

Javier Gallego S.
Thomas Bullemore L.
EDITORES

IGUALITARISMO

Una discusión necesaria

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

IGUALITARISMO: UNA DISCUSIÓN NECESARIA

IGUALITARISMO: UNA DISCUSIÓN NECESARIA

© Centro de Estudios Públicos, 2016

Inscripción N° 266.347

ISBN 978-956-7015-48-1

Edición de 500 ejemplares, junio de 2016

Editado por el Centro de Estudios Públicos, CEP, Monseñor Sótero Sanz 162,
Providencia, Santiago de Chile.

Derechos Reservados. Ni la totalidad ni parte alguna de este libro puede ser
reproducida sin permiso escrito del editor.

www.cepchile.cl

Diagramación

Pedro Sepúlveda

Editor de texto

Cristóbal Joannon

Diseño de portada

David Parra

Imagen de portada

Detalle de “New Sign” de Cristián Abelli
(óleo sobre tela, 140 x 130 cm)

Impreso en Andros Impresores, 2016

Javier Gallego S.
Coordinador

IGUALITARISMO
Una discusión necesaria

Javier Gallego S.
Thomas Bullemore L.
EDITORES

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

CONTENIDO

Nota preliminar	9
Prólogo	13
Introducción	15
I. IGUALITARISMO DEMOCRÁTICO	
<i>¿Cuál es el punto de la igualdad?</i> Elizabeth Anderson	45
<i>Igualdad democrática: La teoría de justicia de Anderson</i> Daniel Brieba	105
II. LA BASE MORAL DE LA IGUALDAD	
<i>¿En qué hemos llegado a ser iguales?</i> Agustín Squella	173
<i>El respeto y la base de la igualdad</i> Ian Carter	193
III. DISTINCIONES IMPORTANTES	
<i>Igualdad, suerte y responsabilidad</i> Olof Page	231
<i>Sobre la igualdad de oportunidades</i> Jahel Queralt	251
<i>Por qué la suficiencia no basta</i> Paula Casal	269
<i>Lo que debieran creer los igualitaristas</i> Martin O'Neill	303
IV. CRÍTICAS AL IGUALITARISMO	
<i>La crítica igualitarista de Cohen a Rawls: Justicia como igualdad y comunidad</i> Agustín Reyes	343
<i>El liberalismo clásico como realización del ideal igualitario</i> Axel Kaiser	381
<i>Una crítica a las concepciones dualista y monista de la justicia distributiva igualitaria</i> Francisco Saffie	415
V. IGUALDAD GLOBAL	
<i>Extendiendo las fronteras de la justicia: El debate igualitarista sobre la justicia global</i> Juan Francisco Lobo	449
<i>Inmigración y el derecho de gentes de Rawls</i> Daniel Loewe	477
<i>Las circunstancias de la desigualdad</i> Hugo Seleme	509

NOTA PRELIMINAR

Este volumen surge a partir de un grupo de discusión compuesto por estudiantes, ayudantes y profesores de filosofía moral de la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile, quienes durante 2013 y 2014 sesionaron treinta veces, discutiendo la literatura esencial que aparece en la bibliografía de todas las contribuciones que componen el libro. Los editores del presente libro organizaron dicha actividad tras coincidir en la importancia de una discusión intelectual en torno a la igualdad distributiva. Esa coincidencia fue posible luego de que ambos cursáramos asignaturas dedicadas al tema en cuestión, en los Departamentos de Filosofía de la Universidad Harvard y de la Universidad de Viena, en 2010 y 2012, respectivamente. Ello nos permitió constatar su relevancia en el contexto académico norteamericano y europeo, y la escasa atención recibida en nuestro hemisferio.

Tras una exitosa experiencia en la Universidad de Chile, surge el proyecto de una publicación colectiva. Considerando la importancia de este intercambio para el debate público, en particular en torno al diseño e implementación de políticas públicas distributivas, resultaba natural que el lugar en que se desarrollara fuera el Centro de Estudios Públicos, donde además el coordinador de esta obra se desempeña hasta la fecha como investigador asistente.

El proyecto aterriza definitivamente en el CEP en marzo de 2015, con una charla sobre la relación entre igualdad, responsabilidad y suerte, a cargo de la profesora Jahel Queralt, quien escribe en el presente volumen. Luego, entre mayo y agosto del mismo año, se sostienen sesiones de discusión en el CEP, en torno a trabajos en desarrollo de profesores chilenos. En estas sesiones participaron profesores, ayudantes e investigadores del mismo centro de estudios, quienes contribuyeron con sus aportes críticos a mejorar varios de los trabajos que en su forma definitiva se presentan en esta colección.

Como es obvio, quienes suscriben esta nota preliminar han adquirido, a lo largo del desarrollo del presente trabajo, numerosas deudas con quienes han participado en las diversas sesiones de discusión, tanto en la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile y en el Centro de Estudios Públicos, como también con quienes han colaborado corrigiendo textos y aportando observaciones. De esta forma, agradecemos por su contribución al volumen, además de los autores de los trabajos que lo componen, a Isabel Aninat, Gabriel Araya,

Juan Pablo Arístegui, Ernesto Ayala, Raphael Bergoeing, Andrés Bobenrieth, Ignacio Briones, Pía Chible, María de la Luz Daniel, Sylvia Eyzaguirre, Jorge Fábrega, Cristian Fatauros, Felipe Figueroa, Alejandro García, Roberto Gargarella, Cristóbal Joannon, Mauricio Jullian, Felipe Navarro, Juan Ormeño, Andrés Peñaloza, Fernando Quintana, Pablo Rivadeneira, Claudia Sanhueza, Felipe Schwember, Lucas Sierra, Rodrigo Vallejo, Joaquín Vásquez y Andrés Vodanovic.

Agradecemos de manera especial a Pedro Sepúlveda, diseñador y diagramador de la obra; a Cristóbal Joannon, editor del texto; a Lucas Sierra, subdirector del CEP, prologuista de la obra y asesor en sus etapas cruciales; y a Harald Beyer, director del CEP, quien creyó en el proyecto desde que fue presentado en esta casa, y lo apoyó en todo su desarrollo.

Este volumen se presenta con la convicción de que contribuirá a un acercamiento entre la filosofía política y la teoría económica, asumiendo que en algún punto ambas disciplinas convergen en el intento de responder la pregunta “¿Qué es la igualdad?”. Si bien es cierto que la teoría económica ha discutido el rol de la igualdad material por siglos, desde hace algunas décadas esta interrogante se ha vuelto la preocupación central también de la filosofía política y moral. El resultado de esta reflexión es claro: el concepto de igualdad no es unívoco. La igualdad puede ser de oportunidades o de resultado; de recursos o de bienestar; puede ser un patrón de justicia distributiva o un ideal democrático; puede o no estar fundado en una concepción moral de la persona; puede ser personal o institucional; y puede tener aplicación en la dimensión estatal o bien extenderse al contexto global. Estas distintas respuestas a la pregunta inicial dan origen a diferentes versiones de igualitarismo. Esta doctrina se enfrenta en el debate filosófico a perspectivas alternativas de la justicia distributiva: aquella que llama a atender las necesidades de los que tienen menos y aquella que demanda la satisfacción de un umbral de suficiencia, sin atender a la lógica comparativa del igualitarismo. Aún más, estas versiones rivales pueden dar origen a concepciones mixtas, que combinen la igualdad con algún otro estándar distributivo.

Estos matices y diferencias se desarrollan en los catorce trabajos que componen este volumen, a los que se suma un prólogo y una introducción. En la introducción se presenta el nuevo vocabulario que nos exige conocer el debate igualitarista: las distintas versiones de igualitarismo distributivo, sus principales críticas y algunas propuestas alternativas de estándares de justicia distributiva. Los trabajos que siguen se explayan en estos últimos aspectos del debate. Así, la primera sección presenta la más poderosa crítica al igualitarismo distributivo, y un argumento a favor de su variante democrática, como un intento de rescatar la dimensión política de la igualdad. La segunda sección desarrolla el fundamento moral de la igualdad. La tercera discute conceptos y distinciones importantes en torno al igualitarismo de la suerte, la igualdad de oportunidades, los

principios de suficiencia y prioridad, y formas instrumentales y no instrumentales de igualitarismo. La cuarta sección presenta críticas al igualitarismo, tanto desde el socialismo como del libertarianismo. La quinta y última sección está referida a la igualdad en el ámbito global, y contiene propuestas que afirman su importancia en este contexto como otras que la niegan.

La mayoría de los trabajos que aquí se presentan son originales. Dos de ellos, de autoría de Olof Page y Daniel Loewe, corresponden a reediciones de artículos originalmente publicados en *Estudios Públicos* y en *Revista de Ciencia Política*, respectivamente. Se reproducen aquí con la debida autorización de sus editores, a quienes se les agradece por ello. Los trabajos de Elizabeth Anderson, Ian Carter, Paula Casal y Martin O'Neill fueron publicados originalmente en inglés, los tres primeros en *Ethics* y el último en *Philosophy and Public Affairs*. Todos cuentan con la debida autorización para su traducción al castellano y reedición en este volumen. Le damos un especial agradecimiento a Paula Casal, quien revisó acuciosamente distintos borradores de la traducción de su artículo y formuló valiosas sugerencias, y al profesor Martin O'Neill, quien gestionó personalmente la adquisición de derechos sin costo para reeditar su trabajo.

Solo se puede concluir esta nota preliminar insistiendo una vez más que uno de los objetivos fundamentales de este volumen es mostrar la importancia de un acercamiento entre la economía y la filosofía, en particular en la dimensión del diseño de políticas públicas distributivas. Si se quiere adscribir o criticar el ideal igualitario, primero hay que discutir sus fundamentos filosóficos: eso hace de la discusión sobre la igualdad una discusión necesaria. Este trabajo es un primer aporte en este sentido.

Javier Gallego
Thomas Bullemore
EDITORES

PRÓLOGO

En una entrevista para la radio que sostuvo con el profesor de Economía John Vaizey en 1974, Isaiah Berlin criticaba una idea que veía en algunos pensadores de su tiempo: la idea de que la igualdad estaría esencialmente conectada a la racionalidad, al punto que no podría haber racionalidad sin igualdad.¹

Así, decía Berlin, sería racional tratar en forma similar a personas que son parecidas en algunos aspectos relevantes, si estas personas se encuentran en situaciones similares. Y la racionalidad de esta afirmación resultaría evidente ya que tratarlas de manera distinta exigiría dar una razón, pero tratarlas en forma similar, en cambio, no exigiría razón alguna. Hasta aquí todo bien.

Pero, acto seguido, Berlin señalaba que esto no le resultaba persuasivo, pues reglas como esa, por el hecho de ser tales, deben ser aplicadas a la generalidad de los casos, sin excepciones. Por esto, una regla muy poco igualitaria como, por ejemplo, la que ordena que los colorines deben irse presos y todos los demás estar libres, seguiría siendo una regla y cada caso bajo ella sería tratado de manera igualitaria, aun cuando es irracional. La conexión entre igualdad y racionalidad, concluía Berlin, no es evidente ni fácil.

Hoy en Chile se oye hablar, con aparente mayor intensidad que hace algunos años, de la igualdad o, más bien, de su contra-cara: la desigualdad. Y pareciera que ella formará parte de la discusión pública por un futuro previsible. De aquí que éste sea un libro necesario: ayuda a pensar y a discutir sobre la difícil cuestión de la igualdad.

Y lo hace trazando algunas distinciones. Por lo pronto, su objeto no es un concepto tan abstracto como la igualdad, sino que una dimensión algo más definida de ella: el igualitarismo. No se trata de toda la igualdad, sino de la igualdad en relación con los recursos que se distribuyen entre los miembros de una sociedad. Es una igualdad distributiva y, por lo mismo, a mi juicio, es una dimensión intensamente política de la igualdad.

Hecha esta primera distinción, el libro se despliega trazando otras. Desarrolla críticas y propuestas alternativas al igualitarismo distributivo, expone discusiones sobre el lugar de la moral en este debate, sobre el azaroso papel de

¹ La entrevista está transcrita en "Equality, liberty and variety", disponible en: <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/equilibvr.pdf>

la suerte, sobre la igualdad de oportunidades, sobre la suficiencia y las prioridades, entre otras cuestiones relevantes. Todo esto, como señalan los editores del libro, con el objeto de dotar al lector de las herramientas conceptuales que le permitan participar en la discusión sobre el problema igualitario.

Y conviene participar bien en esa delicada discusión. Como la obra del propio Isaiah Berlin lo advierte una y otra vez, los seres humanos poseemos ideales o nos fijamos objetivos que tarde o temprano entran en conflicto recíproco. A mi juicio, aquí ahí radica el principal interés que la igualdad tiene como cuestión política.

Dicho interés no proviene tanto de la igualdad en sí, sino de la ineludible tensión recíproca que ella tiene con la libertad.

Tratar de entender bien la igualdad en una comunidad política, para así tomarse en serio la libertad. Así entiendo el sentido de este libro necesario.

Lucas Sierra

Introducción

I. ¿QUÉ ES EL IGUALITARISMO?

Si bien la igualdad ha ocupado siempre un lugar importante en la filosofía occidental, durante la segunda mitad del siglo XX adquirió un protagonismo incomparable, en particular en la definición del contenido del estándar que hoy conocemos como “justicia distributiva”. No haremos referencia en lo que sigue a la “justicia” como concepto amplio, sino específicamente referido a la evaluación de prácticas de distribución del producto de una sociedad entre los miembros que la componen. Tampoco se tratará aquí la ‘igualdad’ plena entre seres humanos, sino que exclusivamente la así llamada igualdad material, o a veces (traslapado a nuestro concepto de justicia) igualdad distributiva.

Estos dos conceptos —justicia distributiva e igualdad material— son en la actualidad una materia obligada de la teoría política y moral, a pesar de que han sido por siglos objeto de discusión de la economía. Sabemos que la filosofía política fue importante en la Antigüedad, pero cede su terreno durante el siglo XIX a la economía y la sociología. Recupera su preocupación por la igualdad y la justicia solo en la segunda mitad del siglo XX, y actualmente intenta auxiliar a la economía en el desarrollo de estos conceptos.

Analíticamente, la igualdad podría ser tratada como parte de una constatación fáctica (“todos los seres humanos son iguales”) o bien como un postulado normativo (“todos los seres humanos *deberían* ser iguales ya que actualmente no lo son”).¹ Si se combinan ambos preceptos se llega a la conclusión de que la igualdad es materialmente necesaria en aquellos contextos en los que de hecho pueda constatarse igualdad de alguna propiedad relevante (“todos deberían ser iguales en aquellos contextos en los que de hecho son iguales”). Si se niega el primer enunciado entonces el segundo se transforma en su correctivo (“dado que los seres humanos no son iguales es necesario igualarlos”).

¹ Williams, B. “The Idea of Equality”, en *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

De cualquier forma, tanto la pregunta empírica relativa al estatus comparativo de los seres humanos como el enunciado normativo relativo a la necesidad de su igualdad, apelan a intuiciones morales fundamentales. Es usual que cualquier ejercicio de reflexión moral constatare la igualdad de los seres humanos en alguna propiedad básica, por ejemplo la capacidad de reflexión moral en sí misma.² Este es por cierto un legado de la teoría moral occidental de los siglos XVII y XVIII, en particular del contractualismo y la ética deontológica kantiana. La igualdad se transforma así en un “valor” moral, de la misma manera en que la “justicia” es un valor político, por ejemplo en decisiones de distribución del producto de una sociedad. Como se aprecia, no se puede llegar a entender el rol institucional que puede ocupar la igualdad sin antes revisar el contenido del estándar de justicia distributiva. Dado que esta fue una preocupación importante de la filosofía clásica y moderna, debemos detenernos previamente en analizar sus postulados.

La justicia distributiva en la filosofía clásica y moderna

La primera aproximación teórica al problema de la distribución es conocida, y la encontramos en el libro quinto de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. En su famosa partición, Aristóteles nos presenta dos modalidades de justicia, respondiendo cada cual a una operación matemática distinta: la justicia correctiva, por un lado, constituye una igualdad entre dos partes con respecto a una transacción bipolar; y la justicia distributiva, por otro, surge de una proporción en que la fracción de cada participante en la operación es relativa al criterio particular que gobierne la distribución, cualquiera este sea.

Esta concepción de las dos justicias como operaciones matemáticas supone, antes bien, una comprensión metaética singular. En el concepto aristotélico, la ética es el estudio de las virtudes consideradas como excelencias de carácter [*ethikē aretē*], es decir, como predicados de la personalidad humana donde nada se detenta en exceso ni deficiencia.³ Siendo la virtud un estado de equilibrio, lo distintivo de ella, en oposición a otros predicados sobre la personalidad humana, está en que expresa un *punto medio* entre dos extremos antónimos.⁴ Estos extremos, en lenguaje aristotélico, se llaman vicios.⁵ Cada uno de estos vicios,

² *Idem.*, pp. 234 y ss. Williams, suspicaz frente a la tradición kantiana, considera que esta conclusión es insuficiente.

³ Véase Aristotle. *Nicomachean Ethics*, R. C. Bartlett y S. D. Collins (eds. y trads.) (United States: The University of Chicago Press, 2011), p. 1102b. [paginación correspondiente a la sistema de numeración Bekker, que será el que usaremos en esta introducción].

⁴ Véase *id.*, p. 1105b25-6.

⁵ *Id.*, p. 1106a26-b28.

a la inversa, constituye la detención de un exceso o deficiencia con respecto al carácter.⁶

Atendida esta estructura, Aristóteles comienza su disección del concepto de justicia preguntándose cómo es que la justicia es coextensiva con el estudio de la *virtud como un medio*. La justicia, nos dice, parece exhibir una orientación distinta de la virtud. Su referencia, como reconoce Aquino en su comentario a la *Ética*, no es interna, sino externa; no mira a nuestra perfección como seres morales, sino a los términos de nuestras interacciones con otros.⁷ Es, en este sentido, relacional.⁸ Así como la virtud es para con nuestro bien personal, sostiene el inmoral Trasímaco en la *República* de Platón, la justicia es para con el bien de alguien distinto.⁹ Yo puedo ser virtuoso, sin respecto de los demás, pero no puedo ser justo del mismo modo, porque lo justo es una comparación entre lo que yo tengo y lo que los demás tienen. De modo que a la idea de justicia subyace un componente que no está presente en el resto de las virtudes, el valor de la correlación:¹⁰ la equidad [*to ison*].¹¹

Con la noción de equidad, punto medio y virtud, Aristóteles ya nos ha dado una caracterización suficientemente precisa de lo que entiende por justicia, y en consecuencia puede conceptualizar mejor sus dos conceptos de esta, donde una parte está en una relación de equidad, o bien con otra, o bien con el colectivo social.

La caracterización distintiva que ofrece Aristóteles de la noción de justicia distributiva tiene por principal virtud demarcar ostensiblemente el horizonte comprensivo de las preguntas que plantea la justicia social, de modo de permitir comprender autónomamente la práctica asignativa con cargo a la renta general de un país. ¿Cuál es, entonces, el contexto en que surgen las demandas por justicia distributiva?

La justicia distributiva es una forma de discurso normativo que implica un contexto de individuos unidos en un esquema colaborativo común. Esto, en otros términos, es lo que Hume llamó las “circunstancias de la justicia”. La

⁶ Véase *id.*, p. 1106a36-b7.

⁷ Véase Aquinas, T. *Commentary on the Nicomachean Ethics*, I, C. I. Litzinger, O. P. (trad.) (Chicago: Henry Regnery Company, 1964), p. 384.

⁸ Véase Aquinas, T. *Summa Theologiae*, II-II, T. Gilby (trad.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), §58-2.

⁹ Véase Plato. *Republic*, A. Bloom (trad.) (New York: Basic Books, 1968), p. 343c [con Platón usamos el sistema de paginación Stephanus]; idea que se repite en p. 392b. Cf. Aristotle. *Nicomachean Ethics* p. 1130a3; p. 1134b5.

¹⁰ El término correlación [*correlativity*] tiene una función crucial en la interesante lectura que hace Ernst Weinrib de la justicia aristotélica. Véase “Correlativity” en su *The Idea of Private Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), cap. 5.

¹¹ La palabra que usa Aristóteles, el griego *to ison*, significa tanto equidad como igualdad. En el concepto aristotélico, la equidad como una norma es inseparable de la igualdad como una operación matemática. Véase *Nicomachean Ethics*, pp. 1131a10-1131a14.

idea de que hay justicia distributiva ahí donde coexisten seres humanos separados, colaborando en un esquema común, en condiciones de escasez moderadas. Esta concepción clásica de la justicia distributiva consiste en la afirmación de que la vida en sociedad es una condición constitutiva de la posibilidad de toda agencia moral, y por tanto, las cuestiones sobre distribución se derivan de la comprensión constitutiva que los miembros tienen sobre la naturaleza de dicha membresía y el tipo de bienes perseguidos en conjunto. De este modo, la visión clásica reconoce una cierta estructura social como una condición esencial para el desarrollo de la potencialidad humana.

Esta visión recibe su formulación más emblemática en la obra de Aristóteles, que concibe al hombre como un animal social [*zōon politikon*], con una propensión a orientar su vida en la búsqueda de determinados bienes, y cuya conducta, como hemos visto, es capaz de exhibir un orden virtuoso cardinal. El canon justificatorio de la primera hipótesis, la visión socialmente constitutiva del hombre, comienza, en Aristóteles, con la noción de autosuficiencia [*autarkeia*]. El ser humano es social porque no es autosuficiente fuera de la *polis*. Y esa insuficiencia individual en la autarquía tiene un trasunto moral: no es posible aspirar al *bien* al margen de una comunidad discursiva donde ese concepto detente un sentido normativo compartido. De esta premisa se deriva el valor constitutivo y preeminente del contexto social sobre la racionalidad individual.

La filosofía aristotélica comienza con la idea seminal según la cual los seres humanos “tienen un fin, una forma de vida en que sus potencialidades humanas se realizan”.¹² Desde esta perspectiva, los principios distributivos se justifican al punto en que promueven virtudes que permitan al hombre realizar plenamente el ideal del buen vivir [la *eudaimonia* aristotélica]. Hacer de una sociedad más distributivamente justa, implica una tentativa por hacerla conformarse al entendimiento constitutivo compartido en su membresía.

De este modo, la idea de comunidad no es simplemente una agregación de individuos, sino más bien la constitución del individuo, su autocomprensión personal surge del intercambio intersubjetivo que el contexto social dispensa. Un *ser humano* en la soledad es una imposibilidad *de jure*, pensaba Aristóteles en la *Política*, puesto que el hombre a la deriva “es una bestia o un dios”.¹³ En el proyecto ético de Aristóteles la naturaleza humana y el ideal de la buena vida están supeditados a esta condición constitutiva. La sociedad no es un instrumento sino la posibilidad misma de ser un agente moral en búsqueda del bien. En los términos aristotélicos, es una condición para el florecimiento de la personalidad humana.¹⁴ De modo que cierta estructura social es esencial para

¹² Gordley, J. “Contract Law in the Aristotelian Tradition”, en P. Benson (ed.) *The Theory of Contract Law: New Essays* (New York: Cambridge University Press, 2001), p. 333.

¹³ Aristotle. *Politics*, H. Rackham (trad.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1944), p. 1253a9-10.

¹⁴ Véase Radin, M. J. “Market-Inalienability”, en 100 *Harvard Law Review* (1987), p. 1870.

el reconocimiento de dignidad humana, fuera de la cual la mera posibilidad de discernir en qué consiste este concepto es imposible.

Lo que podríamos llamar *concepción moderna* de la justicia distributiva se identifica con una revolución en los términos del discurso normativo clásico, propiciada por un conjunto de doctrinas sobre el contrato social surgidas en el siglo XVII, asociadas en su hora copernicana con los nombres de John Locke y Thomas Hobbes, y también por otras tantas doctrinas afines que entendieron la sociedad como constituida por individuos realizando intereses primordialmente individuales.

Las teorías del contrato social parten de la premisa de que los seres humanos tienen intereses contrapuestos cuya armonización requiere de un contrato. Este contrato reviste de un interés racional para todos, puesto que la renuncia de libertades cuya suscripción implica es compensada por una protección que mejora la situación relativa de cada cual.¹⁵ Es decir, el esquema de cooperación social que la entrada en sociedad implementa, asegura para todos una mejor vida de la que ninguno podría aspirar en el solipsismo.¹⁶

Ahora bien, esta cooperación social posee aquí un alcance marcadamente distinto del que goza en la visión aristotélica. Una de las premisas metodológicas fundamentales de la visión moderna está constituida por una comprensión restringida del bien individual, según la cual el desarrollo de la personalidad humana depende solo instrumentalmente del contexto social.¹⁷ La sociedad, en esta visión, asegura únicamente instrumentos contingentemente coadyuvantes al individuo en la construcción de su plan de vida, que ya es autosuficiente con anterioridad al Estado.¹⁸

La noción de donde se deriva gran parte del andamiaje argumentativo de esta tradición es la afirmación de la primacía de derechos naturales inherentes al hombre anteriores a cualquier arreglo social. La entrada al estado civil se justifica en referencia a la protección incondicional de estos derechos inalienables que el hombre posee —imperfectamente— en el estado de naturaleza.¹⁹ De ello se colige una prioridad de dichos derechos sobre el marco inmanente de lo

¹⁵ Esto es lo que Charles Taylor ha llamado “individualismo” en *The Malaise of Modernity* (Toronto: Anansi, 1991), pp. 30-31.

¹⁶ Véase Rawls, J. “Distributive justice”, en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics, and Society* (3ª serie) (Oxford: Blackwell, 1972), pp. 371-386.

¹⁷ Véase Taylor, C. *The Malaise of Modernity*, pp. 12-14; y Radin, M. J. *Contested Commodities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 54 y ss.

¹⁸ En el caso de Locke estos instrumentos se limitan a proveer “una cómoda, segura y pacífica vida en común, gozando cada cual su propiedad sin peligros.” (Locke, J. *Two Treatises of Government*. P. Laslett (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), §95).

¹⁹ El más fundamental de los cuales pareciera ser el derecho de propiedad: “El mayor y principal fin [...] por el que los hombres se asocian en comunidades [*commonwealths*] y se someten a gobiernos, es la preservación de su propiedad.” (Locke, J. *Two Treatises of Government*, §124).

social, lo que implica, a la inversa, una negación del mismo estatus deóntico a cualquier otro principio que instituya una obligación o un deber de pertenencia similarmente incondicional como sustento del vínculo colectivo. De modo que la obligación de obedecer la ley y la autoridad del Estado únicamente puede fundarse en el hecho de que va en beneficio del individuo hacerlo. Y ello implica, en primera persona, una convicción de que la vida que ofrece el Estado es cualitativamente mejor que la vida “solitaria, pobre, desagradable, bruta y breve” del estado de naturaleza.²⁰ El Estado, en consecuencia, es un instrumento para proteger estos derechos pretéritos.

No habiendo justicia distributiva en el estado de naturaleza, porque aquello sobre lo que esta recae —la propiedad *de jure*— es un concepto eminentemente institucional, lo que hay, entonces, es posesión *de facto* —que es, en el argumento de Locke, el resultado de interacción entre tierra y trabajo—. ²¹ Siendo esto así, la visión moderna deriva por implicación la tesis de que aquello sobre lo cual tenemos derechos bajo estas reglas naturales no puede ser abrogado en el estado civil, puesto que el propósito del contrato social no puede ser hacerlo peligrar, sino protegerlo.²² De lo que se deriva, en último término, un derecho absoluto e incondicional a la propiedad, y restringe cualquier demanda sobre la distribución original de la propiedad después del contrato social.

¿Cuál es la función redistributiva que el Estado bajo esta concepción puede legítimamente asumir? La cuestión del alcance de los principios distributivos bajo la visión moderna es una implicancia de la concepción mayor sobre el contrato social. Los individuos ceden libertad a cambio de obtener protección, de modo que la forma en que el soberano cumple el contrato se deriva de los intereses que consentidamente los individuos ubicaron bajo su tutela.²³ En Locke, esto es básicamente protección de la propiedad privada, y en Hobbes, obediencia por protección.²⁴

En esta tradición, los principios de justicia reconocen una relación de igualdad en los siguientes términos. Como nadie entra en sociedad sacrificándose por otro, sino que para asegurar su interés individual, dado el propósito que empuja a los hombres a organizarse colectivamente, todos deben recibir una proporción proporcional a lo que aportaron al asociarse. Exigir a un miembro un sacrificio, es decir entregar más de lo que recibe, implica un contexto especial de deberes naturales que no dicen relación con estructuras fundamentales de justicia. En este esquema, el deber del Estado es asegurar a cada miembro la

²⁰ Hobbes, T. *Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*, I. Shapiro (ed.) (New Haven and London: Yale University Press, 2010), §13.9.

²¹ Véase Locke, J. *Two Treatises of Government*, §6.

²² Véase *id.*, §138.

²³ *Id.*, §134.

²⁴ “El fin de la obediencia es la protección.” (Hobbes, T. *Leviathan*, §21.21).

satisfacción equitativa de los intereses que lo llevan a asociarse. Lo que implica no prejuzgar la distribución de propiedad legítimamente alcanzada, sin importar cuán desigual esta sea.

De modo que un principio distributivo que propenda a una igualdad y que erosione la titularidad de la propiedad que fundamenta el contrato social, sería una coacción ilegítima, puesto que implica un ejercicio de poderes no reconocibles al consentimiento racional de los individuos. Como se ha dicho, para esta visión, los individuos convergen en una organización colectiva, fuera de puro *autointerés*, de modo que las políticas sociales que tienen por fundamento el alivio de la situación de los que están peor, no pueden tener por fundamento nada más que la provisión de las condiciones suficientes bajo las cuales pueda efectivamente exigirse a cada miembro la debida obediencia.

La Teoría de Justicia de John Rawls

Como ya se adelantó, la justicia distributiva solo vuelve a ser relevante para la filosofía política a fines del siglo XX, fundamentalmente gracias a la aparición de *A Theory of Justice* de John Rawls, publicado originalmente en 1971.²⁵ Esta teoría de la justicia no estaba principalmente preocupada de la igualdad, sino exclusivamente de la justicia distributiva. En este contexto, la propuesta de Rawls es primordialmente teórica, y se presenta como heredera de las teorías contractualistas y del idealismo kantiano, extirpándoles el componente moral o ético. Es así como, para proponer principios de justicia distributiva, Rawls dispone de una situación hipotética (similar al estado de naturaleza del contractualismo) denominada “posición original”, caracterizada por una ignorancia selectiva respecto de las condiciones de la vida en una sociedad determinada (“velo de ignorancia”). En esta situación hipotética se exige al sujeto participante responder a la necesidad de generar estándares evaluativos de justicia distributiva, dados ciertos supuestos relativos a los móviles del sujeto —principalmente una racionalidad deliberativa funcional al individualismo—. La teoría estipula que, dadas estas condiciones, el sujeto debiera proponer dos principios de justicia, el primero de los cuales corresponde fundamentalmente a la tesis básica del liberalismo político fundado en un procedimiento contractual: en una situación hipotética carente de coacción, el sujeto racional deseará que el sistema institucional le provea el mayor goce de libertad posible. El primer principio que surge del procedimiento entonces es de distribución de libertades de acción.

El segundo principio de justicia opera como correctivo de las desigualdades que puedan originarse en una sociedad cuyas instituciones solo refuerzan el primer principio. Por esta razón puede afirmarse que en el segundo principio

²⁵ Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999 [1971]).

se encuentra el núcleo de la propuesta de un estándar de justicia distributiva. El segundo principio, llamado “principio de diferencia”, estipula lo siguiente:

Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.²⁶

De esta manera, el estándar de justicia distributiva que Rawls propone admite la desigualdad, en la medida en que el esquema institucional esté configurado de tal manera que mantenga abiertas opciones de desempeño material para todos, y la desigualdad que resulte del ejercicio de libertades individuales se corrija por medio de mecanismos redistributivos (por ejemplo, impuestos). La interpretación de este principio, y su lugar en la teoría de la justicia en general, ha generado una amplísima discusión en la literatura especializada. Para algunos el principio muestra que la justicia distributiva y la igualdad material no son sinónimos (pues un esquema institucional puede ser justo y desigual a la vez), mientras que otros entienden que aquí hay un genuino principio igualitarista, ya que estos principios deben mostrar precisamente cuándo la desigualdad material es justificable.

Un análisis detenido de los principios de justicia de Rawls permite constatar la presencia de al menos tres principios distintos: en los extremos tenemos la distribución de libertades por un lado, y el mandato de beneficiar a los miembros menos aventajados de la sociedad por el otro. En el medio encontramos la exigencia de mantener cargos abiertos en condiciones de igualdad equitativa [*fair*] de oportunidades. Es razonable sostener que este último es el principio genuinamente igualitarista de *A Theory of Justice*, ya que el principio de diferencia (para distinguirlo de la igualdad de oportunidades)²⁷ no exige “igualar” a los miembros de una sociedad, sino más bien “beneficiar” a los que están peor. Ahora bien, Rawls conoce el principio de igualdad de oportunidades, que básicamente exige que las opciones de desempeño material se distribuyan según un criterio igualitario (“cargos y posiciones abiertos a todos”) pero le añade una exigencia adicional, que apunta a que el esquema institucional debe estar configurado de tal forma que *genere* las condiciones para que todos puedan aprovechar de modo efectivo las opciones abiertas de desempeño. Se lo ha definido de esta manera: “Las instituciones debieran estar configuradas de tal forma que dos personas con los mismos talentos naturales y la misma ambición tengan las mismas posibilidades de éxito en la competencia por posiciones

²⁶ *Id.*, p. 53.

²⁷ Así Arneson, R. “Against Rawlsian Equality of Opportunity”, en 93 *Philosophical Studies* (1999).

que distribuyen bienes sociales primarios”.²⁸ De esta manera, el carácter “equitativo” de este criterio de igualdad de oportunidades opera como una extensión del ideal de no discriminación. Por cierto, la justicia distributiva en esta teoría no asegura igualdad *en el resultado* de dicho desempeño, sino solo igual goce de libertad e igual acceso a oportunidades de desempeño.

Ronald Dworkin y el nacimiento del igualitarismo distributivo

A Theory of Justice polarizó a sus lectores y críticos. La propuesta fue criticada por proponer un estándar de justicia puramente institucional y que no incentivaba la justicia como parámetro moral de la vida diaria. En lo que respecta al rol de la igualdad, fue criticada por algunos por imponer demasiadas restricciones a la interacción libre de individuos, y por otros por no favorecer una igualdad material estricta.²⁹ En lo que aquí interesa, la teoría hizo evidente la necesidad de dotar de contenido a un estándar que iba más allá de la igualdad formal o del goce igualitario de derechos y libertades. En estas páginas identificaremos el igualitarismo distributivo, o simplemente “igualitarismo”, como aquella doctrina que intenta dotar de contenido a ese estándar.

Una década después de la publicación de *A Theory of Justice*, Ronald Dworkin ofrecerá dos contribuciones³⁰ que motivarán un intenso intercambio en la literatura especializada, que aquí identificaremos como el origen del igualitarismo como doctrina.³¹ Estas contribuciones asumen como presupuesto teórico que la igualdad distributiva es diferenciable de las otras formas de igualdad: formal o política. Su punto de partida es el reconocimiento de que, hasta la fecha de su publicación, ninguna teoría se había preocupado de ofrecer una reconstrucción sofisticada del contenido de la igualdad distributiva, no obstante asumir que se trata de una cuestión importante.

En este punto es necesario dar cuenta de otro presupuesto de *A Theory of Justice* que es relevante para la contribución que hará Dworkin. Además

²⁸ *Id.*, p. 77.

²⁹ Se ha criticado que en la teoría la igualdad de oportunidades tenga prioridad frente al principio de diferencia, pues se sugiere que esto implica que destinar recursos a mejorar las oportunidades de la clase media o alta es más importante que ayudar a los desaventajados. Véase *id.*, pp. 81-82. Otros, en cambio, interpretan *A Theory of Justice* como una propuesta cuya idea de igualdad se desempeña como un valor social robusto, que espera permear las interacciones sociales de agentes que comparten una comunidad. De modo célebre Scheffler, S. “What Is Egalitarianism?”, en 31 *Philosophy & Public Affairs* (2003).

³⁰ Dworkin, R. “What is Equality? Part 1: Equality of Welfare”, en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981); y “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981), reimpressos como capítulos 1 y 2, respectivamente, en Dworkin, R. *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

³¹ Wolff, J. “Equality: The recent History of an Idea”, en 4 *Journal of Moral Philosophy* (2007).

de suponer que en el procedimiento destinado a configurar los principios de justicia los sujetos actúan racionalmente motivados por su autointerés, Rawls presupone que estos persiguen racionalmente ciertos bienes, que en la teoría se denominan “bienes primarios”. Son bienes que les permiten a los individuos desempeñarse socialmente: la libertad, el poder y las oportunidades vinculadas a posiciones sociales, las bases sociales del autorrespeto, la riqueza y los ingresos. Se podría decir que el principio de distribución de libertades se preocupa del primero de estos bienes; la idea de igualdad equitativa de oportunidades abarca algunos otros. Pero cuando se trata de la administración de la desigualdad (la tarea del principio de diferencia), solo importan los dos últimos bienes: la riqueza y los ingresos. Al usar estas entidades como valores para medir la justa distribución en una sociedad surgen dos interrogantes. La primera —que de hecho fue formulada originalmente como crítica a la teoría por Robert Nozick en *Anarchy, State, and Utopia*³²— es la siguiente: ¿no es acaso necesario, antes de disponer de mecanismos redistributivos que beneficien a los que están peor económicamente, averiguar cómo es que quedaron en esa posición? Puede ser que algunos estén peor en ingresos y riqueza porque están inhabilitados para encontrar trabajo, pero puede haber otros que hayan decidido no trabajar, y sea esa decisión la que los ponga en esa posición. La segunda interrogante es la siguiente: ¿deben los mecanismos redistributivos compensar o subsidiar toda necesidad, incluyendo, por ejemplo, los gustos costosos? El principio de diferencia, aunque no persigue una igualdad estricta, fundamenta una redistribución compensatoria sin atender a estas consideraciones.

Con estas interrogantes como trasfondo, Dworkin presenta dos concepciones rivales del igualitarismo. Ambas presuponen que la igualdad distributiva es un ideal importante, pero difieren en el contenido de esta, es decir, en la determinación de la entidad respecto de la cual los individuos deben ser igualados a través de mecanismos distributivos. Notaremos que estas concepciones se presentan como alternativas que intentan responder las interrogantes ante las cuales el principio de diferencia es ciego. La primera de estas sostiene que lo que debe ser igualado es el bienestar [*welfare*] de los individuos. La segunda sostiene que esa preocupación debe estar puesta en los recursos materiales.

Igualdad de bienestar. Para esta concepción un esquema distributivo “trata como iguales” a los individuos en la medida en que distribuye o transfiere recursos de forma tal que todos quedan igualados en su bienestar. En su presentación parece un ideal sencillo, pero se debe a que descansa enteramente en la definición de la métrica “bienestar”. Cuando se intenta definir el bienestar aparecen al menos tres familias de concepciones: (i) las teorías basadas en la satisfacción de expectativas personales que distinguen tipos de preferencias (personales e impersonales) y grados de satisfacción de expectativas (relativos, esto

³² Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

es, en relación a un plan de vida específico, y global, en relación a la vida); (ii) las teorías basadas en el goce personal que también disponen de distinciones ulteriores, según el tipo de placer humano que se puede perseguir (hedonista o cualitativo); y por último (iii) las teorías objetivas que contrastan el evidente subjetivismo de las dos concepciones anteriores y proponen un estándar objetivo. Encontrar un estándar objetivo del bienestar es por cierto una tarea difícil, al punto que cualquier propuesta razonable terminará simplemente sosteniendo que, en la medida en que todos dispongan de la misma cantidad de recursos materiales, se verá igualado su bienestar.³³

Igualdad de recursos. Una de las críticas al principio de diferencia, recuérdese, es que nada dice del problema de los gustos costosos, de modo tal que, formalmente, la teoría de la justicia de Rawls debiera compensar a quienes los cultivan. La respuesta igualitarista más natural a esta objeción sería la de abandonar los bienes primarios como métrica de la igualdad y adoptar en vez un valor más abstracto como el bienestar.³⁴ Por su escasa concreción y ambigüedad, Dworkin descarta recurrir al estándar de bienestar y se propone defender en su lugar la métrica de los recursos. En este sentido está más cerca de Rawls de lo que parece, pues ambos creen que los ingresos y la riqueza debieran ocupar un lugar central en la definición de esquemas distributivos. Donde se distancian es en la manera de abordar la otra interrogante planteada más arriba. Asumiendo que algunos individuos deciden trabajar y contribuir al producto de una sociedad, mientras que otros voluntariamente eligen no aumentar su capital, el principio de diferencia exige compensar a ambos si es el caso que quedan peor que otros económicamente (recuérdese que en último término este principio justifica desigualdades si el esquema redistributivo “redunda en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad”). Dworkin favorece una igualdad de recursos, siempre y cuando se introduzca como correctivo un principio de responsabilidad por las elecciones personales que permita distinguir quiénes deben beneficiarse del esquema redistributivo y quiénes no.

La forma de introducir ese correctivo dispone de una idea similar a las situaciones hipotéticas del liberalismo contractualista: se trata de una hipótesis de naufragio y posterior convivencia en una isla, muy similar a un estado de naturaleza inicial carente de coacción estatal. En este caso, los participantes deciden distribuir los recursos disponibles de un modo tal que satisfaga el así llamado “test de la envidia”, esto es, un estándar que descarta o deslegitima una operación distributiva si deja a uno de los participantes en una posición tal que prefiere el paquete de recursos de otro individuo en vez del suyo. La operación distributiva que satisface el test es la “subasta”. Se supone una subasta inicial en la que todos los participantes pueden adquirir recursos libremente. Una

³³ Dworkin, R. “What is Equality? Part 1: Equality of Welfare”.

³⁴ Wolff, J. “Equality: The recent History of an Idea”.

vez terminada la operación, los participantes se desempeñan llevando adelante planes de vida personales disponiendo de los recursos que se procuraron en la subasta.

Ahora bien, en el curso del desarrollo de planes individuales de vida, la posición económica de los individuos puede variar en razón de dos factores: la dotación natural (de talentos o de discapacidades) y la suerte. Las circunstancias azarosas que pueden afectar el desempeño de un individuo son de dos clases: (i) suerte opcional [*option luck*] que depende de la voluntad del agente y supone la asunción de un riesgo; y (ii) suerte bruta [*brute luck*] que se refiere a aquellas circunstancias ajenas a la voluntad del agente. Estos factores alteran la situación inicial y entonces dan lugar a una desigualdad de recursos (que además no pasará el test de la envidia). El igualitarismo de recursos usa este escenario hipotético para dar cuenta del contexto ideal al que deben conducir las políticas distributivas. Primero la subasta evoluciona a un mercado hipotético de seguros contra la mala suerte. Luego ese mercado de seguros adquiere proyección institucional en la forma de un sistema tributario. La propuesta en definitiva sugiere modelar esquemas impositivos desde posiciones hipotéticas hacia situaciones prácticas.³⁵

II. EL DEBATE EN TORNO A LA MÉTRICA DE LA IGUALDAD

Poco antes de la contribución de Dworkin, Amartya Sen anticiparía el debate al que daría origen, titulando su ponencia de 1979 “¿Igualdad de qué?”.³⁶ Este título da cuenta de que el fundamento de la igualdad no es lo que está en cuestión, sino más bien su métrica (o “divisa”): qué es lo que debe ser igualado. Los participantes de este debate volverán de modo recurrente a la teoría de justicia de Rawls —Sen, por ejemplo, presenta el igualitarismo del bienestar, llamado en la ponencia “bienestarismo” [*welfarism*], y dedica parte de la contribución a contrastar esta doctrina con el principio de diferencia de Rawls— pero tomarán distancia también de esta, en parte por la influencia que ejercerá la contribución de Dworkin, que en cierta medida establecerá los términos de la discusión que vendrá. Así, la oposición de concepciones a partir de la cual los participantes del debate deberán tomar partido ya no tendrá al bienestarismo frente al principio de la diferencia, sino más bien al bienestarismo frente al “recursismo” [*resourcism*], evocando la reconstrucción analítica que ofrecería el mismo Dworkin. En este escenario surgirán distintas propuestas de métricas del igualitarismo distributivo. Las más importantes las revisaremos en lo que sigue.

³⁵ Dworkin, R. “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”. En su obra tardía Dworkin dirá que la proyección institucional de su teoría es una “regulación que perfeccione la libertad o eficiencia del mercado”. Dworkin, R. *Justice for Hedgehogs* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2011), p. 357.

³⁶ Sen, A. “Equality of What?”, en *1 Tanner Lectures on Human Values* (1980).

Igualdad de capacidades. Esta concepción sostiene que tanto la métrica del bienestar como la de bienes primarios quedan cortas cuando de lo que se trata es de capturar la amplia diversidad de posibilidades de goce y desarrollo personal que ofrece la vida humana. La lista de bienes primarios (libertad, poder, riqueza, ingresos, etc.) identifica cosas buenas pero no se preocupa del *bien* que su goce produce en los individuos. Por su parte el bienestarismo, y también el utilitarismo, se concentran demasiado en la reacción psicológica del agente. La métrica de las capacidades [*capabilities*] se presenta como una extensión de la métrica de los bienes primarios, pero que se concentra no en los bienes en sí mismos sino que en lo que los bienes les permiten hacer a los agentes que disponen de ellos.³⁷ El fundamento subyacente es que el igualitarismo económico—concentrado en la igualación de bienes materiales como ingresos y riqueza—no da cuenta de la variedad de circunstancias que pueden generar desigualdad:

El espectro en el que los agentes enfrentan una desigualdad de oportunidades real no puede determinarse directamente a partir de la magnitud de la desigualdad de *ingresos*, puesto que lo que podemos o no hacer, o lograr, no depende solo de nuestro ingreso sino también de la variedad de propiedades físicas y sociales que afectan nuestras vidas y nos hacen quienes somos.³⁸

La métrica de las capacidades pretende capturar esa diversidad. Una capacidad supone la posibilidad de alcanzar estados y opciones de acción. Dichos estados y opciones se denominan “funcionalidades” [*functionings*] y se consideran elementos constitutivos de la persona humana. La constatación de que una persona es *x* y puede hacer *z* será el resultado de una evaluación de sus funcionalidades; su set de capacidades representará las combinaciones posibles de funcionalidades que pueda alcanzar, y esto a su vez representará el grado de libertad [*freedom*] del que gozará para elegir entre posibles formas de vida.³⁹

Igualdad de oportunidades para el bienestar. El punto de partida de esta propuesta es la falta de sentido pragmático del igualitarismo de recursos. La diferencia de talentos siempre genera desigualdad, y aunque se identifique el talento como un recurso es imposible o impracticable que las instituciones encargadas de la distribución configuren un mecanismo tal que permita a todos gozar de talentos por igual.⁴⁰ En segundo lugar, al distribuir recursos se espera

³⁷ *Id.*, pp. 217-219.

³⁸ Sen, A. *Inequality Reexamined* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), p. 28.

³⁹ *Id.*, pp. 39-40.

⁴⁰ Roemer, J. “Equality of Talent”, en 1 *Economics and Philosophy* (1985). Aquí se afirma que no es posible establecer una distinción nítida entre el estado de cosas que se genera por la satisfacción de una preferencia (motivada por la búsqueda de bienestar), por un lado, y el que se genera por la disposición de un set determinado de recursos, por el otro lado. Ello atenta contra la estrategia de diferenciar bienestarismo y recursismo.

que los beneficiados satisfagan o realicen sus preferencias, de modo que la operación distributiva depende de la justificabilidad previa de las preferencias individuales, lo que resulta problemático en varios casos, paradigmáticamente en el cultivo de una religión. El recursismo pretende ser neutral a la pregunta por la satisfacción de preferencias individuales, sin perjuicio de que algunos han sostenido que ello es imposible.⁴¹ Sea como sea, no se puede negar que hay una intuición moral fuerte favorable a la satisfacción de preferencias individuales como métrica para la igualdad. Lo que esta propuesta sugiere es combinar la métrica del bienestar con el igualitarismo de oportunidades, para así evitar hacer del bienestarismo un criterio de resultado. Lo que le interesa a esta doctrina (al igual que al recursismo) es identificar elecciones racionales y deliberadas por parte de los agentes (es decir, hacer de la responsabilidad un criterio crucial) de modo de permitirle al gestor de políticas públicas implementar mecanismos distributivos asumiendo que todo agente racional sabe cuáles son sus preferencias y por qué las persigue.

¿Qué es lo que debe ser igualado entonces? Las oportunidades para satisfacer esas preferencias. Para ello las oportunidades se representan como opciones que pueden ser adoptadas o bien negociadas con otros. Un esquema distributivo será igualitario en este sentido si consigue: (i) que las opciones de los distintos agentes sean equivalentes y a la vez todos se encuentren en las mismas condiciones para negociar estas opciones; o (ii) que la desigualdad en las habilidades negociadoras de los agentes se compense con una distribución no equivalente de opciones; o (iii) que las opciones de los distintos agentes sean equivalentes y que cualquier desigualdad en las habilidades negociadoras de los agentes se deba exclusivamente a causas por las que pueden ser hechos responsables.

Una oportunidad para satisfacer una preferencia suena muy parecido a una capacidad para desarrollar una funcionalidad. En efecto, esta métrica se presenta, en principio, como una especie del género “igualdad de capacidades”, la que se presenta a su vez como parte de la familia más amplia de igualitarismos de oportunidades. El problema es que dicha métrica no provee de un índice o canasta básica que identifique cuáles son las capacidades que es necesario igualar. Por esto es razonable reemplazar la entidad en cuestión (ya sea la capacidad, o el bien primario, o cualquier otra) por la preferencia individual por esa entidad x . El igualitarismo de oportunidades siempre es neutral, nunca perfeccionista, frente a la pregunta por lo bueno o útil. Esta métrica, entonces, conserva esa neutralidad a la vez que pretende capturar la intuición moral favorable a la preocupación por el bienestar individual.⁴²

⁴¹ Véase Roemer, J. “Equality of Resources Implies Equality of Welfare”, en 101 *The Quarterly Journal of Economics* (1986).

⁴² Arneson, R. “Equality and Equal Opportunity for Welfare”, en 56 *Philosophical Studies* (1989).

Igualdad de acceso a la ventaja. Adoptando la propuesta anterior como punto de partida —pues, se sostiene, la igualdad de oportunidades para el bienestar es la mejor opción disponible ante el fracaso tanto de la métrica del bienestar puro como del recursismo— se presenta la “eliminación de toda desventaja involuntaria” como el fin último del igualitarismo distributivo. La idea de “ventaja” [*advantage*] es más amplia que la de bienestar, pues hace referencia a una “colección heterogénea de estados deseables de un agente, que no es reducible ni a su conjunto de recursos ni a su nivel de bienestar”.⁴³ La idea de “acceso” es más específica que la de “oportunidad”, pues esta última es objetiva y no da cuenta de la posibilidad real del agente de disponer del bien en cuestión. Esta métrica, entonces, ofrece un parámetro para justificar operaciones compensatorias que se basa en la necesidad de acceder a ventajas, con independencia del set de recursos de que dispone el agente o su nivel de bienestar. Si bien la métrica es la de ventajas, el criterio definitivo es el de responsabilidad: solo la *des*-ventaja involuntaria debe ser compensada, esto es, su acceso debe ser asegurado al agente.⁴⁴

La teoría de las capacidades fue caracterizada antes como una forma de igualitarismo de oportunidades. Pues bien, la presente propuesta —cuya similitud a la métrica de las capacidades es evidente— caracteriza a dicho enfoque como un ejemplo de *midfare*: algo así como un punto medio entre bienestatismo y recursismo. Se acepta el punto de partida de que la utilidad del agente proviene de ciertos bienes (recuérdese, el punto de partida del enfoque de las capacidades es la crítica dirigida a Rawls, que consiste en que la métrica de los bienes primarios se concentra en los bienes y olvida lo que los bienes les hacen a las personas). La métrica del acceso a la ventaja critica la ambigüedad en la definición de las capacidades, a pesar de que, en su versión definitiva, se presenta ella misma como una versión de *midfare*. La “ventaja”, en su última formulación, es todo lo que provee *midfare*; y el “acceso” es la suma de la oportunidad y la capacidad de disponer de dicha oportunidad, lo que en último término, y esto es constante en las diversas formulaciones de esta métrica, excluye los estados de cosas no elegidos.⁴⁵

⁴³ Cohen, G. A. “Equality of What? on Welfare, Goods, and Capabilities”, en M. Nussbaum, A. Sen (eds.) *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 28.

⁴⁴ Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”, en 99 *Ethics* (1989).

⁴⁵ Tanto en “On the Currency of Egalitarian Justice”, la primera formulación, como en “Equality of What?...”, el punto de partida es una crítica a ciertos aspectos y presupuestos de la teoría de Rawls. En otras contribuciones más sustantivas, como por ejemplo en su célebre *Why Not Socialism?* (Princeton: Princeton University Press, 2009), la crítica a Rawls se concentrará en otros déficits, por ejemplo en la falta de un genuino *ethos* igualitario. Véase sobre estas dos dimensiones de la crítica Reyes, A. “La crítica igualitarista de Cohen a Rawls: Justicia como igualdad y comunidad”, en este volumen. Véase también Scanlon, T. M. “Justice, Responsibility, and the Demands of Equality”, en C. Synnwich (ed.) *The Egalitarian Conscience: Essays in honour of G. A. Cohen* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

La renta básica. Un problema recurrente que enfrentan las distintas propuestas de métrica es la determinación concreta del set mínimo de bienes que deben ser distribuidos de modo que las expectativas morales que se presentan como fundamento se vean satisfechas (por ejemplo, eliminar la envidia). Las variantes de igualitarismo de oportunidades pretenden evitar ese problema, y así esperan poder proyectar institucionalmente sus propuestas en políticas públicas preocupadas por el acceso a opciones de desempeño, para así satisfacer una pretensión más difusa, como es el caso del goce de la libertad. Adoptando una concepción eclética, se ha propuesto que el objeto de las políticas distributivas debiera ser una renta básica [*basic income*], entregada de modo individual, uniforme y sin exigencias asociadas. Esta renta básica sería la proyección de una exigencia de “justicia social, entendida como la distribución equitativa de una libertad real [*real freedom*] para efectos de perseguir la realización de la propia concepción de la vida buena, cualquiera esta sea”.⁴⁶ Como se puede apreciar, esta es una propuesta que no se identifica formalmente con el recursismo ni con el bienestatismo, puesto que parece adoptar el fundamento moral del segundo pero la dimensión pragmática del primero.

III. IGUALDAD DISTRIBUTIVA Y RELACIONAL

Elizabeth Anderson ofrecerá una reconstrucción del debate presentado en la sección anterior que tendrá una influencia solo comparable a la contribución de Dworkin y la teoría de justicia de Rawls. En su artículo⁴⁷ agrupa las propuestas arriba enunciadas bajo el título “igualitarismo de la suerte” [*luck egalitarianism*] pues todas ellas, en alguna medida, pretenden compensar a los individuos por la mala suerte que los deja económicamente peor situados en comparación a otros. El proceso de igualación, entonces, no tiene como resultado que los individuos se relacionen de mejor manera, sino que es una mera reparación dirigida a sujetos defectuosos o incapaces de producir. De hecho, al contrario, el proceso mismo puede infligir daño en los beneficiarios pues se los singulariza por sus defectos. Como contrapartida al igualitarismo de la suerte, se propone una nueva variante, denominada “igualdad democrática”, que identifica como la métrica de la igualdad las condiciones mínimas que permiten a cualquier individuo desempeñarse como un ciudadano en una comunidad política.

⁴⁶ van Parijs, P. “Basic Income: A Simple and Powerful Idea for the 21st Century”, en E. Wright (ed.) *Redesigning Distribution: basic income and stakeholder grants as alternative cornerstones for a more egalitarian capitalism* (Real Utopias Project. Volume V: Verso, 2003), pp. 19-20. Su formulación más acabada es van Parijs, P. *Real Freedom for All* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

⁴⁷ Anderson, E. “What Is the Point of Equality?”, en 109 *Ethics* (1999). [Véase la versión en castellano en este volumen. Para un comentario explicativo y proyecciones del argumento, véase la contribución de Brieba, D. “Igualdad democrática: la teoría de justicia de Anderson”, en este volumen].

Superficialmente la propuesta pareciera sugerir un regreso a la distribución de derechos políticos en condiciones de igualdad. Lo cierto es que es una contribución que aprovecha el *momentum* del debate igualitarista de fines del siglo XX para rescatar el sentido original de la preocupación igualitaria: la igualdad como una condición de trato recíproco. El reproche que se dirige al igualitarismo de la suerte es haber olvidado el fundamento de la igualdad. La desigualdad económica impide formas de vida fundadas en el reconocimiento recíproco. Este rescate del sentido original de la igualdad dio origen a una nueva concepción que tomará distancia del igualitarismo distributivo. En la literatura se llamó a esta concepción “igualitarismo relacional”, y ha sido definida de la siguiente manera:

La igualdad es un ideal que gobierna ciertos tipos de relaciones interpersonales. Juega un rol central en la filosofía política en tanto la justicia exige la instauración de una sociedad de iguales, una sociedad en la que sus miembros se relacionen recíprocamente en pie de igualdad. Para quienes adhieren a esta concepción, una tarea importante es la de determinar qué instituciones o prácticas debe una sociedad fomentar si quiere llamarse una sociedad de iguales.⁴⁸

El igualitarismo relacional parece rescatar el fundamento sustantivo de la igualdad enfatizando el bien que la igualdad produce en las relaciones humanas. Esto puede contribuir a su vez a despertar el interés por la investigación de la base moral de la preocupación igualitaria.⁴⁹ Ahora bien, la idea de que la igualdad es necesaria para sustentar el reconocimiento recíproco parece diluir el esfuerzo de las contribuciones posteriores a Rawls, de aislar la igualdad distributiva como una forma especial de igualdad. En efecto, una de las críticas que esta concepción le dirige al igualitarismo distributivo es que transforma la igualdad en un valor excesivamente abstracto o aritmético, y deja de ver que la preocupación igualitaria original es por un tipo de sociedad y un tipo de convivencia. Y, sin embargo, al definir esta concepción se estableció que una tarea importante era la de determinar “qué instituciones o prácticas debe una sociedad fomentar” para efectos de honrar el compromiso igualitario. Pues bien, ocurre que dentro de esas instituciones y prácticas se encuentran precisamente los mecanismos distributivos. De este modo, es posible tratar la versión relacional simplemente como una extensión del igualitarismo distributivo. Todavía más, desde una perspectiva analítica, y volviendo a la teoría de justicia de Rawls, se podría afirmar que mientras el igualitarismo distributivo

⁴⁸ Scheffler, S. “The Practice of Equality”, en C. Fourie, F. Schuppert, I. Wallimann-Helmer (eds.) *Social Equality. On What it Means to be Equals* (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 21.

⁴⁹ Sobre esto véase Carter, I. “El Respeto y la base de la Igualdad”, en este volumen.

se concentra en los bienes primarios “ingresos y riqueza”, el igualitarismo relacional pone su atención en aquellos bienes primarios que permiten a los individuos relacionarse con otros, por ejemplo, “poder y autorrespeto”.⁵⁰ Como ya se sugirió más arriba respecto a la teoría de Anderson, la concepción relacional puede ser tratada como igualitarismo distributivo con una propuesta de métrica distinta.

A la luz de esta caracterización, los adherentes al igualitarismo relacional se han esforzado en enfatizar las diferencias entre ambas concepciones. Se ha sostenido a este respecto, que la igualdad es un principio que opera en contextos prácticos o deliberativos, y que las decisiones distributivas centralizadas solo son la proyección institucional de una relación personal, como la amistad. Esto no significa que en estos contextos no exista la necesidad de adoptar decisiones de distribución. El igualitarista relacional no niega la necesidad de distribuir, solo niega que los participantes de dicho proceso necesariamente deban acudir a una fórmula distributiva fija, como lo es la igualación en torno al bienestar, o los recursos, u otra métrica disponible. Esto encuentra respaldo en dos consideraciones: en primer lugar, el supuesto de que los patrones de distribución fijos, o bien se desempeñan como estándares rígidos, o bien descansan en la necesidad de administrar intereses contrapuestos (mientras que la concepción relacional trata los intereses de los participantes como comunes). En segundo lugar, se asume que las decisiones distributivas centralizadas no toman en consideración los intereses de los participantes en tanto que sujetos deliberativos, sino que estos intereses se utilizan para modelar estrategias de implementación del patrón distributivo en cuestión, suponiendo que satisface los intereses reales de los beneficiados.⁵¹

IV. IGUALITARISMO TÉLICO Y DEÓNTICO

Al convertirse el igualitarismo de la suerte en el principal referente de la justicia distributiva se expuso no solo a las críticas del igualitarismo relacional, sino también a las críticas de otras concepciones que proponían principios alternativos de justicia distributiva. Lo que inspira al igualitarismo democrático y a la concepción relacional, recuérdese, es la observación de que los defensores del patrón fijo de distribución han olvidado el valor político o moral original de la igualdad. Este aspecto sustantivo de la crítica puede ser leído de otra manera: lo que se reclama al igualitarismo es demostrar por qué la desigualdad económica es un mal que exige reparación. Recuérdese, el debate sobre la métrica de la

⁵⁰ Scheffler, S. “The Practice of Equality”, p. 22.

⁵¹ *Id.*, pp. 32-33. Véase además Anderson, E. “The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians”, en 40 *Canadian Journal of Philosophy* (2010).

igualdad posterior a Dworkin nunca se detuvo a reflexionar sobre el valor de la igualdad distributiva, pues este era un presupuesto de la discusión. El auge del igualitarismo relacional puede ser una señal de que la preocupación por la correcta aplicación de un patrón distributivo fijo se ha transformado en un dogma.

En un muy influyente artículo,⁵² Derek Parfit ofrece una crítica a cierta concepción igualitarista fundada en un principio de imparcialidad, que en ciertos aspectos es similar a la lógica de situaciones hipotéticas del contractualismo.⁵³ Por ahora no interesa el principio alternativo que propone, sino la distinción analítica que construye para elaborar el argumento, pues llegará a ser una distinción obligada en el debate posterior. Por un lado, el igualitarismo puede ser *deóntico*, si es el caso que asocia la desigualdad con la injusticia, es decir, tiene una razón moral ulterior (la justicia) para apelar a la igualación. Si no hay nada que se pueda hacer para alterar un estado de cosas determinado, aunque desigual, ello no es una preocupación para el igualitarista deóntico, pues solo son problemáticas las desigualdades injustas. Esto excluye de plano las desigualdades por dotación natural de talentos, por ejemplo. Por otro lado, el igualitarismo que Parfit llamará *télico* persigue la igualdad sin apelar a la injusticia, pues cualquier resultado desigual será “malo” (no necesariamente injusto) y por tanto debe ser evitado.⁵⁴

Como se aprecia, la concepción deóntica está abierta a introducir correctivos a las hipótesis de igualación, dado que busca que la igualdad satisfaga una exigencia de justicia. Esa exigencia de justicia puede provenir de criterios amplios (“todo los bienes en cuya producción participen los miembros de una comunidad se distribuyen igualitariamente”) o bien algo restringidos (“a cada cual según su mérito o responsabilidad”). La concepción télica no necesita de esos criterios: toda desigualdad es mala y debe ser corregida. El rendimiento de estas concepciones usualmente se testea (como lo hace de hecho el artículo en el que se propone la distinción) a la luz de su compatibilidad con principios alternativos, como por ejemplo el “principio de utilidad”, en virtud del cual es un mejor resultado que algunos estén mejor que otros. Considerando que para el igualitarista deóntico la desigualdad solo es un problema cuando proviene de una injusticia, es forzoso concluir que su concepción está abierta a ponderar el principio de la utilidad con el principio de la igualdad. Quienes sostienen una concepción pluralista, es decir, no adscriben de modo radical al principio de la utilidad (“utilitaristas”) ni de modo radical al principio de la igualdad, son

⁵² Parfit, D. “Equality or Priority?” en M. Clayton y A. Williams (eds.) *The Ideal of Equality* (London: Macmillan, 2000).

⁵³ La concepción criticada se encuentra en Nagel, T. *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979). Su formulación definitiva es Nagel, T. *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991).

⁵⁴ Parfit, D. “Equality or Priority?”, p. 208.

identificados en el trabajo de Parfit como *igualitaristas pluralistas*. En oposición a estos, los igualitaristas radicales son capaces de defender el principio de igualdad aun cuando la igualación no conduzca a un mejor resultado desde ninguna perspectiva, como en el caso de un desastre natural que destruye la mitad de las viviendas de una comunidad de modo tal que sus habitantes quedan en las mismas condiciones que la otra mitad que vive miserablemente, Parfit llama a esta objeción dirigida al igualitarismo radical la “objeción de nivelar hacia abajo” [*levelling down objection*] y pretende mostrar el absurdo al que conduce adscribir a la concepción tética del igualitarismo, que es la que precisamente renuncia a ponderar el principio de la igualdad con otros principios.

De esta manera, a partir de nuestra búsqueda por un fundamento moral o político de la igualdad, hemos llegado a identificar una concepción desnuda de igualitarismo, que parece radical y en ocasiones absurda. El ejercicio siempre ha sido el de exigir al igualitarismo que muestre las expectativas que intenta satisfacer, y las razones que da para ello.

Ahora bien, la distinción entre igualitarismo tético y deóntico ha generado alguna confusión. Considérese la siguiente explicación:

Los igualitaristas téticos están preocupados por el impacto de la desigualdad en lo bueno, o lo deseable, de ciertos resultados. Ellos creen que la desigualdad entre personas con igual mérito hace que un resultado sea *malo*, en algún aspecto. Por contraste, los igualitaristas deónticos creen que tenemos un *deber* de promover la igualdad con independencia del resultado, sin perjuicio de que este deber pueda entrar en conflicto con otros deberes.⁵⁵

Esta definición propone una defensa de una versión tética de igualitarismo, basada en la justicia [*fairness*], en el sentido de que dispone del merecimiento como filtro (“solo las desigualdades inmerecidas son malas”). Esta parecía la propiedad fundamental de la versión deóntica: apelar a la justicia o algún otro valor moral ulterior para defender la igualdad. Una defensa de la igualdad que se asume *tética* pero que apela a un estándar ulterior, como es el caso del merecimiento, está claramente decidida a defender el igualitarismo distributivo por el valor de la igualdad en sí misma contra la crítica usual que se dirige a este, de que (en su versión tética al menos) conduce a situaciones absurdas y se traiciona a sí mismo en su radicalidad.

Este fue el camino que de hecho siguieron, en la literatura especializada, todos los defensores del igualitarismo después de la distinción de Parfit. Para estos efectos desecharon la distinción tético/deóntico y se preocuparon por desarrollar la distinción entre igualitarismo *intrínseco* y *no intrínseco* (o instrumental). El primero valora la igualdad por sí misma; el segundo valora la igualdad por razones instrumentales, por ejemplo porque la igualación trae aparejados efectos

⁵⁵ Temkin, L. “Egalitarianism Defended”, en 113 *Ethics* (2003), p. 768.

deseables. Hay allí una distinción implícita, por cierto, entre origen y resultado, que exige al igualitarista definir dónde radica lo malo de la desigualdad.

Si bien se ha sugerido mirar la distinción télico/deóntico a la luz de estas otras clasificaciones, ello no ha contribuido a esclarecer las posibilidades: el igualitarismo télico está preocupado por el resultado, y pareciera ser que valora la igualdad por razones intrínsecas. Pero respecto de la versión deóntica la cuestión es menos clara. Se ha sugerido que este concepto de Parfit corresponde plenamente con lo que aquí se ha llamado igualitarismo no intrínseco, pues “valorar la igualdad por otras razones”, como por ejemplo la justicia, es precisamente tratar la igualación de modo instrumental, es decir, funcional a otro fin.⁵⁶

Si volvemos a la crítica de la concepción relacional comprenderemos por qué la distinción de Parfit, y las otras distinciones que surgieron, fueron tan importante en el debate. En lo sustantivo, se le está exigiendo al igualitarismo mostrar por qué la desigualdad distributiva es un problema, y la distinción intrínseco/no intrínseco es decisiva. Muchos defensores del igualitarismo, que asumieron el desafío, implícitamente consideraron que apelar a la justicia o algún otro valor moral abstracto era simplemente una estrategia evasiva, que reproducía el problema en otro nivel. Esto dio origen a formas de justificación del igualitarismo que no eran instrumentales pero al mismo tiempo no eran intrínsecas, es decir, postulaban valores a los que la igualación era funcional, pero los identificaban como valores propiamente igualitarios. Una de las más célebres contribuciones en esta línea identifica como razones para objetar la desigualdad económica: (i) la estructura de castas a la que puede dar origen; (ii) el poder de control que puede otorgar a los que están mejor situados y la posición de sometimiento en la que pueden quedar los peor situados; y (iii) el riesgo de afectar la justicia procedimental de ciertas instituciones, tanto sociales como políticas.⁵⁷

V. HACIA UNA ÉTICA DISTRIBUTIVA: PRINCIPIOS ALTERNATIVOS

Prioritarismo

La función que cumple la distinción entre igualitarismo télico y deóntico en la contribución de Parfit es mostrar lo contraintuitivo del razonamiento igualitarista, una vez que se intenta abandonar la versión télica (radical) enfrentando

⁵⁶ Moss, J. “Egalitarianism and the Value of Equality”, en *Journal of Ethics & Social Philosophy. Discussion Note* (2009), pp. 1-3.

⁵⁷ Scanlon, T. M. “When Does Equality Matter?” (manuscrito inédito, disponible en: <http://web.law.columbia.edu/sites/default/files/microsites/law-theory-workshop/files/scanlonpaper.pdf>). El desarrollo más célebre de estos fundamentos en el ejercicio de una defensa no intrínseca y a la vez no instrumental de igualitarismo se encuentra en O’Neill, M. “What Should Egalitarians Believe?”, en 36 *Philosophy and Public Affairs* (2008). Véase la versión en castellano en este volumen.

la objeción de nivelar hacia abajo. En un escenario hipotético de dos mundos divididos, cuyos miembros no se conocen, se supone desigualdad en la distribución de un bien si los miembros del mundo 1 disponen de 100, mientras que los miembros del mundo 2 disponen de 200. Este escenario de desigualdad no es objetable para el igualitarista deóntico, pues dado que los miembros de los mundos divididos no se conocen, no se puede afirmar que la situación de desigualdad se produjo deliberadamente, entonces no hay injusticia contra la que reclamar. Ante este escenario no parece quedar otra opción más que asumirse como igualitarista tético, y concluir que esa desigualdad es en sí misma mala y corregirla a pesar de que no se obtiene de ello ningún bien. Parfit sugiere que en último término ambas respuestas son implausibles, y le atribuye de esta manera a la objeción de nivelar hacia abajo el poder de destruir la intuición igualitaria. Esto tiene el mérito de hacer visible la diferencia en la reacción del igualitarista frente a la comparación entre los que están peor (los pobres) con los que están relativamente bien, por un lado, y los que están relativamente bien con los que están muy bien (los ricos) por el otro. Para Parfit la intuición correcta en el escenario propuesto más arriba no es la del principio de igualdad, sino la del principio de prioridad, en virtud del cual “beneficiar a las personas vale más según peor estén”.

Nótese que el modo en que se presenta el principio de prioridad utiliza un lenguaje valorativo. La pregunta es qué tan valioso es el resultado de la operación distributiva que los respectivos principios favorecen: igualdad, utilidad y prioridad. Para el utilitarismo el valor del beneficio que se otorga en una operación de distribución es relativo al *quantum* del beneficio en cuestión. Para el “prioritarismo” (la doctrina del principio de prioridad) importa también lo mal que esté el beneficiado. El igualitarismo, en cambio, intenta extraer valor de una operación que parte de un supuesto puramente comparativo. Así, entonces, mientras la preocupación del igualitarismo es la posición comparativa de individuos, la preocupación del prioritarismo es la pobreza, y de nuevo, el valor moral de cada operación distributiva es directamente proporcional a la posición del beneficiado en términos absolutos.

Suficientarismo

Mucho antes de la objeción de Parfit, el igualitarismo distributivo había ya estado bajo ataque desde otra perspectiva, cuyo resultado fue otro principio alternativo, que en ciertos aspectos es similar al prioritarismo. El autor de esta crítica es Harry Frankfurt; su primera formulación data de 1987,⁵⁸ es decir, cuando ya varias versiones del debate sobre la métrica de la igualdad circulaban en el foro académico. La tesis de esta primera contribución es simple:

⁵⁸ Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, en 98 *Ethics* (1987).

la igualdad económica no tiene ninguna importancia desde el punto de vista moral. Lo moralmente relevante no es que todos tengan lo mismo, sino que todos tengan lo suficiente. Todavía más, el fundamento comparativo del igualitarismo produce el efecto indeseable de distraernos de las cuestiones que tienen importancia moral, como el descubrimiento de lo que genuinamente nos preocupa y nos satisface. La preocupación por la desigualdad económica, se afirma, es alienante.⁵⁹

Este primer argumento es tributario de un aparato conceptual de filosofía moral, y apela a políticas de diseño económico. El segundo argumento es muy similar al de la intuición prioritarista, pues pretende develar lo que genuinamente nos preocupa cuando identificamos la situación desigual entre los que están peor (los pobres) y los que están un poco mejor como una situación problemática: la intuición moral que nos permite concluir que dicho escenario es *malo* no es comparativa. Lo que nos parece problemático allí no es que unos estén mejor que otros, sino que algunos tengan muy poco, es decir, menos que lo suficiente.⁶⁰ De nuevo, la intuición moral correcta no se preocupa de comparaciones, sino de la pobreza, aquí definida no ya en razón de la preocupación inmediata del gestor de políticas distributivas, sino que en razón de un estándar o umbral de suficiencia.

¿Cuál es ese estándar o umbral de suficiencia? En la contribución original se postula una propuesta de psicología moral, que no opera de modo objetivo: se puede afirmar de un agente que tiene lo suficiente si es que está satisfecho, lo que implica que no tiene un interés activo en obtener más del bien en cuestión (en la contribución ese bien es dinero). Este parece un estándar de difícil implementación práctica, expuesto a la misma crítica dirigida a la métrica del bienestar en el debate igualitarista. De hecho, en la segunda formulación de este principio distributivo se abandonará toda orientación pragmática. En una contribución de 1997 se clarifica, respecto de la discusión sobre el valor moral de la igualdad frente al valor moral de la suficiencia, lo siguiente:

Nada de lo que diga en torno a estas cuestiones implica de ninguna forma alguna consideración sustantiva relativa al tipo de política [*policy*] social que pudiera ser deseable perseguir o bien evitar. Mi argumento está exclusivamente motivado por preocupaciones analíticas o conceptuales. No se inspira en ningún tipo de ideología social o interés político.⁶¹

Además de clarificar que el proyecto es puramente analítico, en esta segunda formulación de la doctrina suficientarista se insiste en que el problema es

⁵⁹ *Id.*, p. 23.

⁶⁰ *Id.*, p. 32.

⁶¹ Frankfurt, H. "Equality and Respect", en 64 *Social Research* (1997), p. 3. Ambos trabajos han sido reimprimos en *On Inequality* (New Jersey: Princeton University Press, 2015).

moral, y dado que el igualitarismo se equivocó en identificar el valor moral de operaciones distributivas, es necesario encontrar ese fundamento. Es así como se postula que el reclamo por un trato igualitario en realidad esconde un reclamo por un trato respetuoso, y el respeto es un tipo de atribución que no necesita estándar comparativo. De esta manera se refuerza la tesis de que el igualitarismo carece de fundamento moral, a pesar de que no se ofrece un fundamento independiente para esta doctrina alternativa, ni una métrica que le brinde proyección pragmática, sin perjuicio de que otros autores asumirán ese desafío.⁶² En su última formulación (2000) se combinan ambos argumentos previos: lo indeseable del igualitarismo en razón del desvío que produce de lo que es realmente importante, y el respeto debido como fundamento último de cualquier política pública. Aquí se afirma que la proyección institucional de ese respeto debido está en los derechos humanos, cuyo fundamento se encuentra en un constructo racional con pretensiones de universalidad.⁶³

VI. EL SITIO, FUNDAMENTO Y ALCANCE DE LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

Constatar que el debate actual involucra distintas formulaciones de estos tres principios —igualitarismo, prioritarismo y suficienarismo— sirve para convencernos de que estamos frente a una nueva forma de ética pública, que algunos han llamado “ética distributiva”.⁶⁴ Otras denominaciones son “justicia social” o “justicia política”, además por cierto de la tradicional denominación “justicia distributiva”.⁶⁵ Lo cierto es que, en este foro, el igualitarismo ya no es dominante, a pesar de que la intuición moral que lo favorece sigue siendo fuerte. Hay quienes sostienen que el prioritarismo es una forma de igualitarismo; para otros la intuición igualitaria en realidad es suficienaria. Por último, recientemente son las versiones mixtas, que combinan lo mejor de cada uno de estos principios, las que han ganado bastante terreno. En este contexto, puede ser útil adoptar la intuición igualitaria como punto de partida, de modo de estar dispuesto a derrotar dicha intuición a la luz de los fundamentos racionales de los principios alternativos.⁶⁶ Si esto es así, no debe olvidarse que la propie-

⁶² Véase Crisp, R. “Equality, Priority, and Compassion”, en 113 *Ethics* (2003), sin perjuicio de que, en rigor, es una propuesta que combina el estándar de prioridad con el de suficiencia. Sobre esto véase Casal, P. “Why Sufficiency Is Not Enough”, en 117 *Ethics* (2007).

⁶³ Frankfurt, H. “The Moral Irrelevance of Equality”, en 14 *Public Affairs Quarterly* (2000).

⁶⁴ El concepto es usado en Casal, P. “Why Sufficiency Is Not Enough”. Véase la versión en castellano en este volumen.

⁶⁵ Tan, C-K. *Justice, Institutions, and Luck* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 6.

⁶⁶ *Id.*, p. 11.

dad constitutiva del razonamiento igualitarista es la tendencia comparativa (en un sentido inter-personal, es decir, que compara posiciones de personas), de la que carecen, en sus formas puras al menos, las concepciones prioritaristas y sufficientaristas.⁶⁷

Para concluir, se dará cuenta de un esquema de análisis que se ha ofrecido en la literatura, originalmente para distinguir proyecciones del igualitarismo, pero cuyo mayor provecho se obtiene si se hace abstracción de la intuición igualitaria y se intenta una reconstrucción de todo el espectro distributivo. Para graficar las posibilidades se pueden formular tres preguntas relevantes: la del sitio, la del fundamento y la del alcance de los principios.⁶⁸

El *sitio* es el contexto en el que se intenta determinar el objeto de referencia de la justicia distributiva: los agentes individuales en sus relaciones diarias, o las instituciones. En estas páginas se ha adoptado el enfoque institucional, predominante en la discusión especializada. La razón de este predominio se remonta a *A Theory of Justice* de Rawls y la influencia de la idea, allí elaborada, de que el ámbito de la justicia es institucional, y el ámbito de la moral es personal. Esta perspectiva, identificada como “dualista”, encuentra oposición en quienes sostienen la tesis de que todo principio aplicable al diseño institucional de una comunidad debiera permear además las relaciones inter-personales —en el así llamado “monismo”—.⁶⁹

El *fundamento* es el contexto en que se pregunta por qué importa la justicia distributiva. Si asumimos que aquí ya no solo se enfrentan igualitarismo de la suerte e igualitarismo democrático (o más ampliamente, relacional), entonces podemos incluir las razones a las que apelan tanto el prioritarismo como el sufficientarismo, o incluso las versiones mixtas recientes, en tanto puedan invocar algún fundamento independiente.

Por último, la cuestión del *alcance* dice relación con el espacio en el que se aplican los principios distributivos. Por lo general el debate asume dos posibilidades: una restricción al marco institucional de una comunidad política, usualmente en la forma de un Estado-nación, o bien su ampliación a toda la comunidad global. Las preguntas ulteriores a las que da origen esta última cuestión incluyen las de la necesidad de un orden institucional central encargado de implementar políticas de distribución, el rol de los individuos frente a la desigualdad en otras naciones y la diferencia crucial entre operaciones distributivas globales e igualdad global de oportunidades.⁷⁰

⁶⁷ *Id.*, pp. 8 y ss.

⁶⁸ *Id.*, p. 1.

⁶⁹ La distinción es de Murphy, L. “Institutions and the Demands of Justice”, en *27 Philosophy and Public Affairs* (1999).

⁷⁰ Véase la sección quinta de este volumen, sobre igualdad global.

Bibliografía

- Anderson, E. "What Is the Point of Equality?", en 109 *Ethics* (1999).
- "The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians", en 40 *Canadian Journal of Philosophy* (2010).
- Aquinas, T. *Commentary on the Nicomachean Ethics*, I, C. I. Litzinger, O. P. (trad.) (Chicago: Henry Regnery Company, 1964).
- *Summa Theologiae*, II-II, T. Gilby (trad.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
- Aristotle. *Politics*, H. Rackham (trad.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1944).
- *Nicomachean Ethics*, R. C. Bartlett y S. D. Collins (eds. y trads.) (United States: The University of Chicago Press, 2011).
- Arneson, R. "Equality and Equal Opportunity for Welfare", en 56 *Philosophical Studies* (1989).
- "Against Rawlsian Equality of Opportunity", en 93 *Philosophical Studies* (1999).
- Casal, P. "Why Sufficiency Is Not Enough", en 117 *Ethics* (2007).
- Cohen, G. A. "On the Currency of Egalitarian Justice", en 99 *Ethics* (1989).
- "Equality of What? on Welfare, Goods, and Capabilities", en M. Nussbaum, A. Sen (eds.) *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- *Why Not Socialism?* (Princeton: Princeton University Press, 2009).
- Crisp, R. "Equality, Priority, and Compassion", en 113 *Ethics* (2003).
- Dworkin, R. "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare", en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981).
- "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981).
- *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).
- *Justice for Hedgehogs* (Cambridge: Belknap Press, 2011).
- Frankfurt, H. "Equality as a Moral Ideal", en 98 *Ethics* (1987).
- "Equality and Respect", en 64 *Social Research* (1997).
- "The Moral Irrelevance of Equality", en 14 *Public Affairs Quarterly* (2000).
- *On Inequality* (New Jersey: Princeton University Press, 2015).
- Gordley, J. "Contract Law in the Aristotelian Tradition", en P. Benson (ed.) *The Theory of Contract Law: New Essays* (New York: Cambridge University Press, 2001).
- Hobbes, T. *Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*, I. Shapiro (ed.) (New Haven and London: Yale University Press, 2010).
- Moss, J. "Egalitarianism and the Value of Equality", en *Journal of Ethics & Social Philosophy. Discussion Note* (2009).
- Murphy, L. "Institutions and the Demands of Justice", en 27 *Philosophy and Public Affairs* (1999).
- Nagel, T. *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

- *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991).
- Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).
- O'Neill, M. "What Should Egalitarians Believe?", en 36 *Philosophy and Public Affairs* (2008).
- Parfit, D. "Equality or Priority?" en M. Clayton y A. Williams (eds.) *The Ideal of Equality* (London: Macmillan, 2000).
- Plato. *Republic*, A. Bloom (trad.) (New York: Basic Books, 1968).
- Radin, M. J. "Market-Inalienability", en 100 *Harvard Law Review* (1987).
- *Contested Commodities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).
- Rawls, J. "Distributive justice", en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics, and Society* (3ª serie) (Oxford: Blackwell, 1972).
- *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999 [1971]).
- Roemer, J. "Equality of Talent", en 1 *Economics and Philosophy* (1985).
- "Equality of Resources Implies Equality of Welfare", en 101 *The Quarterly Journal of Economics* (1986).
- Scanlon, T. M. "Justice, Responsibility, and the Demands of Equality", en C. Sypnowich (ed.) *The Egalitarian Conscience: Essays in honour of G. A. Cohen* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- "When Does Equality Matter?" (manuscrito inédito, disponible en: <http://web.law.columbia.edu/sites/default/files/microsites/law-theory-workshop/files/scanlonpaper.pdf>).
- Scheffler, S. "What Is Egalitarianism?", en 31 *Philosophy & Public Affairs* (2003).
- "The Practice of Equality", en C. Fourie, F. Schuppert, I. Wallimann-Helmer (eds.) *Social Equality. On What it Means to be Equals* (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- Sen, A. "Equality of What?", en 1 *Tanner Lectures on Human Values* (1980).
- *Inequality Reexamined* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).
- Tan, C-K. *Justice, Institutions, and Luck* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- Taylor, C. *The Malaise of Modernity* (Toronto: Anansi, 1991).
- Temkin, L. "Egalitarianism Defended", en 113 *Ethics* (2003).
- van Parijs, P. *Real Freedom for All* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- "Basic Income: A Simple and Powerful Idea for the 21st Century", en E. Wright (ed.) *Redesigning Distribution: Basic income and stakeholder grants as alternative cornerstones for a more egalitarian capitalism* (Real Utopias Project. Volume V: Verso, 2003).
- Weinrib, E. *The Idea of Private Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).
- Williams, B. "The Idea of Equality", en *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).
- Wolff, J. "Equality: The Recent History of an Idea", en 4 *Journal of Moral Philosophy* (2007).

I. IGUALITARISMO DEMOCRÁTICO

¿Cuál es el punto de la igualdad?*

ELIZABETH ANDERSON

Incluso en el caso que muchos de los últimos artículos académicos en defensa de la igualdad hubiesen sido escritos secretamente por autores conservadores, los resultados no podrían ser más vergonzosos para los igualitaristas. Considérese cuántos de estos trabajos quedan expuestos a clásicas y devastadoras críticas conservadoras. Ronald Dworkin define la igualdad como una distribución de los recursos “libre de envidia”.¹ Esto contribuye a alimentar la sospecha de que la motivación detrás de las políticas igualitaristas es la mera envidia. Philippe van Parijs ha criticado que la igualdad, en conjunción con una neutralidad liberal respecto de las distintas concepciones del bien, requiere que el Estado mantenga a surfistas sanos, capaces de trabajar, pero que no están dispuestos a hacerlo.² Esto lleva a pensar que los igualitaristas están a favor de la irresponsabilidad y que fomentan que los perezosos sean parásitos de los productivos. Richard Arneson señala que la igualdad obliga, bajo ciertas condiciones, al Estado a subsidiar ceremonias religiosas extremadamente costosas que sus ciudadanos se sienten obligados a realizar.³ G.A. Cohen nos dice que la igualdad requiere que la sociedad compense a sus ciudadanos por tener temperamentos melancólicos o por no ser capaces de entretenerse sino con hobbies extremadamente onerosos.⁴ Estas propuestas refuerzan la objeción que

* Publicado originalmente en 109 *Ethics* (1999), pp. 287-337. Traducción de Felipe Figueroa Zimmermann.

¹ Dworkin, R. “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981), p. 285 [reproducido en su *Virtud Soberana. La teoría y práctica de la igualdad* (Barcelona: Paidós, 2003)].

² Véase van Parijs, P. “Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income”, en 20 *Philosophy and Public Affairs* (1991), pp. 101-31.

³ Véase Arneson, R. “Equality and Equality of Opportunity for Welfare”, en L. Pojman y R. Westmoreland (eds.): *Equality: Selected Readings* (New York: Oxford University Press, 1997), p. 231.

⁴ Véase Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”, en 99 *Ethics* (1989), pp. 906-44; pp. 922-23; pp. 930-31.

señala que los igualitaristas no toman en consideración los límites adecuados del poder estatal y permiten la coacción de terceros en virtud de fines privados. van Parijs sugiere que para implementar adecuadamente el derecho igualitario a contraer matrimonio, en aquellas sociedades en que los varones son escasos, se debiera conceder a cada mujer una cuota transable del “fondo de solteros elegibles” y dejarlas ofertar el derecho de emparejarse, implementando así una transferencia de riqueza desde las novias exitosas destinado a compensar a las menos afortunadas en los asuntos amorosos.⁵ Esto avala la objeción consistente en que el igualitarismo, en su determinación de corregir todas las injusticias percibidas en todos los niveles, invade nuestra privacidad y grava los lazos afectivos personales que yacen en el núcleo de la vida familiar.

Aquellos que se encuentran en la izquierda no tienen menos razones que liberales y conservadores para sentirse perturbados por las tendencias recientes del pensamiento académico igualitarista. En primer lugar, considérese los personajes que el reciente pensamiento igualitario ha elegido como el objeto de atención especial: vagos playeros, los perezosos e irresponsables, personas que no pueden entretenerse mediante placeres sencillos y fanáticos religiosos. Thomas Nagel⁶ y Gerald Cohen, al elegir a los estúpidos, poco talentosos y amargados como sujetos dignos de atención para el pensamiento igualitarista, nos ofrecen personajes por los que es posible tener un poco más de simpatía, pero que aun así son patéticos. ¿Qué ha ocurrido con las preocupaciones de los oprimidos políticamente? ¿Qué hay de las desigualdades producto de la raza, el género, la clase social y la casta? ¿Dónde están las víctimas del genocidio nacionalista, la esclavitud y la subordinación étnica?

En segundo lugar, las agendas definidas por el pensamiento igualitarista reciente están excesivamente centradas en la distribución de bienes privados divisibles, tales como los ingresos o los recursos, o bienes gozados privadamente, como el bienestar. Esto deja de lado las agendas políticas, mucho más amplias, de los movimientos igualitaristas reales. Por ejemplo, gays y lesbianas luchan por la libertad de aparecer en público tal como son, sin temor a ser víctimas de violencia, por el derecho a casarse y disfrutar de los beneficios del matrimonio, de adoptar y mantener la custodia de niños. Las personas que sufren discapacidad han llamado la atención en las maneras en que la actual configuración de los espacios públicos los ha excluido y marginalizado, y han hecho campaña en contra de aquellos estereotipos degradantes que los estigmatizan como estúpidos, incompetentes o patéticos. Así, en relación a los intereses del igualitarismo y su agenda política, lo que se ha escrito recientemente parece extrañamente abstraído de los movimientos políticos igualitaristas.

⁵ Véase van Parijs, P. *Real Freedom for All* (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 127.

⁶ Véase Nagel, T. “The Policy of Preference”, en *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 91-105.

¿Qué es lo que ha salido mal? En lo que sigue, argumentaré que estos problemas son el producto de una comprensión errónea acerca de cuál es el punto de la igualdad. El pensamiento igualitarista reciente se encuentra dominado por la noción de que el objetivo principal de la igualdad es compensar a la gente por la mala suerte inmerecida —nacer con pocos talentos, malos padres, personalidades defectuosas, sufrir enfermedades y accidentes y así sucesivamente—. Argumentaré que, al enfocarse en corregir una supuesta injusticia cósmica, el pensamiento igualitario ha perdido de vista los objetivos políticos del igualitarismo. El correcto objeto negativo de la justicia igualitaria no es eliminar de los asuntos humanos el impacto del azar, sino que es acabar con la opresión, que por definición es impuesta socialmente. Su objetivo positivo correcto no es asegurar que todos reciban lo que merecen moralmente, sino que es crear una comunidad en las que las personas se encuentren en un pie de igualdad respecto de los otros.

En este artículo, compararé las implicancias de estas dos concepciones acerca de cuál es el punto de la igualdad. La primera concepción, que considera que la injusticia fundamental es la desigualdad natural en la distribución de la suerte, puede llamarse “igualitarismo de la suerte” o “igualdad de la fortuna”. Demostraré que la igualdad de la fortuna no cumple con el test más fundamental que cualquier teoría igualitarista debe cumplir: que sus principios expresen igual consideración y respeto por todos los ciudadanos. Esta prueba falla de tres maneras. En primer lugar, excluye a algunos ciudadanos de la posibilidad de disfrutar de las condiciones sociales de la libertad bajo la premisa espuria de que es culpa de ellos perderlas. Sólo puede escapar de este problema al incurrir en el paternalismo. En segundo lugar, la igualdad de la suerte fundamenta las pretensiones de los ciudadanos en el hecho de que algunos son inferiores en lo que respecta al valor de sus vidas, talentos y cualidades. Así, sus principios expresan una piedad que desprecia a aquellos que el Estado considera tristemente inferiores y sostiene la envidia como la base para la distribución de bienes desde los afortunados hacia los desafortunados. Estos principios estigmatizan a los desafortunados y son irrespetuosos de los afortunados al no poder mostrar cómo la envidia puede generar obligaciones para ellos. En tercer lugar, la igualdad de la fortuna, al intentar asegurar que las personas se hagan responsables de sus elecciones, emite juicios intrusivos y degradantes acerca de la capacidad de las personas para hacerse responsables de sus actos y, en los hechos, les dicta cuáles son los usos adecuados de su libertad.

La teoría que defenderé puede llamarse “igualdad democrática”. Al buscar la construcción de una comunidad de iguales, la igualdad democrática integra los principios de distribución con aquellas demandas que expresan respeto mutuo. La igualdad democrática garantiza, a todos los ciudadanos respetuosos de la ley, acceso efectivo y permanente a las condiciones de su libertad. Justifica las distribuciones requeridas para asegurar esta garantía al apelar a las obligaciones que los ciudadanos tienen al interior de un estado democrático. En un

estado con estas características, los ciudadanos se exigen cosas recíprocamente, no en virtud de su inferioridad, sino de su igualdad. Dado que el objetivo fundamental de la igualdad democrática consiste en asegurar la libertad de todos los ciudadanos, los principios de la igualdad democrática no pretenden dictar a las personas cómo usar sus oportunidades ni intenta evaluar el nivel de responsabilidad que cabe a las personas en aquellas elecciones que llevan a resultados negativos. En lugar de eso, evita la bancarrota en manos de los imprudentes al limitar el rango de bienes provistos colectivamente y al exigir a los individuos que se hagan responsables de los otros bienes que se encuentran bajo su posesión.

Justicia como igualdad en la fortuna

La siguiente cita de Richard Arneson describe precisamente la concepción de la justicia que pretendo criticar:

El objeto de la justicia distributiva es compensar a los individuos por la mala suerte. Algunas personas han sido bendecidas con la buena suerte, otros han sido maldecidos con la mala suerte, y es la responsabilidad de la sociedad —de todos y cada uno de nosotros considerados colectivamente— alterar la distribución de bienes y males que surge de la superposición aleatoria de loterías que constituye la vida humana como la conocemos [...] La justicia distributiva estipula que los afortunados debieran transferir todo o parte de los beneficios obtenidos producto de la buena suerte a aquellos que son desafortunados.⁷

Esta concepción de la justicia puede rastrearse hasta la obra de John Rawls,⁸ y ha sido (erróneamente, en mi opinión) atribuida a él. Hoy por hoy, la igualdad de la suerte es la posición teórica dominante entre los autores igualitaristas, tal como puede apreciarse en el conjunto de teóricos que la defienden, incluyendo a Richard Arneson, Gerald Cohen, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Eric Rakowski y John Roemer.⁹ Philippe van Parijs también incorpora este principio en su teoría de la igualdad de los recursos o activos. El igualitarismo de la suerte depende de dos premisas morales: que debe compensarse a los indivi-

⁷ Arneson, R. "Rawls, Responsibility, and Distributive Justice", en M. Salles y J. A. Weymark (eds.) *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Harsanyi* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 80-107.

⁸ Véase Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), pp. 100-104.

⁹ Véase Nagel, T. *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991), p. 71; Rakowski, E. *Equal Justice* (New York: Oxford University Press, 1991); Roemer, J. "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner", en *Egalitarian Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 179-80.

duos por los infortunios inmerecidos y que esta compensación debe provenir sólo de otros cuya buena fortuna es inmerecida.

Parte del atractivo del igualitarismo de la suerte se deriva de su impulso aparentemente humanitario. Cuando personas decentes ven a otro sufrir sin motivo aparente —digamos, niños que mueren de inanición— tienden a considerar que hay una obligación moral de ayudarlos por parte de aquellos que son más afortunados. Parte del atractivo surge de la premisa, evidentemente correcta, de que nadie merece su dotación genética u otros accidentes asociados al nacimiento, tales como la identidad de sus padres o dónde nacieron. Esto parece debilitar la pretensión de aquellos que han sido bendecidos por sus genes, o las circunstancias sociales, de retener todas las ventajas que típicamente fluyen de este tipo de fortuna. Además de estas fuentes intrínsecas de atractivo, los defensores del igualitarismo de la suerte han intentado obtener apoyo para el igualitarismo, respondiendo muchas de las objeciones formidables que conservadores y libertarios han hecho contra los igualitaristas del pasado.

Considérese la siguiente letanía de objeciones contra la igualdad. Algunos críticos señalan que la búsqueda de la igualdad es fútil. Pues no hay dos personas iguales: la diversidad de individuos y sus talentos, metas, identidades sociales y circunstancias aseguran que lograr la igualdad en ciertos dominios, creará inevitablemente desigualdades en otros.¹⁰ Si uno distribuye la misma cantidad de dinero entre distintos individuos, aquellos que son prudentes obtendrán de él mayor felicidad que los imprudentes. Igualitaristas recientes han contestado efectivamente a estas objeciones al considerar atentamente el problema de definir la dimensión adecuada en la que el igualitarismo es deseable. La igualdad es una meta viable una vez que se ha definido el ámbito en que las preocupaciones igualitarias son relevantes y las desigualdades obtenidas en otros ámbitos son aceptables. Otros críticos señalan que la lucha por la igualdad es poco eficiente, pues implica preferir desperdiciar bienes que no pueden ser distribuidos de manera igualitaria a permitir que algunos tengan más que otros¹¹. Lo que es peor, incluso puede llegar a exigir que se nivele hacia abajo los talentos de las personas cuando no es posible llevar a todos a cumplir con esos altos estándares.¹² Los igualitaristas recientes han adoptado un criterio de igualdad denominado “leximin”, que tolera las desigualdades siempre y cuando ellas beneficien, o, más permisivamente, no dañen a los que se encuentran peor.¹³ De este modo, las diferencias de ingresos entre los más prósperos no

¹⁰ Véase Hayek, F. A. *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), p. 87.

¹¹ Véase Raz, J. *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon, 1986), p. 227.

¹² Véase Nozick, R. *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 229.

¹³ Véase Cohen, G. A. “Incentives, Inequality, and Community”, en S. Darwall (ed.) *Equal Freedom* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), p. 335; véase también van Parijs, P. *Real Freedom for All*, p. 25.

son tan relevantes para estos igualitaristas. Muchos de los defensores del igualitarismo de la suerte además aceptan alguna versión fuerte del principio de dominio sobre uno mismo [*self-ownership*] y, de esta forma, condenan la interferencia en las elecciones de la gente respecto de cómo desarrollar sus talentos o en forzarlas a apropiarse de ellos.¹⁴

Los igualitaristas de la suerte han sido particularmente sensibles a las críticas contra la igualdad hechas en virtud de los ideales de merecimiento, responsabilidad y mercados. Los críticos de la igualdad reaccionan frente al igualitarismo por privar a los individuos de bienes que ellos merecen.¹⁵ Los defensores del igualitarismo de la suerte contestan que lo único de lo que privan a los más afortunados es de aquella parte de las ventajas que todos admiten que son innecesarias. Desde la perspectiva de aquellos que reciben la transferencia, los críticos acusan que el igualitarismo socava la noción de responsabilidad individual al garantizar resultados con independencia de las elecciones individuales.¹⁶ En respuesta, los igualitaristas de la suerte han cambiado su concepción de la justicia desde un igualitarismo de resultados a un igualitarismo de oportunidades: únicamente se exige que las personas comiencen en igualdad de oportunidades para alcanzar el bienestar, o que tengan el mismo acceso a las ventajas, o que comiencen con igualdad de recursos.¹⁷ En cambio, aceptan cualquier diferencia que resulte de las elecciones voluntarias de un adulto. Todos ellos destacan la distinción entre los resultados imputables a un individuo —esto es, que son producto de sus elecciones libres— y los resultados por los que no son responsables —resultados positivos o negativos, que ocurren con independencia de sus elecciones o de lo que razonablemente podrían haber previsto—. Los igualitaristas de la suerte llaman a esta distinción, la distinción entre “suerte opcional” y “suerte bruta”.¹⁸

Así, las distintas versiones del igualitarismo de la suerte que surgen de estas premisas comparten un núcleo común: son híbridos entre capitalismo y estado de bienestar. Para aquellos resultados que son imputables a los individuos, los igualitaristas de la suerte proponen un individualismo tosco: hay que permitir que la distribución de bienes sea gobernada por el mercado y otros acuerdos

¹⁴ Véase Arneson, R. “Equality and Equality of Opportunity for Welfare”, p. 230; Dworkin, R. “Equality of Resources”, pp. 311-12; Rakowski, E. *Equal Justice*, p. 2; van Parijs, P. *Real Freedom for All*, p. 25.

¹⁵ Véase Bauer, P. T. *Equality, the Third World, and Economic Delusion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), *passim*.

¹⁶ Véase Mead, L. *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship* (New York: Free Press, 1986).

¹⁷ Véase Arneson, R. “Equality and Equality of Opportunity for Welfare”, p. 235.

¹⁸ Véase Dworkin, R. “Equality of Resources”, p. 293.

voluntarios.¹⁹ Esta confianza en el mercado responde a la objeción que señala que los igualitaristas no son sensibles a las virtudes del mercado como mecanismo para asignar bienes y como un espacio para el ejercicio de la libertad.²⁰ Asimismo, para los resultados determinados por la suerte bruta, el igualitarismo de la suerte considera que toda buena fortuna sea compartida igualitariamente y todos los riesgos asumidos grupalmente. “Buena fortuna” significa, principalmente, activos no producidos tales como tierra sin trabajar, recursos naturales y el ingreso atribuible a dotación congénita de talento. Algunos teóricos además incluirían en esta lista las oportunidades de bienestar atribuibles al hecho de poseer, de manera involuntaria, características físicas y mentales favorables. A su vez, por “riesgos” se entiende cualquier posibilidad que reduzca el bienestar o los recursos de un individuo. Así, los igualitaristas de la suerte conciben el estado de bienestar como una compañía de seguros gigante que resguarda a sus ciudadanos de todas las formas de mala suerte bruta. Los impuestos redistributivos son el equivalente moral a las primas de seguros contra la mala suerte. Los pagos de asistencia social pretenden compensar a la gente por pérdidas imputables a la mala suerte bruta, tal como lo hacen las pólizas de seguros.

Ronald Dworkin ha articulado la forma más elaborada de esta analogía con los seguros.²¹ Él argumenta que la justicia exige al Estado compensar a cada individuo por aquellos riesgos brutos ante los cuales ellos se hubieran asegurado, asumiendo que todos tienen la misma probabilidad de sufrir los efectos del acaecimiento del riesgo. Así, el Estado interviene para proveer seguro social cuando éste no está disponible para todos en términos accesibles e igualitarios. Ahí donde la opción del seguro privado se encuentra disponible, la suerte bruta automáticamente se convierte en suerte opcional, puesto que la sociedad puede considerar a los individuos como los responsables de adquirir un seguro de manera autónoma.²² En su forma más pura, el igualitarismo de la suerte insistiría en que cuando los individuos de manera imprudente no adquieren un seguro, la justicia no exige que sean socorridos. Sin embargo, la mayor parte de los igualitaristas de la suerte rechazan este pensamiento y por lo tanto defienden,

¹⁹ Dworkin es el único igualitarista de la suerte prominente que considera que la confianza de la sociedad en el mercado es un compromiso desafortunado, aunque necesario, al menos en el corto plazo, con la justicia, antes que un instrumento vital para la asignación justa de bienes. Véase Cohen, G. A. “Incentives, Inequality and Community”, p. 395. John Roemer en su *Egalitarian Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), defiende una versión compleja del socialismo de mercado en base a consideraciones redistributivas, pero estas consideraciones no parecen ser suficientes para demostrar la superioridad del socialismo de mercado por sobre la versión de van Parijs del capitalismo, por poner un ejemplo.

²⁰ Hayek, F. A. *The Constitution of Liberty*, *passim*.

²¹ Dworkin, R. “Equality of Resources”, *passim*.

²² Rakowski, E. *Equal Justice*, pp. 80-81.

por razones paternalistas, el seguro obligatorio o algún otro tipo de restricción a la libertad de los individuos para despilfarrar su porción de buena fortuna.²³

Los igualitaristas de la suerte están en desacuerdo entre sí, principalmente en lo que respecta a los dominios en los cuales defienden la igualdad. ¿Debería buscarse obtener igualdad en los recursos (Dworkin, Rakowski, Roemer), libertad sustantiva, esto es, derechos legales junto a los medios para lograr los objetivos individuales (van Parijs)? ¿Igualdad de oportunidades para el bienestar (Arneson), o acceso igualitario a las ventajas, es decir, una mezcla de capacidades internas, oportunidades para el bienestar y recursos (Cohen, Nagel)? A simple vista, pareciera que hay una amplia gama de perspectivas, pero el desacuerdo clave distingue a los igualitaristas de la suerte en dos facciones: una acepta que la igualdad de bienestar como el legítimo (incluso el único) foco de atención igualitario (Arneson, Cohen, Roemer, probablemente Nagel) y otra facción que simplemente pretende igualar recursos (Dworkin, Rakowski, van Parijs). Todas las partes de esta contienda aceptan analizar el bienestar de un individuo a partir de la satisfacción de sus preferencias racionales. El rol de las preferencias personales en la igualdad de la suerte será un foco central en mi crítica, de modo que es necesario tener estas diferencias en consideración.

¿Los igualitaristas deberían preocuparse de si acaso las personas tienen igual oportunidad para el bienestar o simplemente preocuparse de que la porción de recursos que cada uno obtiene sea igual? Los igualitaristas de recursos señalan que el bienestar no puede ser elegido como criterio debido al problema de los gustos caros.²⁴ Algunas personas —niños malcriados, snobs o sibaritas— cultivan preferencias que son caras de satisfacer. Es necesario disponer de muchos más recursos para satisfacerlos del mismo modo en que podría satisfacerse a una persona modesta y mesurada. Si el objetivo de la igualdad fuera igualar el bienestar o las oportunidades para alcanzar el bienestar, entonces la satisfacción de las personas medidas estaría sometida a las preferencias de los autoindulgentes. Esto parece injusto. De este modo, los igualitaristas de recursos señalan que la gente debería tener derecho a la igualdad de recursos y que deberían hacerse responsables de desarrollar sus gustos de manera tal que puedan vivir cómodamente con esos recursos.

En contra de esta visión, aquellos que creen que el bienestar constituye una preocupación igualitaria legítima ofrecen tres argumentos. Uno es que los individuos valoran los recursos por el bienestar que generan. ¿No deberían los igualitaristas preocuparse de lo que a la gente realmente le importa, antes que concentrarse en bienes instrumentales?²⁵ En segundo lugar, señalan que los

²³ Arneson, R. "Equality and Equality of Opportunity for Welfare", p. 239; Dworkin, R. "Equality of Resources", p. 295; Rakowski, E. *Idem*, p. 76.

²⁴ Dworkin, R. "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare," en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981), pp. 228-40.

²⁵ Arneson, R. "Equality and Equality of Opportunity for Welfare", p. 237.

igualitaristas de recursos injustamente consideran a los individuos responsables de todas sus preferencias y de los costos de satisfacer dichas preferencias. Si bien algunas preferencias son cultivadas por individuos de manera voluntaria, muchas otras preferencias se forman a partir de influencias genéticas y ambientales y son altamente resistentes al cambio deliberado. Más aun, un individuo puede no ser responsable del hecho de que satisfacer sus preferencias sea tan caro. Por ejemplo, un evento imprevisible puede ocasionar una escasez dramática de medios necesarios para satisfacer una necesidad, que hasta entonces eran abundantes, y que por lo mismo ahora poseen un precio mayor. Los “bienestaristas” reclaman que es injusto e inconsistente con la premisa básica del igualitarismo de la suerte hacer responsable a las personas por sus gustos involuntarios o que son involuntariamente caros.²⁶ En tercer lugar, señalan que los individuos con desventajas tienen mayor derecho a recursos (tratamientos médicos, perros guías, etc.) que otros, en virtud de su desventaja y que los igualitaristas de recursos no pueden hacerse cargo de esta intuición. Esto se debe a que aquel que posee desventajas es analíticamente equivalente a quien posee gustos o preferencias que son caras de satisfacer. La preferencia por poseer movilidad puede ser la misma entre alguien con capacidad ambulatoria y un parapléjico, pero el costo de satisfacer la preferencia de este último es mucho mayor, si bien eso no es responsabilidad del parapléjico. El parapléjico posee una preferencia por la movilidad que es involuntariamente cara. Si los igualitaristas de recursos aceptan el requisito liberal de que las teorías de la justicia deben ser neutrales entre concepciones rivales del bien, no pueden discriminar entre el gusto involuntariamente caro por la movilidad y el gusto involuntariamente caro por el champagne exótico.²⁷

Más tarde me haré cargo de la primera y la última crítica del “bienestarismo”. La segunda defensa se encuentra abierta a la siguiente respuesta por parte de los igualitaristas de recursos. La justicia exige que las demandas que los individuos pueden esgrimir ante otros deben ser sensibles no sólo a los beneficios que esperan los reclamantes, sino que también a la carga que ellas imponen en otros. Estas cargas se miden a partir de los costos de oportunidad de los recursos destinados a satisfacerlas, los que a su vez son función de las preferencias que otros tienen por los mismos recursos. En consecuencia, para efectos del igualitarismo, el valor de un conjunto de recursos externos debería determinarse no en base al bienestar que le pueden reportar a su dueño, sino que por el precio que obtendría en un mercado perfectamente competitivo si todos pudieran ofertar un precio por el bien y todos dispusieran de los mismos activos monetarios.²⁸

²⁶ *Id.*, pp. 230-31; Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”, pp. 522-23.

²⁷ Véase Arneson, R. “Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare”, en 19 *Philosophy and Public Affairs* (1990), pp. 158-94; pp. 185-87; pp. 190-91.

²⁸ Véase Dworkin, R. “Equality of Resources”, pp. 285-89.

La importancia de esta respuesta radica en que ella muestra cómo incluso el igualitarismo de recursos le asigna un rol central a las preferencias subjetivas en la medición de la igualdad: el valor de los recursos se mide según el precio de mercado que estos bienes tendrían en una subasta hipotética y esos precios son una función de las preferencias subjetivas que todos los involucrados tienen por esos bienes. Luego se dice que todos tienen un conjunto igualitario de recursos cuando la distribución está exenta de toda envidia, esto es, nadie prefiere el conjunto de bienes de otro por sobre el propio. Los igualitaristas de recursos están de acuerdo en que los recursos externos no producidos deberían distribuirse igualitariamente en este sentido (exento de envidia), y que tal distribución es idéntica a lo que podría lograrse en una subasta perfectamente competitiva abierta a todo el mundo si todos tuvieran los mismos talentos, la misma información, las habilidades para ofertar y los recursos para hacerlo.²⁹ De este modo, la diferencia entre los igualitaristas de recursos y los igualitaristas de bienestar no consiste en si acaso la medida de la igualdad se basa en preferencias subjetivas o no. Sólo difieren en que, para los igualitaristas del bienestar, las demandas que un individuo hace dependen de sus gustos, mientras que para los igualitaristas de recursos ellas son función de los gustos de todos los demás.

Las distintas concepciones del igualitarismo de la suerte difieren en varios detalles a los cuales no es posible referirse acá. He trazado lo que considero son las diferencias cruciales entre ellas. Sin embargo, mi objetivo ha sido identificar las características que estas concepciones comparten, puesto que quiero demostrar que ellas son reflejo de una concepción fundamentalmente errada de justicia. En las siguientes dos secciones, presentaré una serie de casos en los cuales el igualitarismo de la suerte genera injusticias. No todas las versiones del igualitarismo de la suerte son vulnerables a cada contraejemplo, pero cada versión es vulnerable a uno o más contraejemplos en cada sección.

Las víctimas de la mala suerte opcional

El Estado, dice Ronald Dworkin, debería tratar a cada uno de sus ciudadanos con igual respeto y preocupación.³⁰ Aparentemente todos los igualitaristas aceptan esta fórmula, pero rara vez ha sido analizada. En su lugar, es invocada por ellos para luego proponer su criterio de distribución igualitario como la interpretación correcta de este principio, sin proveer un argumento que demuestre que su principio realmente expresa respeto y preocupación por todos sus ciudadanos. En esta sección, demostraré que las razones que los igualitaris-

²⁹ *Id.*, pp. 285-89; Rakowski, E. *Equal Justice*, p. 69; van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 51.

³⁰ Dworkin, R. *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1977), pp. 272-73.

tas de la suerte ofrecen para rehusarse a ayudar a las víctimas de la mala suerte opcional es expresión del fracaso de esta postura de tratar a los desafortunados con igual respeto y preocupación. En la próxima sección, argumentaré que las razones que los igualitaristas de la suerte ofrecen para ayudar a las víctimas de la mala suerte bruta son expresión de una falta de respeto por ellas.

Los igualitaristas de la suerte señalan que, asumiendo que todos han tenido la misma oportunidad de experimentar un riesgo determinado, cualquier resultado, imputable a una decisión voluntaria, cuyas consecuencias fueren razonablemente predecibles para un agente, debería ser asumido por el agente. La desigualdad que estos resultados generan no da derecho a reclamaciones redistributivas de parte de terceros si el resultado es malo, ni tampoco son sujetos de gravámenes distributivos si el resultado es bueno.³¹ Esta es, al menos, la doctrina en su formulación radical. Comencemos entonces con la versión del igualitarismo de la suerte de Rakowski, considerando que es la más cercana a la concepción radical.

Considérese a un automovilista sin seguro que, de manera negligente, toma una curva ilegal causando un accidente con otro auto. Los testigos llaman a la policía, indicando de quién es la culpa; la policía a su vez comunica esta información a la unidad médica de emergencia. Cuando ellos llegan a la escena y descubren que el conductor culpable no posee seguro, se retiran de la escena, dejándolo morir en el borde del camino. De acuerdo con la doctrina de Rakowski, esta acción es justa, puesto que ellos no tienen obligación alguna de proveerle cuidado de emergencia. Sin duda, hay buenas razones para no tomar decisiones apresuradas acerca de responsabilidades personales en la escena de una emergencia. La mejor política en este tipo de situaciones es rescatar a todos y luego resolver los problemas asociados a la atribución de responsabilidad. Pero esto no es de ayuda para el igualitarismo de la suerte. Hay un automovilista no asegurado, conectado a un respirador artificial, luchando por su vida. Una resolución judicial lo ha declarado culpable del accidente. De acuerdo con Rakowski, el conductor no tiene un reclamo de justicia para exigir la continuación del tratamiento médico. Llamemos a este problema el del *abandono de las víctimas negligentes*.

Si el conductor culpable sobrevive, pero como resultado del accidente queda discapacitado, la sociedad no tiene obligación alguna de asistirlo en su discapacidad. Arneson está de acuerdo con Rakowski en este punto.³² De lo anterior se sigue que el encargado de una oficina de correos debe permitir a un ciego entrar al edificio de correos con su perro guía, pero puede con justicia impedir el acceso de los perros de los conductores culpables que perdieron su vista en un accidente. Sin duda, sería muy costoso para el Estado administrar

³¹ Véase Rakowski, E. *Equal Justice*, pp. 74-75.

³² Véase Arneson, R. "Liberalism, Distributive Subjectivism and Equal Opportunity for Welfare", p. 187.

un sistema discriminatorio de esta naturaleza. Sin embargo, esta consideración administrativa es irrelevante desde el punto de vista de la pregunta de si acaso el igualitarismo de la suerte es capaz de identificar el estándar adecuado de lo que la *justicia* requiere. Llamemos a este problema la *discriminación entre los discapacitados*.

Los igualitaristas de la suerte incluso abandonan a su suerte a personas prudentes cuando los riesgos que han asumido han resultado mal. “Si un ciudadano de un país grande y diverso geográficamente, tal como los Estados Unidos, construye su casa en una planicie susceptible de inundarse, o cerca de la falla de San Andrés, o en el corazón de una zona de tornados, entonces el riesgo de inundación, terremoto o huracanes es uno que elige asumir, dado que todos esos riesgos podrían eliminarse simplemente viviendo en otro lado”.³³ No debemos olvidar la amenaza de huracanes que está devastando el Golfo y la Costa Este. ¿Deberíamos exigir a todos los ciudadanos de Estados Unidos que se apiñen en un lugar como Utah para que tengan derecho a asistencia federal en caso de emergencia?³⁴ La propuesta de Rakowski efectivamente limita la provisión de ayuda en caso de emergencia a los ciudadanos que residen en ciertas zonas del país. Llamemos a este problema la *discriminación geográfica entre ciudadanos*.

Considérese ahora el caso de los trabajadores que cumplen funciones riesgosas. Oficiales de policía, bomberos, miembros de las fuerzas armadas, granjeros, pescadores y mineros poseen riesgos de muerte o herida asociadas al trabajo significativamente mayores que el promedio. Sin embargo, estas son “instancias ejemplares de suerte opcional” y, por lo tanto, no pueden fundamentar demandas de salud médica subsidiada públicamente o de asistencia si un accidente ocurre.³⁵ Rakowski debería admitir que solamente aquellos que fueron *reclutados* en las fuerzas armadas tendrían derecho a pagos de discapacidad para veteranos. Sin embargo, su doctrina implica que los voluntarios patrióticos, habiendo asumido voluntariamente los riesgos de entrar en una batalla, deberían pagar su propia rehabilitación. Llamemos a este problema la *discriminación ocupacional*.

Aquellos que se hacen cargo de quienes no dependen de sí mismos y sus hijos se encuentran especialmente en problemas bajo las premisas del iguali-

³³ Rakowski, E. *Equal Justice*, p. 79.

³⁴ Rakowski permite que, en aquellas áreas donde el riesgo de desastre natural no superan el promedio, “cualquier pérdida que resulte de cualquier riesgo que fuera necesariamente concomitante a la tenencia de la propiedad de un inmueble, que permitiese vivir una vida moderadamente satisfactoria” sea compensable, “en tanto instancias de la mala suerte bruta”. Pero una vez que el seguro privado es accesible, la mala suerte bruta se convierte en mala suerte opcional y las partes que no poseen seguro deben arreglárselas solos nuevamente.

³⁵ *Ibidem*.

tarismo de la suerte. Muchas de las personas que se hacen cargo de otros que no son autovalentes —enfermos, niños— no cobran sueldo por ayudar a quienes no se pueden valer por sí mismos y carecen de la flexibilidad y el tiempo necesarios para optar a un sueldo decente. Por estas razones, estas personas, que son mujeres casi en su totalidad, deben depender a su vez de alguien que gane un sueldo, o de un sistema de bienestar, o simplemente ser víctimas de la extrema pobreza. El hecho de depender de un proveedor hombre que gane un sueldo tiene como resultado su vulnerabilidad sistemática ante la explotación, la violencia y la dominación.³⁶ Pero la doctrina de Rakowski implica que esta pobreza, y la subordinación que de ella resulta, son opcionales y por lo tanto no dan derecho a hacer reclamos de justicia. Es un “estilo de vida”, quizás uno que emana de convicciones profundas, pero precisamente por ese hecho no es un estilo de vida que pueda ser perseguido a costa de quienes no comparten el “celo” o la “creencia” de que uno tiene deberes de cuidado respecto de sus familiares.³⁷ Si las mujeres no quieren ser sometidas a tal pobreza y vulnerabilidad, no deberían elegir tener hijos.

Tampoco tienen los hijos derecho alguno a reclamar asistencia de nadie salvo de sus padres. Desde el punto de vista de los demás, son intrusos molestos que vienen a reducir la porción de recursos naturales a los que tienen derecho los que llegaron antes, si acaso se les permite acceder a una porción de manera independiente al derecho que tienen sobre la porción de sus padres.

Es [...] injusto declarar [...] que tan sólo porque dos personas han decidido tener un hijo [...] *todo el mundo* está obligado a compartir sus recursos con el recién llegado, y en la misma medida, con sus padres. ¿Con qué derecho pueden dos personas forzar al resto, por medio de un comportamiento deliberado y no simplemente por mala suerte bruta, a contentarse con menos que aquello que les corresponde una vez que los recursos han sido divididos de manera justa?³⁸

El deseo de procrear es simplemente otro gusto caro, que los igualitaristas de recursos no consideran necesario subsidiar.

La postura de Rakowski ciertamente representa el extremo radical del igualitarismo de la suerte. La mayoría de los igualitaristas de la suerte considerarían que el momento en que una persona entra en la sociedad es irrelevante para determinar qué porción de las bondades de la naturaleza le corresponde. Los niños no tienen responsabilidad alguna en la riqueza de sus padres o en su decisión de reproducirse. Así, es un asunto de mala suerte bruta y que requiere compensación el hecho de que los padres no posean los medios para entregar a

³⁶ Véase Okin, S. M. *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic, 1989), *passim*.

³⁷ Rakowski, E. *Equal Justice*, p. 109.

³⁸ *Id.*, p. 153.

los hijos su justa parte. Pero las mujeres que se entregan al cuidado de los hijos son un cuento aparte. Dado que las mujeres no son, en el promedio, menos talentosas que los hombres, sino que eligen desarrollar y ejercitar talentos que son poco cotizados en el mercado, no es claro si acaso los igualitaristas de la suerte pueden justificar un remedio a las injusticias que surgen de la dependencia ante los varones asalariados. Llámese este problema el de la *vulnerabilidad de los cuidadores dependientes*.

En la versión radical del igualitarismo de la suerte de Rakowski, una vez que la gente arriesga y pierde su parte de la riqueza natural, no hay reclamo alguno que hacer a otros para que prevengan de algún modo su caída libre hacia la miseria. El igualitarismo de la suerte no restringe en ningún grado las posibilidades propias del libre mercado. Nada puede prevenir que aquellos que han sufrido de mala suerte opcional, aunque sus apuestas hayan sido prudentes, terminen siendo víctimas de sumisión, esclavitud, trabajos clandestinos u otras formas de explotación. Las desigualdades y sufrimientos que esta visión permite no tienen límite. Llamemos a estos problemas el de la explotación y el de *la ausencia de red de seguridad*.

Rakowski podría insistir en que alguna forma de seguro, privado o público, fuese accesible para todo el mundo para efectos de prevenir estas circunstancias. En ese caso, sería la culpa de los individuos que no adquiriesen tales seguros el ser pobres y vulnerables a la explotación. Pero la justicia no permite el abandono de nadie, incluso de los imprudentes. Más aun, si una persona no es capaz de mantenerse al día con el pago de los seguros necesarios para estar a salvo de las innumerables catástrofes posibles, ello no significa necesariamente que sea imprudente. Si su mala suerte opcional es particularmente mala, quizás no sea capaz de pagar todos los seguros necesarios y al mismo tiempo proveer las necesidades básicas de su familia. Bajo estas condiciones, es perfectamente racional y, de hecho, moralmente obligatorio, atender las necesidades urgentes de la familia antes que las necesidades hipotéticas —por ejemplo, quizás sea necesario dejar de lado algún seguro para poder comprar comida—. Llamemos a esto el problema del *abandono de los prudentes*.

La propuesta de Rakowski trata a las víctimas de la mala suerte opcional duramente. Sus reglas distributivas son incluso más duras que las de los Estados Unidos, que protege a los discapacitados en caso de discriminación, entrega ayuda en caso de desastre a todos los residentes del país, obliga a los empleadores a tomar medidas en caso de discapacidad de sus trabajadores, entrega beneficios a sus veteranos y provee, al menos de manera temporal, de programas de bienestar a las familias con hijos en situación de dependencia, prohíbe la esclavitud por deudas y algunas formas de explotación clandestina. ¿Consiguen otros igualitaristas de la suerte hacer un mejor trabajo que Rakowski a la hora de proteger a las víctimas de la mala suerte opcional de sus peores destinos? La teoría de Dworkin no ofrece mejor protección que la de Rakowski frente a las prácticas predatorias del libre mercado, una vez que los

individuos han perdido su cuota de recursos a causa de la mala suerte opcional. Tampoco exige ayudar a los cuidadores dependientes o a quienes han quedado discapacitados producto de las elecciones que han hecho.

Philippe van Parijs garantizaría para todos el ingreso mínimo más alto que la sociedad pueda financiar. Si este ingreso fuese significativo, ayudaría a los cuidadores dependientes, a los discapacitados y a los involuntariamente desempleados y a cualquiera que estuviera sufriendo de mala suerte.³⁹ Sin embargo, van Parijs reconoce que éste podría ser bajo, incluso podría ser cero.⁴⁰ La principal dificultad con esta propuesta es que el ingreso básico sería entregado a todos incondicionalmente, sin considerar si acaso son capaces de trabajar o si están trabajando. Los surfistas perezosos tendrían tanto derecho al ingreso mínimo como los cuidadores dependientes o los discapacitados. Para ofrecer un incentivo a la gente para trabajar y financiar de este modo el ingreso básico, tendría que haber una diferencia sustantiva entre el ingreso básico y el sueldo más bajo ofrecido por el mercado. Una renta de esas características podría satisfacer a los playeros ociosos, quienes estarían satisfechos acampando en la playa. Pero difícilmente sería suficiente para padres en dificultades, los que voluntariamente no tienen trabajo o los discapacitados que tienen gastos extraordinarios.

Allí donde el ingreso básico garantizado estuviera sujeto a la exigencia de participar de actividades socialmente productivas, este ingreso podría elevarse a estándares significativamente mayores. La propuesta de van Parijs efectivamente complace los gustos de los perezosos e irresponsables a expensas de otros que necesitan ayuda.⁴¹

Arneson propone que a todos se les garantice igualdad de oportunidades para el bienestar. Al alcanzar la adultez, todos deberían verse enfrentados a un rango de elecciones tal que las utilidades esperadas para cada proyecto de vida [*life story*] igualmente accesible sea equivalente a la suma de utilidades que otra persona puede esperar como resultado de sus proyectos de vida posibles. Una vez que estas oportunidades son garantizadas, el destino de cada uno está determinado por las elecciones que tome y su suerte opcional.⁴² Al igual que en el caso de las teorías de Dworkin y Rakowski, la teoría de Arneson garantiza la igualdad, incluso una vida mínimamente decente, sólo *ex ante*, antes de que cada individuo haya tomado decisiones adultas. Este es un magro consuelo para quien, pese a vivir una vida prudente y cautelosa, de igual modo fue víctima de la mala suerte opcional.⁴³ Arneson podría responder a esta objeción

³⁹ Véase van Parijs, P. "Why Surfers Should be Fed", p. 131.

⁴⁰ Véase van Parijs, P. *Real Freedom for All*, p. 76.

⁴¹ Cf. Barry, B. "Equality, Yes, Basic Income, No", en P. van Parijs (ed.) *Arguing for Basic Income* (New York: Verso, 1992), p. 138.

⁴² Véase Arneson, R. "Equality and Equality of Opportunity for Welfare", *passim*.

⁴³ Cf. Roemer, J. *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), p. 270.

incorporando en el abanico de opciones de esas personas sus preferencias por tomar (o no tener que tomar) ciertas elecciones en cada momento de su vida. Sin embargo, esto podría socavar completamente la noción de responsabilidad individual al permitir que las personas descarten incluso pérdidas mínimas como consecuencia de las decisiones que puedan tomar.⁴⁴ Adicionalmente, ya hemos visto que Arneson no exige medidas especiales para aquellos que han quedado discapacitados por su propia elección. Los cuidadores dependientes tampoco pueden esperar mucha ayuda de parte de Arneson. Tal como ha señalado Roemer, al explicar la postura de Cohen y Arneson, “la sociedad no debería compensar a la gente por elegir un camino [más altruista y abnegado], pues no debe a las personas compensación alguna por sus puntos de vista morales”.⁴⁵ Aquellos que quieran evitar las vulnerabilidades que se derivan de la posición de los cuidadores dependientes deben por lo tanto elegir ocuparse tan sólo de sí mismos. Este es igualitarismo para egoístas. Nos hace preguntarnos acerca de cómo los niños y los enfermos serán cuidados en un sistema que provee tan poca protección a los cuidadores ante la pobreza y la dominación.

Las teorías de Cohen y Roemer son las únicas que se preguntan por la estructura de oportunidades que los mercados generan a partir de las elecciones individuales. Cohen señala que la igualdad exige acceso igualitario a las ventajas y define “ventaja” de manera tal que no sólo incluye el bienestar, sino que además la ausencia de explotación y la libertad de sujeción frente negociaciones injustas.⁴⁶ La versión de socialismo de mercado de Roemer, en virtud de la cual cada hogar tendría igual participación en los retornos de capital a través de una subvención universal, también evitaría las peores consecuencias de un capitalismo de *laissez faire*, tales como la sumisión a través de la deuda o el trabajo clandestino. Sin embargo, como es característico de académicos de la tradición marxista, tienden a centrarse en la explotación de los asalariados y excluyen a los cuidadores dependientes no asalariados.⁴⁷

¿Cómo deberían reaccionar los igualitaristas de la suerte ante estos problemas? Ninguno reconoce las implicancias sexistas de asimilar el cumplimiento de deberes morales hacia los sujetos de dependencia a los gustos caros voluntarios. La mayoría se muestra sensible al hecho de que una postura igualitaria que garantiza la igualdad sólo *ex ante*, previo a que los adultos comiencen a tomar sus propias decisiones y que no toma en consideración otros factores después, de hecho generará desigualdades sustantivas en los destinos de la gente a medida que vivan sus vidas, de manera tal que los que estén peor estarán extremadamente mal. Ellos asumen que los prudentes serán capaces de prevenir esos

⁴⁴ Véase Rakowski, E. *Equal Justice*, p. 47.

⁴⁵ Roemer, J. *Theories of Distributive Justice*, p. 270.

⁴⁶ Véase Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”, p. 908.

⁴⁷ Cf. Roemer, J. “The Morality and Efficiency of Market Socialism”, en 102 *Ethics* (1992), pp. 448-64.

destinos terribles al aprovechar el acceso a formas privadas (o públicas, donde sea necesario) de seguros. Todos están de acuerdo en que la principal dificultad para los igualitaristas de la suerte consiste en cómo asegurar a los imprudentes en caso de miseria.

Arneson es el que ha considerado este problema con mayor profundidad en los términos planteados por el igualitarismo de la suerte. Él señala que a veces es injusto responsabilizar a los individuos por su capacidad de agencia. Las capacidades necesarias para tomar una decisión responsable —previsión, perseverancia, habilidad de cálculo, fuerza de voluntad, confianza en uno mismo— son en parte función de dotaciones genéticas y en parte resultado de haber tenido la buena fortuna de tener buenos padres. De este modo, los imprudentes tienen derecho a que la sociedad los proteja paternalistamente de sus malas elecciones. Esto podría involucrar, por ejemplo, cotizaciones obligatorias a planes de pensión para efectos de ahorrar para la vejez.⁴⁸ Los otros igualitaristas de la suerte concuerdan en el hecho de que la pura igualdad de la suerte posiblemente deba ser corregida con una dosis significativa de intervención paternalista, de modo que los imprudentes estén a salvo de las peores consecuencias de sus elecciones. Sin embargo, bajo su postura *únicamente* razones paternalistas pueden justificar el que distintos programas universales de seguro, característicos de los estados de bienestar moderno, sean obligatorios: seguridad social, seguro de salud y de discapacidad, ayuda o alivio en caso de desastre y así sucesivamente. *Sólo* razones paternalistas justifican la provisión de una renta básica mensual, en vez de una suma global al envejecer.⁴⁹ Llámese a este, el problema del *paternalismo*.

Consideremos por un segundo si acaso estas políticas expresan respeto por los ciudadanos. Los igualitaristas de la suerte dicen a las víctimas de esta pésima suerte opcional que, dado que han elegido correr el riesgo, ellos merecen su infortunio y por lo tanto la sociedad no tiene obligación alguna de asegurarlos contra la pobreza y la explotación. Sin embargo, una sociedad que permite a sus miembros llegar a estos extremos, a causa de elecciones razonables (y, en el caso de los cuidadores dependientes, obligatorias), difícilmente los trata de manera respetuosa. Ni siquiera los imprudentes merecen destinos así de cruentos. Los igualitaristas de la suerte admiten modificaciones a su duro sistema, pero sólo en base a consideraciones paternalistas. Al adoptar esquemas de seguro obligatorio por esas razones, los igualitaristas de la suerte les están diciendo a los ciudadanos que son demasiado estúpidos como para guiar sus propias vidas, por lo que el Gran Hermano deberá indicarles cómo hacerlo. Es difícil ver

⁴⁸ Véase Arneson, R. "Equality and Equality of Opportunity for Welfare", p. 239.

⁴⁹ Cf. van Parijs, P. *Real Freedom for All*, p. 47; Arneson, R. "Is Socialism Dead? A Comment on Market Socialism and Basic Income Capitalism", 102 *Ethics* (1992), pp. 485-511, p. 510.

cómo podría esperarse que los ciudadanos aceptaran un razonamiento de esta naturaleza y logaran preservar algo de respeto por sí mismos.

Contra estas objeciones se podría argumentar lo siguiente.⁵⁰ En primer lugar, dada la preocupación de los igualitaristas de la suerte por evitar que alguien sufra de mala suerte inmerecida, ellos deberían estar dispuestos a conceder el punto de que existen algunos resultados tan nefastos que nadie podría merecerlos, ni siquiera los imprudentes. Los conductores negligentes no merecen morir por ausencia de cuidado médico. En segundo lugar, el paternalismo puede ser un fundamento razonable para legislar. Por ejemplo, no constituye un insulto demasiado grave que el Estado promulgue leyes haciendo obligatorio el uso de cinturón de seguridad, en tanto estas leyes sean promulgadas de manera democrática. Personas dotadas de la capacidad de autorrespeto pueden defender algunas leyes paternalistas simplemente como una manera de protegerse de su propia irreflexibilidad.

El espíritu de estos argumentos me parece aceptable. Sin embargo, sugieren una desiderata para el igualitarismo de la suerte que nos aleja del objetivo de igualar las fortunas. El primer argumento apunta a la necesidad de distinguir entre bienes que la sociedad garantiza a todos los ciudadanos y bienes que pueden perderse por completo sin generar pretensión de restitución alguna. Esto no es simplemente un asunto de definir un nivel agregado de bienestar mínimo o una dotación mínima de propiedad. Un conductor negligente podría sufrir mucho más producto de la muerte de su hijo en un accidente automovilístico que él causó, que a causa de la denegación de una cirugía para rehabilitar su pierna herida. La sociedad no le debe restitución por ese sufrimiento más profundo, aun cuando lo sitúe debajo de algún umbral de bienestar y, sin embargo, no debería negarle acceso a la salud sin importar que el sufrimiento por su pierna no lo ponga debajo del mismo umbral. Los igualitaristas deben tratar de asegurar ciertos *tipos* de bienes a las personas. Esta noción es contraria al espíritu del igualitarismo de la suerte, que apunta a la indemnización íntegra de las pérdidas no merecidas, de todo tipo, dentro de la métrica de igualdad que define cada teoría (bienestar o recursos). El argumento de Arneson, acerca de que no es posible distinguir entre las necesidades de los discapacitados y los deseos de cualquier persona con gustos caros involuntarios, ilustra el punto.

El segundo argumento invita a preguntarse acerca de cómo se justifican aquellas leyes que limitan la libertad y que pretenden generar beneficios para aquellos cuya libertad es limitada. La legislación respecto del uso de cinturones de seguridad no parece problemática, pero representa un caso poco significativo porque la libertad que limita es inocua. Cuando la libertad restringida es relevante, como en el caso de la participación obligatoria en un esquema de seguro

⁵⁰ Amy Gutmann señaló esto en sus comentarios a una versión anterior de este artículo, presentado en el trigésimo primer Coloquio Anual de Filosofía en Chapel Hill, New York.

social, a los ciudadanos se les debe una explicación más digna que la que señala que el Gran Hermano sabe mejor que ellos cuáles son sus verdaderos intereses. Es desiderátum de una teoría igualitarista poder entregarnos esa explicación.

Las víctimas de la mala suerte bruta

Considérese ahora a las víctimas de la mala suerte bruta: aquellos con desventajas congénitas o genéticas severas, o que quedan severamente incapacitados debido a la negligencia de sus padres, enfermedad o accidentes por los que no son responsables. Los igualitaristas de la suerte asimilan a esta categoría aquellos que tienen poco talento nato y aquellos cuyo talento no es muy cotizado en el mercado. van Parijs además incluye en este grupo a aquellos insatisfechos con su dotación al nacer, ya sea talentos no pecuniarios, belleza y otras características físicas o una personalidad atractiva.⁵¹ Cohen y Arneson agregarían además a aquellos que cultivan, de manera involuntaria, gustos caros o a aquellos que sufren de depresión crónica.⁵² El igualitarismo de la suerte dispone que tales víctimas de la mala suerte bruta tienen derecho a compensación por sus estados emocionales y activos o atributos internos defectuosos.

Allí donde los igualitaristas de la suerte tienden a ser o duros o paternalistas con las víctimas de la mala suerte opcional, parecen ser compasivos con las víctimas de la mala suerte bruta. El principal atractivo del igualitarismo de la suerte, para aquellos que poseen una inclinación igualitaria, radica en su carácter aparentemente humanitario. El igualitarismo de la suerte exige que nadie sufra por la mala suerte inmerecida y que se dé prioridad en la distribución a aquellos que, sin mediar culpa, se encuentran peor. Intentaré demostrar aquí que esta apariencia de humanitarismo es infundada por dos razones. En primer lugar, las reglas utilizadas para determinar a quién debe incluirse entre los que, sin mediar culpa, se encuentran peor son incapaces de expresar preocupación por todos aquellos que se encuentran mal. En segundo lugar, las razones que ofrece para entregar auxilio a los que se encuentran peor son profundamente irrespetuosas de aquellos individuos a quienes se busca ayudar.

¿En qué casos el déficit en los atributos internos es tan malo que exige compensación? Uno no querría que cualquier persona con una insatisfacción trivial, tal como no tener una atractiva cabellera, tuviese derecho a compensación. Dworkin señala que debiera compensarse por falencias en sus atributos internos a aquellos que, encontrándose tras un velo de la ignorancia, en el que ignoran la probabilidad de sufrir el defecto, habrían adquirido un seguro para cubrirse de dicho riesgo. Si uno es estricto, de esto se sigue que las personas

⁵¹ Véase van Parijs, P. *Real Freedom for All*, p. 68.

⁵² Véase Arneson, R. "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare", *passim*; Cohen, G. A. "On the Currency of Egalitarian Justice", pp. 930-31.

que tienen discapacidades extremadamente raras pero muy severas podrían no ser beneficiarios de cierta ayuda especial simplemente porque las probabilidades de sufrir ese mal son tan reducidas que resulta *ex ante* racional no adquirir un seguro para cubrir el riesgo de sufrir ese mal. Así, la propuesta discrimina entre personas con discapacidades comunes y discapacidades extrañas.⁵³ Adicionalmente, la propuesta de Dworkin exige tratar a dos personas con la misma discapacidad de manera distinta en razón de sus gustos.⁵⁴ Una persona ciega, adversa al riesgo, podría tener derecho a recibir asistencia en circunstancias de que dicha asistencia podría negársele a una persona ciega amante del riesgo, bajo la premisa de que el último probablemente no se hubiera asegurado contra quedar ciego, considerando las probabilidades. Estos son otros casos de discriminación entre los discapacitados.

El criterio de Dworkin de discapacidad compensable, al depender de las preferencias individuales respecto de la adquisición de seguros, también cae presa del problema de los *gustos caros*.⁵⁵ Supóngase que una persona vanidosa sufre históricamente ante la posibilidad de estar genéticamente determinada a nacer con una nariz de gancho. La ansiedad que esta posibilidad provoca en una persona podría ser suficiente para considerar como racionalmente justificado asegurarse de modo de poder acceder a una cirugía plástica antes de saber cómo será su nariz. Es difícil entender cómo esta preferencia podría crear una obligación para la sociedad de costear esa cirugía plástica. Es más, muchas personas no perciben las narices con forma de gancho como un mal muy terrible. De hecho, aquellas que tienen narices de gancho ciertamente podrían sentirse ofendidos si la sociedad tratara el hecho de tener una nariz de gancho como un defecto tan lesivo que diera lugar a compensación.

Para evitar el problema de la captura por parte de gustos frívolos, idiosincráticos y caros, van Parijs, siguiendo a Ackerman,⁵⁶ ha propuesto que la clase de personas que tienen derecho a compensación en base a un déficit de atributos internos sea determinada por el principio de la *diversidad no dominada*. La idea es alcanzar un criterio objetivo para la discapacidad al cual todos consentirían dada la gran heterogeneidad en los atributos internos y gustos respecto de ellos. Considérese la totalidad de los atributos internos de una persona A. Si hubiera una persona B tal que *todos* prefirieran poseer el conjunto total de atributos internos de B a poseer los de A, entonces la diversidad de activos de A es *dominada* por el conjunto de atributos internos de B. En este caso, se entiende que A es tan miserable que nadie piensa que alguno de sus activos internos es lo suficientemente valioso como para compensar sus defectos

⁵³ Véase Rakowski, E. *Equal Justice*, p. 99.

⁵⁴ Véase van Parijs, P. *Real Freedom for All*, p. 70.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Véase Ackerman, B. *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980), pp. 115-21.

internos al punto de que al menos sean equivalentes al conjunto de atributos internos de B. Esta condición, desde el punto de vista de cualquier persona, parece lo suficientemente mala como para demandar compensación. El monto de la compensación es fijado de manera tal que, para cualquier persona B, al menos una persona prefiera el conjunto de atributos externos e internos de A frente a los de B.

Contra este criterio de diversidad no dominada uno podría esgrimir el reclamo de que si una extraña secta religiosa considerara superiores a aquellos severamente discapacitados porque se encuentran más cerca de Dios a causa de sus discapacidades, entonces ninguno de los discapacitados tendría derecho a recibir asistencia especial, aun aquellos que rechazaren esta religión. van Parijs considera que el ejemplo no es plausible: sólo deberían contar las preferencias de aquellos que tienen una apreciación real de la desventaja que significa poseer una discapacidad y aquellos cuyas preferencias son inteligibles para el público general. Pero un caso real está a la mano: la mayoría de las personas que se identifican con la comunidad de gente con sordera no consideran que ser sordo sea un defecto tan gravoso como para creer que exista una persona sin sordera cuyas habilidades sean preferibles a las de ellas. van Parijs asume las consecuencias de su argumento y señala que, si esto es así, entonces aquellos que padecen sordera no tienen derecho a asistencia especial, con independencia de si se identifican con la comunidad de personas con sordera o no. Bajo su propio juicio, ellos consideran que sus habilidades son satisfactorias sin necesidad de asistencia. Por lo tanto, ¿por qué habría que proveerles tal asistencia?⁵⁷

Un problema similar aqueja a las teorías bienestaristas como la de Arneson. Cohen señala que, bajo el punto de vista de Arneson, si el pequeño Tim fuese feliz sin necesidad de tener una silla de ruedas y el hosco Scrooge encontrara consuelo al quedarse con el dinero que ella cuesta, se sigue que Tim debiera dejar su silla a Scrooge.⁵⁸ El problema es que estas teorías, al confiar en evaluaciones subjetivas y al agregar distintas dimensiones del bienestar, permiten que las satisfacciones privadas compensen las desventajas impuestas públicamente. Si los individuos son capaces de encontrar la felicidad en sus vidas a pesar de ser oprimidos por otros, esto difícilmente provee de justificación para la opresión. Del mismo modo nos preguntamos, ¿sería correcto compensar las desigualdades naturales, tales como nacer feo, mediante el otorgamiento de ventajas sociales, como por ejemplo la instauración de una política que privilegie a los feos a la hora de buscar empleo?⁵⁹ Llámese a éste el problema de *usar la (in) satisfacción privada para justificar la opresión pública*. Esto sugiere otra caracte-

⁵⁷ Cf. van Parijs, P. *Real Freedom for All*, p. 77.

⁵⁸ Véase Cohen, G. A. "On the Currency of Egalitarian Justice", pp. 917-18.

⁵⁹ Véase Pogge, T. "Three Problems with Contractarian-Consequentialist Ways of Assessing Social Institutions", en E. F. Paul, F. Miller Jr. y J. Paul (eds.): *The Just Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 247-48.

rística deseable de una teoría igualitarista, a saber, que la forma del remedio que ofrece corresponda al tipo de injusticia que pretende corregir.

Hasta el momento me he centrado en la injusticia que el igualitarismo de la suerte impone a aquellos que son excluidos de la asistencia. Considérese ahora a aquellos a quienes el igualitarismo de la suerte señala como los destinatarios idóneos de la asistencia. Considérese la propuesta de Thomas Nagel:

Cuando la injusticia racial y sexual haya sido reducida, aún quedará la gran injusticia de los inteligentes sobre los estúpidos, que son tan disímilmente recompensados por esfuerzos similares [...] Quizás alguien descubra algún modo de reducir las desigualdades producidas socialmente (especialmente aquellas de índole económica) entre los inteligentes y los que no lo son tanto, entre los talentosos y los sin talento, o incluso entre los bellos y los feos.⁶⁰

¿Qué pueden decir los igualitaristas de la suerte a aquellos maldecidos por tamaños defectos? Imaginemos que llegan cheques de compensación al correo de estas personas, junto con una carta firmada por el Comité Estatal de la Igualdad, explicando las razones de la compensación. Imagínese lo que dirían estas cartas:

“Al discapacitado: tus dotaciones congénitas defectuosas o tu discapacidad actual, desgraciadamente, hacen tu vida menos digna de ser vivida que las vidas de la gente normal. Para compensar este infortunio, nosotros, los aptos, te entregaremos recursos adicionales, suficientes para hacer que tu vida sea tan buena que al menos *una* persona en el mundo crea que es comparable con la vida de otra persona”.

“A los estúpidos y sin talento: desafortunadamente, las otras personas no valoran lo poco que usted tiene para ofrecer en el sistema de producción. Sus escasos talentos son de muy poco valor en el mercado. Debido a la mala fortuna de haber nacido tan poco dotado de talento, nosotros los productivos compensaremos su situación: le permitiremos compartir el botín de lo que hemos producido con nuestro talento superior y nuestras valiosas habilidades”.

“A los feos y socialmente inadaptados: qué triste que usted sea tan repulsivo para quienes lo rodean y que nadie quiera ser su amigo o compañero de vida. No lo compensaremos con nuestra amistad o contrayendo matrimonio con usted —tenemos nuestra propia libertad de asociación para ejercer— pero usted puede consolarse en su miserable soledad consumiendo estos bienes materiales que nosotros, los hermosos y encantadores, le proveeremos. ¿Y quién sabe? Quizás no fracase tanto en el amor una vez que sus potenciales parejas vean lo rico que es.

⁶⁰ Nagel, T. “The Policy of Preference”, p. 105.

¿Podría un ciudadano con respeto por sí mismo no sentirse ofendido por esta clase de mensajes? ¿Cómo se atreve el Estado a juzgar la valía de sus ciudadanos en cuanto parejas y trabajadores! Más aun, requerir de los ciudadanos prueba de su inferioridad para obtener asistencia estatal es reducirlos a mendigar ayuda. Tampoco es asunto del Estado juzgar el valor de las cualidades que sus ciudadanos despliegan en su vida privada. Incluso si todo el mundo creyese que A es repulsivo o socialmente poco atractivo, y todos prefiriesen las —socialmente atractivas— cualidades de B, no es asunto del Estado estampar un reconocimiento oficial en ese tipo de juicios privados. Si ya es humillante ser ampliamente considerado por los pares como un zoquete, imagine lo degradante que sería que el Estado elevase esos juicios privados a la categoría de opiniones públicamente reconocidas, aceptadas como verdades para efectos de la administración de justicia. El igualitarismo de la suerte *menosprecia a los menos favorecidos internamente y eleva el desprecio privado al estatus de verdad oficialmente reconocida*.

No vaya a pensarse que el problema dice relación con las consecuencias de enviar notas insultantes junto con cheques compensatorios. Por supuesto, si alguien enviara efectivamente esas notas junto con los cheques, añadiría el insulto a la falta. Incluso si tales notas no fuesen enviadas, el conocimiento generalizado acerca del fundamento sobre los cuales los ciudadanos pueden exigir ayuda especial sería estigmatizante. Un consecuencialista podría por lo tanto recomendar al Comité Estatal de la Igualdad que condujese su investigación en secreto y que disfrazara sus razonamientos con eufemismos y simulaciones. Es difícil ver cómo podría dicho Comité recolectar la información necesaria para implementar el igualitarismo de la suerte sin marcar a algunos de sus ciudadanos como inferiores. Sin recurrir a una encuesta, ¿cómo podría uno decidir si es que acaso alguien es tan miserable que todos los otros preferirían recibir los activos internos de otra persona antes que los suyos? Sin embargo, estas objeciones domésticas al utilitarismo gubernamental, aunque formidables, no llegan al meollo del problema que aqueja al igualitarismo de la suerte.

Independientemente de si comunica o no sus razones para asistir a los ciudadanos, el igualitarismo de la suerte fundamenta sus principios distributivos en consideraciones que tan sólo pueden expresar *piedad* frente a sus supuestos beneficiarios. Revisemos las razones esgrimidas para distribuir recursos adicionales a los discapacitados y aquellos que poseen pocos talentos o atractivo personal: en cada caso, es alguna forma de deficiencia o defecto en las personas o en sus vidas. Las personas tienen derecho a reclamar recursos en virtud de su inferioridad respecto de otros, no en virtud de su igual estatus respecto de otros. La piedad es incompatible con el respeto por la dignidad de otros. Fundar las recompensas en la piedad implica no cumplir con los principios de la justicia distributiva que expresan igual respeto por todos los ciudadanos. Por lo

tanto, el igualitarismo de la suerte viola el componente expresivo fundamental de cualquier teoría igualitarista razonable.⁶¹

Se podría argumentar que la preocupación que expresa el igualitarismo de la suerte es simplemente compasión humanitaria, no piedad desdeñosa. Debemos aclarar la diferencia entre ambas. La compasión se basa en la consciencia del sufrimiento, una condición intrínseca de una persona. La piedad, en cambio, surge a partir de una comparación entre la condición del observador con la condición del recipiente de la piedad. Su juicio característico no es “ella lo está pasando mal” sino que “ella está peor que yo”. Cuando las condiciones que se comparan son estados internos por los que la gente suele mostrar orgullo, el pensamiento de la piedad es “ella es tristemente inferior a mí”. Tanto la compasión como la piedad pueden motivar a las personas a comportarse de manera benevolente, pero sólo la piedad es condescendiente.

En virtud de sus diferentes fundamentos cognitivos, la compasión humanitaria y la piedad motivan la acción sobre la base de principios diferentes. La compasión no esgrime principios igualitarios de distribución: apunta a reducir el sufrimiento, no a igualarlo. Una vez que hemos aliviado el sufrimiento y la necesidad, la compasión no genera un impulso adicional hacia alcanzar la igualdad de condiciones.⁶² Más aun, la compasión busca aliviar el sufrimiento en cualquier lugar en el que exista, sin juzgar moralmente a quienes sufren. Organizaciones internacionales humanitarias tales como la Cruz Roja ofrecen asistencia a todas las víctimas de la guerra, incluso a los agresores. En contraste, el igualitarismo de la suerte busca igualar los atributos aun cuando nadie sufra algún déficit interno: basta que estén en una condición tal que comparativamente obtengan menos ventajas de ellos; y luego reserva su simpatía sólo para aquellos que se encuentran en desventaja sin mediar culpa. El igualitarismo de la suerte no expresa compasión; no se enfoca en el grado absoluto de miseria en el que se encuentra un individuo, sino que en la diferencia que hay entre el más y el menos afortunado. De este modo, entre los más afortunados que se sienten interpelados por el igualitarismo de la suerte, evoca un *pathos* de la distancia,

⁶¹ Esta es una preocupación acerca de qué actitudes expresa la teoría, no acerca de las consecuencias que se siguen de expresar dichas actitudes. Los ciudadanos que se respetan a sí mismos, rechazarían una sociedad basada en principios que los tratan como si fuesen inferiores, incluso si estos principios fuesen mantenidos en secreto. De este modo, utilitarismo gubernamental no es una solución. Tampoco constituye una defensa satisfactoria del igualitarismo de la suerte recomendar que la sociedad adopte políticas distributivas más generosas de los que la teoría requiere para evitar insultar a las personas. La pregunta no es si acaso es necesario desviarse de lo que la justicia exige para evitar consecuencias negativas. El punto es si acaso una teoría de la justicia basada en la piedad degradante hacia sus supuestos beneficiarios satisface el requerimiento igualitario de que la justicia debe basarse en el igual respeto hacia las personas.

⁶² Véase Raz, J. *The Morality of Freedom*, p. 242.

una conciencia de la propia superioridad de los benefactores respecto de los objetos de su compasión. Eso es piedad.

Si la piedad es la actitud que expresan los más afortunados hacia los menos afortunados al adoptar el igualitarismo de la suerte como su principio para la acción, ¿cuál es la actitud que los menos afortunados expresan hacia los más afortunados cuando exigen cosas de acuerdo a esta teoría? Los igualitaristas de la suerte, que a la vez creen en la distribución de recursos, son explícitos sobre este punto: es envidia. Su criterio para una distribución igualitaria de recursos es que la distribución esté exenta de envidia: una distribución tal que nadie desee el conjunto de bienes de otra persona.⁶³ Ambas actitudes se merecen recíprocamente: la actitud más generosa que los envidiados podrían expresar de cara a los envidiosos es la piedad. Aunque este razonamiento hace que el igualitarismo de la suerte sea emocionalmente consistente, difícilmente equivale a una justificación de la teoría. La lógica de la envidia es “yo quiero lo que tú posees”. Es difícil ver siquiera cómo pueden generarse *obligaciones* de parte de los envidiados. El solo hecho de ofrecer al envidiado la propia envidia como razón para que este satisfaga nuestro deseo es profundamente irrespetuoso.

Así, el igualitarismo de la suerte no es capaz de expresar consideración ni para aquellos incluidos entre sus beneficiarios ni para aquellos que deben pagar por sus beneficios. No es capaz de pasar el estándar más fundamental que cualquier teoría igualitarista debe alcanzar.

Los males del igualitarismo de la suerte: un diagnóstico

Ya hemos visto que al igualitarismo de la suerte subyace un esquema institucional híbrido: economías de libre mercado para gobernar la distribución de bienes atribuibles a factores por los cuales los individuos son responsables; y el estado de bienestar para gobernar la distribución de bienes atribuibles a factores que van más allá del control individual. De este modo, puede presentarse al igualitarismo de la suerte como un intento de combinar los mejores aspectos del socialismo y el capitalismo. Su aspecto libremercadista promueve la eficiencia, la libertad para elegir, “la soberanía del consumidor” y la responsabilidad individual. Sus aspectos socialistas proveen a todos de un comienzo justo en la vida y protegen a los inocentes de la mala suerte bruta. Podría verse al igualitarismo de la suerte como la teoría hacia la cual los socialistas tienden naturalmente una vez que han aprendido las duras lecciones del fracaso de las economías centralmente planificadas y las considerables virtudes de la asignación de bienes a través del mercado. Al incorporar un rol importante para las decisiones de mercado al interior de sus arreglos institucionales, pareciera que

⁶³ Véase Dworkin, R. “Equality of Resources”, p. 285; Rakowski, E. *Equal Justice*, pp. 65-66; van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 51.

los igualitaristas de la suerte han logrado desarticular las críticas que tradicionalmente conservadores y libertarios han esgrimido contra el igualitarismo.

Pero los juicios contraintuitivos que los igualitaristas de la suerte hacen en los casos vistos anteriormente sugieren un desenlace algo más triste: el igualitarismo de la suerte parece dejarnos con algunos de los peores aspectos del capitalismo y el socialismo. El igualitarismo debería reflejar una visión de la sociedad que fuera humana, generosa y cosmopolita, una que reconozca a los individuos como iguales en toda su diversidad. Debería promover arreglos institucionales que permitiesen que toda la diversidad de talentos, aspiraciones, roles y culturas beneficiasen a todos y fuesen reconocidos como mutuamente beneficiosos. En lugar de eso, el híbrido de capitalismo y socialismo que proponen los igualitaristas de la suerte refleja una malvada, desdeñosa y parroquial visión de una sociedad que representa la diversidad humana de manera jerárquica, que contrasta moralmente a los responsables e irresponsables, a los innatamente superiores e inferiores, los independientes y los dependientes. No ofrece ayuda alguna a aquellos que califica de irresponsables y ofrece humillante asistencia a aquellos que cataloga como innatamente inferiores. Nos entrega una visión estrecha de las *Poor Laws*,* en donde los desafortunados se sumían en súplicas y se sometían a los humillantes juicios morales del Estado.

¿Cómo pueden haberse equivocado tanto los igualitaristas de la suerte? Consideremos en primer lugar los distintos problemas que surgen a partir de esta doctrina a raíz del hecho de que descansa en decisiones de mercado. En primer lugar, ofrece una red de seguridad muy inadecuada para las víctimas de la mala suerte opcional. Esto refleja el hecho de que el igualitarismo de la suerte es una “teoría de punto de partida”: en tanto la gente disfrute cuotas justas al inicio de la vida, al igualitarismo de la suerte no le preocupa demasiado el sufrimiento y la sumisión que las transacciones voluntarias de mercado generan.⁶⁴ El hecho de que estos males sean producto de elecciones voluntarias difícilmente los justifica: elegir libremente entre un conjunto de alternativas no justifica ese conjunto de alternativas. Al enfocarse en corregir las supuestas injusticias naturales, los igualitaristas de la suerte han olvidado que el tema principal de la justicia consiste en los arreglos institucionales que generan las oportunidades de las personas en el transcurso del tiempo.

Algunos igualitaristas de la suerte, en particular Dworkin, también usan criterios de mercado para obtener orientación acerca de las asignaciones iniciales al inicio de la vida. La idea rectora aquí consiste en que la autonomía individual es protegida por la “soberanía del consumidor”. De este modo, Dworkin

* La expresión “Poor Laws” se refiere al sistema de asistencia social vigente en Inglaterra y Gales previo a la implementación del Estado de Bienestar [*Nota del trad.*]

⁶⁴ Dworkin niega que esta sea una “teoría de acceso inicial”, pero solamente por el hecho que él asignaría compensación por talentos desiguales durante el curso de una vida entera (véase “Equality of Resources”, pp. 309-11).

sugiere que el precio de mercado que la gente efectivamente paga para asegurarse en contra de una herida corporal puede usarse como una guía para determinar cuánto debe el Estado pagar a quiénes son heridos del mismo modo sin mediar culpa.⁶⁵ Pero los precios reales del mercado de seguros reflejan dos factores que son irrelevantes para determinar la compensación que el Estado pudiera deber a los heridos involuntariamente: la necesidad de mantener baja la compensación para reducir el riesgo moral de las heridas no fatales (puesto que una compensación demasiado alta podría tentar a las personas a asumir riesgos mayores), y el hecho de que la gente sólo asegura aquellos costos por los que el Estado no los indemniza (por ejemplo, incapacidad laboral, infraestructura para los discapacitados, etc.).

Recurrir, como lo hace Dworkin, a la idea de una adquisición hipotética de seguros por parte de personas que no conocen sus habilidades, sufre de un problema mayor: nunca explica por qué dichas elecciones hipotéticas tienen alguna relevancia para determinar qué es lo que los ciudadanos se deben recíprocamente. Dado que dichas elecciones nunca se han realizado en los hechos, el hecho que ellas no se vean reflejadas en las asignaciones realizadas por el Estado no viola la decisión autónoma de ningún individuo. Las elecciones de mercado hechas por los individuos varían según sus gustos. Pero lo que uno está obligado a hacer por otro no es, en general, determinado por los gustos propios o siquiera por los gustos del beneficiario. Hemos visto que esta relatividad de los gustos genera discriminación en contra de los ciudadanos con discapacidades poco comunes y contra los ciudadanos amantes del riesgo. Pero incluso si algunas personas están dispuestas a asumir ciertos riesgos, de eso no se sigue que ellos deban renunciar a exigir de sus conciudadanos la provisión del mismo nivel de beneficios derivados de la seguridad social en contra de discapacidades *involuntariamente* causadas a los que sus compañeros adversos al riesgo tienen derecho. Más aun, incluso si para todos fuese racional adquirir algún seguro para sí —por ejemplo para cirugía plástica para corregir defectos menores en la apariencia— este hecho difícilmente genera una *obligación* por parte de la sociedad de pagar por él. Si todos lo quieren, por supuesto que podrían votar para incluirlo en el plan nacional de salud. Pero si votaran para no incluirlo y dejaran que todos compraran tal seguro utilizando sus recursos privados, es difícil ver cómo podría cualquier ciudadano fundar un reclamo en justicia contra la decisión de los votantes. Una cosa es que todos decidan colectivamente que vale la pena comprar algo para su consumo privado y otra muy distinta es decidir que los ciudadanos actuando colectivamente están obligados a socializar los costos de proveer este beneficio para todos. Mi conclusión es que *las elecciones de mercado personales, reales o hipotéticas, no ofrecen guía alguna a lo que los ciudadanos están obligados a proveerse recíprocamente en forma colectiva*. Esto

⁶⁵ *Id.*, p. 299.

sugiere otro desiderátum para la teoría igualitarista: debe proveer principios para el deseo colectivo, esto es, para aquellas cosas que los ciudadanos debieran desear juntos, no simplemente lo que cada uno puede desear individualmente.

Consideremos ahora las maneras en las que el igualitarismo de la suerte genera problemas al fundarse en principios socialistas. La igualdad de la suerte nos dice que nadie debería sufrir de mala suerte inmerecida. Para implementar sus principios, el Estado debe emitir juicios de responsabilidad y merecimiento moral al atribuir resultados a la fuerza bruta u opcional. Para determinar si acaso un fumador que adquirió el hábito mientras era soldado debiera poder acceder a tratamiento médico para el cáncer de pulmón, es necesario ponderar su opción de haber sido más resolutivo en contra de fumar, dadas las presiones sociales que enfrentaba de sus pares y de la publicidad mientras servía en el ejército, los beneficios de reducir la ansiedad en la situación, altamente estresante, de combate, las oportunidades que se le ofrecieron para superar su vicio después de la guerra y así sucesivamente.⁶⁶

F.A. Hayek ha identificado el problema de estos sistemas meritocráticos de recompensa: para exigir algún beneficio importante, las personas se ven obligadas a someterse al juicio moral de otros acerca de cómo debieron aprovechar sus oportunidades, antes que guiarse por sus propios juicios.⁶⁷ Un sistema de esa naturaleza requiere que el Estado realice juicios atrozmente moralizantes e intrusivos en las elecciones individuales. Así, la igualdad de la fortuna *interfiere con la privacidad y la libertad de los ciudadanos*. Más aun, tal como Arneson y Roemer dejan claro, tales juicios requieren que el Estado determine qué tanta responsabilidad era capaz de ejercer cada ciudadano en cada caso. Pero es irres-

⁶⁶ ¿Qué ocurre si acaso alguien corre un riesgo que simplemente incrementa su riesgo de enfermarse (que ya es alto)? Dejar que los estudios científicos determinen que porción de los riesgos se deben a causas involuntarias (*e.g.* genes defectuosos) y causas voluntarias (*e.g.* consumir una dieta alta en grasas) y descontar los recursos destinados a contribuir al cuidado del enfermo en proporción a la medida en la que ellos asumieron el riesgo voluntariamente. Roemer acepta esta lógica, pero insiste en que la responsabilidad de las personas por sus enfermedades debiese descontarse en base a las influencias involuntarias genéticas y sociológicas. De este modo, si dos personas sufren de cáncer de pulmón, fuman durante el número medio de años correspondientes a su tipo sociológico (determinado por su sexo, raza, clase, trabajo, hábitos parentales de consumo de tabaco, etc.), tendrían derecho, sin considerar otros factores, al mismo nivel de compensación por los costos asociados a su cáncer, incluso si uno de ellos fumó durante ocho años y el otro durante veinticinco (véase Roemer, J. "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner", p. 183). Su intuición es que si dos personas que ejercen un grado comparable de responsabilidad, ajustado para tomar en consideración las distintas influencias sociales en su comportamiento, debieran tener derecho al mismo nivel de compensación por los costos asociados a dicho comportamiento. Roemer no considera las implicancias expresivas que surgen al asumir el Estado la idea de que distintas clases de ciudadanos debieran ser sometidos a estándares diferenciados de responsabilidad.

⁶⁷ Véase Hayek, F. A., *The Constitution of Liberty*, pp. 95-97.

petuoso de parte del Estado juzgar qué tan responsables son los individuos por sus gustos y elecciones imprudentes.⁶⁸

Todavía más, el igualitarismo de la suerte no promueve realmente la responsabilidad personal en la manera que alega hacerlo. Éste niega compensación a quienes son juzgados como responsables por su mala fortuna. Pero esto genera incentivos para que los individuos *nieguen su responsabilidad personal por sus problemas*, y que representen su situación como una bajo la cual se encuentran desvalidos frente a fuerzas incontrolables. Difícilmente uno podría diseñar mejores condiciones sociales para fomentar una mentalidad de víctima quejumbrosa y pasiva. Permiten a los ciudadanos reclamar bienes tales como beneficios médicos básicos al precio de desplegar un espectáculo indigno. Parece más sencillo construir una triste historia que dé cuenta de los infortunios inmerecidos que se ha sufrido, que involucrarse en un trabajo productivo que sea valorado por otros. Al darle a la gente incentivos para canalizar sus energías en la primera de estas tareas, el igualitarismo de la suerte genera una enorme *pérdida de eficiencia* para la sociedad.

Al promover una mezcla tan poco afortunada de instituciones capitalistas y socialistas, el igualitarismo de la suerte fracasa en su objetivo de generar una sociedad de iguales, al reproducir el régimen estigmatizante de las *Poor Laws*, bajo las cuales los ciudadanos sólo podrían acceder a asistencia estatal bajo la condición de que aceptasen su estatus inferior. Esta lógica impregna al razonamiento de los igualitaristas de la suerte. Esto se hace más evidente en la distinción que ofrecen entre los inmerecidamente desaventajados y aquellos que han sido desaventajados merecidamente —entre aquellos que no son responsables de su mala fortuna y aquellos que sí lo son—. Tal como en el régimen de las *Poor Laws*, el igualitarismo de la suerte abandona a su suerte a los desaventajados a causa de sus propias elecciones y define a los desaventajados inmerecidos en términos de su inferior talento, inteligencia, habilidad o atractivo social.

Más aun, al clasificar a aquellos que dedican la mayor parte de sus energías al cuidado de quienes no se pueden valer por sí mismos junto con aquellos que cultivan un gusto particularmente caro por ejercer caridad, el igualitarismo de la suerte *asume el egoísmo atomista y la autosuficiencia como la norma de comportamiento básica para los seres humanos*. Promete igualdad sólo para aquellos que atiendan su propio interés, aquellos que eviten involucrarse en relaciones con otros que puedan generar obligaciones de dependencia y, por lo mismo, aquellos que pueden hacerse cargo de sí mismos a través de la obtención de un salario sin depender del ingreso generado por alguien más. Pero tal norma de comportamiento para seres humanos no puede ser universalizada. Períodos

⁶⁸ Véase Korsgaard, C. "Commentary on G. A. Cohen and Amartya Sen", en M. Nussbaum y A. Sen (eds.): *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon, 1993), p. 61.

largos de dependencia del cuidado de otros son parte normal del ciclo de vida de todos. Es por lo tanto una condición indispensable para la continuación de la sociedad humana, que muchos adultos dediquen parte importante de su tiempo a estos cuidados, sin perjuicio de la pobre remuneración de mercado que reciban. Y esto a su vez implica cierto nivel de dependencia de los cuidadores del ingreso generado por otros. La igualdad de fortuna, al representar la dependencia de los cuidadores como una desviación voluntaria de una norma androcéntrica falsamente universalizada, termina justificando la subordinación de las mujeres a hombres remunerados y la estigmatización de la situación de cuidado dependiente frente a la posibilidad de obtener un salario que permita la autosuficiencia. Difícilmente podría imaginarse una reproducción más perfecta del pensamiento subyacente a las *Poor Laws*, incluido su sexismo y la equiparación del trabajo responsable a la obtención de ingreso de mercado.⁶⁹

Cuál es el punto de la igualdad

Debe haber una mejor manera de concebir el meollo de la igualdad. Para hacerlo, es de gran ayuda recordar cómo los movimientos igualitarios han concebido históricamente sus objetivos. ¿Cuáles son los sistemas desiguales a los que se han opuesto? Las sociedades no igualitaristas han sostenido la justicia o la necesidad de basar el orden social en una jerarquía de seres humanos ordenados de acuerdo a un cierto valor intrínseco. La desigualdad no se refiere principalmente a la distribución de bienes, sino a las relaciones entre individuos superiores e inferiores. Se ha pensado que aquellos de rango superior tienen derecho a infligir violencia en aquellos considerados inferiores, a excluirlos o segregarlos de la vida social, tratarlos con desprecio, forzarlos a obedecer, a trabajar sin retribución y a abandonar sus propias culturas. Estas son las caras de la opresión que Iris Young ha identificado: marginalización, jerarquía de esta-

⁶⁹ Young, I. M. "Mothers, Citizenship, and Independence: A Critique of Pure Family Values", en 105 *Ethics* (1995), pp. 535-56, hace una crítica similar a los movimientos de reforma al sistema de bienestar, que no tiene conexión con el igualitarismo de la suerte. La versión del igualitarismo de la suerte de van Parijs parece ofrecer una salida al pensamiento asociado a las *Poor Laws*, dado que promete un ingreso incondicional a todos, sin importar si acaso trabajan por un sueldo. Sin embargo, como señalamos anteriormente, incluso esta mirada toma en consideración, implícitamente, los gustos de los adultos egoístas sin responsabilidades de cuidado, como la norma. Esto debido a que la brecha entre el sueldo mínimo y el ingreso incondicional será determinado por los incentivos necesarios para hacer que el egoísta marginal indeciso decida ingresar al mercado laboral. El destino de los cuidadores dependientes sin ingresos dependerá de la ponderación entre trabajo y ocio de los vagabundos playeros, antes que de sus propias necesidades. Mientras más proclive al ocio sea el vagabundo playero, más bajo debe ser el sueldo incondicional.

tus, dominación, explotación e imperialismo cultural.⁷⁰ Este tipo de relaciones desiguales generan, y solía pensarse que justificaban, desigualdades en la distribución de libertades, recursos y bienestar. Este es el núcleo de las ideologías no igualitaristas del racismo, sexismo, nacionalismo, casta, clase y eugenesia.

Los movimientos políticos igualitaristas se oponen a tales jerarquías. Ellos defienden la igual valía moral de las personas. Esta afirmación no significa que todos posean igual virtud o talento. Negativamente, repudia la distinción de la valía moral basada en la cuna o la identidad social —en la pertenencia a una determinada familia, en el estatus social heredado, raza, etnia, género o genes: no hay esclavos naturales, plebeyos o aristócratas—. Positivamente, el reclamo por la igual valía moral de las personas afirma que todos los adultos competentes son agentes morales en igual medida: cada uno posee en igual medida la facultad de desarrollar y ejercer la responsabilidad moral, de cooperar con otros de acuerdo a los principios de justicia, de formar y alcanzar una determinada concepción del bien.⁷¹

Los igualitaristas fundamentan su reclamo de igualdad social y política en el hecho de la misma valía moral universal. Estos reclamos también tienen facetas positivas y negativas. En términos negativos, los igualitaristas buscan abolir la opresión, esto es, formas de relación social bajo las cuales algunas personas dominan, explotan, marginalizan, degradan e infligen violencia en otras. La diversidad en las identidades socialmente adscritas, los distintos roles en la división del trabajo o las diferencias en las características personales, ya sean ellas características biológicas neutrales, talentos y virtudes valiosas o desafortunadas carencias o enfermedades, no pueden nunca justificar relaciones sociales desiguales como las indicadas anteriormente. Nada puede justificar el tratar a las personas de esta manera, salvo el castigo por la comisión de delitos y la defensa contra la violencia. Positivamente, los igualitaristas buscan un orden social bajo el cual las personas se encuentren sobre una base de igualdad. Ellos buscan vivir juntos en una sociedad democrática, entendida como lo opuesto a una sociedad jerárquica. La democracia acá se entiende como la autodeterminación colectiva por medio de la discusión abierta entre iguales, de acuerdo con reglas aceptables para todos. Estar en pie de igualdad con otros en una discusión significa que uno tiene derecho a participar, que otros reconocen una

⁷⁰ Young, I. M. *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1990), *passim*.

⁷¹ Véase Rawls, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en 77 *Journal of Philosophy* (1980), pp. 515-72; p. 525. El uso de la voz “igual medida” para modificar el término “agentes morales” puede parecer ocioso: ¿por qué no decir que todos los adultos competentes son agentes morales? Los igualitaristas niegan que exista una jerarquía de tipos de agencia moral (e.g. cualquier teoría que señale que existe una forma inferior de humano que sólo puede seguir imperativos morales emitidos por otros y un tipo superior, capaz de emitir o descubrir estos imperativos morales por sí mismos).

obligación de escuchar respetuosamente y responder a los argumentos que uno ofrezca, que nadie debe postrarse ante otros o alabarlos o presentarse como inferior a ellos como condición para ser escuchado.⁷²

Contrastemos esta concepción democrática de la igualdad con el igualitarismo de la suerte. En primer lugar, la igualdad democrática apunta a abolir la opresión creada socialmente. El igualitarismo de la suerte pretende corregir injusticias que considera producto del orden natural de las cosas. En segundo lugar, la igualdad democrática supone lo que llamaré una teoría relacional de la igualdad: ve la igualdad como una relación social. La igualdad de fortuna es una teoría distributiva de la igualdad: concibe a la igualdad como un patrón de distribución. Así, mientras dos personas disfruten de la misma cantidad de algún bien distribuable —ingreso, recursos, oportunidades para el bienestar y así sucesivamente— el igualitarismo de la suerte los considera iguales. De este modo, las relaciones sociales son en gran medida instrumentales para la generación de tales patrones de distribución. En contraste, la igualdad democrática considera como iguales a dos personas cuando cada una de ellas acepta la obligación de justificar sus acciones a través de principios que sean aceptables para el otro y en los cuales se supone tácitamente la reciprocidad, el reconocimiento y la consideración mutua. Ciertos patrones en la distribución de bienes pueden ser instrumentales para asegurar tales relaciones, o ellas ser consecuencia de estos patrones o incluso que estos patrones sean constitutivos de estas relaciones. Sin embargo, el foco de los igualitaristas democráticos se encuentra fundamentalmente en las relaciones bajo las cuales se realiza la distribución de bienes. Esto implica, en tercer lugar, que la igualdad democrática es sensible a la necesidad de integrar las demandas de igual reconocimiento a aquellas de igual distribución.⁷³ Los bienes deben ser distribuidos de acuerdo a los principios y procesos que expresan respeto por todos. No debe obligarse a la gente a arrastrarse o degradarse a sí mismos ante otros como condición para reclamar su parte en los bienes. El fundamento del reclamo por la distribución de bienes es que los individuos son iguales, no inferiores a los otros.

⁷² Anderson, E. "The Democratic University: The Role of Justice in the Production of Knowledge", en *12 Social Philosophy and Policy* (1995), pp. 186-219. ¿Significa esto que siempre debemos escuchar pacientemente a aquellos que han demostrado ser estúpidos, gruñones o deshonestos? No, significa (1) que debe garantizarse a todos el beneficio de la duda, (2) que una persona puede ser ignorada o excluida de la discusión solo al haberse comprobado su incompetencia comunicativa o su falta de voluntad de involucrarse en una discusión en términos justos y (3) deben otorgársele oportunidades razonables para demostrar su competencia comunicativa y así poder reingresar a la conversación.

⁷³ Véase Fraser, N. "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age", en su *Justice Interruptus* (New York: Routledge, 1997), pp. 11-39; Honneth, A. *The Struggle for Recognition*, J. Anderson (trad.), (Cambridge: Polity Press 1995), *passim*.

Esto nos da una concepción rudimentaria de la igualdad. ¿Cómo es posible derivar principios de justicia de ella? Nuestra investigación del igualitarismo de la suerte no ha sido completamente infértil: de sus fallas, hemos podido colegir algunas características deseables para los principios igualitaristas. En primer lugar, tales principios deben identificar ciertos bienes a los cuales todos los ciudadanos deben tener acceso efectivo durante el transcurso de sus vidas. Algunos bienes son más importantes desde el punto de vista igualitario que otros, al interior de cualquier dominio definido como relevante para los defensores del igualitarismo. Todas las teorías de entrada, o cualquier otro tipo de principios que permitan que ciudadanos respetuosos del derecho pierdan acceso a niveles adecuados de estos bienes, son inaceptables. En segundo lugar, los igualitaristas debieran ser capaces de justificar tales garantías de acceso vitalicio sin recurrir al paternalismo. En tercer lugar, los principios igualitarios deberían ofrecer remedios adecuados al tipo de injusticia que buscan corregir. Remedios privados no son capaces de satisfacer opresiones de carácter público. En cuarto lugar, respecto de sus capacidades para ejercer responsabilidad o sobre la manera en la que han usado sus libertades, los principios igualitarios deberían defender la responsabilidad de los individuos por su propia vida sin juzgarlos de manera degradante e intrusiva. Finalmente, estos principios deberían poder ser objeto del deseo colectivo. Deberían ser capaces de entregar razones suficientes para que los ciudadanos, actuando colectivamente, garanticen los bienes particulares que son relevantes para los igualitaristas.

Consideremos en primer lugar esta última característica. La determinación de aquello que puede o debe ser colectivamente deseado ha sido una tarea tradicionalmente asumida por la teoría del contrato social. En sus versiones liberal-democráticas, el objetivo fundamental del Estado ha sido asegurar la libertad de sus miembros. Dado que el Estado democrático es nada más que el conjunto de los ciudadanos actuando colectivamente, se sigue de esto que la obligación fundamental que los ciudadanos poseen recíprocamente es la de asegurar las condiciones sociales para la libertad de todos los ciudadanos.⁷⁴ Dado que los libertarios también defienden esta fórmula, podría pensarse que ella lleva a conclusiones no igualitarias. En vez de repudiar la fórmula, el igualitarismo democrático la interpreta. Señala que la condición social para vivir una vida libre consiste en que uno se encuentre en relaciones de igualdad con otros.

Esta afirmación puede parecer paradójica, dada la visión prevaleciente que concibe a la libertad y a la igualdad como ideales en conflicto. Podemos ver cómo esto es cierto al considerar las relaciones opresivas que la igualdad social niega. Aquellos que son iguales no son sujetos de violencia arbitraria o coacción física por parte de otros. La posibilidad de elección sin estar sujeto a restricción física arbitraria es una de las condiciones básicas de la libertad.

⁷⁴ Korsgaard, C. "Commentary on G. A. Cohen and Amartya Sen", *passim*.

Aquellos que son iguales no son marginalizados por otros. Por lo tanto, son libres de participar en la política y en las principales instituciones de la vida civil. Aquellos que son iguales no son dominados por otros; no viven su vida a merced de la voluntad de terceros. Eso significa que viven su vida de acuerdo a su propio arbitrio, pues en esto consiste la libertad. Aquellos que son iguales no son explotados por terceros. Esto significa que son libres de apropiarse del justo valor de su trabajo. Aquellos que son iguales no se encuentran sujetos al imperialismo cultural: son libres de ejercer su propia cultura, bajo la condición de respetar las culturas de todos los demás. Así, vivir en una sociedad comunitaria es estar libre de la opresión para participar de la sociedad y disfrutar sus beneficios y participar en el autogobierno democrático.

De este modo, los igualitaristas difieren de los libertarios al defender una comprensión más amplia de las condiciones sociales de la libertad. Más importante aun, aquellos ven las relaciones privadas de dominación, incluso aquellas a las que se ingresó por la vía del consentimiento o el contrato, como violaciones a las libertades individuales. Los libertarios tienden a identificar la libertad con la libertad formal o negativa: gozar de un derecho legal para obtener lo que uno quiere sin tener que pedir permiso a otro y sin interferencia de terceros. Esta definición de la libertad no considera la importancia de tener los medios para hacer lo que uno desea. Adicionalmente, la definición implícitamente asume que la ausencia de interferencia de otros es todo lo que se necesita para hacer lo que uno desea. Esto ignora el hecho que la mayoría de las cosas que la gente quiere hacer requieren de la participación en actividades sociales y, por lo tanto, de comunicación e interacción con otros. No es posible hacer estas cosas si los otros hacen de uno un paria. Un libertario podría argumentar que la libertad de asociación implica el derecho de las personas de rehusar la asociación con otros por cualquier motivo. Sin embargo, una sociedad que fuera expresión de un derecho tan incondicional difícilmente necesita de la coerción física para forzar a los individuos a obedecer los deseos de aquellos con el poder de excluirlos de la participación en la vida social. El mismo punto se aplica a una sociedad en donde la propiedad está tan inadecuadamente distribuida que algunos adultos viven en abyecta dependencia de otros y, de este modo, están sujetos a su merced. Las sociedades que permiten la creación de parias y clases subordinadas pueden ser tan represivas como cualquier régimen despótico.

Igualdad en el dominio de la libertad: un enfoque en base a las capacidades

Amartya Sen ha propuesto una mejor manera de entender la libertad. Considérese los estados de hacer y ser que constituyen el bienestar de un individuo: una persona puede estar sana, bien nutrida, físicamente sana, educada, ser un participante activo de su vida comunitaria, poseer movilidad, felicidad,

ser respetada, tener confianza en sí misma y así sucesivamente. A una persona también pueden importarle otros estados de su ser y el hacer que reflejan sus fines autónomos: esta persona puede desear ser extrovertida, criar hijos, estudiar medicina, jugar fútbol, hacer el amor y así sucesivamente. Llamemos a dichos estados “funcionalidades” [*functionings*]. Las “capacidades” [*capabilities*] de las personas consisten en el conjunto de funcionalidades que pueden alcanzar, dados los recursos personales, materiales y sociales que estén a su disposición. Las capacidades no miden las funcionalidades efectivamente alcanzadas, sino que la libertad para alcanzar las funcionalidades valoradas. Una persona goza de mayor libertad mientras mayor sea el rango de oportunidades efectivamente accesibles y significativamente diferentes que posee para funcionar o guiar su vida en la forma que sea más valiosa para ella.⁷⁵ Podemos interpretar el propósito igualitarista de asegurar para todos las condiciones de su libertad en términos de capacidades. Siguiendo a Sen, sostengo que los igualitaristas deberían buscar igualdad para todos en el dominio de las capacidades.

Sin embargo, el igualitarismo de capacidades de Sen deja abierta una gran pregunta. ¿Cuáles son las capacidades que la sociedad debe igualar? A algunas personas les importa mucho su habilidad para jugar cartas, otros disfrutan de las vacaciones de lujo en Tahití. ¿Acaso la mayoría de los igualitaristas, en el nombre de la igualdad de libertades, ofrecen lecciones gratis de juegos de cartas o vacaciones subsidiadas por el Estado en tierras exóticas? De seguro hay límites respecto de cuáles son las capacidades que los ciudadanos están obligados a proveerse recíprocamente. Deberíamos atender a nuestro primer desiderátum e identificar bienes particulares en el dominio de la igualdad que son de especial importancia.

La reflexión acerca de los objetivos positivos y negativos del igualitarismo nos ayuda a alcanzar este requerimiento. En términos negativos, las personas tienen derecho a todas las capacidades que sean necesarias para permitirles evitar involucrarse en relaciones sociales opresivas o al menos poder escapar de ellas. Positivamente, tienen derecho a las capacidades que sean necesarias para funcionar como ciudadanos iguales en un estado democrático. Aun cuando los objetivos positivos y negativos del igualitarismo se traslapan en gran medida, no son idénticos. Si la capacidad de funcionar como un ciudadano en condiciones de igualdad fuese todo lo que importase a los igualitaristas, entonces no se opondrían a la discriminación entre los relativamente privilegiados —pensemos en las barreras que limitan el nivel de ingreso en las ejecutivas mujeres—. Pero los igualitaristas también apuntan al objetivo de habilitar a todos los ciudadanos para posicionarse en pie de igualdad en la sociedad civil, y esto requiere que las carreras estén abiertas al talento.

⁷⁵ Véase Sen, A. *Inequality Reexamined* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 39-42, 49.

De este modo, la igualdad democrática apunta a lograr la igualdad en un amplio espectro de capacidades. Sin embargo, no defiende una igualdad comprensiva en el dominio de las capacidades. Ser un mal jugador de cartas no cuenta como una forma de opresión. Más precisamente, el orden social puede y debe arreglarse de manera tal que las habilidades en las cartas no determinen el estatus civil de un individuo en la sociedad. Tampoco es necesario ser un buen jugador de cartas para funcionar como ciudadano. Por lo tanto, la sociedad no está obligada a proveer lecciones gratis de juegos de cartas a sus ciudadanos. La igualdad democrática satisface el primer desiderátum de la teoría igualitaria.

Considérese además las capacidades que la igualdad democrática sí garantiza a los ciudadanos. Enfoquémonos en las capacidades necesarias para funcionar como un ciudadano igual. La ciudadanía supone no sólo funcionar como un agente político —votando, participando en distintas formas de discurso político, exigiendo prestaciones al gobierno y así sucesivamente— sino que exige además la participación igualitaria en la sociedad civil. La sociedad civil es la esfera de la vida social que se encuentra abierta al público general y que no es parte de la burocracia estatal que se encarga de administrar las leyes. Sus instituciones incluyen la vía pública y los parques, las acomodaciones públicas tales como restaurantes, tiendas, teatros, buses y aerolíneas, sistemas de comunicación tales como radio y televisión, los teléfonos y la Internet, las bibliotecas públicas, hospitales, escuelas y así sucesivamente. Las empresas involucradas en actividades productivas para el mercado también son parte de la sociedad civil, porque venden sus productos a cualquier cliente y reclutan a sus trabajadores del público general. Uno de los logros importantes del *civil rights movement* fue reivindicar una comprensión de la ciudadanía que incluye el derecho a participar como un igual en la sociedad civil al igual que en asuntos del gobierno. Un grupo que es excluido de las instituciones de la sociedad civil o segregado al interior de éstas, o sujeto a discriminación a partir de una identidad social adscrita, ha sido relegado a una ciudadanía de segunda clase, incluso si sus miembros disfrutan de la totalidad de los derechos políticos.

De este modo, ser capaz de funcionar como un ciudadano igual, involucra no sólo la habilidad de ejercer de manera efectiva los derechos específicamente políticos, sino que también incluye la capacidad de participar en las distintas actividades de la sociedad civil en sentido amplio, incluyendo la posibilidad de participar de la economía. Y funcionar de esta manera presupone funcionar como un ser humano. Considérense entonces tres aspectos del funcionamiento individual: como ser humano, como participante de un sistema de producción cooperativa y como ciudadano de un estado democrático. Ser capaz de funcionar como un ser humano requiere acceso efectivo a los medios necesarios para sostener la propia existencia biológica —comida, abrigo, ropa, cuidado médico— y acceso a las condiciones básicas de la agencia humana —conocimiento de la propias circunstancias y opciones, la habilidad para deliberar respecto de

medios y fines, las condiciones psicológicas de la autonomía, incluida la confianza en uno mismo necesaria para pensar y juzgar de manera autónoma—. Ser capaz de funcionar como un participante igual en un sistema de producción cooperativa requiere acceso efectivo a los medios de producción, acceso a la educación necesaria para desarrollar los talentos propios, la libertad para elegir su ocupación, el derecho a suscribir contratos e involucrarse en acuerdos cooperativos con otros, el derecho a recibir una justa retribución por el trabajo propio y el reconocimiento de otros por las contribuciones productivas realizadas. Ser capaz de funcionar como un ciudadano requiere derechos de participación política, tales como la libertad de expresión y también el acceso efectivo a los bienes y relaciones que derivan de una sociedad civil. Esto involucra libertad de asociación, acceso a los espacios públicos: caminos, parques e instalaciones públicas, tales como transporte público, servicios de correo y telecomunicaciones. Además, involucra las condiciones sociales para ser aceptado por otros, como por ejemplo la habilidad de aparecer en público sin vergüenza, sin que le sea adscrito el estatus de paria. La libertad para formar relaciones en la sociedad civil también requiere acceso efectivo a espacios privados, dado que muchas relaciones sólo pueden funcionar cuando están resguardadas del escrutinio público y la intrusión de los otros. La vagancia, esto es, la incapacidad de sustraerse del espacio público, es en este sentido una condición de profunda ausencia de libertad.

Es preciso rescatar al menos tres puntos acerca de la estructura de las garantías igualitarias en el dominio de las capacidades. En primer lugar, la igualdad democrática no garantiza niveles efectivos de funcionamiento, sino que acceso efectivo a dichos niveles. Los individuos son libres de elegir la función a un nivel inferior al garantizado. Por ejemplo, pueden elegir unirse a un grupo religioso que desaconseje la participación política. Más aun, la igualdad democrática puede hacer que el acceso a ciertas funcionalidades sean condicionales al hecho de trabajar por ellas, asumiendo que los ciudadanos tengan acceso efectivo a dichas condiciones: que sean físicamente capaces de realizar el trabajo, que hacerlo sea consistente con sus otros deberes, que puedan encontrar un trabajo y así sucesivamente. El acceso efectivo a un nivel de funcionalidad significa que los individuos pueden alcanzarlo al desplegar medios que ya se encuentran a su disposición, no que la funcionalidad les sea incondicionalmente garantizada sin ningún esfuerzo de su parte. De este modo, la igualdad democrática es consistente con construir el sistema de incentivos necesario para que una economía moderna sea capaz de sostener los niveles de producción necesarios para proveer las garantías igualitarias.

En segundo lugar, la igualdad democrática no garantiza acceso igualitario a los niveles de funcionalidad sino que acceso a niveles de funcionalidad suficientes para posicionarse como un igual al interior de la sociedad. Para algunas funcionalidades, la ciudadanía igualitaria requiere el mismo nivel. Por ejemplo,

cada ciudadano tiene derecho al mismo número de votos en una elección que todos los demás. Pero para otras funcionalidades, encontrarse en pie de igualdad no requiere los mismos niveles de funcionalidad. Ser capaz de encontrarse en pie de igualdad requiere alfabetización. Pero en el contexto de los Estados Unidos, por ejemplo, no requiere conocer otros idiomas distintos del inglés, ni la capacidad de interpretar pasajes oscuros de teoría literaria. La igualdad democrática no objetaría el hecho de que no todos sepan hablar un idioma extranjero o bien que sean pocos los que tengan un conocimiento avanzado de literatura. En otros países, la capacidad de hablar distintos idiomas puede ser requisito para la igualdad.

En tercer lugar, la igualdad democrática garantiza acceso efectivo a un paquete de capacidades suficiente para pararse como un igual frente a otros durante el transcurso de una vida. No es una teoría de entrada, bajo la cual las personas pueden perder su pie de igualdad a través de la mala suerte opcional. El acceso igualitario a las capacidades es inalienable: aquellos contratos donde los individuos enajenan de manera irrevocable sus libertades fundamentales a otros son nulos.⁷⁶ La racionalidad de establecer la inalienabilidad de tales derechos puede ser difícil de apreciar desde el punto de vista del titular de estos derechos. ¿Por qué no habría de permitírsele transar algunas de sus libertades garantizadas igualitariamente por otros bienes que prefiera? ¿No es acaso paternalista negarle su libertad de transar?

Podemos evitar esta conclusión si consideramos el punto de vista del titular del deber correlativo. La contraparte del derecho inalienable que un individuo tiene a las condiciones sociales para el ejercicio de su libertad es el deber incondicional de otros de respetar su igual dignidad moral. Kant diría lo siguiente: cada individuo tiene un valor o una dignidad que no es condicional a los deseos o preferencias de ningún individuo. Esto implica que hay algunas cosas que uno nunca puede hacerle a otros (por ejemplo esclavizarlos) incluso aunque se goce de su consentimiento para hacerlo. Los contratos de esclavitud son por lo tanto inválidos. Al fundamentar los derechos inalienables en lo que otros deben hacer antes que en los intereses subjetivos de los titulares del derecho, la igualdad democrática satisface el segundo desiderátum de la teoría igualitaria: justificar las garantías vitalicias sin recurrir al paternalismo.

Una ventaja del enfoque de las capacidades es que nos permite analizar injusticias con respecto a otros asuntos distintos de la distribución de recursos u otros bienes divisibles. Las capacidades de una persona son una función no sólo de las características personales fijas y de los recursos disponibles, sino que de las características mutables, de las relaciones sociales, las normas y la estructura de oportunidades, los bienes y espacios públicos. Los movimientos políticos

⁷⁶ Véase Radin, M. "Market Inalienability", en 100 *Harvard Law Review* (1987), pp. 1849-1937. Quizás una persona se vea en la situación de tener que renunciar a sus libertades mercantiles, si es condenada por un crimen grave.

igualitaristas nunca han perdido de vista el rango completo de aspiraciones que posee. Por ejemplo, las feministas trabajan para superar los obstáculos internos a la elección que las mujeres enfrentan a menudo al internalizar las normas de la femineidad tales como el abandono de los intereses propios por los de otros, la falta de confianza en las propias habilidades y baja autoestima. Gays y lesbianas luchan por la posibilidad de revelar públicamente sus identidades sin miedo o vergüenza, lo que requiere cambios significativos en las relaciones sociales de desprecio y hostilidad y cambios en las normas de género y sexualidad. Los discapacitados buscan reconfigurar los espacios públicos para que ellos sean accesibles y adaptar las situaciones de trabajo a sus necesidades, de manera que puedan participar en actividades productivas. La mera distribución de recursos divisibles no es capaz de asegurar las libertades a las que estos grupos aspiran.

Por supuesto, la igualdad democrática también se preocupa de la distribución de recursos divisibles. Exige que todos tengan acceso efectivo a recursos suficientes de modo que no puedan ser oprimidos por otros para funcionar en pie de igualdad en la sociedad civil. Lo que cuenta como suficiente varía con las normas culturales, el ambiente natural y las circunstancias individuales. Por ejemplo, las normas culturales y la influencia climática influyen en el tipo de ropa que los individuos necesitan para protegerse de manera adecuada del clima. Las circunstancias individuales, tales como sufrir una discapacidad, influyen en la cantidad de recursos que uno necesita para funcionar en pie de igualdad. Quienes no pueden utilizar sus piernas pueden necesitar más recursos —sillas de rueda, medios de transporte adaptados— para alcanzar un nivel de movilidad que sea comparable al de personas ambulatorias. La igualdad en el dominio de las capacidades puede exigir una distribución de recursos desigual para efectos de acomodar a los discapacitados.⁷⁷ En último término, lo que los ciudadanos se deben entre sí son las condiciones sociales de las libertades que las personas necesitan para funcionar como ciudadanos iguales. Dadas las diferencias en sus capacidades internas y situaciones sociales, las personas no pueden transformar los recursos en capacidades para funcionar en la misma medida. Por lo tanto, tienen derecho a distinto número de recursos de manera que puedan disfrutar de su libertad como iguales.

Supongamos que nos abstraemos durante un momento del hecho de que las personas poseen capacidades físicas y mentales diferentes. ¿Exigiría la igualdad democrática que los recursos externos sean divididos igualitariamente desde el comienzo, como sostiene el igualitarismo de la suerte? No hay razón para pensarlo. Las capacidades relevantes para funcionar como un ser humano, como un participante de la cooperación social y como un ciudadano igual no incluyen todas las funcionalidades o todos los niveles de funcionalidad. Para funcionar como un ser humano es necesario contar con una nutrición adecuada. Para alimentarse sin ser relegado a un estatus infrahumano, es necesario

⁷⁷ Véase Sen, A. *Inequality Reexamined*, pp. 79-84.

contar con fuentes de nutrición más allá de comida para mascotas o lo que se puede conseguir en un basurero. Pero para funcionar como un ser humano digno, tampoco es necesario tener acceso a la cantidad o calidad de ingesta de un sibarita. Por lo tanto, la igualdad democrática requiere que todos tengan acceso efectivo a nutrición adecuada, al mismo tiempo que acceso a fuentes de nutrición que la sociedad considere dignas —aptas para su consumo en circunstancias sociales—. No requiere que todos tengan los recursos necesarios para funcionar como un sibarita. Por lo tanto, no requiere de un criterio para la igualdad de recursos que dependa de la idea, moralmente dudosa, de que la distribución de recursos debiera ser sensible a consideraciones de envidia.

Participación igualitaria en un sistema cooperativo de producción

Hasta el momento hemos considerado sólo aquellas cosas a las que están obligados a proveerse mutuamente los ciudadanos. ¿Pero cómo han de producirse éstas? ¿Cómo y bajo qué principios serán distribuidas? Al poner el acento en el concepto de obligación, la igualdad democrática elimina la idea de que en una sociedad igualitaria todos de alguna manera podrían tener derecho a recibir ciertos bienes sin que nadie tenga la obligación de producirlos. La igualdad democrática busca la igualdad en la capacidad o la libertad efectiva de los ciudadanos para alcanzar las funcionalidades que son parte de la ciudadanía, construidas en sentido lato. Para aquellos capaces de trabajar y que poseen acceso a un trabajo, alcanzar efectivamente estas funcionalidades es, en la mayoría de los casos, condicional al hecho de participar en el sistema de producción. Al contrario de la visión de van Parijs, los ciudadanos no se deben recíprocamente la libertad real para ser vagabundos playeros. Así, la mayor parte de los ciudadanos físicamente capaces tendrán acceso a los recursos divisibles que necesitan para funcionar por medio de una remuneración o alguna compensación equivalente en razón de jugar algún papel en la división del trabajo.

Al decidir los principios para una división justa del trabajo y una división justa de los frutos del trabajo, los trabajadores deben considerar la economía como un sistema de producción conjunto, cooperativo.⁷⁸ Quiero contrastar esta

⁷⁸ Me parece mejor intercambiar el término “ciudadanos” por el de “trabajadores” en este caso, en parte por las implicancias morales de entender la economía como un sistema de producción cooperativa a través de las fronteras internacionales. A medida que la economía se hace global, todos nos vemos implicados en una división internacional del trabajo, sujeta a nuestra evaluación desde el punto de vista igualitario. Tenemos obligaciones no sólo con los ciudadanos de nuestro país, pero con nuestros compañeros trabajadores, que hoy pueden encontrarse en cualquier lugar del mundo. Adicionalmente, poseemos obligaciones humanitarias respecto de todos, en tanto seres humanos —aliviar la hambruna y la enfermedad, evitar fomentar o facilitar las guerras ofensiva, y otras similares—. De cualquier modo, no tengo espacio suficiente aquí para referirme a las implicancias internacionales de la igualdad democrática.

imagen de la producción conjunta con la imagen, más familiar, que nos invita a considerar la economía como si fuese un sistema mediador en la interacción de un conjunto de náufragos independientes que, tal como si fueran Robinson Crusoe, producen todos los bienes de manera independiente hasta el momento del intercambio. Al utilizar el término “producción conjunta” quiero que sea posible concebir cada producto de la economía como un bien producido por la totalidad de los individuos trabajando en conjunto. Desde el punto de vista de la justicia, el intento de imputar (independientemente de los principios morales) parte del resultado obtenido a parte del insumo aportado por los individuos al proceso productivo representa un corte arbitrario en la red causal que, en los hechos, hace de la contribución productiva de cada uno de nosotros dependiente de lo que los demás hacen. La capacidad de cada trabajador para trabajar depende de una amplia gama de insumos producidos por otras personas: comida, educación, paternidad y otros. Incluso depende de los trabajadores en las industrias de la recreación y el entretenimiento, dado que el gozar de actividades recreativa ayuda a restablecer las energías y el entusiasmo necesarios para el trabajo. Adicionalmente, la productividad de un trabajador en un rol específico no depende sólo de sus propios esfuerzos, sino en que otros también cumplan con sus roles en la división del trabajo. Michael Jordan no podría anotar tantas canastas si nadie barriese la cancha. Millones de personas no podrían llegar a su trabajo siquiera si los trabajadores del transporte público estuvieran en huelga. La ubicuidad de la división del trabajo en una economía moderna implica que nadie produce con su propio esfuerzo todo, o incluso alguna parte, de aquellas cosas que consume. Al concebir la división del trabajo como un sistema comprehensivo de producción conjunta, los trabajadores y los consumidores se asignan colectivamente la tarea de ejecutar el rol que cada uno prefiera en la economía. Así, al ejecutar su rol en una división eficiente del trabajo, cada trabajador es considerado como un agente que influye, primero, en aquellos que consumen los bienes que éste ayuda a producir y, segundo, en los otros trabajadores que, al verse liberados de cumplir ese rol, quedan libres para dedicar sus talentos a otras actividades más productivas.

Al considerar a la economía como una empresa cooperativa, los trabajadores aceptan la exigencia que G.A. Cohen ha definido como el principio de justificación interpersonal: cualquier consideración ofrecida como una razón para una política pública debe ser apta para justificar dicha política cuando un agente cualquiera se la menciona a otro que participa en la economía ya sea como trabajador o como consumidor.⁷⁹ Los principios que gobiernan la división del trabajo y la asignación de beneficios particulares al desempeño de roles en la división del trabajo debe ser aceptable para todos en este sentido. Para ver cómo opera el principio de justificación interpersonal en el contexto

⁷⁹ Cohen, G.A. “Incentives, Inequality, and Community”, p. 348.

de la economía considerada como un sistema de producción cooperativa y conjunta, consideremos tres casos en los que la igualdad de la suerte no logra dar cuenta: compensaciones por discapacidad de los trabajadores de ocupaciones peligrosas, el alivio federal en caso de desastre y los cuidadores dependientes con sus hijos.

Rakowski señala que los trabajadores que eligen ocupaciones particularmente peligrosas, como trabajar en una granja, ser pescadores, mineros, trabajar en la industria forestal, ser bomberos o policías, no tienen derecho a reclamar cuidado médico, rehabilitación o compensación si es que resultan heridos a causa de su trabajo.⁸⁰ Dado que se han involucrado en estas ocupaciones por elección propia, cualquier mala fortuna que sufran es una forma de suerte opcional y, por lo tanto, deben afrontar sus consecuencias. La prueba de Cohen nos invita a considerar qué tan persuasivo es este argumento si los consumidores que se alimentan de la comida, utilizan el metal y la madera, disfrutan de la protección del fuego y del crimen, se lo mencionaran a los trabajadores discapacitados que proveen estos bienes. Estos consumidores no pueden libremente eludir toda la responsabilidad por la mala suerte opcional que recaiga sobre los trabajadores con oficios peligrosos; puesto que han mandatado a los trabajadores la realización de esas tareas peligrosas. Así, los trabajadores actúan como agentes (mandatarios) de los consumidores de su trabajo. No puede ser justo designar un rol productivo en la división del trabajo que involucre un riesgo de tal magnitud, y que el paquete de beneficios asignado al cumplimiento de ese rol no alcance, dados los riesgos, a asegurar las condiciones sociales de la libertad de aquellos que cumplen dicho rol. El principio “sirvámonos de ocupaciones tan inadecuadamente compensadas que aquellos que cumplen ese rol no tendrán los medios necesarios para asegurar su libertad, dados los riesgos y condiciones de su trabajo” no puede soportar el test de la justificación interpersonal.

Reflexiones similares aplican a aquellos que eligen vivir y trabajar en áreas susceptibles de sufrir desastres naturales particularmente severos, como es el caso de aquellos que residen cerca de la falla de San Andrés. Rakowski señala que estas personas debieran ser excluidas de alivio en caso de desastre porque han elegido vivir ahí.⁸¹ Pero ellos viven ahí porque otros ciudadanos, a través de su demanda de productos provenientes de California, les han encargado explotar los recursos naturales disponibles en California. Negarles ayuda estatal en caso de desastre es invocar el principio rechazado anteriormente. Los economistas pueden argumentar que, en el balance, puede no ser eficiente producir en cierta región particular y que la ayuda en caso de desastre, al subsidiar los costos de vivir en un área susceptible de sufrir desastres, perpetúa un error

⁸⁰ Véase Rakowski, E. *Equal Justice*, p. 79.

⁸¹ *Ibid.*

costoso. Sin embargo, si, en el balance, los ciudadanos deciden que una región debiera ser declarada inhabitable, dado que los costos de asistirla en caso de desastre son muy elevados, la respuesta adecuada no sería abandonar a sus residentes sino que concentrarse en ayudarlos a relocalizarse. No debería privarse a los ciudadanos de capacidades básicas en razón del lugar donde viven.⁸²

El caso de los cuidadores dependientes no remunerados y sus hijos pareciera escapar a la imagen de la sociedad como un sistema de cooperación. Pero esto es confundir la economía con la dimensión del mercado.⁸³ Los cuidadores dependientes no remunerados contribuyen a la producción en al menos tres formas. En primer lugar, la mayor parte de estas personas están involucrados en producción doméstica —limpieza, cocina y otras similares—, servicios que si no fueran realizados por estas personas tendrían que ser externalizados. En segundo lugar, estas personas crían a los futuros trabajadores de la economía y ayudan a rehabilitar a los heridos y enfermos para que puedan volver a trabajar. En tercer lugar, al hacerse cargo de la obligación que todos tenemos con aquellos que no pueden valerse por sí mismos, en tanto seres humanos, y la obligación que todos los familiares tienen respecto de sus parientes dependientes, estas personas liberan a otras de tal responsabilidad, permitiéndoles participar en la economía de mercado. Los padres no serían tan productivos en el mercado si las madres no remuneradas, o que acceden a trabajos de medio tiempo, no los aliviase de una parte tan grande de su responsabilidad de involucrarse directamente en el cuidado de sus hijos.⁸⁴ El principio de “asignemos a otros la tarea de hacerse cargo de nuestra obligación de cuidar a aquellos que son dependientes, al tiempo que compensemos tan pobremente este rol que aquellos que lo cumplan vivan a nuestra merced” tampoco resiste la justificación interpersonal. Los cuidadores dependientes tienen derecho a un porcentaje de los ingresos de su compañero, que permita que ellos no sean vulnerables a la dominación y explotación al interior de esta relación. Este principio apoya la propuesta de Okin, de que la remuneración debería repartirse en partes iguales

⁸² ¿Qué hay de las personas afluentes que construyen sus casas vacacionales en áreas proclives al desastre? No han sido mandatados por otros para vivir ahí, ni tampoco parece justo obligar a los contribuyentes a financiar sus lujosos inmuebles. La igualdad democrática no puede permitir que los ciudadanos improductivos pierdan todo lo que poseen, pero tampoco les indemniza todas sus pérdidas. Tan sólo garantiza alivio suficiente para que puedan ponerse en pie nuevamente, no para vestirlos con lujoso calzado. Incluso si esta forma de alivio parece demasiado cara, un Estado igualitario puede prohibir a las personas construir en áreas peligrosas, o aplicar un impuesto a quiénes viven en dichas áreas para cubrir estos costos. Lo que no puede hacer, es permitir que estas personas vivan ahí bajo su propio riesgo y luego abandonarlos cuando más lo necesitan. Una acción tal implica tratar a los imprudentes con un desprecio inaceptable.

⁸³ Waring, M. *If Women Counted* (San Francisco: Harper Collins, 1990), *passim*.

⁸⁴ Véase Williams, J. “Is Coverture Dead?”, en 82 *Georgetown Law Journal* (1994), pp. 2227-90.

entre hombre y mujer.⁸⁵ Si esto no es suficiente para eliminar la vulnerabilidad de la parte que cuida en una relación doméstica, es posible argumentar a favor de socializar algunos de los costos asociados al cuidado dependiente a través de un subsidio al cuidado de los niños (o los ancianos), como es común en Europa Occidental. En último término, puede que la igualdad completa no sea alcanzable simplemente mediante la redistribución de los recursos materiales. Puede que la igualdad exija un cambio en las normas sociales, orientado al principio de que tanto los hombres como las mujeres deberían compartir las responsabilidades asociadas al cuidado de otros.⁸⁶

En contra de la propuesta de socializar los costos del cuidado dependiente, Rakowski insiste en que los niños sólo tienen derecho a los bienes de sus padres, no de otros. Incluso considerando que ellos beneficiarán a otros al crecer y participar en la economía, es injusto hacer pagar a las personas por beneficios que no solicitaron; y en cualquier caso, la mayor parte de esos beneficios serán percibidos por otros familiares.⁸⁷ Si la economía consistiese en grupos familiares aislados, económicamente autosuficientes, tal como en una sociedad primitiva de cazadores-recolectores, uno podría entender el punto que hace Rakowski. Pero en una sociedad con una división del trabajo extensiva, sus premisas no tienen sentido. Mientras uno no planea suicidarse antes que la próxima generación entre a formar parte de la fuerza de trabajo es inevitable requerir de los servicios de las generaciones futuras. Más aun, la mayor parte de lo que las personas producen en una economía de mercado no es consumido por sus familias. Al considerar a toda la sociedad como un sistema de cooperación que, de manera conjunta, produce la totalidad de sus resultados, la igualdad democrática reconoce la profunda dependencia mutua a la que todos están sujetos en una sociedad moderna. Rechaza la norma atomística de la autosuficiencia en base a su incapacidad de reconocer la dependencia de los trabajadores remunerados respecto de la labor de aquellos cuyo trabajo no está a la venta. Al ajustar los derechos para dar cuenta del hecho de que los adultos tienen la responsabilidad de hacerse cargo de aquellos que son dependientes, la igualdad democrática también rechaza la reducción de las obligaciones morales al estatus de gustos caros (como lo sugiere el igualitarismo de la suerte) y su consecuente garantía de igualdad reservada tan sólo a los egoístas. La igualdad democrática exige que nadie sea reducido a un estatus inferior debido a que cumple su obligación de cuidar a otros.

La concepción de la sociedad como un sistema de cooperación provee una red de resguardo gracias a la cual incluso los imprudentes nunca son forzados a caer en desgracia. Ella garantiza que a ningún rol en el sistema productivo le

⁸⁵ Véase Okin, S. M. *Justice, Gender and the Family*, pp. 180-82.

⁸⁶ Véase Fraser, N. "After the Family Wage: A Postindustrial Thought Experiment", en su *Justice Interruptus*, pp. 41-66.

⁸⁷ Véase Rakowski, E. *Equal Justice*, p. 153.

sean asignados beneficios tales que, dados los riesgos y requisitos del trabajo, pueda privarse a alguien de las condiciones sociales de su libertad. No está permitido a la sociedad definir roles de trabajo que impliquen servidumbre o esclavitud, ni tampoco, si es posible evitarlo, pagarles tan poco que, una persona sana, trabajando a tiempo completo carezca de las capacidades básicas.⁸⁸ Un mecanismo para garantizar un mínimo decente sería un sueldo mínimo o renta básica. Éste no necesariamente implica aumentar el desempleo si los trabajadores de ingresos bajos reciben entrenamiento para ser más productivos o si los ingresos más altos inducen a los empleadores a proveerlos de herramientas que les permitan aumentar su productividad. Los beneficios podrían también incorporarse al trabajo a través de otros medios, como por ejemplo beneficios de discapacidad (provistos socialmente), esquemas de pensión para la vejez y créditos tributarios al ingreso. La igualdad democrática también favorece un derecho cualificado al trabajo para los adultos sanos dispuestos a hacerlo. El seguro de desempleo es un mal sustituto del trabajo, dada la centralidad de la participación en las actividades productivas para vivir la vida en pie de igualdad en la sociedad civil. También son un mal sustituto los esquemas de beneficio condicional de trabajo [*workfare*], si estos, como usualmente es el caso en los Estados Unidos, implican forzar a la gente a involucrarse en trabajos ficticios, privándolos de la dignidad de un trabajo real con una remuneración real.

Es instructivo considerar lo que la igualdad democrática expresa a aquellos que poseen pocos talentos. La igualdad de la suerte les ofrecería compensación a aquellos con pocos talentos, precisamente porque su inferioridad innata hace que su trabajo sea considerado por terceros, a juzgar por el mercado, como algo poco valioso en términos relativos. La igualdad democrática cuestiona la idea misma de que poseer menos talentos influya demasiado en las diferencias de ingreso observadas en las economías capitalistas. Las fortunas más grandes no las obtienen quienes trabajan más, sino aquellos que dominan los medios de producción. Incluso entre los trabajadores asalariados, la mayoría de las diferencias de ingreso se deben al hecho de que la sociedad ha invertido mucho más en desarrollar los talentos de unos antes que los de otros, y que pone a disposición de cada trabajador cantidades muy desiguales de capital. La productividad está vinculada principalmente a roles de trabajo, no a los individuos. La igualdad democrática se hace cargo de estos hechos al resaltar la importancia de educar a los menos aventajados y ofrecerles incentivos a las empresas

⁸⁸ Podría pensarse que las sociedades pobres no pueden permitirse ni siquiera las capacidades básicas para todos sus trabajadores. Sin embargo, los estudios de Sen acerca de los estándares de vida en India y China, muestran que incluso países extremadamente pobres pueden proveer un conjunto impresionante de capacidades básicas a sus trabajadores —nutrición decente, salud, educación y otros similares— a todos sus miembros, si es que existe la voluntad para ello. Véase *e.g.* Sen, A. *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1985), *passim*.

para aumentar la productividad de los trabajos de bajos ingresos a través de la inversión de capital.

Más aun, al considerar a la sociedad como un sistema de cooperación, la igualdad democrática reconstruye racionalmente las intervenciones estatales diseñadas para aumentar el ingreso de los trabajadores con remuneraciones bajas, de un modo mucho menos degradante que la igualdad de la suerte. La sociedad no tiene necesidad de intentar determinar si acaso un trabajador de bajos ingresos ocupa esa posición por elección o debido al hecho de que su magra dotación congénita le impidió conseguir un trabajo mejor. En su lugar, la igualdad democrática se enfoca en apreciar los roles que estos trabajadores cumplen. Al realizar trabajos sencillos y rutinarios, estos trabajadores liberan a otros para usar de modo más productivo sus talentos. Aquellos que ocupan roles más productivos deben mucho de su productividad al hecho de que aquellos que ocupan posiciones menos productivas los han liberado de la necesidad de usar su tiempo en tareas sencillas. Los elegantes ejecutivos corporativos no podrían cerrar la misma cantidad de tratos productivos si tuvieran que contestar sus propias llamadas telefónicas. Este tipo de reflexiones expresan aprecio por la manera en que todos se benefician de la diversidad de talentos y roles en la sociedad. Al mismo tiempo, se socava la noción de que los trabajadores de ingresos más altos contribuyen de manera desequilibrada al producto social y, por lo mismo, ayudan a motivar una concepción de reciprocidad que debería apuntar a disminuir la brecha de ingresos entre los trabajadores de ingresos más altos y más bajos.

¿Apoyaría la igualdad democrática un principio de disminución de la brecha de ingreso tan exigente como el principio de la diferencia de Rawls? Este principio exige prohibir todas las diferencias de ingreso que no mejoren la situación de aquellos que se encuentran peor.⁸⁹ Al dar prioridad absoluta a aquellos que se encuentran peor, el principio de la diferencia exigiría sacrificios en los rangos medios-bajos para obtener ganancias insignificantes en los niveles más bajos. La igualdad democrática exigiría una forma menos exigente de reciprocidad. Una vez que todos los ciudadanos disfrutan de un nivel decente de libertades, suficiente para funcionar como un igual en la sociedad, las desigualdades de ingresos que se produzcan no parecen tan problemáticas en sí mismas. El grado aceptable de desigualdad de ingresos dependerá, en parte, de lo fácil que resulte transformar la desigualdad de ingreso en desigualdad de estatus, esto es, en diferencias en las bases sociales para el autorrespeto, en la capacidad de influir en las elecciones políticas y otras similares. Mientras mayores sean las barreras a la “comodificación” [*commodifying*] del estatus social, la influencia política y otras similares, menos problemáticas serán las diferencias

⁸⁹ Rawls, J. A *Theory of Justice*, pp. 75-78.

de ingreso significativas.⁹⁰ El estatus moral de las asignaciones de mercado se fortalece en la medida en que se defina cuidadosamente el ámbito en que estas asignaciones pueden operar libremente.

Igualdad democrática, responsabilidad personal y paternalismo

La igualdad democrática garantiza el acceso efectivo a las condiciones de libertad de todos los ciudadanos, sin importar qué tan imprudentemente manejen sus vidas. No priva de cuidado médico necesario a aquellos que son negligentes o autodestructivos. No discrimina entre los discapacitados dependiendo del grado de responsabilidad que les cabe en su discapacidad. Bajo la igualdad democrática, los ciudadanos deben evitar hacer juicios intrusivos y moralizantes acerca de cómo la gente debió haber usado sus oportunidades o acerca de qué tan capaces eran de ejercitar su responsabilidad personal. No es necesario hacer tales juicios, puesto que este igualitarismo no condiciona el goce de las capacidades por parte de los ciudadanos a su uso responsable. La única excepción dice relación con el quebrantamiento del derecho penal. Sólo la comisión de un delito puede justificar privar a una persona de sus libertades básicas y su estatus de igual en la sociedad civil. Sin embargo, aun aquellos que han sido condenados por la comisión de un delito retienen su estatus de ser humano y, por lo mismo, tienen derecho a funcionalidades básicas tales como nutrición adecuada, cobijo y cuidado médico.

Uno podría objetar la igualdad democrática en base a que todas estas garantías invitan a los individuos a comportarse de manera irresponsable, tal como los críticos de la igualdad lo han sospechado siempre. Si vamos a rescatar a los individuos de las situaciones en las que se meten a causa de su propia imprudencia, entonces, ¿para qué actuar prudentemente? Los igualitaristas deben ser capaces de hacer valer la responsabilidad personal, aunque sólo sea para evitar la bancarrota del Estado. Hay dos estrategias para este fin. Una es asegurar a los individuos sólo contra ciertas causas de pérdida: esto obliga a distinguir entre pérdidas por las que los individuos son responsables y aquellas por las que no lo son, e indemnizar a los individuos tan sólo por estas últimas. Este es el enfoque del igualitarismo de la suerte, que nos lleva a la racionalidad de las *Poor Laws* y a juzgar de manera intrusiva e irrespetuosa a los individuos. La segunda estrategia es asegurar a los individuos sólo contra la pérdida de cierto tipo de bienes: esto obliga por su parte a distinguir entre aquellos tipos de bienes garantizados y no garantizados de acuerdo al ámbito de preocupaciones igualitaristas y asegurar a los individuos tan sólo por la pérdida del primer tipo de bienes. Este es el enfoque de la igualdad democrática.

⁹⁰ Walzer, M. *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983); Kaus, M. *The End of Equality* (New York: Basic Books, 1992), *passim*.

La igualdad democrática no indemniza a los individuos contra todas las pérdidas debidas a la conducta imprudente. Tan sólo garantiza un cierto conjunto de capacidades necesarias para funcionar como un ciudadano libre e igual y con ello evitar la opresión. Los individuos deben soportar por sí solos muchas otras pérdidas. Por ejemplo, un fumador tiene derecho a ser tratado por un cáncer de pulmón contraído a causa de fumar, sin importar cuál es el grado de responsabilidad que se le debe atribuir por fumar. Pero no tendría derecho a compensación por la pérdida en términos del goce de vivir que le provoca encontrarse confinado a estar en el hospital y ver reducida su capacidad pulmonar por el terror que le provoca contemplar su propia mortalidad o por el reproche de sus familiares que desaprueban su estilo de vida. Por tanto, los individuos todavía tienen mucho que perder a causa de su conducta irresponsable y, por lo mismo, tienen un incentivo para comportarse de manera prudente. Los igualitaristas de la suerte no pueden aprovecharse de esta estructura de incentivos, puesto que ellos favorecen indemnizar a los individuos por la pérdida de todo tipo de bienes (tipos de recursos o fuentes de bienestar) relevantes para el igualitarismo. Por lo tanto, deben recurrir a juicios morales acerca de la causa de la pérdida para promover la responsabilidad individual.

La igualdad democrática dispone de dos estrategias adicionales para promover la responsabilidad individual. En primer lugar, ofrece igualdad en el dominio de las capacidades, lo que equivale a decir: oportunidades o libertades. Los individuos deben ejercer su agencia de manera responsable si es que desean alcanzar las funcionalidades a las que la sociedad garantiza el acceso. Por ejemplo, en el caso típico de un adulto sano, el acceso a un salario decente estaría condicionado a la realización responsable de los deberes en el trabajo, asumiendo que hubieran trabajos disponibles.

En segundo lugar, la mayoría de las libertades que la igualdad democrática garantiza son prerrequisitos para poder ejercer la agencia responsable. La agencia responsable requiere opciones reales, conciencia de estas opciones, habilidades deliberativas y el autorrespeto necesario para confiar en el juicio propio. Más aun, las personas harán lo que sea para asegurar sus condiciones de sobrevivencia. Al asegurar jurídicamente el acceso efectivo a los medios de subsistencia, la igualdad previene el comportamiento criminal que pudiese surgir en una sociedad que permitiese a las personas caer por debajo de la línea de subsistencia o que privase a los individuos de medios dignos para asegurar su subsistencia. También evita los poderosos incentivos para negar la responsabilidad personal que están incorporados en el igualitarismo de la suerte, dado que asegura que las personas siempre tendrán medios adecuados a su disposición para acceder a sus capacidades básicas, sin tener que mentir acerca de su grado de responsabilidad en el problema que los aqueja.

Podría objetarse que la igualdad democrática, al garantizar bienes tales como cuidado médico para todos, de igual modo supone subsidiar el compor-

tamiento irresponsable que es objetable. ¿Por qué habrían de pagar más los prudentes no fumadores por concepto de seguro universal de salud, tan sólo por el hecho de que demasiados tontos irresponsables eligen fumar? Si los costos de una actividad en particular son demasiado altos y si la actividad no es desarrollada en virtud de la capacidad de cada individuo de participar en el sistema productivo, entonces la justicia permitiría gravar dicha actividad para cubrir los costos adicionales asociados al cuidado médico de las personas que se involucran en ella. Un impuesto a cada paquete de cigarrillos, ajustado para cubrir los costos del tratamiento a los fumadores, los forzaría a absorber los costos adicionales de su comportamiento.

Si es justo forzar a los fumadores a absorber estos costos *ex ante*, ¿por qué no es igualmente justo forzarlos a absorberlos *ex post*, como sostienen algunos igualitaristas de la suerte? La propuesta de Roemer sostiene esto, al descontar un monto del subsidio médico al que la gente tiene derecho de acuerdo al grado de responsabilidad individual.⁹¹ Además de involucrar al Estado en juicios moralizantes de responsabilidad personal, la propuesta de Roemer deja a las personas en una situación de vulnerabilidad tal que no son capaces de funcionar como un igual. Esto es injusto. Al hacer a los fumadores pagar *ex ante* por los costos de su comportamiento la igualdad democrática resguarda su libertad e igualdad durante todo el transcurso de sus vidas.

Podría objetarse que la igualdad democrática, al garantizar un conjunto específico de capacidades a los ciudadanos, vulnera de modo paternalista la libertad de los ciudadanos y viola la exigencia de neutralidad liberal entre las distintas concepciones del bien. Supóngase que un fumador prefiriera cigarrillos más baratos antes que cuidado médico ¿no deberían los ciudadanos ser libres de elegir qué bienes poseer? Así, los ciudadanos deberían tener derecho al equivalente a la salud en términos de bienestar y no ser forzados a requerir cuidados médicos a costas de otras cosas que pueden preferir. Esta línea de pensamiento defiende la igualdad en el dominio de las oportunidades para el bienestar antes que la igualdad en las capacidades para la ciudadanía.

Estas objeciones no son capaces de apreciar la distinción entre lo que las personas quieren y lo que los demás están obligados a entregarles. El deber básico de los ciudadanos, actuando a través del Estado, no es hacer que todos estén felices, sino que asegurar las condiciones de libertad de todos. Al asegurar a los ciudadanos tan sólo las capacidades que necesitan para funcionar como ciudadanos iguales, el Estado no está declarando que estas capacidades son más importantes para la felicidad individual que otras capacidades que los individuos pueden preferir. Deja a los individuos libres para decidir por sí mismos qué tan útiles o importantes son los bienes que el Estado les garantiza.

⁹¹ Roemer, J. "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner", pp. 179-96.

Éste garantiza ciertas capacidades a los ciudadanos no porque éstas sean las más importantes juzgadas desde el punto de vista de la mejor concepción del bien, sino porque éstas son las que los ciudadanos están obligados a proveerse de manera común.

Pero, ¿por qué no puede un ciudadano determinado renunciar a su derecho a la salud y cambiarlo por su equivalente en bienestar? Los ciudadanos pueden, en justicia, rehusarse a proveer lo que cualquier individuo considera el equivalente al tratamiento médico. Tal como Thomas M. Scanlon ha señalado, el hecho de que alguien prefiera recibir ayuda para construir un templo a su dios antes que tener derecho a alimentarse de manera decente, no le otorga un derecho más fuerte respecto de otros para subsidiar su templo que para tener acceso a una nutrición adecuada.⁹² Adicionalmente, la obligación de proveer salud es incondicional e irrenunciable, aun cuando se cuente con el permiso de la persona a la que se le debe la obligación. No estamos autorizados para abandonar a los moribundos al costado del camino tan sólo porque nos dieron permiso para negarles cuidado médico de emergencia.⁹³

Podría objetarse que la igualdad democrática es incapaz de respetar la diversidad de concepciones del bien. Algunos ciudadanos considerarán que el conjunto de capacidades garantizadas les son mucho más útiles que a otros. Por ejemplo, aquellos ciudadanos cuya concepción del bien involucra una participación extendida en la sociedad civil verán que su bien está mucho mejor asegurado por la igualdad democrática que aquellos que prefieren vivir sus vidas en cultos religiosos ocultos. Por lo tanto, la igualdad democrática expresa preferencia por ciertas concepciones del bien.

Esta objeción no logra comprender el punto de la neutralidad. Tal como Rawls ha señalado, dado el hecho de que las personas poseen concepciones del bien que se encuentran en conflicto entre sí, los estados liberales necesitan algún fundamento para juzgar las demandas de justicia que no dependan de visiones partisanas de lo bueno. El punto de vista de los ciudadanos actuando colectivamente —el punto de vista político— no reclama autoridad en virtud de promover los bienes que son objetivamente mejores o los más importantes, sino que en virtud de ser un objeto susceptible de voluntad colectiva. Los bienes neutrales son aquellos bienes cuya provisión podemos razonablemente acordar, dado el hecho del pluralismo.⁹⁴ De este modo, las capacidades que los

⁹² Scanlon, T. "Preference and Urgency", en *72 Journal of Philosophy* (1975), pp. 655-69; pp. 659-60.

⁹³ Este punto es completamente diferente al del derecho de rehusarse a recibir tratamiento médico. Es una cosa que un individuo ejerza su derecho a rehusarse a recibir tratamiento médico una vez que éste le ha sido ofrecido, y otra muy distinta que otros se nieguen a ofrecérselo cuando el primero lo necesita.

⁹⁴ Véase Rawls, J. *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), *passim*.

ciudadanos necesitan para funcionar como iguales en la sociedad civil cuentan como bienes neutrales para los propósitos de la justicia no porque todos consideren que estas capacidades son valiosas en la misma medida, sino porque personas razonables pueden reconocer que ellas constituyen un fundamento legítimo para hacer demandas morales de manera recíproca.⁹⁵ Por contraste, personas razonables no necesitan reconocer su deseo de construir un templo a su dios como un fundamento legítimo para el subsidio público. Una persona que no adora a ese dios en particular podría razonablemente oponerse a que el Estado le imponga impuestos para subsidiar los gustos religiosos involuntariamente caros que otros poseen.

Considérese ahora lo que la igualdad de la suerte y la igualdad democrática tienen que decir a la persona que decide, de manera prudente o imprudente, no adquirir un seguro de salud para sí mismo. De acuerdo a la igualdad de la suerte, hay dos opciones. Una consiste en permitir a esta persona negarse a adquirir un seguro de salud y abandonarlo en caso que necesite cuidado de emergencia. La otra consiste en decirle “eres demasiado estúpido para hacerte cargo de tu vida, por lo tanto te forzaremos a adquirir un seguro de salud, porque nosotros sabemos mejor que tú lo que es bueno para ti”. La igualdad democrática no juzga si acaso sería prudente o imprudente que un individuo determinado adquiriese o no un seguro de salud. Le dice a la persona que no está dispuesta a adquirir seguro: “Posees un valor moral que nadie puede ignorar. Nosotros reconocemos este valor en tu derecho inalienable a recibir nuestra ayuda en caso de emergencia. Eres libre de recibirla desde que nosotros la ofrecemos. Pero esta libertad no te absuelve de la obligación de asistir a otros cuando sus necesidades de salud son urgentes. Dado que esta es una obligación que todos debemos a nuestros conciudadanos, todos serán gravados por este bien, que nosotros proveeremos a todos. Esto es parte de tu derecho en tanto ciudadano igual”. ¿Cuál de estas dos razones para proveer seguro de salud expresa mejor respeto por sus receptores?

Los feos, los discapacitados y otras víctimas de la mala suerte

De acuerdo con la igualdad democrática, la distribución natural de los bienes, o la mala suerte, no es justa ni injusta. Considerada en sí misma, no hay nada de esta distribución que exija ser corregido por la sociedad. Los efectos de la naturaleza por sí sola no generan demandas de compensación. Esta puede parecer una doctrina excesivamente dura. ¿Acaso no deja al congénitamente discapacitado, al feo y al estúpido a su merced, a pesar de que no merecen sus lamentables destinos?

⁹⁵ Véase de Marneffe, P. “Liberalism, Liberty, and Neutrality”, en 19 *Philosophy and Public Affairs* (1990), pp. 253-74; pp. 255-58.

La igualdad democrática dice que no. A pesar de que la distribución de los activos de la naturaleza no es un asunto de la justicia, lo que hacemos en respuesta a dicha distribución sí lo es.⁹⁶ Las personas no pueden excluir de la sociedad civil a otros en razón de sus defectos congénitos, su estupidez o su fealdad, dominándolos, golpeándolos u oprimiéndolos de cualquier manera. En un estado liberal democrático, todos los ciudadanos tienen derecho a las condiciones sociales de su libertad y a posicionarse como iguales en la sociedad civil, sin importar sus desventajas, apariencia física o inteligencia.⁹⁷ Más aun, estas condiciones son sensibles a las variaciones en las circunstancias personales, incluyendo sus discapacidades. Las personas que no pueden caminar tienen derecho a prestaciones de parte de la sociedad civil: sillas de ruedas, rampas en edificios públicos y así sucesivamente. Sin embargo, estas condiciones no son sensibles a las variaciones en los gustos de las personas. Todos tienen derecho al mismo paquete de capacidades, sin importar las otras que puedan poseer y sin importar las que preferirían tener. Así, si una persona que necesita una silla de ruedas para moverse tiene un gusto por involucrarse en cultos religiosos particularmente caros y preferiría que este gusto fuera satisfecho antes que recibir una silla de ruedas, la igualdad democrática no sustituye la silla de ruedas por un subsidio a su gusto caro. Esto pues, dado que los individuos necesitan poder moverse en la sociedad civil para encontrarse en pie de igualdad en su calidad de ciudadanos, pero no necesitan la capacidad de adorar a su dios de maneras particularmente caras para poder funcionar como iguales.

Richard Arneson rechaza esta distinción entre personas discapacitadas y personas con gustos involuntariamente caros, puesto que la discapacidad cuenta como otro tipo de gusto involuntariamente oneroso. No es culpa del individuo discapacitado que sea más difícil moverse de un lugar a otro en una silla de ruedas. Una vez que vemos que es la involuntariedad del costo que tienen sus gustos lo que da derecho a un subsidio especial, uno debe permitir a las personas con otros gustos involuntariamente caros exigir el mismo trato para sus preferencias. Arneson señala que sólo una doctrina perfeccionista ilegítima —una que declara que la movilidad es intrínsecamente más importante que la capacidad de adorar— puede racionalizar la discriminación entre los discapacitados y aquellos con gustos involuntariamente caros.⁹⁸

⁹⁶ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 102.

⁹⁷ Tendría que hacerse algunas excepciones para el caso de aquellos que se encuentran impedidos cognitivamente de una manera tan severa que no son capaces de funcionar como agentes. Adicionalmente, los niños no tienen derecho inmediato a las libertades de las que gozan los adultos, sino que a las condiciones sociales para el desarrollo de las capacidades necesarias para funcionar como ciudadanos iguales y libres.

⁹⁸ Véase Arneson, R. "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare", pp. 159, 187; pp. 190-94.

La igualdad democrática no toma partido respecto de qué bienes los individuos debieran valorar más al pensar únicamente en su propio interés. Ella provee las condiciones sociales para la ciudadanía igualitaria y no las condiciones para la igual habilidad de cumplir las demandas de sus dioses, debido a que los ciudadanos están obligados a proveerse mutuamente lo primero y no tienen obligación alguna respecto de lo segundo. Arneson argumenta que las capacidades son diversas, y que los recursos disponibles para proveerlos son escasos. Debe tolerarse alguna ponderación entre capacidades. Por lo tanto, algún tipo de índice es necesario para jerarquizar la importancia de las diferentes capacidades. Si uno rechaza las doctrinas perfeccionistas, la única base para construir un índice de capacidades será la subjetiva, basada en la importancia que para el individuo tiene poseer dicha capacidad.⁹⁹

En contra de Arneson, la igualdad democrática sigue a Scanlon en el hecho de insistir que el peso relativo que la demanda de un ciudadano particular tiene sobre otros depende únicamente del contenido de su interés y no de la importancia que esta persona le confiere a dicho interés en su propia concepción del bien.¹⁰⁰ En algunos casos, el peso de un interés puede determinarse al considerar su impacto en la capacidad que una persona tiene de participar como un igual en la sociedad. El verse privado de algunas capacidades específicas es mayor expresión de una falta de respeto, de formas que cualquier persona sensata puede reconocer. Desde el punto de vista público, supone una falta de respeto mayor hacia una persona que anda en silla de ruedas negarle acceso a una escuela pública antes que a un parque de diversiones. Esto es verdad aunque este individuo prefiera pasar por la Casa del Terror antes que aprender a leer. En otros casos, donde los conceptos de igual posición y respeto no implican una respuesta determinada acerca de cómo debería determinarse una jerarquía entre las capacidades, esta jerarquización debería quedar subordinada a la legislación democrática. Incluso en esta dimensión, los votantes no deben preguntarse qué capacidades priorizar de acuerdo a sus elecciones privadas, sino qué prioridad ellos desean que el Estado asigne a esas capacidades diferentes dado que estos bienes deben ser provistos mancomunadamente. Es muy probable que las respuestas a estas preguntas sean diversas, simplemente por el hecho de que muchas de estas capacidades son más valiosas para terceros que para quienes las poseen. La mayor parte de las personas obtiene mayor beneficio de la libertad de expresión de otros que de la propia.¹⁰¹

Podría argumentarse que la igualdad democrática aun es demasiado dura con aquellos que han quedado impedidos producto de la mala suerte bruta. No los compensaría por todas las miserias que deben enfrentar. Por ejemplo, la

⁹⁹ Véase Arneson, R. "Equality and Equality of Opportunity for Welfare", pp. 236-37.

¹⁰⁰ Véase Scanlon, T., "Preference and Urgency", p. 659.

¹⁰¹ Véase Raz, J. "Rights and Individual Well-Being", en su *Ethics in the Public Domain* (Oxford: Clarendon, 1994), pp. 52-55.

igualdad democrática aseguraría que los sordos tuvieran acceso igualitario a la sociedad civil, pero no serían compensados por la pérdida de los placeres que la capacidad de escuchar implica. Sin embargo, las vidas de los sordos son menos felices producto de la carencia de estos placeres y deberían ser compensados por ellos.

Es útil preguntarse qué es lo que los sordos demandan para sí mismos en nombre de la justicia. ¿Acaso se quejan de la miseria de no poder oír y demandan compensación por esta carencia? Al contrario: al igual que muchos otros discapacitados, ellos resienten ser tratados como objetos de piedad, porque no quieren expresar sus demandas como llamados a la benevolencia de sus patronos. Muchas personas que no pueden oír se identifican como parte de una comunidad independiente que repudia la idea de que haya un valor intrínseco en esta habilidad. Ellos insisten que el lenguaje de señas es una forma de comunicación tan valiosa como el lenguaje verbal y que otros bienes que se pueden obtener a través de la capacidad de escuchar, como por ejemplo la apreciación musical, son elementos dispensables de cualquier concepción del bien. Uno no necesita juzgar el valor intrínseco de la capacidad de escuchar para apreciar los usos retóricos para negarlo: los sordos quieren eliminar la asunción arrogante, por parte de aquellos que pueden escuchar, de que su vida es de algún modo inferior. Ellos quieren reclamar a la comunidad de los que pueden escuchar, de manera tal que se exprese la dignidad que ellos perciben en sus propias vidas y en su comunidad, de una forma que no apele a la piedad por su condición.¹⁰² La manera de hacer esto es negar que su condición, considerada en sí misma, sea algo que deba ser lamentado.

La igualdad de la suerte, a pesar del hecho de que considera el tratamiento de los discapacitados como su caso central, tiene dificultades al tratar con estas ideas. Esto se debe al hecho que ella descansa en medidas subjetivas del bienestar o en el valor de los activos personales. El criterio de van Parijs de la diversidad no dominada permite a los discapacitados hacer reclamos de justicia respecto de su discapacidad sólo si todos consideran que dicha condición es tan desmejorada que todos preferirían ocupar otra posición. Como razón para compensar a los discapacitados, este test exige a los sanos que utilicen el horror que sienten al imaginar cómo sería tener una discapacidad. Considerar la condición de los discapacitados como intrínsecamente horrorosa es insultar a aquellas personas con discapacidad que viven sus vidas con dignidad. El criterio de Arneson, de la igual oportunidad para el bienestar, implica que mientras los discapacitados tengan las mismas oportunidades para la felicidad, ellos no tienen derecho a reclamar prestaciones especiales. La investigación empírica

¹⁰² Wrigley, O. *The Politics of Deafness* (Washington, D.C.: Gallaudet University Press, 1996), discute las ventajas y problemas de reconcebir discapacidad (ser sordo) como comunidad (ser Sordo) según el modo de la política de la identidad.

muestra que los discapacitados experimentan el mismo quantum de felicidad que las personas sanas.¹⁰³

De este modo, según el criterio de Arneson, está bien excluir a los discapacitados de la vida pública puesto que están suficientemente felices sin ser incluidos.

Las medidas subjetivas acerca de la condición de las personas o bien supone una piedad por los discapacitados o bien un rechazo a la idea de considerar sus reclamos de justicia. La manera de escapar a este dilema consiste en tomarse en serio los reclamos que de hecho hacen estas personas. Ellos no piden ser compensados por la discapacidad en sí misma. En realidad, ellos piden que las desventajas sociales que otros les imponen a causa de su discapacidad sean eliminadas. “La desigualdad de las personas que se movilizan con sillas de ruedas [...] se manifiesta no en la incapacidad de caminar, sino en la exclusión de los baños, teatros, transporte, lugares de trabajo, [y] tratamiento médico vital”.¹⁰⁴ La igualdad democrática puede manejar esta distinción. Ella exige, por ejemplo, que los discapacitados tengan acceso suficiente a las acomodaciones públicas de tal manera que puedan funcionar como iguales en la sociedad civil. Ser capaz de funcionar como un igual no requiere que el acceso sea igualmente rápido, cómodo o conveniente, o que uno perciba subjetivamente la misma utilidad de su uso. Quizás no hay manera de lograr este objetivo. Sin embargo, el hecho de que con la tecnología actual tome un minuto adicional entrar a la Municipalidad no compromete la igual posición de estas personas en tanto ciudadanos.

De este modo, la igualdad democrática apoya el uso de estándares objetivos para las desventajas injustas. Estos estándares se ajustan a las demandas de justicia que los discapacitados hacen a nombre propio. Por ejemplo, lo que los sordos objetan no es el hecho de sufrir de sordera, sino el hecho de que todos los demás han arreglado los medios de comunicación de manera tal que ellos se ven excluidos de la conversación. Uno puede detectar esta injusticia sin necesidad de investigar las preferencias o estados subjetivos de nadie. La prueba para una compensación satisfactoria es igualmente objetiva. Por ejemplo, la *American With Disabilities Act* constituye un estándar objetivo de acomodación.

En vez de especular acerca de cómo la *respuesta personal subjetiva* de un agente sin discapacidad sería transfigurada por la aparición de un impedimento físico o psíquico, este estándar exige proyectar la manera en que una *práctica social objetiva* se vería transformada allí donde una funcionalidad disminuida es tan *atípica* como para tener algo más que una importancia marginal para las políticas sociales.¹⁰⁵

¹⁰³ Véase Silvers, A. “Reconciling Equality to Difference: Caring (f)or Justice for People with Disabilities”, en 10 *Hyperia* (1995), pp. 30-55; p. 54, n. 9.

¹⁰⁴ Véase *id.*, p. 48.

¹⁰⁵ Véase *id.*, p. 49.

Esta ley nos pide imaginar cómo se organizarían las comunicaciones en la sociedad civil si prácticamente todo el mundo sufriese de sordera y luego intenta ofrecer a los sordos arreglos que se aproximen a esto.

Los estándares objetivos de injusticia y de remedio propuestos por la igualdad democrática tienen varias ventajas por sobre aquellos propuestos por la igualdad de fortuna. Los primeros hacen corresponder el remedio a la injusticia: si la injusticia es exclusión, el remedio es inclusión. La igualdad democrática no intenta utilizar satisfacciones privadas para justificar opresiones públicas. De este modo, los estándares objetivos no representan de manera insultante a los discapacitados como sujetos que necesitan asistencia a causa de su lamentable condición interna. Ellos identifican la desventaja injusta que se produce a causa de la discapacidad con la manera en que otros tratan a los discapacitados. La igualdad democrática tampoco asimila la situación de los discapacitados a la situación de aquellos que sufren por poseer gustos involuntariamente caros. Poseer una discapacidad no es lo mismo que ser tan malcriado como para no poder evitar desear juguetes caros.

¿Debería tratarse a otras víctimas de la mala suerte bruta como a los discapacitados? El igualitarismo de la suerte considera que sí. O sea, extiende su preocupación a los feos, los estúpidos y los sin talento. La igualdad democrática no juzga la valía de los talentos congénitos de las personas y, por lo mismo, no tiene nada especial que decir a los estúpidos y sin talento. Se enfoca, en cambio, en los roles productivos que las personas utilizan, en reconocimiento del hecho que la sociedad asigna beneficios económicos al desempeño de un rol determinado antes que a la posesión de un talento. La igualdad democrática requiere que se asignen beneficios suficientes al desempeño de todos los roles, de manera tal que puedan funcionar como iguales en la sociedad. El talento implica además ventajas no económicas, como por ejemplo la admiración de otros. La igualdad democrática no considera que estas ventajas sean injustas, dado que uno no necesita la admiración de otros para funcionar como un ciudadano igual. Tal como la justicia lo requiere, la mayor parte de los residentes de las democracias modernas viven en un estado de la civilización donde el honor no es requisito necesario para disfrutar de las libertades básicas. En lugares donde esto no ocurre, como por ejemplo en barrios rudos o difíciles, es claro que la injusticia reside en el hecho de que el orden social está arreglado de manera tal que sólo aquellos dispuestos a mostrar grados inusitadamente altos de crueldad pueden gozar de seguridad personal (y no en el hecho de que algunos individuos desafortunadamente han nacido con una dotación de menor valor).

¿Qué hay de los feos? ¿Acaso no tienen derecho a compensación por su apariencia repugnante, que los enfrenta al rechazo constante en circunstancias sociales? Algunos igualitaristas de la suerte verían acá una situación que requiere compensación, quizás en la forma de un subsidio público a la cirugía plástica. La igualdad democrática se rehúsa a apoyar públicamente los juicios privados degradantes que son la base de estos reclamos de compensación. Se pregunta,

en cambio, si acaso las normas que se basan en este tipo de juicios pueden en sí mismas ser opresivas. Considérese un defecto de nacimiento que afecta sólo el aspecto físico de una persona, que es considerado tan horripilante según las normas sociales vigentes que las personas tienden a excluir a quienes poseen este defecto. Dado que la capacidad de participar en la sociedad civil como un ciudadano igual es una libertad fundamental, los igualitaristas reclaman algún tipo de compensación por este hecho. Pero la compensación no tiene por qué consistir en cirugía plástica que corrija el defecto. Una alternativa consistiría en persuadir a todos de adoptar nuevas normas de apariencia física aceptable, de manera tal que las personas con el “defecto” congénito no siguieran siendo tratadas como parias. Esto no implica eliminar las normas acerca de la belleza sin más. Lo único que se requiere es que las normas sean lo suficientemente flexibles para garantizar a la persona una presencia aceptable en la sociedad civil. No es necesario que la persona tenga derecho a igual belleza que los otros, dado que la capacidad de participar en un concurso de belleza o de ser un candidato deseable para una cita de un sábado por la noche no se encuentran entre las capacidades necesarias para funcionar como un ciudadano igual.

Al dirigir su atención a las normas de belleza que son opresivas, la igualdad democrática evita el escrutinio despectivo de los feos a través del lente de estas normas. Esto nos permite ver que la injusticia no yace en el infortunio natural de los feos, sino que en el hecho social que las personas rehúyen a otros a causa de su apariencia. Cambiar a la persona antes que cambiar la norma sugiere, de manera insultante, que el defecto es de la persona y no de la sociedad. Entonces, si todos los demás factores se mantienen igual, la igualdad democrática prefiere alterar las normas sociales antes que redistribuir recursos materiales como la respuesta adecuada a las desventajas experimentadas por los feos. Por supuesto, a menudo otros factores sí influyen. Puede ser muy difícil y costoso cambiar las normas de belleza vigentes que dictan cruelmente quién puede aparecer en público sin provocar horror y rechazo. El Estado liberal no puede hacer mucho respecto de este punto sin salirse de sus propios límites. Así, esta tarea debe delegarse principalmente a los movimientos igualitaristas. Bajo estas condiciones, la mejor opción quizás sea proveer la cirugía plástica. La igualdad democrática, al enfocarse en la igualdad como una relación social, y no sólo como un patrón de distribución, al menos nos permite apreciar que tenemos una alternativa entre la redistribución de recursos materiales y la posibilidad de cambiar otros aspectos de la sociedad para alcanzar las exigencias de la igualdad.

La igualdad democrática y las obligaciones de los ciudadanos

La igualdad democrática cambia el foco de atención del pensamiento igualitario de varias maneras. Ella concibe a la justicia como un criterio que muestra obligaciones cuyo contenido no es subjetivo. Esto asegura que los derechos de

las personas no dependan de las variaciones arbitrarias en gustos individuales y que las personas no puedan reclamar derechos sin aceptar las obligaciones correspondientes hacia los otros. La igualdad democrática aplica un criterio de justicia a los arreglos humanos, no al orden natural. Esto nos ayuda a percibir que son las personas, no la naturaleza, los responsables de generar jerarquías opresivas a partir de la diversidad humana natural. Este igualitarismo localiza las deficiencias injustas en el orden social y no en las dotaciones congénitas. En vez de lamentar la diversidad de talentos humanos y tratar de compensar aquello que se concibe como deficiencia innata de talento, el igualitarismo democrático nos ofrece una manera de concebir y aprovechar la diversidad humana de manera tal que beneficie a todos, además de reconocerla. La igualdad democrática concibe la igualdad como una relación entre personas antes que un mero patrón de distribución de bienes divisibles. Esto nos ayuda a ver cómo los igualitaristas pueden someter a escrutinio crítico otras características de la sociedad además de la distribución de bienes, tales como las normas sociales. Nos permite apreciar cómo pueden corregirse de mejor manera las injusticias al cambiar las normas sociales y la estructura de los bienes públicos antes que al recurrir a la redistribución de recursos. Y nos permite integrar las demandas por igual distribución e igual respeto, asegurando que los principios mediante los cuales se realiza la distribución de bienes, sin importar qué tan homogéneos sean los patrones resultantes, no expresen un desprecio piadoso por los beneficiarios de la preocupación igualitaria. De este modo, la igualdad democrática nos ofrece una mejor manera de entender las demandas expresivas de la justicia: la de actuar sólo en base a principios que expresan respeto hacia todos. Finalmente, al enfocar el esfuerzo teórico académico, la igualdad democrática promete restablecer conexiones con los movimientos igualitarios actualmente existentes. No es accidental que los vagabundos playeros y las personas esclavizadas por pasatiempos caros no estén elevando reclamos de justicia en pos de sus estilos de vida. Ni tampoco es irrelevante que los discapacitados rechacen aquellas formas de caridad que apelan a la piedad debido a su condición, y que estén luchando por recibir respeto de parte de otros, no sólo asistencia. La igualdad democrática ayuda a articular las demandas de los movimientos igualitarios genuinos en un marco teórico que les ofrece alguna esperanza de ser más ampliamente atractivos.

Bibliografía

- Ackerman, B. *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980).
- Anderson, E. "The Democratic University: The Role of Justice in the Production of Knowledge", en *12 Social Philosophy and Policy* (1995).
- Arneson, R. "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare", en *19 Philosophy and Public Affairs* (1990).

- “Is Socialism Dead? A Comment on Market Socialism and Basic Income Capitalism”, en 102 *Ethics* (1992).
- “Equality and Equality of Opportunity for Welfare”, en L. Pojman y R. Westmoreland (eds.): *Equality: Selected Readings* (New York: Oxford University Press, 1997).
- “Rawls, Responsibility, and Distributive Justice”, en M. Salles y J. A. Weymark (eds.) *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Harsanyi* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- Barry, B. “Equality, Yes, Basic Income, No”, en P. van Parijs (ed.) *Arguing for Basic Income* (New York: Verso, 1992).
- Bauer, P. T. *Equality, the Third World, and Economic Delusion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).
- Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”, en 99 *Ethics* (1989).
- “Incentives, Inequality, and Community”, en S. Darwall (ed.) *Equal Freedom* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995).
- de Marneffe, P. “Liberalism, Liberty, and Neutrality”, en 19 *Philosophy and Public Affairs* (1990).
- Dworkin, R. “What is Equality? Part 1: Equality of Welfare”, en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981).
- “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981).
- *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1977).
- Fraser, N. *Justice Interruptus* (New York: Routledge, 1997).
- Hayek, F. A. *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).
- Honneth, A. *The Struggle for Recognition*, J. Anderson (trad.) (Cambridge: Polity Press 1995).
- Kaus, M. *The End of Equality* (New York: Basic Books, 1992).
- Korsgaard, C. “Commentary on G. A. Cohen and Amartya Sen”, en M. Nussbaum y A. Sen (eds.) *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon, 1993).
- Mead, L. *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship* (New York: Free Press, 1986).
- Nagel, T. “The Policy of Preference”, en su *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991).
- Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).
- Okin, S. M. *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic, 1989).
- Pogge, T. “Three Problems with Contractarian-Consequentialist Ways of Assessing Social Institutions”, en E. F. Paul, F. Miller Jr. y J. Paul (eds.) *The Just Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- Radin, M. “Market Inalienability”, en 100 *Harvard Law Review* (1987).
- Rakowski, E. *Equal Justice* (New York: Oxford University Press, 1991).
- Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).
- “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en 77 *Journal of Philosophy* (1980).

- *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).
- Raz, J. *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon, 1986).
- *Ethics in the Public Domain* (Oxford: Clarendon, 1994).
- Roemer, J. “The Morality and Efficiency of Market Socialism”, en 102 *Ethics* (1992).
- *Egalitarian Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).
- Scanlon, T. “Preference and Urgency”, en 72 *Journal of Philosophy* (1975).
- Sen, A. *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1985).
- *Inequality Reexamined* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).
- Silvers, A. “Reconciling Equality to Difference: Caring (f)or Justice for People with Disabilities”, en 10 *Hypatia* (1995).
- van Parijs, P. “Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income”, en 20 *Philosophy and Public Affairs* (1991).
- *Real Freedom for All* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- Walzer, M. *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983).
- Waring, M. *If Women Counted* (San Francisco: Harper Collins, 1990).
- Williams, J. “Is Coverture Dead?”, en 82 *Georgetown Law Journal* (1994).
- Wrigley, O. *The Politics of Deafness* (Washington, D.C.: Gallaudet University Press, 1996).
- Young, I. M. *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990).
- “Mothers, Citizenship, and Independence: A Critique of Pure Family Values”, en 105 *Ethics* (1995).

Igualdad democrática: La teoría de justicia de Anderson*

DANIEL BRIEBA

I. INTRODUCCIÓN

En este trabajo busco contribuir a la difusión y discusión del liberalismo igualitario mediante la presentación y defensa de una concepción de la justicia llamada “igualdad democrática” por su autora, Elizabeth Anderson.¹ Como parte de la amplia corriente de teorías liberal-igualitarias nacidas a partir del trabajo de John Rawls,² la igualdad democrática tiene desde luego diferencias significativas con visiones libertarias derivadas de pensadores como Robert Nozick.³ Sin embargo, y como veremos con detalle más abajo, la visión de Anderson se distingue también de buena parte de la posterior literatura liberal-igualitarista de inspiración rawlsiana en cuanto rechaza la concepción de justicia como “igualdad de fortuna”, según la cual el objetivo de la justicia es eliminar (o al menos compensar) la influencia de la suerte individual sobre las desigualdades sociales. Para distinguirse de dicha corriente, Anderson llama a su propio igualitarismo un “igualitarismo relacional”, pues pone la horizontalidad de las relaciones sociales al centro de su visión normativa.

Como espero mostrar en lo que sigue, esta teoría de justicia —si bien poco conocida fuera de los circuitos académicos especializados en el liberalismo

* Esta contribución es una versión revisada del documento de trabajo publicado por el centro de estudios Horizontal en agosto de 2015. Quisiera agradecer especialmente a dicha institución por el permiso para utilizar ese texto en el presente trabajo. Asimismo, agradezco a los participantes en la mesa de trabajo organizada por el Centro de Estudios Públicos en mayo de 2015, y particularmente a Cristóbal Joannon, Sylvia Eyzaguirre, Ignacio Briones y Juan Francisco Lobo por sus útiles comentarios a este trabajo. Quisiera también agradecer a Cristóbal Bellolio, Andrés Hernando, Slaven Razmilic y Hernán Larraín M. por los comentarios y sugerencias hechas a éste en diversas etapas de su escritura. Con todo, las omisiones y errores del presente texto siguen siendo, desde luego, de responsabilidad del autor.

¹ Anderson, E. “What Is the Point of Equality?”, en 109 *Ethics* (1999).

² Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

³ Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

contemporáneo anglosajón— tiene mucho que ofrecer y aportar al enriquecimiento de la discusión normativa en contextos políticos como el nuestro. En general, la discusión hasta ahora ha sido dominada por contrastes entre Estado y mercado, u otras oposiciones entre lo privado y lo público,⁴ que no van a los primeros principios y por ende poco pueden decirnos respecto a cómo sería una sociedad justa ni cuánta (o qué tipo de) igualdad, redistribución o reconocimiento debiesen existir en ella.

Así, el propósito de este trabajo es introducir, de la forma más intuitiva posible, la propuesta de justicia como igualdad democrática, explicar sus similitudes y diferencias centrales con otras concepciones de justicia —en particular con la igualdad de fortuna—, y aplicar dicha teoría (de manera preliminar e ilustrativa) al debate educacional. A lo largo de esta exposición, intentaré mostrar por qué, a mi juicio, la igualdad democrática articula un horizonte normativo más atractivo y convincente que alternativas que, o bien priorizan a todo evento la libertad negativa (como el libertarismo), o bien buscan corregir continuamente todo tipo de desigualdades (como la igualdad de fortuna). En este sentido, debe entenderse este trabajo no como una mera exposición de las principales características de la igualdad democrática, sino también como una defensa de esta concepción de justicia frente a otras posibles alternativas, y particularmente frente a la igualdad de fortuna, con la cual comparte procedencia en el pensamiento rawlsiano. De manera más general, también espero mostrar que una concepción de justicia que no oponga la libertad y la igualdad como valores supuestamente incompatibles nos permite escapar productivamente de antagonismos propios de la lucha entre capitalismo y socialismos reales de hace 40 o 50 años, y que lamentablemente siguen enquistados intelectualmente en demasiadas discusiones políticas del presente. Asimismo, espero mostrar que la igualdad democrática es una concepción de justicia que puede dotar de sentido a la acción política del liberalismo contemporáneo en Chile y América Latina, que alejándose de interpretaciones oligárquicas de dicha filosofía política,⁵ se tome en serio la idea de que una comunidad política le debe igual consideración y respeto a los intereses de todos sus miembros.

El resto de este trabajo está organizado en cuatro secciones adicionales a esta introducción. En la segunda sección, luego de introducir algunos presupuestos básicos del liberalismo igualitario contemporáneo, expondré detalla-

⁴ Por ejemplo, véase Atria, F., G. Larraín, J. Benavente, J. Couso y A. Joignant. *El otro modelo. Del orden neoliberal al régimen de lo público* (Santiago: Debate, 2013).

⁵ Que, hay que decirlo, han dominado en América Latina desde el último tercio del siglo XIX en adelante, cuando los políticos liberales de entonces —y a diferencia de sus antepasados de las guerras de la independencia— decidieron que la igual ciudadanía y la inclusión social tenían que sacrificarse ante las necesidades del orden y el progreso económico. Para una distinción conceptual entre un régimen oligárquico y uno propiamente liberal, véase Centeno, M. “Liberalism and the Good Society in the Iberian World”, en 610 *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* (2007), pp. 50-53.

damente la concepción de justicia como igualdad democrática de Elizabeth Anderson. En la siguiente sección, contrasto la igualdad democrática con dos concepciones alternativas de justicia: el libertarismo y el igualitarismo de la fortuna. Sin entrar en un análisis detallado de ambas alternativas (que en cualquier caso vienen en múltiples versiones, con significativa variación interna), el propósito de estas comparaciones es doble. En primer lugar, se busca iluminar las semejanzas y diferencias básicas que tiene la igualdad democrática con ellas, para así precisar mejor los contornos distintivos de ésta. Y, en segundo lugar, expondré la crítica que desde la igualdad democrática se puede dirigir hacia cada una de estas alternativas (con especial énfasis en la igualdad de fortuna), sugiriendo de esta forma por qué la igualdad democrática puede articular de manera más convincente nuestras intuiciones respecto a lo justo e injusto en los arreglos sociales. En la cuarta sección de este trabajo, aplicaré el concepto de igualdad democrática a un área de política pública —la educación— para mostrar cómo esta concepción de justicia aborda problemas políticos concretos y qué tipo de situaciones caracterizaría como justas o injustas. Al hacerlo, se buscará también contrastar dicha visión con el enfoque que la igualdad de fortuna le daría a estos mismos problemas, para establecer comparaciones empíricas o aplicadas entre ellas y afinar así nuestra comprensión crítica de las diferencias entre ambas. Finalmente, en la quinta sección concluyo este ensayo con una breve evaluación de la igualdad democrática como concepción de justicia, así como con una reflexión acerca de las posibilidades de la igualdad democrática a la hora de usarla como eventual guía normativa para la acción política concreta.

II. LA JUSTICIA ENTENDIDA COMO IGUALDAD DEMOCRÁTICA

Partamos por distinguir entre el *concepto* de justicia —lo que la justicia “significa” o implica para ser tal— y las diversas *concepciones* de justicia que la gente pueda tener, es decir, aquellas visiones más o menos sistemáticas y comprensivas de los principios que orientarían a una sociedad justa.⁶ Son estas concepciones de justicia las que más varían entre personas y las cuales constituyen el terreno de disputa entre distintas visiones filosóficas por articular de mejor forma nuestras intuiciones morales respecto a lo que constituye lo justo en los arreglos políticos, económicos y sociales.⁷ En esta sección, pues, presentaré una concepción de justicia que, siguiendo a Anderson, llamaré “igualdad democrática”.

⁶ Rawls, J. *A Theory of Justice*, pp. 5-6.

⁷ Por cierto, las concepciones de justicia hacen más que solo “articular” nuestras intuiciones morales, pues nos permiten también desarrollarlas, contrastarlas entre sí, detectar inconsistencias y vacíos, y llegar en ocasiones a conclusiones imprevistas, que luego son contrastadas con nuestras intuiciones originales para ver si la conclusión o la intuición original tienen más peso. Este ir y venir entre nuestras intuiciones morales y el razonamiento filosófico nos hace eventualmente llegar a una conclusión satisfactoria desde ambos puntos de vista, y que Rawls llama un punto de “equilibrio reflexivo”.

Presupuestos liberales

Antes de ir al detalle de la concepción de justicia como igualdad democrática, es importante notar que ésta es una concepción de justicia de corte liberal, en el sentido que este término tiene en la filosofía política anglosajona contemporánea, y en particular desde *A Theory of Justice* de John Rawls de 1971. Ello implica que es una concepción que adscribe a ciertos presupuestos básicos y que la diferencian de otras tradiciones intelectuales. Cuatro presupuestos son particularmente importantes para lo que sigue.

El primero es que una teoría de justicia liberal busca a la vez expresar y proteger el estatus de todos los ciudadanos como miembros *libres e iguales* de una comunidad política. En este sentido, existe una muy estrecha relación entre liberalismo y la democracia como régimen político.⁸ Que una teoría liberal busque expresar y proteger la libertad de las personas es poco controversial; sin embargo, la idea de igualdad requiere mayor comentario. Para Rawls, esta igualdad política se funda en una anterior igualdad moral, dada por la posesión de todo ser humano adulto de lo que él llama los dos “poderes morales”: la capacidad para una concepción del bien (es decir, de formarse, de revisar y de perseguir racionalmente un plan racional de vida) y la capacidad para un sentido de la justicia (es decir, de comprender, aplicar y actuar en base a principios de

⁸ Véase Cohen, J. “For a Democratic Society”, en S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) y Gutmann, A. “Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy”, en S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Como nota Cohen (pp. 86-87), Rawls dice en el prefacio a la edición original de *A Theory of Justice* que su teoría “constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática”; y en el prefacio a la versión revisada de 1990, que “las ideas y objetivos” de su teoría son “las de una concepción filosófica para una democracia constitucional”, y cuyo contenido él espera que “expresé una parte esencial del corazón común de la tradición democrática”. Concretamente, Cohen nota que la teoría rawlsiana es “para” una sociedad democrática tanto en el sentido de que requiere como asunto de justicia básica un régimen democrático (con iguales derechos de participación para todos), como en el sentido de que presupone una sociedad con una cultura política democrática, donde todos se comprenden mutuamente como agentes libres e iguales que cooperan mutuamente en base a razones aceptables para todos (p. 87). Así, nótese que la simultánea obtención de libertad e igualdad para los ciudadanos es un *punto de partida* para lo que sigue, es decir, es un objetivo cuya deseabilidad se da por supuesto. Por ello, aquí no se ofrece una justificación ulterior de por qué estos valores son deseables, más allá de señalar que ellos son centrales para una sociedad que se autocomprende como democrática. En ese sentido, ni la teoría de justicia de Rawls ni la igualdad democrática son teorías para sociedades no democráticas, y si se deseara justificar por qué la libertad y la igualdad son intrínsecamente preferibles a otros valores (como el honor, la obediencia, la mantención de una jerarquía social, el vivir de acuerdo a un canon moral prescrito, o cualquier otro), se debiera ofrecer un tipo de argumentación muy distinto al que se desarrolla en este trabajo.

justicia).⁹ Estos dos poderes morales son justificación suficiente para ser miembro pleno (y por ende, igual) del acuerdo asociativo que funda una comunidad política. A la vez, son condición necesaria para participar en, beneficiarse de y cumplir con las demandas de la cooperación social en una sociedad democrática.¹⁰ En consecuencia, esta igualdad moral y política implica un deber, para toda teoría liberal, de expresar y proteger el estatus de todos los ciudadanos como libres e iguales (en el sentido recién descrito) en la concepción de justicia que dicha teoría articule y especifique.

Un segundo presupuesto básico de toda teoría liberal de justicia podríamos llamarlo el requerimiento de justificación universal. Este consiste en que una teoría de justicia debe ser capaz de proveer, al menos hipotéticamente, razones suficientes para ser aceptada por todos y cada uno de los miembros de la comunidad política en cuestión. Este requerimiento se funda, a su vez, en la creencia liberal de que la única forma legítima de ejercer poder político sobre las personas es mediante su propio consentimiento, el cual debe obtenerse mediante razones. En otras palabras, ni la tradición, ni la religión ni el poder (la capacidad de coacción) son formas válidas de justificar las instituciones básicas de una sociedad liberal. Esto se debe a que el liberalismo, como filosofía política de la Ilustración, rechaza que los arreglos políticos y sociales permanezcan envueltos en un aura de oscuridad y misterio, incuestionables por la razón de cada ciudadano. Justificaciones tales como “siempre se ha hecho así”, “Dios así lo ordenó” o “las reglas las ponen los que tienen las armas” simplemente no son aceptables en una sociedad liberal. Por el contrario, solo razones que apelen (valga la redundancia) a la razón de cada individuo, y que por ende puedan ser razonablemente aceptadas por todos, pueden fundar el consentimiento y otorgar así legitimidad al poder político.¹¹

Como es bien sabido, la fórmula clásica con la que el liberalismo ha buscado satisfacer este requerimiento de justificación universal es mediante la noción del contrato social, por medio del cual los hombres renuncian a su libertad natural a cambio de las ventajas que obtienen al asociarse con otras personas

⁹ Freeman, S. “Introduction: John Rawls - An Overview”, en S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 5. Es importante notar que Rawls no supone que todas las personas tienen igualmente desarrolladas estas dos capacidades, sino tan solo que todo adulto tiene estas capacidades en grado suficiente como para ser tratado como un miembro pleno e igual de la comunidad política. La única excepción la constituirían personas con grados de discapacidad mental suficientemente severas como para requerir protección y tratamiento especial.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Waldron, J. “Theoretical Foundations of Liberalism”, en 37 *The Philosophical Quarterly* (1987).

para fundar una comunidad política.¹² Como los contratos son voluntarios, la idea de un contrato social provee una fórmula para evaluar la justicia de las reglas de convivencia de una sociedad: si es razonable imaginarse que en la “posición original” de firma del contrato los presentes habrían acordado una norma dada, entonces esa norma es entendida como legítima; si no pasa dicha prueba, se le supone ilegítima.¹³ La novedad específica del liberalismo contemporáneo en este ámbito es la introducción, por parte de Rawls, de la idea del ‘velo de la ignorancia’, según la cual los firmantes del contrato social deben negociar éste sin saber nada de sus propias preferencias, talentos, o del lugar que les tocará en la sociedad. Lo que busca esta restricción es que el contrato resultante —y que regulará las reglas e instituciones más fundamentales de la sociedad— no sea producto del relativo poder de negociación de las partes, sino que refleje normas imparciales de cooperación que todos puedan aceptar como justas independientemente del lugar que les asigne la lotería natural y social.¹⁴ Un contrato de esta naturaleza es consistente con la primera premisa, pues expresa y protege el estatus de todos los partícipes como miembros libres e iguales de dicha comunidad política. Bajo este estándar de “justicia como imparcialidad”,¹⁵ es fácil ver que ciertos arreglos sociales —por ejemplo, un sistema de castas, o la intolerancia religiosa— difícilmente serían acordados entre personas que no saben qué lugar les tocará en la jerarquía social o qué religión profesarán, y en virtud de ello podemos decir que serían ilegítimos en una sociedad liberal. En suma, el test fundamental de cualquier concepción de justicia liberal es si ofrece razones persuasivas para pensar que los ciudadanos colocados tras un velo de ignorancia estarían dispuestos a adoptarla. De no estarlo, dicha concepción no cumple con el requisito de ser capaz de poder ser razonablemente aceptada por

¹² Dichas ventajas pueden incluir solo la seguridad vital de no ser atacado por otros (como en la filosofía de Hobbes), o también la protección de la propiedad (como en la filosofía de Locke).

¹³ Por ejemplo, es difícil imaginar que los firmantes de un contrato social habrían aceptado la presencia de un Estado con facultades para prohibirles a éstos su libertad de asociación o su derecho a elegir sus autoridades políticas. De esto se deduce que los gobiernos despóticos o dictatoriales no son legítimos desde una perspectiva contractualista.

¹⁴ Rawls, J. *A Theory of Justice*. Por ejemplo, sin el velo de la ignorancia una mayoría católica podría imponer un trato preferente para su religión en desmedro de las otras, o los talentosos podrían abogar por reglas impositivas menos redistributivas (y los menos talentosos, por más redistribución). En todos estos casos, la información sobre el interés propio dificulta consensuar normas imparciales de cooperación.

¹⁵ Brian Barry ha llamado “justicia como imparcialidad” a esta concepción de justicia, para distinguirla de la que él llama “justicia como ventaja mutua”, donde las partes tienen distinto poder de negociación y donde por ende no negocian las reglas básicas de la sociedad como iguales. Barry, B. *Justice as Impartiality* (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1995).

todos los miembros de la sociedad, y por ende falla el requisito de consentimiento que está en el corazón del liberalismo.¹⁶

Paso así al tercer presupuesto de las teorías liberales contemporáneas, y que es un corolario de las dos anteriores. En efecto, si por una parte afirmamos que una teoría de justicia social debe expresar y proteger el estatus de todos los miembros de la sociedad como personas libres e iguales, y, por otra, que el orden social que esa teoría encarna debe poder justificarse y poder ser razonablemente aceptado por todos sus miembros, se concluye que una teoría liberal de justicia debe expresar y afirmar una *igual consideración y respeto* por los intereses (en el sentido más amplio) de todos los miembros de la sociedad. En otras palabras, una concepción liberal de justicia debe tomarse en serio la idea de que todos y cada uno de los que forman una comunidad política son miembros plenos cuyas perspectivas e intereses son de igual importancia para ésta. Esto quiere decir, por ejemplo, que los miembros de cierto grupo étnico o de cierta clase social no pueden tener un tratamiento especial ni sus intereses mayor peso en el proceso de toma de decisiones. Si esta condición no se cumple, es evidente que los miembros de la comunidad política no están siendo tratados como iguales. Asimismo, es claro que un orden social que no exprese igual consideración y respeto por los intereses de todos los miembros de la sociedad difícilmente podría lograr el consentimiento de los participantes tras el velo de ignorancia en la negociación del contrato social.

Finalmente, hago explícito un cuarto presupuesto, que ya está implícito en la discusión anterior. De lo presentado hasta aquí, se advierte que el objeto de una concepción de justicia no es simplemente el orden político de una sociedad, tratando solo asuntos como (por ejemplo) la forma de gobierno o los derechos y libertades básicas de cada cual. Por el contrario, el objeto sobre el cual trata una concepción de justicia es el orden social en su integridad, incluyendo todas las instituciones, leyes y normas sociales que la organizan y rigen.

¹⁶ Nótese, por último, que la obligación de obedecer los requerimientos del contrato social se desprende precisamente de que éste fue o habría sido “voluntario” en el sentido indirecto recién descrito. Por ello, las teorías de justicia contractualistas no hacen apelaciones directas a la ética de los individuos a la hora de justificar arreglos impositivos redistributivos, por ejemplo. Ello es así pues la legitimidad de la obligación de pagar impuestos (que, digamos, irían en beneficio de personas con menos recursos) no se deriva de la generosidad del contribuyente ni de su opinión respecto a los méritos morales de los recipientes de esos recursos. Una vez situado como persona afluente, no sería raro que dicha persona opine que hay demasiada redistribución hacia gente no meritosa. Por ello, la apelación moral del liberalismo es anterior: es a imaginarse una situación de verdadera imparcialidad (como bajo el “velo de la ignorancia” rawlsiano) y preguntarse si en dicha situación se habría consentido a los arreglos sociales de hecho existentes; y de no hacerlo, a justificar racionalmente su negativa. En ese sentido, la obligación a cooperar socialmente se deriva de la imparcialidad de las reglas de justicia y no directamente de las disposiciones morales y convicciones éticas de cada cual.

Esto es así puesto que, primero, todas ellas son creadas socialmente y por ende son factibles de ser reformadas, desechadas o refinadas de la misma forma,¹⁷ y, segundo, porque todas ellas en conjunto regulan y distribuyen las ventajas y costos de la cooperación social. En particular, Rawls argumenta que el objeto primordial de una teoría de justicia es lo que él llama la “estructura básica de la sociedad”, la cual ha sido definida como:

el sistema interconectado de reglas y prácticas que definen la constitución política, los procedimientos legales y el sistema de justicia, la institución de la propiedad, las leyes y convenciones que regulan los mercados y la producción e intercambio económicos, y la institución de la familia (la cual es primordialmente responsable por la reproducción de la sociedad y el cuidado y educación de sus nuevos miembros). Estas instituciones pueden ser individualmente organizadas y conjuntamente combinadas en varias formas distintas.¹⁸

Como agrega Freeman, “la manera en que estas instituciones sean especificadas e integradas en un sistema social afecta profundamente el carácter de las personas, sus deseos y sus planes, y sus perspectivas futuras, así como el tipo de personas que aspiran a ser”.¹⁹ Es por este profundo efecto sobre las personas que la estructura básica de la sociedad es el objeto primordial de la justicia. Una consecuencia importante de esto es que la justicia refiere ante todo a la creación de instituciones justas, y el deber de las personas dentro de este sistema es cumplir con las obligaciones y deberes que dichas reglas e instituciones les imponen. La justicia, en este sentido, puede ser pensada como una virtud de agentes (personas u organizaciones, incluyendo las del Estado) que cumplen con las obligaciones y deberes que la justicia les señala.²⁰

En suma, hemos visto que las teorías liberales de justicia, dentro de las cuales se cuenta la concepción de igualdad democrática de Anderson, comparten una serie de características distintivas: buscan expresar un estándar de justicia adecuado para sociedades democráticas; se fundan en el supuesto de que la sociedad es una asociación entre personas libres e iguales en virtud de su posesión de los dos poderes morales; asumen que los arreglos sociales y políticos deben

¹⁷ Lo cual, por cierto, nada implica relativo al éxito o fracaso de una modificación legal o institucional en términos de las consecuencias que con ella se buscaban.

¹⁸ Freeman, S. “Introduction: John Rawls - An Overview”, pp. 3-4.

¹⁹ *Idem*, p. 4.

²⁰ Anderson, E. “The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians”, en 36 *Canadian Journal of Philosophy* (2010). Por lo mismo, cualquier acción que va más allá de la obligación de justicia —por ejemplo, la caridad— forma parte de lo libremente escogido por agentes individuales y por ende no es en sí misma parte de la justicia. Así, por ejemplo, una persona que evade impuestos pero que dona sumas enormes a la caridad está obrando de manera acaso filantrópica, pero no por ello menos injusta.

poder justificarse racionalmente ante todos y cada uno de los miembros de la asociación política; en virtud de ello, estos arreglos deben expresar y sostener una igual consideración y respeto por todos los miembros de la asociación; y, por ende, el objeto legítimo de la justicia es el sistema completo de reglas sociales, políticas y económicas de la asociación, todas las cuales están sujetas a escrutinio crítico y son (al menos en teoría) susceptibles de reformulación. Armados con estos puntos básicos, veamos ahora en detalle en qué consiste la idea de justicia como igualdad democrática que propone Anderson.

¿En qué consiste la igualdad democrática?

La igualdad democrática es una teoría de justicia que, consistentemente con los puntos recién vistos, busca expresar exitosamente una igual consideración y respeto por todos los ciudadanos, y que a la vez pueda ser justificada interpersonalmente ante todos los miembros de la asociación o comunidad política.

La idea central de la igualdad democrática puede ser explicada sucintamente así: el más importante objetivo de toda asociación política es asegurar las condiciones sociales para la libertad de cada uno de sus miembros, y ello, a su vez, requiere que éstos estén siempre en condiciones de establecer relaciones sociales de igualdad unos con otros. Concretamente, la igualdad democrática tiene objetivos que pueden plantearse en términos negativos y positivos. En términos negativos, se busca evitar relaciones sociales opresivas, es decir, relaciones en las cuales “alguna gente domina, explota, marginaliza, denigra e inflige violencia sobre otros”.²¹ Por lo mismo:

Diversidades en las identidades socialmente adscritas, roles distintivos en la división del trabajo, o diferencias en rasgos personales, sean éstos diferencias biológicas o psicológicas neutrales, talentos y virtudes valiosas, o desafortunadas discapacidades o enfermedades, jamás justifican relaciones sociales desiguales [como las recién listadas].²²

En otras palabras, ni las diferencias naturales (en genes, en talentos, etc.), ni las diferencias sociales (como la clase o etnia), ni tampoco las diferencias económicas (producidas por diferentes posiciones en la estructura productiva) constituyen una base legítima para oprimir a otros. Nótese además que si bien algunas formas extremas de opresión son raras en la sociedad contemporánea (como la esclavitud o el trabajo forzado), otras son bastante más frecuentes. Por ejemplo, la *dominación* es vivir a la merced de la voluntad de otros (incluso sin lazos legales que así lo establezcan). La *explotación* es la incapacidad de asegurar un

²¹ Anderson, E. “What Is the Point of Equality?”, p. 313.

²² *Ibid.*

retorno justo por el trabajo propio. La *marginalización* y la *denigración* tienen múltiples caras, pero entre ellas podemos mencionar el no ser reconocido como un igual en el espacio público y en la discusión pública; el ser discriminado por agentes del Estado o en la sociedad civil (incluyendo las relaciones económicas) en base a apariencia, clase, etnia, sexo u otras características arbitrarias; y ser negado a la posibilidad de practicar aspectos esenciales de la propia cultura, como practicar la propia religión o educar a los niños en el idioma materno. Nótese, por lo demás, como cada una de estas formas de opresión disminuye significativamente la libertad sustantiva de las personas para perseguir un plan de vida propio.²³ Por ello, personas que son agudamente dominadas, explotadas o marginalizadas por el resto difícilmente pueden llamarse libres en algún sentido que pueda ser valorado por ellas. Pasando al sentido positivo de los objetivos de la igualdad democrática, podemos decir que ésta entiende que una sociedad es justa cuando el orden social es tal que:

las personas se sitúan en relaciones de igualdad. Buscan vivir juntos en una comunidad democrática, en contraste con una jerárquica. La democracia se entiende aquí como autodeterminación colectiva por medio de la discusión abierta entre iguales, de acuerdo a reglas aceptables para todos.²⁴

Asimismo, al afirmar el igual valor moral de todas las personas, la igualdad democrática se opone a las “ideologías desigualitarias del racismo, el sexismo, el nacionalismo, la casta, la clase y la eugenesia”.²⁵ En suma, se advierte así que el corazón de la concepción de justicia como igualdad democrática es la idea de relaciones sociales horizontales, donde no hay ni opresores ni oprimidos, y donde la igualdad de estatus viene dada por la plena e igual membresía en la comunidad política, es decir, por la igual ciudadanía y su implicancia de que los arreglos sociales sean interpersonalmente justificables.

Un punto a notar de lo anterior es que implica que la igualdad democrática es una teoría *relacional* de justicia, en contraposición a las más frecuentes teorías distributivas. Ello, puesto que la justicia es entendida aquí como un

²³ O, si se prefiere el lenguaje de la libertad negativa, podemos decir que cada una de estas formas de opresión reduce el valor de la libertad para las personas oprimidas, pues dicha libertad puede ser usada en un rango mucho más limitado de casos o acciones. Adicionalmente, debe notarse que las personas oprimidas, por ser generalmente las más débiles de la sociedad, suelen contar con derechos civiles y políticos *de facto* sustancialmente menos protegidos que el resto, lo cual lleva las desigualdades de lleno al plano de la libertad negativa. Esta realidad de desigual protección de derechos básicos es particularmente notoria en América Latina. Méndez, J., P. Pinheiro y G. O'Donnell (eds.) (*Un*)*Rule of Law and the Underprivileged in Latin America* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1999).

²⁴ Anderson, E. “What Is the Point of Equality?”, p. 313.

²⁵ *Id.*, p. 312.

atributo de las relaciones sociales (i. e. que sean igualitarias) y no, como suele pensarse, como una distribución apropiada de bienes divisibles o de estados psicológicos (e. g. recursos, oportunidades, bienestar). Este cambio de foco genera consecuencias de primer orden en nuestra manera de comprender lo que es la justicia y lo que se requiere para realizarla. Puesto que la “función objetivo” de la justicia son ahora las relaciones sociales, se entiende que las distribuciones de bienes, recursos, oportunidades (o cualquier otra cosa factible de ser distribuida) son meramente instrumentales en vez de fines en sí mismos. Así, lo que se requiere son distribuciones tales que expresen, permitan o sostengan (según sea el caso) relaciones de igualdad entre las personas. Por cierto, es perfectamente posible que ciertas distribuciones sean necesarias o incluso constitutivas de ciertas relaciones. Por ejemplo, la distribución perfectamente igualitaria del poder de votación (una persona, un voto) podría decirse que es un aspecto constitutivo de lo que significa ser un ciudadano en pie de igualdad con otros. En dicho caso, la distribución igualitaria y la relación igualitaria son inseparables. No obstante, el punto general es que en una teoría relacional de justicia las distribuciones son instrumentales y están subordinadas a las relaciones sociales a las que dan pie.

Ahora bien, ¿qué se necesita para lograr relaciones sociales igualitarias y libres de opresión? O más precisamente, si los miembros de la asociación política quieren asegurar este tipo de relaciones en su seno, ¿qué es lo que ellos se deben unos a otros, como un asunto de justicia, para lograrlo? Siguiendo a Amartya Sen, Anderson sugiere que lo que se debe garantizar socialmente es el acceso a ciertos *funcionamientos* considerados clave para poder participar como un igual en la vida social. Recordemos que en la terminología de Sen,²⁶ los *funcionamientos* son todos aquellos estados de ser y hacer que una persona tiene razones para valorar. Algunos son más universales, como estar bien alimentado, ser saludable, poder leer, ser respetado y participar en la vida de la comunidad; otros son más idiosincráticos y contingentes a los fines autónomos de cada cual, como ser sociable, practicar algún deporte, tener y criar niños, ser abogado, etcétera. A su vez, las *capacidades* son para Sen los distintos conjuntos o combinaciones de *funcionamientos* a los que una persona puede acceder, dados los recursos de todo orden (i. e. personales, materiales y sociales) de los cuales dispone.²⁷ Consecuentemente, mientras más *capacidades* (combinaciones de *funcionamientos* a los que se puede acceder) tenga una persona, más “libertad sustantiva” tendrá, pues podrá ser y hacer más cosas en y con su vida. Ahora bien, ¿debiera la sociedad garantizarles a sus miembros iguales *capacidades* de todo tipo? Nótese que de hacerlo, sería equivalente a garantizarles igual libertad sustantiva a todos sobre un rango infinito de *funcionamientos*, pues

²⁶ Sen, A. *Inequality Reexamined* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

²⁷ Anderson, E. “What Is the Point of Equality?”, p. 316.

a alguna gente le importará aprender a jugar tenis, a otra le importará viajar por el mundo y así sucesivamente. Incluso, sin considerar la factibilidad de una medida así,²⁸ la pregunta evidente es por qué existiría la obligación social de garantizarle gustos privados como los viajes o diversos pasatiempos a cada persona. No todo el rango de funcionamientos es relevante desde una perspectiva pública. Así, lo que la igualdad democrática propone es garantizar el acceso a un conjunto de funcionamientos delimitado, en un nivel suficiente como para poder escapar a relaciones sociales opresivas y poder funcionar como un igual en la sociedad a lo largo de todo el ciclo vital. Es útil examinar lo que significan las distintas partes de esta fórmula.

Primero, el principio establece acceso a un conjunto *delimitado* de funcionamientos, no al rango infinito de seres y haceres que las personas pueden valorar. Los funcionamientos relevantes son justamente aquellos que permiten escapar a relaciones sociales opresivas y que permiten la igual ciudadanía.²⁹ Ahora bien, Anderson sugiere que estos funcionamientos se pueden agrupar en tres grandes categorías: aquellos necesarios para funcionar adecuadamente como ser humano; aquellos necesarios para participar en el sistema de producción económica; y aquellos necesarios para participar como ciudadano pleno de un Estado democrático.³⁰ Si bien esto es bastante más acotado que el espacio total de seres y haberes posibles, sigue siendo un conjunto de capacidades significativo:

El ser capaz de funcionar como ser humano requiere de acceso efectivo a los medios para sostener la existencia biológica –comida, techo, abrigo, cuidado médico– y acceso a las condiciones básicas de la agencia humana –conocimiento sobre las circunstancias y opciones propias, la habilidad para deliberar sobre medios y fines, las condiciones psicológicas de la autonomía, incluyendo la confianza propia para pensar y juzgar por sí mismo, libertad de pensamiento y de movimiento–. El ser capaz de funcionar como un igual partícipe en un sistema de producción cooperativa requiere de acceso efectivo a los medios de producción, acceso a la educación necesaria para desarrollar los talentos propios, libertad ocupacional, el derecho a hacer contratos y entrar en acuerdos cooperativos con otros, el derecho a recibir un retorno justo por el propio trabajo y reconocimiento por parte de los otros de las contribuciones productivas propias. El ser capaz de funcionar como ciudadano requiere

²⁸ Pues, ¿cómo medimos si la persona A y la B tienen iguales capacidades, si las que cada una buscará desarrollar son distintas entre sí? ¿Cómo las comparamos?

²⁹ Nótese que ambas cosas se traslapan pero no son lo mismo: si solo nos importara funcionar como iguales en el ámbito de la ciudadanía (es decir, de lo público), no habría razones para objetar relaciones privadas de opresión como la clitoridectomía forzada; asimismo, si solo nos importara evitar la opresión privada, no habría razones para objetar el “techo de vidrio” que afecta a las profesionales femeninas exitosas. Ambos ejemplos son de Anderson, *id.*, pp. 316-317.

³⁰ *Id.*, p. 317.

derechos de participación política, tales como libertad de expresión y el voto, y también acceso efectivo a los bienes y relaciones de la sociedad civil. Esto implica libertad de asociación, acceso a espacios públicos como caminos y parques, y facilidades públicas como el transporte público, el servicio postal y las telecomunicaciones. También implica las condiciones sociales para ser aceptado por otros, tales como el poder aparecer frente a otros sin vergüenza, y no ser asignado el estatus de paria social. La libertad de formar relaciones dentro de la sociedad civil también exige acceso a espacios privados, pues muchas de tales relaciones solo funcionan cuando están protegidas del escrutinio y la intrusión de otros. El no tener techo —es decir, el tener solo un domicilio público— es una condición de profunda falta de libertad.³¹

Como se advierte, la lista va mucho más allá de una mera lista de derechos civiles y políticos, los cuales son condición necesaria pero no suficiente para evitar relaciones sociales opresivas y funcionar como un igual en el espacio público. Un punto importante en este sentido es que la igualdad democrática, al igual que el *civil rights movement* americano de los años 60, incluye a la sociedad civil —y dentro de ésta, a la economía y las relaciones productivas— dentro del espacio de lo público o de la ciudadanía efectiva. Esto, pues evidentemente un grupo social “que es excluido de, o segregado dentro, de las instituciones de la sociedad civil, o es sujeto a discriminación por éstas en base a identidades sociales adscritas, ha sido relegado a una ciudadanía de segunda clase, incluso si sus miembros gozan de todos sus derechos políticos”.³² Esta es la base normativa para incluir obligaciones de no discriminación en las prácticas de contratación y despido de las empresas privadas, por ejemplo. Con todo, los funcionamientos cuyo acceso se debe garantizar pueden ser considerables, pero a la vez son finitos y limitados en su rango. Ser un mal jugador de fútbol o no poder dedicarse a viajar por el mundo no vuelve a nadie un oprimido o un ciudadano de segunda clase, y por ende dichos funcionamientos no están garantizados socialmente. Esto fija límites claros al grado de responsabilidad colectiva sobre la vida de cada cual: solo se protegen funcionamientos de especial relevancia para el establecimiento de relaciones sociales horizontales.

En segundo lugar, se debe notar que se busca garantizar el *acceso* a ciertos funcionamientos, no los funcionamientos en sí mismos. Esto quiere decir que, normalmente, las personas deberán también contribuir con esfuerzo de algún tipo para lograr el funcionamiento en cuestión. Por ejemplo, la sociedad debe garantizar que nadie estará en una situación económica tan desmejorada que la vuelva presa de relaciones privadas de dominación, o bien que haga que no pueda aparecer sin vergüenza en el espacio público. No obstante, la manera normal en que este nivel económico mínimo se alcanzará será mediante la con-

³¹ *Id.*, pp. 317-318.

³² *Id.*, p. 317.

tribución de cada persona, por medio de su trabajo, al sistema de producción económico. Solo en casos en que una persona efectivamente no puede acceder a algún trabajo productivo se activan los subsidios públicos correspondientes. Así, el derecho a cierto nivel de recursos económicos no es independiente de la obligación de participar de la división social del trabajo; no existe, pues, el derecho a un ingreso mínimo incondicional que subsidie a gente que (por ejemplo) se quiere pasar todo el día en la playa, como lo plantea al menos parte de la literatura igualitaria contemporánea.³³ A su vez, esta lógica de derechos atados a obligaciones es consistente con el hecho de que los derechos deben ser interpersonalmente justificables. El principio “ustedes trabajan mientras yo me voy a la playa, y luego ustedes me asignan parte de los frutos de su trabajo para poder mantener mi estilo de vida” claramente no pasa tal test de justificación.³⁴ Como dice Anderson, “al enfatizar el concepto de obligación, la igualdad democrática aleja el pensamiento de que en una sociedad igualitaria todos de alguna forma tendrían derecho a recibir bienes sin que nadie tenga la obligación de producirlos”.³⁵ Por lo mismo, los derechos garantizados de la forma aquí descrita son consistentes con los incentivos que se requieren para mantener una economía productiva.

En tercer lugar, lo que se garantiza es un nivel *suficiente* de acceso a los funcionamientos en cuestión: es decir, suficiente para funcionar como un igual en sociedad. No existe, por ende, una garantía de *igual* acceso a todos los funcionamientos garantizados. Por cierto, en algunos casos (como el voto) la igualdad de condiciones es constitutiva de la igual ciudadanía, y en esos casos es necesario que todos tengan acceso al mismo número de votos. Pero en muchos otros casos estar en igual pie con los otros no requiere idénticos niveles de funcionamiento. Por ejemplo, participar en la vida social requiere habilidades lecto-escritoras, pero normalmente no requiere un doctorado en literatura ni dominio de otros idiomas.³⁶ Para funcionar como un igual es necesario que todos desarrollen en grado suficiente las condiciones psicológicas de su autonomía, pero no hay exigencia de que dicho desarrollo sea del todo igual en cada persona. Asimismo, todos los niños deben tener una educación de calidad suficiente como para poder tener posibilidades razonables de entrar (bajo condiciones normales de esfuerzo académico) al sistema universitario, pero no existe exigencia de que dichas posibilidades de éxito sean idénticas.

³³ *Id.*, pp. 287-288. Véase en particular van Parijs, P. “Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income”, en 20 *Philosophy and Public Affairs* (1991).

³⁴ Nótese que tampoco pasa el test rawlsiano de la posición original: difícilmente los participantes tras el velo de la ignorancia aceptarían el principio “algunos de nosotros, no sabemos quiénes, podrán disponer de tiempo libre ilimitado puesto que tendrán acceso garantizado a recursos producidos por los que sí trabajan”.

³⁵ Anderson, E. “What Is the Point of Equality?”, p. 321.

³⁶ *Id.*, pp. 318-319.

En cuarto y último lugar, la fórmula garantiza acceso a un conjunto delimitado de funcionamientos *a lo largo del ciclo vital*. Esto quiere decir que las garantías de acceso son inalienables e incondicionales. Son inalienables, pues incluso si una persona quisiese enajenar voluntariamente sus derechos o acceso a funcionamientos, no puede hacerlo porque la garantía no descansa en su voluntad de poseerlos, si no en la obligación que todos los miembros de la asociación han adquirido de proveerlos a todos sus miembros sin excepción. Así, el que alguien voluntariamente quiera regalarme su libertad no me da a mí el derecho de esclavizarlo, pues ni su voluntad ni sus preferencias subjetivas son lo que me está obligando a respetar su libertad. Es por ello que los contratos de esclavitud son inválidos. Asimismo, la igualdad democrática postula que las garantías de acceso son incondicionales puesto que no se pueden perder en base a irresponsabilidad o mal comportamiento por parte de una persona (con la sola excepción de la comisión de delitos), pues eso equivale a que ella pierda las condiciones sociales de su libertad y, por ende, a quedar expuesta a relaciones sociales opresivas. Así, por ejemplo, la culpable de un grave accidente de tránsito no pierde en virtud de su irresponsabilidad el derecho al cuidado médico oportuno; y si debe pagar grandes sumas a terceras partes como compensación por su imprudencia eso tampoco puede hundirla de tal forma que pierda el acceso a los ingresos mínimos garantizados socialmente³⁷ y que evitan que caiga en situaciones donde puede ser oprimida (por ejemplo, forzada por la desesperación económica a ejercer la prostitución).

Esta lógica diferencia a la igualdad democrática de teorías de justicia que funcionan meramente como “puertas de entrada”, donde se les garantizan (por ejemplo) iguales oportunidades a todos durante la infancia, pero se les deja a todos a su suerte en la adultez, de tal forma que si alguien tiene mala suerte o actúa irresponsablemente y termina por ello en la miseria más absoluta, eso se trata como un hecho moralmente indiferente pues dicha persona tuvo las mismas oportunidades iniciales que el resto. Para la igualdad democrática, incluso los desafortunados y los irresponsables no pueden caer por ello tan bajo que puedan ser oprimidos o pierdan su condición de iguales ciudadanos. No obstante, como la igualdad democrática solo garantiza el acceso a un número limitado de funcionamientos, y además solo los garantiza en un nivel de suficiencia, las personas siguen estando obligadas a sobrellevar la mayor parte del costo de sus malas decisiones. Es, por tanto, una teoría de justicia consistente con la responsabilidad individual.

Habiendo explicado lo esencial de la concepción de justicia como igualdad democrática, veamos algunos puntos que ayudan a aclarar su alcance e

³⁷ Lo cual no obsta para que ella deba, de estar en condiciones de hacerlo, a contribuir con su trabajo a generar esos ingresos.

implicancias. En primer lugar, nótese que los funcionamientos garantizados socialmente tienen que ser de un tipo tal que su acceso pueda ser objeto de una decisión o voluntad pública de provisión. Ello a su vez implica que deben poder justificarse públicamente. Por ello, a nadie se le pueden garantizar los funcionamientos necesarios para ser feliz o para lograr un mínimo de satisfacción de sus preferencias, pues tanto la felicidad como las preferencias son subjetivas y no dan pie a obligaciones por parte de los otros. Por ejemplo, una persona criada aristocráticamente o con afición por la buena mesa puede derivar considerablemente menor satisfacción de una comida de calidad promedio que una persona sin estos rasgos. Pero de ello no se deriva que la preferencia del gourmet por consumir comidas caras obligue al resto de la asociación política a garantizarle más o mejor alimento que al resto, para así igualar sus niveles de bienestar subjetivo. De la misma forma, en una sociedad pluralista la muy sentida necesidad de algún grupo de construirle un templo a su Dios tampoco obliga a los no creyentes a ayudar a financiar el templo, incluso si los miembros del grupo religioso estuvieran dispuestos a cambiar sus garantías de acceso médico, ingresos y otras por su equivalente en dinero para así financiar su templo. Ello, puesto que el punto de la garantía social de funcionamientos es justamente garantizar la ausencia de relaciones sociales opresivas y el que todos estén en pie de igualdad en cuanto ciudadanos, y ni el templo ni la comida refinada son bienes relevantes para lograr ello. Ni el gourmet ni el devoto pueden exigir que el resto financie sus gustos privados, aun si son de gran importancia para el estilo de vida que quieren llevar:

El punto de vista de los ciudadanos actuando en conjunto —el punto de vista político— no reclama autoridad en virtud de promover los bienes objetivamente mejores o más importantes, sino en virtud de ser un posible objeto de la voluntad colectiva. Los bienes neutrales son bienes que razonablemente podemos ponernos de acuerdo en proveer, dado el hecho del pluralismo. Por ello, las capacidades que los ciudadanos necesitan para funcionar como iguales en la sociedad civil cuentan como bienes neutrales desde el punto de vista de la justicia no porque todos consideren estas capacidades igualmente valiosas, sino porque personas razonables pueden reconocer que éstas forman una base legítima para hacernos exigencias morales mutuas.³⁸

En suma, es fundamental distinguir entre lo que una persona quiere y lo que las otras personas están obligadas a darle.³⁹ La comunidad política no tiene obligación de satisfacer preferencias puramente privadas, puesto que “el deber básico

³⁸ *Id.*, p. 330.

³⁹ *Id.*, p. 329.

de los ciudadanos, actuando a través del Estado, no es hacer felices a todos sino asegurar las condiciones sociales de la libertad de cada cual”.⁴⁰

Un segundo punto que es necesario enfatizar respecto a la concepción de justicia como igualdad democrática es que si bien la concepción es *igualitaria* en el espacio de relaciones sociales, es *suficientaria* en el espacio de las capacidades. Esto tiene tres implicancias importantes. En primer lugar, que las demandas de redistribución que la igualdad democrática pone sobre la política y sus instituciones pueden ser significativas, pero son asimismo limitadas. Como veremos en la siguiente sección, esto diferencia a la igualdad democrática de otras concepciones de justicia que —al exigir igualdad de oportunidades, recursos o bienestar (según sea el caso)— ponen en curso una lógica de comparaciones y compensaciones potencialmente infinita, y que además requiere de acciones o juicios intrusivos sobre la vida privada de cada cual para poder funcionar. En segundo lugar, y no obstante lo anterior, es importante notar que lo que constituyen capacidades suficientes para poder funcionar como un igual es en sí mismo relativo a la sociedad en cuestión. Por ejemplo, lo que constituye ropa, vivienda o comida digna depende en buena medida del nivel de ingresos de una sociedad, y en una sociedad que progresa ello puede cambiar significativamente de una generación a otra. Otros funcionamientos son aun más dependientes de circunstancias sociales relativas, como el poder recibir una educación universitaria de élite o poder competir con alguna posibilidad de éxito por algún puesto político. Adicionalmente, diferencias extremas de ingresos pueden convertirse con el tiempo en diferencias de estatus y poder que dañan directamente la posibilidad de que todos aparezcan como iguales en el espacio público. Por todas estas razones, sería un error interpretar la igualdad democrática como una teoría de mínimos sociales puramente individualistas en su justificación, y absolutos y fijos en el tiempo. Por el contrario, el suficientarismo de la teoría en términos de funcionamientos garantizados está siempre al servicio de un igualitarismo en las relaciones sociales. Por ello, es una teoría cuyos mínimos socialmente garantizados son esencialmente móviles, contingentes y relativos, pues éstos dependen de los estándares materiales y de las circunstancias sociales individuales y del conjunto, y en cada momento del tiempo, para así asegurar siempre el acceso a las capacidades necesarias para evitar relaciones sociales opresivas y para que cada persona pueda funcionar como un igual ciudadano en el espacio público. Por último, la exigencia de capacidades suficientes para funcionar como un igual social implica que los recursos a los cuales cada uno tiene derecho *no* son exactamente iguales. Esto, porque como notó hace tiempo

⁴⁰ *Ibid.* Por esta misma razón, el hecho de que los bienes que se proveen colectivamente no sean valorados de igual forma por todos no les quita el carácter de bienes neutrales, pues se justifican no en base a que algún grupo de ciudadanos crea que esos bienes son los más importantes para realizar su concepción particular del bien, sino que se justifican en base a que posibilitan que todos puedan perseguir sus particulares concepciones del bien.

Amartya Sen, las personas difieren —debido tanto a rasgos internos como a condiciones externas— en su habilidad para transformar recursos en funcionamientos. El clásico ejemplo es el de una persona con movilidad reducida que requiere una silla de ruedas e infraestructura pública debidamente acondicionada para poder desplazarse por la ciudad. Claramente, esta persona tiene derecho tanto a la silla de ruedas como a dicha infraestructura, pues desplazarse por la ciudad es parte esencial de lo que implica el ser un igual ciudadano. Por eso, si bien esta persona está recibiendo más recursos públicos que una sin problemas de movilidad, lo relevante desde el punto de vista de la justicia no es la igualdad de recursos que se asignan a cada ciudadano, sino que asegurarle a todos suficiente acceso a los funcionamientos que les permiten aparecer como un igual en el espacio público, y por ello esta desigualdad de recursos asignados es justa.⁴¹

Finalmente, un tercer punto de relevancia respecto a la igualdad democrática es notar cómo nos ayuda a repensar las demandas de la justicia más allá de la pura redistribución. En efecto, esta teoría no olvida que las capacidades y funcionamientos de cada cual dependen “no solo de los rasgos fijos de cada uno y de sus recursos divisibles, sino también de los rasgos variables de cada cual, de las normas y relaciones sociales, y de la estructura de oportunidades, bienes públicos y espacios públicos”.⁴² De particular importancia en esta fórmula es cómo permite integrar, junto a las demandas de redistribución, las demandas de reconocimiento. Como nota Anderson, buena parte de las demandas de grupos históricamente desaventajados apuntan más a ser considerados y tratados como iguales en dignidad y derechos que a recibir algún tipo de compensación económica por el “infortunio” de ser quiénes son:

Los movimientos políticos igualitarios nunca han perdido de vista el rango completo de objetivos de la evaluación igualitaria. Por ejemplo, las feministas luchan para superar las barreras internas a la elección —la auto-abnegación, falta de confianza y baja autoestima— que las mujeres frecuentemente enfrentan por internalizar normas de femineidad. Gays y lesbianas buscan poder revelar públicamente sus identidades sin

⁴¹ Y como el objetivo en este caso es la igual ciudadanía, dicha persona no puede intercambiar su silla de ruedas por su precio monetario aun si prefiere el ingreso, pues —como vimos— la obligación colectiva es asegurar su igualdad social, no satisfacer sus preferencias privadas.

⁴² *Id.*, p. 319. Puede ser útil ejemplificar algunas expresiones de dicha frase. Por “rasgos fijos” de las personas Anderson se refiere a características como su inteligencia innata, su estructura de personalidad u otras de poco o nulo cambio a lo largo del tiempo. Por contraste, los “rasgos variables” incluyen tales como el estado de salud de la persona, sus habilidades desarrolladas y todas aquellas que cambian marcadamente a lo largo del tiempo. Por último, por “recursos divisibles” Anderson se está refiriendo a aquellos recursos que se pueden dividir y repartir entre personas, como por ejemplo el dinero.

vergüenza ni miedo, lo cual requiere cambios significativos en relaciones sociales de desprecio y hostilidad, y cambios en las normas de género y sexualidad. Los discapacitados buscan reconfigurar espacios públicos para hacerlos accesibles y adaptar los espacios de trabajo a sus necesidades para que puedan participar en la actividad productiva. Ninguna redistribución de recursos divisibles puede asegurar las libertades que estos grupos buscan.⁴³

Como se puede apreciar, en todos estos casos la demanda es de reconocimiento, pues lo que se exige es igual consideración y respeto a cada uno; o, dicho de otra forma, estos movimientos hacen demandas de igual trato precisamente en base a que se consideran iguales, y no inferiores al resto. La igualdad democrática, al poner el foco de su evaluación de justicia sobre las relaciones sociales en vez de sobre la repartición de recursos, puede integrar este tipo de demandas dentro de su lógica sin ninguna incomodidad. Esto la diferencia de otras teorías que conciben el problema de la justicia como un asunto básicamente redistributivo, por lo que solo pueden abordar de manera indirecta las demandas más sentidas de grupos como los señalados, a pesar de que intentar solucionar demandas de reconocimiento por vías meramente redistributivas (y viceversa) está condenado al fracaso. La igualdad democrática, en cambio, entiende que las relaciones sociales igualitarias dependen simultánea y distintamente de elementos distributivos y de reconocimiento.

En suma, la igualdad democrática es una concepción de justicia que postula que la mejor manera en que una sociedad liberal puede expresar y sostener su carácter de asociación cooperativa entre ciudadanos libres e iguales es por medio del aseguramiento colectivo de las condiciones sociales de la libertad de cada cual. Estas condiciones sociales son esencialmente aquellas que permiten a las personas evitar relaciones sociales opresivas y constituirse como un igual en términos de ciudadanía. Y, a su vez, esta ausencia de opresión y constitución de igual ciudadanía se asegura en la medida en que la sociedad les garantiza a todos sus miembros el acceso, en un grado suficiente y a lo largo de todo el ciclo vital, a las capacidades que requieren para constituir relaciones sociales horizontales.

Esta concepción de justicia tiene varias fortalezas que vale la pena destacar. Primero, expresa y desarrolla mejor que concepciones liberales alternativas lo que significa que la comunidad política —y su expresión institucional, el Estado— debe tratar a todos sus miembros con igual consideración y respeto. En segundo lugar, al plantear la obligación de evitar relaciones opresivas y de garantizar un grado de libertad sustantiva —capacidades— a cada miembro de la asociación política, interpreta de manera singularmente atractiva la fórmula clásica de lo que nos debemos mutuamente son las bases sociales de nuestra libertad.

⁴³ *Id.*, p. 320.

En tercer lugar, al integrar (sin mezclar) dentro de un mismo marco conceptual las demandas de redistribución y las de reconocimiento, nos entrega un estándar unificado de justicia (centrado en la horizontalidad de las relaciones sociales) que permite establecer tanto exigencias como límites claros respecto a lo que la justicia demanda en cada caso, a la vez que nos explica por qué intentar remediar demandas de reconocimiento por vías redistributivas (y viceversa) no soluciona la injusticia en cuestión. Por último, dicho estándar es simple e intuitivo, pues se basa en un principio de justificación interpersonal como criterio de validación de las demandas de justicia. Por ello, ésta es concebida como una virtud de los agentes antes que como un estado de distribución de cosas.

En la siguiente sección, compararé la concepción de justicia de igualdad democrática con dos concepciones alternativas: el libertarianismo (de manera más breve) y la igualdad de fortuna (de manera más extensa). Por medio de estas comparaciones, espero mostrar por qué y en qué sentido la igualdad democrática encarna mejor las ventajas enunciadas en el párrafo anterior que estas otras concepciones.

III. LIBERTARIANISMO E IGUALDAD DE FORTUNA: LA CRÍTICA DESDE LA IGUALDAD DEMOCRÁTICA

¿Por qué el entender la justicia como un asunto de relaciones sociales igualitarias (y de las capacidades mínimas que se requieren para eso) sería una concepción más atractiva que otros criterios de justicia que se han propuesto a lo largo del tiempo? En esta sección, intentaré mostrar cuáles son las virtudes de la igualdad democrática mediante una comparación crítica con otras dos teorías de justicia que, desde la derecha y desde la izquierda respectivamente, podrían erigirse en alternativas liberales de justicia: el libertarianismo y la igualdad de fortuna. Estas dos concepciones han sido escogidas por su consistencia teórica, vigencia filosófica actual dentro de sus respectivas tradiciones políticas y por reclamar ambas —a pesar de sus enormes diferencias— anclaje en el liberalismo anglosajón como su matriz filosófica.

Sin embargo, es importante notar que mientras liberales igualitarios y libertarios comparten un origen común en el pensamiento liberal *clásico*, se diferencian en la actualidad de formas bastante básicas (que veremos a continuación); en cambio, la igualdad democrática y la igualdad de fortuna son ambas concepciones liberal-igualitarias. En ese sentido, las dos críticas que se desarrollarán no son simétricas, en el sentido de que el libertarianismo es un pariente bastante lejano tanto de la igualdad democrática como de la igualdad de fortuna, y que de hecho no comparte los “presupuestos liberales” contractualistas e igualitarios que vimos al comienzo de la primera sección. Por ello, la crítica al libertarianismo que se ofrece a continuación busca explicitar a ojos del lector precisamente esas diferencias fundamentales con el liberalismo igualita-

rio en su conjunto —diferencias que, argumento, hacen del libertarianismo una concepción de justicia muy poco atractiva para sociedades democráticas—. ⁴⁴ En cambio, la (mucho más detallada) crítica a la igualdad de fortuna que se expone después sigue de cerca la crítica de Anderson a aquella, y a diferencia de la crítica al libertarianismo, debe entenderse como una “pelea de familia” entre dos concepciones de justicia que sí comparten plenamente los “presupuestos liberales” vistos en la primera sección. Así, en este segundo caso, trataré de mostrar por qué la igualdad de fortuna es una concepción de justicia que articula de forma menos convincente que la igualdad democrática la visión que está en el corazón del liberalismo (igualitario) contemporáneo, a saber, la de una sociedad democrática formada por ciudadanos libres cooperando bajo un esquema que les garantiza a todos igualdad de consideración y respeto.

Libertarianismo

En principio, el libertarianismo podría parecer un primo hermano del liberalismo contemporáneo. Después de todo, libertarios y liberales comparten la idea de que el objeto de las asociaciones políticas es asegurarle a cada cual las condiciones sociales de su libertad. De manera aún más profunda, liberales y libertarios comparten la idea de que no existe una única idea del bien y de la vida buena; por lo tanto, ambas rechazan la imposición pública de un determinado modo de vida o esquema de valores, en cuanto violentaría la idea de que las personas deben ser libres para perseguir sus propios fines autónomos. Por lo mismo, ambas concepciones comparten la idea general de que un componente fundamental de lo que significa ser libre es contar con un espacio de no interferencia por parte del Estado y de terceros, es decir, de lo que Isaiah Berlin llamó *libertad negativa*. Por ello, liberales y libertarios también comparten la idea de un gobierno limitado en sus prerrogativas y poderes, con fuertes protecciones constitucionales a derechos individuales que no puedan ser aplastados por mayorías democráticas.

Estas semejanzas, sin embargo, son compartidas en las democracias occidentales no solo por los libertarios sino que por prácticamente la totalidad del espectro político, precisamente en cuanto estas democracias son democracias *liberales*, que descansan en la protección de la libertad negativa de cada cual por medio de la especificación de una serie de derechos civiles y políticos básicos. Más signifi-

⁴⁴ Desde luego, en lo que sigue solo alcanzo a señalar algunas diferencias fundamentales entre liberales igualitarios y libertarios, junto con advertir por qué ellas son problemáticas desde el punto de vista de los primeros. El fin de este ejercicio es dibujar con mayor claridad las diferencias profundas entre ambas tradiciones, más que proveer una crítica filosófica íntegra al libertarianismo, para lo cual habría que adentrarse con mucha mayor profundidad en su marco filosófico y relevar la heterogeneidad interna de dicha tradición. Ambas cosas están más allá de los objetivos de este artículo.

cativas, pues, son las diferencias filosóficas que llevan a ambas corrientes a interpretar de formas a veces muy distintas lo que significa asegurarle a cada cual las bases sociales de su libertad,⁴⁵ y, por ello, en su comprensión de lo que la justicia exige al Estado en términos de la naturaleza y límites de su accionar.

Lo que distingue de forma más nítida al pensamiento libertario es su interpretación especialmente expansiva de los derechos individuales, que limitan y constriñen agudamente el ámbito de interferencia estatal: “Tan fuertes y extensivos son estos derechos que surge la pregunta acerca de qué, si algo, el Estado y sus funcionarios pueden hacer”.⁴⁶ Estos derechos libertarios se diferencian crucialmente de los derechos civiles y políticos típicamente defendidos en las Constituciones liberales por el especial énfasis que ponen en los derechos de propiedad, los cuales son en esta concepción tan absolutos que la única razón legítima para interferir con ellos es para financiar el sistema legal y burocrático que los protege —policías, tribunales e instituciones semejantes—. Ahora bien, en el pensamiento liberal —tanto el “clásico” como el igualitario o contemporáneo— el derecho a tener propiedad sí es un derecho básico, pues siempre se ha entendido que una persona sin derecho a poseer propiedad estará a la merced de la dominación de terceros o del poder estatal. Sin embargo, el derecho a tener propiedad no es lo mismo que un derecho absoluto a la propiedad sobre cosas específicas, de modo tal que el poder público no tuviese facultades de restringir, condicionar, reglar el uso, poner impuestos o incluso expropiar (con compensación adecuada) la propiedad por razones de bien común.⁴⁷ Si bien los Estados realmente existentes justamente tienen todas estas facultades, en la concepción libertaria ellas son todas intervenciones ilegítimas sobre los derechos de propiedad de las personas sobre sus cosas. Por ello, cualquier redistribución de recursos constituye una violación de los derechos de propiedad de las personas.

Como ha notado Freeman, estos derechos de propiedad singularmente abarcadores implican una serie de consecuencias que alejan al libertarianismo de los principios e instituciones liberales. En primer lugar, en la filosofía libertaria ciertamente no es posible garantizar un mínimo social a todos. En palabras de Nozick, “los derechos [de propiedad] particulares sobre las cosas llenan todo el espacio de los derechos, dejando sin espacio a los derechos generales

⁴⁵ Esto se debe a veces a diferencias en la conceptualización misma de libertad que hacen las partes en disputa. Si entendemos la libertad como puramente negativa (como los libertarios y buena parte de la tradición liberal), entenderemos el aseguramiento de sus bases sociales de manera significativamente distinta a si entendemos la libertad como no dominación o como autonomía. En el caso de Anderson, es evidente que está entendiendo la libertad más allá de su dimensión negativa.

⁴⁶ Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 103.

⁴⁷ Freeman, S. “Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View”, en *30 Philosophy and Public Affairs* (2001).

de estar en cierta condición material”.⁴⁸ Estos mismos derechos tampoco dejan espacio para justificar los impuestos necesarios para producir bienes públicos, ni tampoco para interferir en los mercados con vistas a corregir monopolios o aumentar la competencia.⁴⁹ De manera acaso aún más grave, derechos tan absolutos de propiedad permiten la discriminación arbitraria de personas en la sociedad civil —por ejemplo, el dueño de una tienda podría perfectamente rehusar servir a clientes de cierto color de piel—. Incluso, como los libertarios consideran la libertad individual y los derechos que la protegen como una forma de propiedad sobre uno mismo, entienden que los derechos civiles y políticos de cada uno le pertenecen a cada cual y son por ende de libre disposición, de tal forma que son enajenables a voluntad. De esta forma, en el esquema libertario un contrato de esclavitud, si bien quizás moralmente deplorable, es legalmente válido y exige cumplimiento por medio de la coacción estatal como cualquier contrato entre privados. De todas estos modos:

los libertarios definen los derechos básicos de tal forma de llevarlos fuera de los límites de la concepción liberal. Porque no es como si los libertarios simplemente acepten todos los típicos derechos básicos como los liberales, y luego vayan más allá que éstos agregando libertades adicionales, a saber, libertad de contrato y libertad de hacer con las posesiones propias lo que se le antoje a cada cual. Los liberales ya reconocen que estos derechos, adecuadamente formulados, son importantes para ejercitar otras libertades básicas. Pero dados los términos absolutos en que los libertarios definen estas libertades adicionales, llevan a ocupar una posición predominante y, en efecto, eliminan cualquier necesidad (en la mente de los libertarios) para la existencia de derechos básicos e institucionales liberales.⁵⁰

Así, llegamos a la paradoja de que el pensamiento libertario, si bien comparte algunos presupuestos filosóficos básicos con el liberalismo, los desarrolla de tal forma de alejarlo de los acuerdos básicos de las democracias liberales. Más aún, estas diferencias no refieren solo a la permisibilidad de los contratos de esclavitud o límites extraordinarios a las facultades impositivas del Estado. De manera aún más profunda, Freeman ha enfatizado que el libertarianismo no reconoce ninguna forma de poder público orientado al bien común. En efecto, en la utopía libertaria de Nozick el Estado surge espontáneamente como una suerte de monopolio natural tras una competencia entre “agencias de protección” privadas, que proveen servicios de seguridad y de protección de contratos

⁴⁸ Citado en Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy*, p. 107

⁴⁹ En estos puntos, la diferencia con defensas utilitarias del libre mercado, como la de Milton Friedman, son evidentes.

⁵⁰ Freeman, S. “Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View”, p. 123.

a los miembros que pagan por ellos, con una gama de servicios disminuida para aquellos que no quieren o no pueden pagar.⁵¹ A pesar de su énfasis en los contratos individuales como forma primaria de organización social, la idea de un contrato social originario, tan fundamental en la tradición liberal, no juega rol alguno en el libertarianismo. Para éste, los derechos absolutos a la propiedad son simplemente derechos naturales, justificados como extensión natural de los derechos de propiedad que cada uno tiene sobre sí mismo.⁵² Por lo tanto, en ningún momento se funda un poder público, ni el poder político de facto que ejercen las agencias privadas de protección cuenta con —ni requeriría de— una legitimidad fundada en el interés general. Como señala Freeman, esta noción de un poder político privado tiene reminiscencias feudales, en el sentido de que en dicho sistema el poder político también se fundaba en contratos entre personas privadas. Pero justamente fue ante dicha tradición a la que se opuso históricamente el liberalismo, que combatió desde Locke en adelante la idea de que el poder político se fundaba en el dominio del Rey sobre su reino como un patrimonio propio, y que él era, por ende, un poder privado.⁵³

Las diferencias entre la tradición liberal (tanto la clásica como la igualitaria)⁵⁴ y el libertarianismo son, pues, profundas y extensas. Desde el punto de vista más específico de la igualdad democrática, las diferencias son igualmente patentes. La enajenabilidad de los derechos básicos, junto con la ausencia de cualquier mínimo social garantizado, configuran una sociedad totalmente expuesta a relaciones sociales opresivas. En efecto, incluso asumiendo que una sociedad libertaria comenzara su existencia con una distribución totalmente igualitaria de recursos económicos entre las personas, inevitablemente a lo largo de las generaciones se producirían agudas desigualdades, pues las cadenas voluntarias de transacciones rápidamente se alejan de la igualdad distributiva —como diría Nozick, la libertad altera todos los patrones—. Sin posibilidad de corregir o morigerar los efectos de la transmisión intergeneracional de las desigualdades, dicha sociedad tendría agudas desigualdades no solo de resultados —incluyendo probablemente casos de miseria y destitución completas— sino que también de oportunidades. Por otra parte, la posibilidad de cada cual de discriminar libremente a quien desee —por ejemplo, negándole la atención en un comercio, no contratándolo

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Para una crítica de esta fundamentación, así como un examen crítico de otras justificaciones que se han dado para una sociedad libertaria, véase Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy*.

⁵³ Freeman, S. "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View".

⁵⁴ Véase al respecto las significativas diferencias que establece Freeman (*ibid.*) entre el pensamiento clásico de Locke y Smith y los libertarios contemporáneos, a pesar de la insistencia de estos últimos en llamarse a sí mismos "liberales clásicos".

debido a su color de piel, o prohibiéndole la entrada al transporte masivo— atentan directamente contra la idea de igual ciudadanía y su exigencia de que no pueden haber ciudadanos de primera y segunda clase. Es difícil ver cómo una sociedad con estas características podría ser compatible con la democracia como sistema de gobierno, ni en qué sentido podría ser consistente con la idea de que todos los ciudadanos merecen igual consideración y respeto. Y, por cierto, cuesta ver en base a qué razones una sociedad así organizada podría reclamar a los que pierden o nacen perdedores su lealtad y consentimiento a ser gobernados.

Por todas estas razones, el libertarianismo aparece como una concepción de justicia profundamente distinta al liberalismo contractualista contemporáneo, a pesar de las similitudes genéricas entre ambas mencionadas al inicio. Y por ello, aparece también —desde una perspectiva liberal en general, y desde la igualdad democrática en particular— como una alternativa de justicia singularmente poco satisfactoria.

Igualdad de fortuna

Si por un lado el libertarianismo interpreta de manera profundamente distinta a la igualdad democrática lo que significa asegurarle a cada cual las condiciones sociales de su libertad, esta última también establece diferencias claras con una vertiente muy significativa del liberalismo igualitario contemporáneo, y que se ha llamado “igualitarismo de la suerte” o bien “igualdad de fortuna” (en lo que sigue se opta por la segunda). Esta versión del liberalismo igualitario ha profundizado en una intuición moral ya presente en la teoría rawlsiana, pero sistematizada y llevada mucho más lejos en sus implicancias. Dicha intuición es, simplemente, que, como dice Rawls, “parece ser uno de los puntos fijos de nuestros juicios morales meditados el que nadie merece su lugar en la distribución de talentos innatos, así como nadie se merece el lugar de inicio que le toca en la sociedad”.⁵⁵ A partir de ello, se suele concluir que es injusto que dichos factores, totalmente fuera de nuestro control, jueguen un rol determinante en las oportunidades de las que dispondremos y las recompensas a las que podremos aspirar durante el transcurso de nuestras vidas. En Rawls, sin embargo, esta intuición de que las contingencias del destino no son merecidas solo lleva a propender hacia una mitigación del efecto de éstas en la distribución de oportunidades y recompensas sociales, pero no a su eliminación. Ello no es un sacrificio de la teoría al realismo de que la igualdad total de oportunidades es

⁵⁵ Citado en Daniels, N. “Democratic Equality: Rawls’s Complex Egalitarianism”, en S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 256.

inalcanzable, sino una afirmación de que lo que la justicia demanda es justamente su mitigación, no su eliminación.⁵⁶

Sin embargo, autores posteriores a Rawls —partiendo por Ronald Dworkin— han llevado más lejos esta intuición y le han dado centralidad en sus concepciones de justicia, y es esto lo que las distingue tanto de Rawls como de la concepción de igualdad democrática de Anderson. Para la igualdad de fortuna, una sociedad perfectamente justa sería una donde, por una parte, nuestras oportunidades y recompensas no dependen en absoluto de factores moralmente arbitrarios fuera de nuestro control (como la cuna y los genes), y que, por otra, sí dependen —para bien y para mal— de las decisiones y riesgos conscientes que cada uno asumió haciendo uso de su libertad. Ello implica que las personas “debiesen ser compensadas por infortunios inmerecidos, y que la compensación debiera venir solo de aquella parte de la buena fortuna de otros que no es merecida”.⁵⁷ La igualdad de fortuna es pues, una concepción de justicia sensible a la responsabilidad individual pero insensible a la “suerte bruta”. La suerte “bruta” se distingue según Dworkin de la “suerte de opción”,⁵⁸ que se refiere al azar en eventos cuyo riesgo inherente decidimos asumir —por ejemplo, la subida o caída en el precio de acciones que decidimos comprar—. Los igualitaristas de la suerte consideran solo el primer tipo de suerte como un objeto legítimo de la justicia, ya que no se deriva de nuestras decisiones. Por las consecuencias de estas últimas, en cambio, “nadie nos debe compensación”.⁵⁹

Esta combinación entre igualdad y libertad que propone la igualdad de fortuna les parece a muchos en el mundo moderno como singularmente atractiva, al combinar dos intuiciones morales muy arraigadas: que nadie merece lo que no escogió y que debemos asumir las consecuencias de nuestras decisiones. En otras palabras, la promesa implícita es mezclar en una misma concepción

⁵⁶ *Id.*, p. 255. Dentro de la teoría rawlsiana, la igualdad de oportunidades está supeditada al respeto de las libertades básicas, lo cual supone un techo a la igualdad de oportunidades alcanzable. Por otra parte, el principio de la diferencia implica que está bien que los más productivos ganen más que los menos productivos si esto beneficia también a estos últimos, a pesar de que la mayor o menor productividad sea consecuencia de talentos inmerecidos. Por estas dos vías, la teoría rawlsiana permite, como un asunto de justicia y no como un sacrificio de ésta, diferencias en oportunidades y recompensas parcialmente derivadas de hechos morales arbitrarios, como los talentos innatos de cada cual. Por último, nótese que de la intuición moral de que nadie merece sus talentos o su cuna no se deduce automáticamente que exista una obligación social de anular el efecto de dichas contingencias sobre la distribución de oportunidades y recompensas individuales. Para esto último, argumentos adicionales deben ser provistos.

⁵⁷ Anderson, E. “What Is the Point of Equality?”, p. 290.

⁵⁸ Dworkin, R. *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

⁵⁹ Daniels, N. “Democratic Equality: Rawls’s Complex Egalitarianism”, p. 253.

de justicia lo mejor del Estado de Bienestar y del libre mercado,⁶⁰ dándonos así una sociedad a la vez dinámica e igualitaria, con incentivos al trabajo y la responsabilidad pero donde nadie se quedaría atrás por factores ajenos a su control. A pesar de ello, Anderson critica a la igualdad de fortuna por una serie de razones que, tomadas en conjunto, sugieren que ésta no es una alternativa satisfactoria a la igualdad democrática como concepción de justicia.

Protecciones inadecuadas contra la “suerte de opción”

Aunque la idea de que debemos hacernos responsables de nuestras decisiones es sin duda central a cualquier concepción liberal de justicia, llevada al extremo que la igualdad de fortuna sugiere ella puede conducir a situaciones altamente problemáticas. Si bien bajo la igualdad de fortuna aquellos perjudicados por la suerte bruta están sustancialmente protegidos de los efectos de ésta, aquellos que tomaron malas decisiones o que tuvieron mala “suerte de opción”—es decir, que tomaron algún riesgo (posiblemente razonable), pero que les salió mal— quedan en gran medida abandonados a su suerte. Esto puede suceder de diversas maneras, todas derivadas de la idea de obligar a las personas a hacerse moralmente responsables, a todo evento, de sus decisiones.

Piso mínimo. Las personas que hagan mal uso de su libertad, ya sea por imprudencia o por pura y extraordinaria mala suerte (de opción), pueden perfectamente caer en la miseria y la destitución más absolutas. Para la igualdad de fortuna, en tanto ello sea en efecto producto de sus decisiones, esto no genera obligación moral alguna, aun si ello implica quedar expuesto a relaciones de explotación y dominación.

Víctimas negligentes. Para muchos igualitaristas de la suerte, aquellas personas que tomaron decisiones imprudentes no pueden demandar compensación al resto por dicha imprudencia. Así, por ejemplo, un conductor irresponsable que se accidenta por andar a exceso de velocidad no tendría el derecho a ser atendido (gratis) por la salud pública, como tampoco lo tendría un fumador al que le da un cáncer al pulmón producto de su hábito. En ambos casos, razones

⁶⁰ Como dice Anderson: “Para los resultados por los cuales los individuos son considerados responsables, los igualitaristas de la suerte prescriben un rudo individualismo: que la distribución de bienes sea gobernada por mercados capitalistas y otros acuerdos voluntarios [...] Para los resultados determinados por la suerte bruta, la igualdad de fortuna prescribe que toda la buena fortuna sea compartida en partes iguales y que todos los riesgos sean compartidos [*pooled*] [...] Los igualitaristas de la suerte conciben pues al Estado de bienestar como una gigantesca compañía de seguros que asegura a sus ciudadanos contra todas las formas de mala suerte bruta. Los impuestos con fines redistributivos son el equivalente moral de primas de seguro contra la mala suerte. Los pagos de la asistencia social compensan a la gente por pérdidas rastreables a la mala suerte, tal como lo hacen los seguros”. Anderson, E. “What Is the Point of Equality?”, p. 292.

humanitarias podrían darle derecho a atención de emergencia, o bien se puede aducir que atribuir responsabilidades en cada caso es muy difícil por lo que para evitar confundir casos de suerte bruta con suerte de opción es más prudente atender a todos. Pero estas razones no solucionan el problema de fondo. Al menos en el caso del conductor imprudente, el juicio civil perfectamente puede determinar que él fue el culpable del accidente, en cuyo caso se le puede exigir devolver los gastos de su tratamiento; si queda lisiado, tampoco tendría derecho a rehabilitación.⁶¹ Esto abre la posibilidad de un Estado que discrimina entre los discapacitados en función de las razones de su discapacidad, dando tratamiento o facilidades solo a aquellos que no son responsables de su condición.

Riesgos ocupacionales. Las personas que voluntariamente escogen trabajos peligrosos, bajo este prisma también podrían quedar singularmente expuestos a las consecuencias negativas de la mala suerte de opción. Por ejemplo, policías, bomberos y mineros están expuestos a tasas de accidentes laborales mucho más altas que el promedio de la masa laboral. Sin embargo, como las ocupaciones son voluntarias, desde la igualdad de fortuna no hay razones para cubrir públicamente dichos accidentes, pues son una instancia clara de suerte de opción. Como señala Anderson, se puede incluso dar la paradoja de que un recluta de un Ejército que va a la guerra tenga derecho a tratamiento médico y rehabilitación, mientras que el soldado voluntario que se enlistó por patriotismo, no.⁶² Para la igualdad de fortuna el hecho de que estas sean ocupaciones indispensables para la sociedad (y por lo tanto si estas personas no las escogieran, otras personas tendrían que hacerlo) es un hecho moralmente indiferente desde el punto de vista público, y por ende no puede fundar reclamos de protección especial.

División sexual del trabajo. Para la igualdad de fortuna, el criar hijos es una opción voluntaria por el cual las personas deben hacerse cargo. Por ello, si en una pareja se dividen el trabajo de forma tal que el hombre consigue un trabajo de tiempo completo y la mujer cuida a los niños, el hecho de que la mujer quede expuesta (por su dependencia económica) a relaciones de dominación al interior de la familia es simplemente una consecuencia de sus opciones voluntarias. La misma voluntariedad asiste a aquellos que cuidan de enfermos o ancianos, ya sea remuneradamente o no. Desde este razonamiento, no hay mucha diferencia entre escoger ser pobre por criar niños o por otras razones, como tener gustos caros que me ponen en una situación de escasez relativa. De hecho, tener niños puede ser considerado en sí mismo como un gusto caro.⁶³ Pero como afirma Anderson:

⁶¹ El ejemplo es de Anderson (*id.*), pp. 295-296.

⁶² *Id.*, pp. 296-297.

⁶³ Lo cual no implica que los igualitaristas de la suerte abandonen a los niños a su suerte, pues en su caso sí es un hecho moralmente arbitrario el lugar donde nacieron y los padres que le tocaron.

Puesto que las mujeres no son en promedio menos talentosas que los hombres, pero escogen desarrollar y ejercitar talentos que capturan un bajo o nulo salario de mercado, no es claro si los igualitaristas de la suerte tienen algún sustento para remediar las injusticias derivadas de su dependencia en asalariados masculinos [...] Ningún [igualitarista de la suerte] reconoce las implicancias sexistas de asimilar el cumplimiento de obligaciones morales de cuidar a otros a la clase de gustos voluntarios caros [...] Las personas que quieran evitar las vulnerabilidades que conlleva el cuidar a sus dependientes tienen por lo tanto que decidir cuidarse solo a sí mismos. Esto es igualitarismo solo para egoístas. Uno se pregunta cómo los niños y los enfermos serán cuidados en un sistema que ofrece tan poca protección a sus cuidadores contra la pobreza y la dominación.⁶⁴

Discriminación geográfica. Las personas que voluntariamente escogen vivir en zonas sujetas a eventos naturales catastróficos no tienen, bajo una concepción estricta de la igualdad de fortuna, derecho a mayor protección o compensación por desastres naturales que la que puedan conseguir en los mercados privados de seguros. Tsunamis, inundaciones o erupciones volcánicas no generarían, pues, obligaciones públicas de asistencia al ser un riesgo voluntariamente asumido por los residentes respectivos.

Los casos anteriores apuntan a ilustrar que una concepción de justicia basada en la distinción entre suerte bruta y de opción puede ser profundamente insatisfactoria, a pesar de su atractivo inicial. El problema de fondo con esta concepción de justicia es que falla en tratar con el debido respeto a las víctimas de la mala suerte de opción:

Los igualitaristas de la suerte les dicen a las víctimas de muy mala suerte de opción que, habiendo escogido asumir sus riesgos, ellos merecen su infortunio, por lo que la sociedad no requiere asegurarlos contra la destitución y la explotación. Pero una sociedad que permite a sus miembros hundirse en tales profundidades debido a elecciones enteramente razonables (y en el caso de cuidadores dependientes, hasta obligatorias), difícilmente las está tratando con respeto. Ni siquiera los imprudentes merecen tal suerte.⁶⁵

Ahora bien, los igualitaristas de la suerte suelen reconocer que algunas de las consecuencias de su sistema son demasiado severas, y que por tanto hay que obligar a todos a asegurarse contra las posibles consecuencias catastróficas de la libertad. Por ello, justifican imponer seguros sociales obligatorios (en pensiones, salud, desempleo, etc.) a todos. Si bien esto rescata a la teoría de sus peores consecuencias, esto no la salva de ser una modificación ad hoc que nos hace

⁶⁴ *Id.*, pp. 296-300.

⁶⁵ *Id.*, p. 301.

sospechar de la lógica subyacente que implica las indeseables consecuencias listadas arriba. Además, la justificación con que nos quedamos para los seguros obligatorios es exclusivamente paternalista. Como dice Anderson, el problema con ello es que:

Al adoptar esquemas obligatorios de seguridad social por las razones que ellos ofrecen, los igualitaristas de la suerte están en efecto diciéndoles a los ciudadanos que son demasiado estúpidos para conducir sus vidas, por lo que el Gran Hermano tendrá que decirles lo que deben hacer. Es difícil ver cómo podría esperarse que los ciudadanos aceptaran este razonamiento y aun así mantener su autorrespeto.⁶⁶

En suma, la igualdad de fortuna es una concepción de justicia que en tanto no asegura un piso mínimo, permite a muchos ciudadanos caer en situaciones de miseria y quedar expuestos a diversas formas de relaciones sociales opresivas; y en tanto sí lo asegura, lo hace sobre justificaciones paternalistas. Adicionalmente, la lógica de hacer responsables a las personas por su “suerte de opción” induce diversas formas de abandono y discriminación de ciudadanos *aun si no caen bajo un piso mínimo*, en base a sus elecciones laborales, residenciales, reproductivas y otras, de formas que la igual ciudadanía —con su énfasis en que hay ciertos bienes que nos debemos unos a otros incondicionalmente en cuanto ciudadanos— no permitiría.

Compensaciones inadecuadas a las víctimas de la mala “suerte bruta”

Desde el punto de vista de la igualdad democrática, la manera en que la igualdad de fortuna compensa (o no) a las víctimas de la mala suerte bruta es al menos tan problemática como su manera de abandonar a las víctimas de la mala suerte de opción. Para los igualitaristas de la suerte, los perjudicados por la mala suerte bruta no son solo aquellos que han nacido con algún severo defecto congénito, o aquellos que han quedado significativamente discapacitados debido a alguna enfermedad, accidente o negligencia durante su niñez. Por el contrario, todos aquellos que han nacido con pocos (o poco valorados) talentos innatos también pertenecen a esta categoría, así como —dependiendo del autor— también podrían hacerlo aquellos insatisfechos con cualquier aspecto de sus atributos físicos o de sus rasgos de personalidad, aquellos con enfermedades psicológicas o incluso aquellos con gastos involuntariamente caros.⁶⁷

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Id.*, p. 302. Los gustos involuntariamente caros se dan, por ejemplo, en aquella gente que fue criada aristocráticamente; serían un caso de mala suerte bruta en cuanto ellos no escogieron tener los gustos que tienen y que implican que, para cualquier nivel de ingresos dado, obtendrán de él menos satisfacción que una persona con gustos normales.

Ahora bien, dada esta expansión del conjunto de gente víctima de la mala suerte bruta, cabe preguntarse dónde se dibuja la línea entre aquellos infortunios que merecerían compensación de aquellos que no, en el sentido de ser demasiado triviales como para justificarla. Como dice Anderson, difícilmente alguien insatisfecho con su pelo merece por ello compensación. Para dibujar dicha línea, los igualitaristas de la suerte han propuesto diferentes mecanismos, como por ejemplo mercados imaginarios de seguros donde personas con igual dotación de dinero (y tras un velo de ignorancia respecto a sus propios talentos y condiciones físicas) compraría seguros contra la posibilidad de tener alguna discapacidad o talentos poco valorados en el mercado, y cuyo dinero sería usado justamente para compensar a los así desfavorecidos. En dicho caso, cualquier aspecto contra el que las personas quisieran asegurarse (es decir, por el cual estarían dispuestos a pagar la prima respectiva, determinada a precios de mercado) debiera ser compensado. Otros autores han propuesto otras fórmulas, como compensar solo a aquellos cuyas dotaciones internas son unánimemente consideradas peores que las del resto. Pero lo que los diversos mecanismos comparten es el uso de las *preferencias subjetivas de cada persona* para determinar qué constituiría una situación de suficiente mala suerte bruta como para merecer compensación.

Al respecto, Anderson nota que el uso de preferencias subjetivas para determinar compensaciones falla enteramente en explicarle, tanto a favorecidos como desfavorecidos por la suerte bruta, en qué sentido dichas preferencias los obligan o los hacen merecedores de redistribuciones sociales. En otras palabras, la ausencia de criterios públicos de justicia hace perder de vista la idea de que hay una diferencia entre lo que la gente puede querer y lo que los otros están obligados a darle. Concretamente, los criterios subjetivistas tienen tres problemas: excluyen e incluyen a beneficiarios de compensación de forma errada; las compensaciones que sí se entregan son muchas veces inadecuadas en su naturaleza; y dichos criterios expresan juicios de valor respecto al valor de cada persona de forma inapropiada e inconsistente con la idea de ciudadanos igualmente merecedores de respeto.

Exclusión e inclusión inadecuada. El problema del uso de preferencias individuales para establecer compensaciones suscita el dilema del uso de juicios privados para establecer obligaciones públicas. Por ejemplo, si una persona en silla de ruedas es suficientemente feliz con su suerte (porque, digamos, nació con un carácter alegre y sociable) tal que ella preferiría (o el resto considera que es mejor) ser quién ella es a ser una persona sin discapacidades pero taciturna, entonces ella podría no calificar como una víctima de mala suerte bruta. Otra persona con la misma discapacidad pero de carácter más depresivo, en cambio, sí podría ser compensada. Asimismo, bajo el esquema de seguros propuesto por Dworkin una persona que padece considerable angustia de algún aspecto físico (por ejemplo, ser muy baja) podría haberse asegurado contra tal posibilidad y

exigir por ende compensación por dicha característica. Pero que una persona se considere miserable en virtud de su aspecto físico difícilmente genera una obligación por parte del resto a compensarla por su infelicidad, siendo que el resto no es culpable ni de su estatura ni de su reacción ante ella. Por cierto, distinto sería si las personas bajas son (por ejemplo) discriminadas laboralmente, en cuyo caso ese hecho sí constituye una injusticia y merece remedio en la forma de imposición de prácticas laborales equitativas. Del mismo modo, el hecho de que una persona discapacitada sea profundamente feliz de ser como es difícilmente altera el hecho de que la sociedad le deba a esa persona las condiciones de movilidad e infraestructura de acceso que le permitan participar en la vida social. Como dice Anderson: “El problema es que estas teorías [de igualdad de fortuna], al descansar en evaluaciones subjetivas [...] permiten que las satisfacciones privadas cuenten como compensaciones a desventajas impuestas públicamente. Si las personas encuentran la felicidad a pesar de ser oprimidas por otras, esto difícilmente justifica continuar la opresión”.⁶⁸ En suma, los criterios subjetivos determinan a los beneficiarios de la compensación por su mala suerte bruta de formas arbitrarias, que fallan en explicar por qué o en qué sentido la (in)felicidad privada constituye una razón pública para ser o no compensado.

Compensaciones inadecuadas. Al evaluar a lo largo de distintas dimensiones de bienestar, los criterios subjetivos para determinar a los beneficiarios de compensación tienen el problema adicional de que implican que las compensaciones son fungibles en términos de justicia —es decir, que un infortunio de naturaleza A puede ser legítimamente compensado con un remedio de tipo B—. Por ejemplo, una persona discapacitada podría ser compensada con una suma de dinero tal que esa persona (o el resto de la sociedad) considerara que ya no está peor que una persona sin discapacidades. O bien, el Estado podría darle a elegir a todas las personas que no pueden caminar entre optar por tener sillas de ruedas e infraestructura pública de acceso por toda la ciudad, por una parte, o un cheque mensual que los dejara equivalentemente satisfechos a la primera opción, por otra. Pero si bien desde un punto de vista de satisfacción individual ambas opciones pueden ser equivalentes, desde un punto de vista de justicia ello no tiene por qué serlo: el remedio a una injusticia debe ser de la misma naturaleza que ésta. Por ello, en el caso de los discapacitados con limitaciones de desplazamiento, lo que la justicia exige es infraestructura que les permita a éstos movilizarse y participar como iguales en la vida social; en el caso de personas discriminadas por sus opciones sexuales, un cambio en las normas sociales; en el caso de personas con talentos poco valorados, acceso a condiciones de trabajo e ingresos dignos, y así sucesivamente. Un cheque no soluciona una discriminación ni restituye la dignidad ahí lesionada, ni, como veremos a continuación, permite hablar de un trato consistente con la idea de igual ciudadanía.

⁶⁸ *Id.*, p. 304.

Inconsistencia con la expresión de igual respeto por todos. Como nota Anderson, las razones que se deben aducir para justificar compensaciones por mala suerte bruta dentro de la concepción de igualdad de fortuna son profundamente irrespetuosas con las personas que pretenden beneficiar. Considérese, por ejemplo, lo que expresa un cheque firmado por alguna agencia estatal dirigido a las personas suficientemente discapacitadas, poco atractivas o poco talentosas, en forma de compensación por su mala suerte bruta. En cada caso, lo que se está haciendo es afirmar pública y oficialmente que dichas personas son consideradas en algún sentido inferiores al resto, y que en virtud de ello los afortunados, bellos y talentosos sienten lástima por su condición:

Revisemos las razones ofrecidas para distribuir recursos extra a los discapacitados o a aquellos con escaso talento o atractivo personal: en cada caso, corresponde a alguna deficiencia relativa o defecto en sus personas o vidas. Las personas establecen exigencias sobre los recursos de la redistribución igualitaria en virtud de su inferioridad respecto a otros, no en virtud de su igualdad con ellos. [Pero] la lástima es incompatible con respetar la dignidad de otros. El basar recompensas sobre consideraciones de lástima es fallar en seguir principios de justicia distributiva que expresen igual respeto por todos los ciudadanos. El igualitarismo de la suerte viola por tanto el requerimiento expresivo más fundamental de cualquier teoría igualitaria coherente.⁶⁹

Siendo la lástima un sentimiento esencialmente comparativo,⁷⁰ su contraparte natural es la envidia; y de hecho, muchos igualitaristas de la suerte hablan de un estado de justicia ideal como una distribución “libre de envidia”, es decir, donde nadie desea la dotación de recursos asignada a otro. Pero “es difícil ver cómo tales deseos [de tener lo que el otro tiene] generan obligaciones por parte de los envidiados. El solo ofrecer la envidia propia como una razón a los envidiados para que satisfagan el deseo propio es profundamente irrespetuoso”.⁷¹ Por ello, lejos de contribuir a la igualdad ciudadana, las compensaciones que propone la igualdad de fortuna establecen divisiones de estatus entre los afortunados y los desafortunados, construidas sobre un *ethos* de lástima y envidia, y donde los

⁶⁹ *Id.*, p. 306.

⁷⁰ Como nota Anderson, la lástima es distinta a la compasión, que se basa en la conciencia del sufrimiento ajeno y cuyo impulso es aliviar dicho sufrimiento, no igualar condiciones de vida entre el beneficiario y el beneficiado. La lástima, en cambio, es simplemente comparativa, suscitada por la conciencia de estar mejor que otro. En dicho sentido, “la igualdad de fortuna busca igualar dotaciones incluso cuando las personas no están de hecho sufriendo por déficits internos, sino que simplemente obtuvieron menos ventajas de sus dotaciones que otros de las de ellos. Y restringe su simpatía a aquellos que están en desventaja sin culpa propia” (*id.*, p. 307).

⁷¹ *Id.*, p. 307.

juicios privados acerca de los talentos y dotaciones de los otros adquieren el rango de verdades públicas. Esto es profundamente inconsistente con la idea de una sociedad que trata a todos sus ciudadanos con igual respeto.

En suma, la igualdad de fortuna fracasa tanto a la hora de lidiar con las víctimas de la mala suerte de opción como con las de la mala suerte bruta. Pero estos fracasos denotan problemas más profundos. Primero, revelan la insuficiencia de cualquier teoría de justicia que sea una mera “puerta de entrada”, es decir, que busque igualar oportunidades al comienzo de la vida pero después se desentienda del sufrimiento y opresión que puedan existir posteriormente, ya sea por la imprudencia o por la mala suerte de personas ejerciendo su libertad. Para la igualdad democrática, en cambio, ni siquiera los imprudentes merecen ser oprimidos por otros ni perder el estatus de iguales en la comunidad política. Segundo, y como se mencionó más arriba, dichos fracasos dejan en evidencia la necesidad de determinar criterios públicos de justicia, que hagan una separación entre lo que las personas pueden querer privadamente y lo que los ciudadanos actuando colectivamente están obligados a costear y proveerse mutuamente.⁷²

Finalmente y en tercer lugar, dichos fracasos ponen en entredicho la utilidad de la distinción misma entre suerte bruta y de opción, por dos razones. Primero, porque dicha distinción invita a juicios intrusivos, insultantes y moralistas por parte del Estado.⁷³ Como ya notara Hayek, los sistemas de recompensas basados en el mérito moral implican que las personas deben someterse a juicios ajenos respecto a lo que debieron haber hecho con sus oportunidades, en vez de confiar en los propios. De este modo, la igualdad de fortuna termina representando:

la diversidad humana de modo jerárquico y moralista, contrastando a los responsables e irresponsables, los innatamente superiores e innatamente inferiores, los independientes y los dependientes [...] [n]o ofrece ninguna ayuda a los que tacha de irresponsables, y ayuda de manera humillante a los que tacha de innatamente inferiores.⁷⁴

La distinción entre suerte bruta y de opción —en la medida en que una persona sea ayudada solo si el Estado la percibe como víctima involuntaria— evidentemente invita a la denegación de la responsabilidad personal por los problemas propios, los cuales serán representados como producto de fuerzas más allá del control de la persona. Como dice Anderson, “mejores condiciones sociales para

⁷² *Id.*, pp. 309-310.

⁷³ *Id.*, p. 310. Nótese que aquí ni siquiera hemos entrado en el aspecto de las dificultades prácticas que implicaría para un Estado intentar recabar suficiente información como para juzgar el mérito moral de cada ciudadano y/o acción que reclama compensación.

⁷⁴ *Id.*, p. 308.

el esparcimiento de una mentalidad de víctima pasiva y quejumbrosa difícilmente pueden ser construidas”.⁷⁵ Esto puede representar una pérdida enorme de eficiencia [*huge deadweight loss*] para la sociedad.⁷⁶

Así, la igualdad de fortuna aparece como una concepción de justicia insatisfactoria en muchos niveles. Su intuición fundacional —que toda desigualdad natural es en principio sujeta a ser compensada socialmente— confunde la justicia cósmica con la política, pues olvida que el verdadero objeto de la justicia son las instituciones. Son éstas las que de hecho determinan la forma en que las desigualdades naturales se traducen (o no) en diferencias sociales; pero el infortunio natural, consideraciones de envidia o la mera arbitrariedad moral de un hecho no pueden en y por sí mismos constituir injusticias políticas ni generar obligaciones de redistribución.⁷⁷ Adicionalmente, su distinción entre la suerte bruta y de opción genera una serie de distinciones arbitrarias entre los que merecen ayuda y los que no, a la vez que genera una sociedad invadida por juicios públicos sobre el mérito moral y superioridad o inferioridad natural de cada cual. El abandono a su suerte de aquellos que juzga moralmente indignos y la humillación de aquellos a quienes busca compensar constituyen violaciones evidentes del trato a cada cual como un igual ciudadano. Por último, su dependencia de preferencias subjetivas para justificar la redistribución falla en mostrar en qué sentido dichas preferencias privadas pueden fundar obligaciones públicas de justicia. De forma aún más profunda, al ser la igualdad de fortuna una teoría *distributiva* de justicia, equivoca de manera fundamental el espacio correcto de la igualdad, el cual refiere a las relaciones entre personas y es por ende mejor expresado por una teoría *relacional* de justicia, como la igualdad democrática.⁷⁸ En dicho sentido, toda otra distribución —incluyendo la de la suerte bruta— es de importancia estrictamente secundaria y subordinada al logro de la igualdad relacional, que es la igualdad que verdaderamente importa para asegurarles a todos las bases sociales de su libertad y para tratar a todos con igual consideración y respeto. En suma, concluyo que la igualdad de fortuna, la principal alternativa filosófica contemporánea a la igualdad democrática, no es convincente en términos de articular una concepción de justicia que expresa y ayude a sostener una sociedad donde todos los ciudadanos sean, en efecto, tratados con igual consideración y respeto.

⁷⁵ *Id.*, p. 311.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ En cambio, para la igualdad democrática no son las desigualdades *accidentales* sino las desigualdades que perjudican a las personas las que constituyen el objeto apropiado de la justicia. Estas últimas son aquellas “que reflejan, encarnan o causan desigualdades de autoridad, estatus o condición” entre los ciudadanos. Anderson, E. “The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians”, p. 2.

⁷⁸ Véase *id.*

IV. APLICACIONES DE POLÍTICA PÚBLICA: LA EDUCACIÓN

En esta sección se aplicará la concepción de justicia de la igualdad democrática a un ámbito de política pública: la educación. La educación es un tema de particular importancia para cualquier sociedad, tanto por su valor intrínseco para los individuos como por su rol en la configuración de las oportunidades de acceso a posiciones de variable ingreso, prestigio y poder que las personas tendrán en la adultez. En lo que sigue, abordaré la relación entre justicia y educación principalmente desde este segundo punto de vista, es decir, desde lo que habitualmente llamamos la discusión sobre meritocracia e “igualdad de oportunidades”. Por ello, la discusión que sigue no abordará otros aspectos de relevancia normativa, como la manera de determinar los contenidos mínimos comunes a todo el sistema educativo, o los grados de autonomía curricular y administrativa que le cabe tener a colegios públicos y privados.

La pregunta, pues, que guiará esta sección es la siguiente: ¿qué es lo justo —es decir, qué nos debemos unos a otros— en términos de distribución de oportunidades y de resultados en materia educacional? La forma en que se conteste esta pregunta tendrá evidentes consecuencias sobre nuestra noción de justicia social como un todo, dado el rol estratégico que juega la educación como ruta de acceso a puestos de mayor recompensa, poder y prestigio en las sociedades modernas. En lo que sigue, examinaré primero la respuesta que se debiera dar a esta pregunta desde la perspectiva de la igualdad de fortuna,⁷⁹

⁷⁹ Dado lo anteriormente visto sobre la visión libertaria, es evidente que las diferencias de enfoque con la igualdad democrática son tan profundas que no se justifica un examen detallado de sus diferencias en materia de educación. No obstante, podemos señalar algunas diferencias gruesas. Como vimos anteriormente, en una sociedad libertaria ideal no existen impuestos más allá de los estrictamente necesarios para financiar las instituciones judiciales y policiales que permiten defender y sostener los derechos de propiedad de cada cual. Asimismo, vimos que en una sociedad libertaria no hay bienes públicos financiados coercitivamente por medio del Estado. Por cierto, esto incluye a la educación pública y al financiamiento público de ésta, en cualquier nivel. Por ello, la educación que cada niño reciba dependerá estrictamente de la voluntad y capacidad financiera de sus padres, en un mercado enteramente privado de educación básica, media y superior. Ahora bien, en un esquema con ausencia de bienes públicos y de mecanismos redistributivos, las ventajas y desventajas de resultados de una generación se transmitirán, con probabilidad significativa, como ventajas y desventajas de oportunidades para la generación siguiente. Dado eso, los niños que reciban nula o escasa educación en esta sociedad libertaria tenderán a su vez a reproducir (por lo general) pobres oportunidades educativas para sus hijos. Así las cosas, es difícil escapar a la conclusión de que en ausencia de una educación pública mínimamente efectiva, en esta sociedad las desventajas se transmitirán intergeneracionalmente de manera tal que ésta se asemejaría a una sociedad de castas, con un grupo de privilegiados arriba y uno de personas múltiplemente desaventajadas abajo. Y por cierto, una sociedad de tales características difícilmente podría llamarse a sí misma democrática en un sentido denso del término. Por el contrario, una sociedad así constituida no puede concebirse como el producto hipotético de

estableciendo la crítica que la igualdad democrática hace a dicha perspectiva. A continuación, se elabora la respuesta que se da a la pregunta original desde la igualdad democrática.

La educación desde la igualdad de fortuna

Tal como vimos anteriormente, para un igualitarista de la suerte el hecho de que algunos niños reciban una mejor educación que otros en virtud de factores exógenos y ajenos a su voluntad es intrínsecamente injusto. Por ello, desde la igualdad de fortuna la justicia educacional, al menos en su forma ideal, consiste en un estado de cosas tal que las diferencias de resultados educacionales (aprendizajes, desarrollo de talentos, etc.) entre niños se deban exclusivamente a sus diferencias de talentos y esfuerzo, y no a circunstancias ajenas y variables tales como la riqueza o motivación de sus padres, la composición social de su curso o los recursos a los que puede acceder su escuela. El ideal sería una estricta igualdad de oportunidades educacionales que elimine los azares de la cuna, de las decisiones parentales, de las inequidades institucionales, sociales o territoriales, y otras circunstancias ajenas a los niños.⁸⁰ En este contexto, acaso el fenómeno que más ha centrado la atención de los igualitaristas de la suerte es la persistente capacidad de los más ricos y más educados de transmitirle a sus hijos su favorable posición en la escala social, a través de su mayor gasto y esfuerzo educacional, de tal forma que los niños de los ricos y educados reciben más recursos y oportunidades educacionales que los niños de la clase media y de los más pobres —lo cual, a su vez, se transforma en mejor desempeño escolar y mayores *chances* de acceder a una educación superior de élite, que a su vez suele ser la puerta de entrada para las posiciones laborales de mayor ingreso, prestigio y poder en la sociedad—. En suma, la injusta transmisión intergeneracional de la posición relativa en la escala socioeconómica a través de oportunidades educacionales diferenciales sería el problema central desde el punto de vista de la igualdad de fortuna.

un contrato social negociado bajo reglas de imparcialidad, pues difícilmente podría decirse que está tratando con igual consideración los intereses de todos o que razonablemente le pueda decir a los desaventajados que está operando de formas tales que reclaman su lealtad. Por ello, podría carecer de razones para que los desfavorecidos aceptaran como legítimas las reglas sociales que los condenan de antemano a la marginalización y la dominación. Desde luego, nada de esto es necesariamente un problema desde el punto de vista de los propios libertarios, que no aceptan la perspectiva del contrato social para fundar exigencias de justicia ni la democracia como un sistema de gobierno que tenga derecho a interferir con los derechos naturales de las personas.

⁸⁰ Por cierto, un igualitarista de la suerte probablemente insistiría en la legitimidad de posteriormente cobrarle mayores impuestos a los más talentosos, ya que al menos el talento “innato” puede ser visto como una buena suerte “natural”, que hace a su poseedor deudor de cierta compensación a sus pares menos favorecidos por la genética.

Sin embargo, es necesario precisar la concepción específica de “igualdad de oportunidades” que estaría detrás de esta intuición, pues, como ha notado Satz,⁸¹ hay al menos tres maneras distintas de entender ésta. La primera forma sería como mera *ausencia de discriminación*, de forma tal que la educación esté formalmente abierta a todas las personas con la voluntad y capacidad de aprender. Sin embargo, esta conceptualización de la igualdad de oportunidades es claramente insuficiente bajo la presencia de desigualdades profundas en las condiciones efectivas (financiamiento, infraestructura, calidad docente, etc.) de enseñanza, de forma tal que esta igualdad formal de oportunidades dista mucho de algo que se asemeje a una igualdad efectiva de éstas.⁸² Una segunda forma de entender la igualdad de oportunidades sería concebirla como *equidad horizontal*, es decir, como igual trato para todos los niños en términos de provisión de recursos financieros educacionales. Si bien esta concepción es mucho más exigente que la primera, ignora el hecho de que los niños son distintos entre sí, y que en general los niños provenientes de familias con menores niveles de educación y más vulnerabilidad socioeconómica requerirán de más recursos que sus pares más aventajados para lograr un mismo nivel de resultados educativos.⁸³ Por lo tanto, un sistema educacional con plena igualdad horizontal de oportunidades no impediría que los ricos transmitieran su ventaja relativa a sus hijos, en la medida en que una provisión igualitaria de recursos a todos no hace nada por nivelar una cancha que parte desnivelada.

Llegamos así a la tercera concepción: la equidad *vertical* de oportunidades, es decir, que independientemente de su posición de origen, todos los niños tengan la misma oportunidad de ser exitosos en la competencia, pues se les garantiza competir en una cancha pareja y que la educación recibida les provea a todos de algo así como un “igual punto de partida” en dicha competencia por acceder a la universidad y a los mejores puestos laborales. En este sentido, la intuición de que la transmisión intergeneracional de las ventajas socioeconómicas es injusta claramente es mejor capturada por esta tercera concepción

⁸¹ Satz, D. “Equality, Adequacy, and Education for Citizenship”, en 117 *Ethics* (2007).

⁸² Como dice Satz (*id.*, p. 627): “Ciertamente hay algo perverso en afirmar que la igualdad de oportunidades en la admisión universitaria se cumple si muchos niños nunca tuvieron la posibilidad de adquirir las calificaciones necesarias para entrar a la universidad. El atractivo de la igualdad de oportunidades educacionales depende en algún sentido de la idea de que, en una fase previa, los individuos realmente tuvieron la posibilidad de calificarse”.

⁸³ Esto incluye el problema de la diferencial capacidad de un colegio de transformar recursos en calidad —por ejemplo, para enseñar en un colegio situado en un barrio peligroso y con alumnos vulnerables, probablemente haya que pagarle a un profesor más de lo que habría que pagarle para enseñar en un colegio de clase media—. El punto más general, dicho sea de paso, es exactamente el que el enfoque de capacidades defiende en contra de visiones que centran la igualdad en un tema meramente de recursos. Es por eso que la igualdad democrática insiste no en ciertos mínimos de recursos para todos, sino en el acceso garantizado a ciertos funcionamientos mínimos para todos.

de la igualdad de oportunidades. Por ello, los igualitaristas de la suerte tienen esta concepción en mente cuando discuten lo que exige la justicia en materia educacional, y le asignan a este principio un lugar central, precisamente porque la igualdad de fortuna apunta a minimizar el efecto de la suerte bruta sobre las trayectorias de las personas.

No obstante, Satz ha notado que existen dos maneras algo distintas de concebir la igualdad vertical de oportunidades. La primera es *meritocrática*, en tanto pretende que el acceso a las oportunidades educativas escolares dependa de los méritos de cada niño y no de circunstancias ajenas a él. Como dice uno de sus principales defensores:

El tipo de igualdad de oportunidades del que estamos hablando es meritocrática: personas con igual nivel de mérito —coeficiente intelectual más esfuerzo— debieran tener iguales probabilidades de éxito. Su origen social no debería hacer ninguna diferencia.⁸⁴

Bajo esta concepción, es evidente que los colegios privados —en la medida en que cuenten con más o mejores recursos que sus pares del sistema público— violan la igualdad de oportunidades pues entregan mejor educación no a los más meritorios sino a aquellos con padres más adinerados y/o motivados. Swift critica que de esta forma los hijos de padres adinerados se “saltan la fila” para acceder a los mejores puestos universitarios, perjudicando así al resto. Nótese que la crítica está relacionada estrictamente con la posición relativa de los estudiantes (una “fila”) en torno a un bien escaso a ser distribuido, a saber, buenos puestos universitarios, y es independiente del nivel absoluto de aprendizajes de unos y otros. En este sentido, lo que Swift objeta es que estudiantes menos talentosos pero con padres más ricos terminen entrando a la universidad por sobre estudiantes más talentosos pero con menos posibilidades financieras, gracias a que los primeros desarrollaron en mayor medida sus talentos gracias a los recursos adicionales invertidos en ellos. A su vez serán ellos los que desarrollarán aún más sus talentos en la universidad, lo cual sería perjudicial para la sociedad pues lo hacen a costa de estudiantes que tenían más potencial, lo cual redundaría en un resultado ineficiente socialmente (esta es una segunda crítica). Por cierto, este problema no se limita a los colegios privados sino que es extensible a todo esfuerzo financiero que los padres hagan por la educación de sus hijos —como contratarles clases privadas— pues ahí también se está convirtiendo el dinero de los padres en mayor educación solo para algunos. En suma, en este caso la suerte (i. e., los padres que a uno le tocaron) y no el mérito gobierna la distribución de oportunidades educacionales, y eso no sería aceptable.

⁸⁴ Swift, A. *How Not to be a Hypocrite: School Choice for the Morally Perplexed Parent* (London: Routledge, 2003), p. 29.

Si bien esta crítica desde la igualdad oportunidades parece atractiva, Anderson nota que tiene un problema conceptual severo: olvida que en el caso de la educación no existe un mérito pre-existente según el cual asignar las recompensas educativas.⁸⁵ Nótese que en el caso del mercado laboral y del acceso a la universidad, lo que se evalúa son los talentos y habilidades ya desarrolladas de los postulantes, no los innatos. La meritocracia es así simplemente un criterio que asigna los puestos disponibles a los postulantes más calificados para ellos. La justificación de este principio es clara. Desde el punto de vista del contrato social, todos tenemos un interés en cuanto consumidores en recibir el mejor servicio posible, y por eso tenemos un interés en acordar un sistema de división del trabajo gobernado por la idea de que los puestos debieran ser llenados por las personas que los desempeñarán de mejor forma. Esto lleva a criterios de selección para los trabajos donde las calificaciones (y la motivación) juegan un rol primordial. Pero nótese que lo que importa desde el punto de vista meritocrático es justamente los talentos y motivación *ya desarrollados*. Como pacientes nos importa ser atendidos por el mejor médico posible, independientemente de su historia personal, es decir, independientemente de si llegó a ser el mejor en virtud de su enorme talento innato o si llegó a serlo gracias a los recursos o exigencias que le pusieron sus padres para desarrollar sus módicos talentos iniciales. Hablar de meritocracia antes de que los talentos estén desarrollados carece, pues, de sentido. De ello Anderson deduce lo siguiente:

aquellos que atienden colegios privados no se han “saltado la fila” en absoluto, establecido que la ventaja que les da el colegio privado sea un desarrollo superior de sus talentos y motivación, y no acceso a una no-meritocrática “red de ex alumnos”. Pues cuando salgan del colegio, *estarán* mejor calificados, desde un punto de vista meritocrático, para los mejores trabajos [...] El mismo razonamiento implica que los colegios privados no causan una asignación ineficiente de trabajos a postulantes, establecido que las empresas usen criterios meritocráticos de contratación.⁸⁶

Pero, ¿podría existir algún “mérito” pre-existente que nos ayude a definir una distribución justa de oportunidades educacionales antes de que éstas estén plenamente desarrolladas (i. e., antes de terminar la educación obligatoria)? Anderson nota que podrían haber dos posibilidades: definir dicho mérito pre-existente en función de los talentos innatos o en función del rendimiento aca-

⁸⁵ Anderson, E. “Rethinking equality of opportunity: Comment on Adam Swift’s *How Not to be a Hypocrite*”, en 2 *Theory and Research in Education* (2004).

⁸⁶ *Id.*, pp. 102-103. Anderson agrega que, en el caso de que sí sea una ‘red de ex alumnos’ lo que es valioso de los colegios privados, la objeción de justicia adecuada no es contra las reglas que permiten los colegios privados sino contra las reglas que permiten a los gerentes usar criterios no meritocráticos de contratación.

démico en algún momento intermedio donde se distribuyan oportunidades educacionales. En el primer caso los más innatamente talentosos recibirían una mejor educación, y en el segundo caso los que hayan mostrado mejor rendimiento a cierta edad. Respecto a la primera posibilidad, Anderson nota que ello equivaldría a inclinarse ante una “aristocracia natural” del talento o de los genes, lo cual es tan inaceptable en una sociedad democrática como inclinarse ante cualquier otro tipo de aristocracia. En ese sentido, un niño innatamente talentoso no tiene ninguna queja justa contra otro niño que lo sobrepasa en rendimiento gracias a que sus padres le proveyeron motivación y estimulación extrínsecas a tal punto que sobrepasó en rendimiento al niño más talentoso. El talento no es intrínsecamente más valioso que el esfuerzo como vía a una mayor productividad. Respecto a la segunda posibilidad, Anderson nota que simplemente favorece a los niños precoces por sobre los de desarrollo tardío, y también a aquellos que han recibido hasta ese momento más recursos y estímulos que el resto. No habría por ende razones de peso para permitirles consolidar esa ventaja accediendo a mejores oportunidades educacionales de ahí en adelante, en vez de permitir que los que están más atrás hagan lo que puedan para alcanzar a los primeros.⁸⁷ En suma, ni el talento innato ni el desarrollo alcanzado en un momento arbitrario del tiempo constituyen un criterio válido de “mérito” dado o pre-existente que permita darle sentido a una concepción meritocrática de igualdad de oportunidades. El lenguaje mismo del mérito está fundamentalmente fuera de lugar en esta discusión, pues la “endogeneidad” del mérito al proceso educativo hace insostenible una comprensión de la igualdad de oportunidades desde la meritocracia.

Por lo demás, nótese que la objeción de que los ricos pueden convertir su dinero en ventajas relativas para sus hijos es solo un caso particular del hecho más general de que casi cualquier cosa que los padres hagan respecto a sus hijos afectará el desarrollo de sus talentos, y por esa vía su posición relativa en la fila a la hora de entrar a la universidad o el mercado laboral. Esto es así en toda competición por un bien posicional.⁸⁸ Por ejemplo, padres pobres pero motivados que desarrollan el interés y capacidad verbal de sus niños gracias a que les leen cuentos todas las noches o que los llevan a la biblioteca del barrio, también favorecerán a su hijo y perjudicarán indirectamente la posición relativa de todos los demás niños. En ese sentido, no es claro que exista una diferencia moral (en términos de justicia) entre intervenciones monetarias y no monetarias de los padres sobre el desarrollo de sus hijos, dado que desde el punto de vista del niño ambas son formas de suerte bruta.

Paso pues a la segunda concepción de la igualdad vertical de oportunidades, que en vez de intentar asignar oportunidades educativas según el “mérito”

⁸⁷ *Id.*, p. 103.

⁸⁸ *Ibid.*

de los niños, simplemente propone que los talentos (y motivaciones) de todos deben ser desarrollados en la misma medida, y que diferencias en resultados solo deberían reflejar diferencias en talento potencial. En otras palabras, si a igual talento potencial igual desarrollo de talentos efectivos, se satisfaría la igualdad de oportunidades. Nótese que aquí, al igual que en la concepción meritocrática, se independiza el resultado educacional del origen socioeconómico del alumno; pero a diferencia de dicha concepción, el igual desarrollo de talentos no hace juicios respecto a merecimientos individuales de los niños, sino que simplemente busca “proveer recursos sociales de tal modo que todos los potenciales se desarrollen en igual grado (aproximadamente)”.⁸⁹ Como nota Satz, esta concepción de igualdad de oportunidades se parece mucho al ideal rawlsiano de la “justa igualdad de oportunidades”, según la cual personas con similar potencial pero provenientes de distintas clases sociales debieran tener similares chances de acceder a diversas posiciones.⁹⁰

¿Es razonable aceptar esta concepción de la igualdad de oportunidades como guía para la política educacional? A diferencia de la concepción meritocrática, esta concepción es internamente coherente y por ende defendible. No obstante, Anderson y Satz la rechazan como principio de justicia, fundamentalmente por dos razones. La primera es que la única manera de satisfacerla plenamente es nivelando hacia abajo; la segunda es que no respeta la diversidad de concepciones del bien que existe en una sociedad plural. Se revisarán ambas.

Nivelación hacia abajo

Si una sociedad quiere proveer mejor educación a sus miembros más desaventajados tendrá que expandir sustancialmente los recursos que destina a la educación, lo cual por cierto aumentaría la igualdad de oportunidades (y la productividad) en dicha sociedad. No obstante, si en algún momento llegase a proveer exactamente el mismo desarrollo de sus talentos potenciales a todos, bastaría que una familia decidiera invertir más que esa cantidad en el desarrollo de sus propios niños para obligar a todo el resto de la sociedad a invertir ese diferencial adicional para preservar la igualdad vertical de oportunidades. Naturalmente, esta dinámica es insostenible, pues obligaría a fijar la inversión por niño en el nivel escogido por la familia con la mayor disposición a invertir en educación de toda la sociedad. Por el contrario, lo esperable es que los recursos públicos que se usen reflejen más o menos las preferencias del votante mediano por educación. Dada esta situación, la única manera posible de asegurar el igual desarrollo de talentos de todos los niños sería prohibiendo la sobreinversión en

⁸⁹ Satz, D. “Equality, Adequacy, and Education for Citizenship”, p. 631.

⁹⁰ *Id.*, p. 631. Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, sección 14.

educación por parte de aquellos padres que estarían dispuestos a realizarla. ¿Es esta prohibición aceptable?

Según autores igualitaristas como Adam Swift y Harry Brighouse, sí es aceptable, puesto que dicha sobreinversión altera el “orden de la fila” en la competencia por un bien que es fundamentalmente posicional, es decir, un bien cuyo valor para la persona depende justamente de la manera en que se distribuye.⁹¹ En este caso, el bien posicional son los puestos universitarios y eventualmente laborales que se distribuyen en función de las credenciales académicas de los alumnos. Puesto que estos puestos son fijos, su distribución en un momento dado del tiempo es un juego de suma cero entre los miembros de la respectiva cohorte de egresados del sistema escolar. Por ello, como vimos, las mejores *chances* de obtenerlos por parte de un alumno perjudican inmediatamente las chances de todos los demás. Esto no sucede con bienes de consumo normales, donde el hecho de que otro pueda comprarse un mejor auto o casa no afecta en nada mi bienestar absoluto.⁹² Pero en el caso de la educación, la justicia requeriría que nadie se “salte la fila” usando sus recursos privados y de esa forma perjudicar al resto:

Imagina un mundo en que a los padres no se les permitiera hacer nada para mejorar las chances de sus niños en la vida. Los niños de familias ricas y pobres tienen la misma, igual, chance de lograr objetivos deseables como puestos en la universidad o trabajos interesantes o bien recompensados. Luego un gobierno es electo prometiendo una nueva política pública. Ahora los padres tienen permiso para invertir en el futuro de sus hijos, de gastar dinero en educación para ayudarles a mejorar sus chances de éxito. Algunos padres lo hacen y otros no. Los que no lo hacen, no lo hacen porque no pueden. ¿Están los niños desafortunados [i. e., de padres pobres] tan bien como antes? Por supuesto que no. El mismo hecho de que los niños ricos ahora tienen una mejor chance de éxito significa que los niños pobres tienen una peor.⁹³

⁹¹ Véase Brighouse, H. y A. Swift. “Equality, Priority, and Positional Good”, en 116 *Ethics* (2006). Por ejemplo, muchos bienes de lujo son valorados (al menos en parte) precisamente porque le permiten a su poseedor distinguirse de aquellos que no lo tienen. Si el hecho de que todos tengan dicho bien disminuye su valor a ojos de sus actuales poseedores, entonces tiene características posicionales (y si el hecho de que todos tuviesen dicho bien reduciría el valor del bien a cero a ojos de sus actuales poseedores, entonces es un bien posicional puro).

⁹² A menos que tenga preferencias intrínsecamente envidiosas, en que el mayor bienestar de los demás me causa utilidad negativa. Normalmente, en la filosofía política este tipo de preferencias no son consideradas una base legítima sobre la cual fundar obligaciones de justicia.

⁹³ Swift, A. *How Not to be a Hypocrite: School Choice for the Morally Perplexed Parent*, citado en Anderson, E. “Rethinking equality of opportunity: Comment on Adam Swift’s How Not to be a Hypocrite”.

Aunque Swift niega que este argumento esté fundado en razones de envidia, Anderson cuestiona ello, pues en efecto el argumento concibe el desarrollo de talentos ajenos como un perjuicio propio. El punto clave es que en la cita, Swift está concibiendo a la educación como un bien de suma cero, cuya única función es asignar puestos universitarios (o trabajos) a postulantes de acuerdo a su mérito relativo. No obstante, la educación es ante todo el proceso mediante el cual se desarrolla el potencial de los niños. Y si algunos niños desarrollan ese potencial en mayor medida que otros, eso redundará —al menos bajo instituciones sociales apropiadas— no en un perjuicio sino que en un beneficio para todos:

todos tenemos un interés en el desarrollo de los talentos de todos, porque ese desarrollo aumenta la productividad agregada, aumentando el tamaño de la torta. Los arreglos sociales debieran ser diseñados de tal forma que todos ganen del ejercicio de los talentos de todos, esto es, de tal forma que las ganancias de la cooperación en la división del trabajo redundan en ventajas absolutas para todos.⁹⁴

En otras palabras, es un error pensar la educación como un bien puramente posicional. La cantidad absoluta que cada persona posee de este bien afecta de manera absoluta su capacidad de contribuir a la división social del trabajo. Adicionalmente, muchas personas derivan una utilidad intrínseca del mismo hecho de educarse. Más aún, como señala Satz, los menos talentosos no solo derivan un beneficio del desarrollo del potencial de los más talentosos por medio del aumento de fondos públicos,⁹⁵ sino que también dichos talentos ajenos “pueden hacer la vida más interesante y estimulante, nos pueden dar un nuevo sentido de lo que los seres humanos pueden lograr, y pueden ser valiosos en por mismos”. Por ello, agrega, habría que tener “una idea muy clara de por qué el desigual desarrollo de talentos es injusto”⁹⁶ para prohibir dicha desigualdad.

Desde luego, el hecho de que la educación importe intrínseca y absolutamente no elimina el hecho de que también importa posicional o relativamente. Pero como dice Satz, las consideraciones de eficiencia importan aun si no son lo único que importa. Viene al caso recordar que en la filosofía política contemporánea hay muchas posiciones “igualitaristas” en un sentido amplio pero que le dan prioridad a aliviar el sufrimiento o mejorar el bienestar de los que están peor en la escala socioeconómica;⁹⁷ por ello, las consideraciones de efi-

⁹⁴ Anderson, E. “Rethinking equality of opportunity: Comment on Adam Swift’s *How Not to be a Hypocrite*”, p. 105. Véase también Satz, D. “Equality, Adequacy, and Education for Citizenship”, p. 632.

⁹⁵ Y del crecimiento del empleo y los salarios, se podría agregar.

⁹⁶ Satz, D. “Equality, Adequacy, and Education for Citizenship”, pp. 632-633.

⁹⁷ Como el prioritarismo, el suficientarismo, varias formas de utilitarismo, y por cierto los principios de justicia de Rawls, entre otros.

ciencia suelen tener primacía sobre la igualación perfecta de oportunidades entre la clase media y los ricos, por ejemplo.⁹⁸ Pero de manera más fundamental, la nivelación hacia abajo que la igualación perfecta de oportunidades requiere no es un principio de justicia aceptable pues no satisface el criterio básico de considerar el interés general de todos:

Nadie tiene derecho a exigir una torta más pequeña solo para poder tener una proporción más grande de ésta, esto es, solo para que puedan mejorar su posición relativa en lo que es concebido como un juego de suma cero. Ningún principio de esta naturaleza podría ser aceptado por las partes firmantes del contrato social [...] La inversión en los talentos propios, que son luego usados en un trabajo demandante, ayudan a todos los que uno sirve en su trabajo. ¿Por qué los clientes y usuarios deben recibir un servicio inferior solo para que los menos motivados (o aquellos con padres menos motivados) tengan una mejor probabilidad de lograr esos trabajos?⁹⁹

Por supuesto, no solo los con padres menos motivados sino también aquellos con padres menos adinerados pueden no tener acceso a inversiones suplementarias (es decir, más allá de la garantizada públicamente) en educación. Pero no hay manera de separar ambos grupos, pues la disposición a pagar por un bien siempre es una mezcla entre capacidad de pago y preferencias relativas por ese bien. Además, la inversión vía dinero es solo una forma de invertir en la educación de los niños; la inversión del tiempo propio o haciendo uso de recursos públicos (como bibliotecas, etc.) son otras maneras, enteramente opcionales, de hacerlo. Si desde el punto de vista de la suerte bruta son todas intervenciones arbitrarias de los padres en la vida del niño y todas ellas violan la igualdad vertical de oportunidades, es difícil explicar por qué el dinero debiera ser singularizado para su prohibición. Y si la prohibición afecta a todas las formas de intervención (como en rigor el principio del igual desarrollo de talentos exige), volvemos al problema de la justificación de esta prohibición desde el punto de vista del contrato social.

Diversidad de concepciones del bien

Vimos que la educación es un bien instrumental con características posicionales, pero que es también un bien intrínseco, es decir, valorable en sí mismo. En otras palabras, al menos algunas personas (o sus padres, en el caso de los niños) invertirán en educación no por razones instrumentales (o no solo por ellas),

⁹⁸ Véase Satz, D. "Equality, Adequacy, and Education for Citizenship", p. 632.

⁹⁹ Anderson, E. "Rethinking equality of opportunity: Comment on Adam Swift's *How Not to be a Hypocrite*", p. 105.

sino porque el educarse es en sí mismo parte de su concepción de la vida buena. Y en dicho caso, prohibir inversiones suplementarias en educación —monetarias o no monetarias— equivale a no respetar la diversidad de concepciones del bien existentes en una sociedad y a no tratar a todos sus miembros con igual respeto. Esto, pues se podría dar el caso de que si mi concepción del bien gira en torno a comprar autos de lujo o vacaciones exóticas, no habría problema en gastar mi dinero como me plazca; pero si gira en torno a educar a mis hijos más allá de lo establecido en el currículum nacional (para que puedan apreciar la literatura clásica, por ejemplo), entonces se me prohíbe esa inversión.¹⁰⁰ El punto es que hay concepciones comprensivas del bien para las cuales un alto estándar de educación es constitutivo. Una familia que adopta la virtud del trabajo duro y el perfeccionamiento constante como su concepción del bien seguramente escogerá más educación para sus hijos que una que cree en una vida rural en contacto con la naturaleza, por ejemplo.¹⁰¹ Constrañir a la primera familia en la persecución de su concepción de la vida buena es inaceptable desde el punto de vista de una sociedad liberal.

Para Brighouse y Swift,¹⁰² entre otros, hay una diferencia entre una “preferencia parental legítima” por la educación de los propios hijos y una no legítima. La diferencia estaría en que la primera es derivativa de la realización de bienes intrínsecos como la intimidad familiar y la constitución de relaciones cercanas entre padres e hijos. Por ello, leerles cuentos a los propios niños (una actividad que sin duda estimula el desarrollo de sus talentos) sería legítimo. Sin embargo, pagarles clases particulares de lectura no lo sería, pues ahí no se realiza ningún bien familiar, sino que es simplemente una forma de transformar el dinero parental en ventajas competitivas para los hijos. Pero como dice Satz, esta distinción ignora el hecho de que muchos padres quieren una mayor educación para sus hijos:

porque creen que la educación es intrínsecamente valiosa, no porque quieran que sus hijos sean más ricos o más aventajados que sus pares. Su compromiso con la educación no surge del deseo de ayudar a sus hijos a obtener ventajas competitivas en el mercado laboral, sino más bien de su apreciación de lo bueno de la educación para el desarrollo personal [...] El argumento de Swift y Brighouse constriñe de manera inaceptable a aquellas familias con concepciones del bien que favorecen la promoción de la educación de sus niños pero carecen del tiempo para realizar esa promoción personalmente. Familias con carreras duales probablemente estarán especialmente constreñidas por dicho enfoque.¹⁰³

¹⁰⁰ *Id.*, p. 104.

¹⁰¹ Satz, D. “Equality, Adequacy, and Education for Citizenship”, p. 633.

¹⁰² Brighouse, H. y A. Swift. “Educational Equality versus Educational Adequacy: A Critique of Anderson and Satz”, en *26 Journal of Applied Philosophy* (2009).

¹⁰³ Satz, D. “Equality, Adequacy, and Education for Citizenship”, p. 634.

En suma, del hecho de que la educación no es solo un bien posicional sino también uno intrínseco, se deriva la necesidad de respetar el hecho de que diferentes familias escogerán diferentes grados de inversión en educación. En definitiva, el igual desarrollo de talentos puede ser un criterio de igualdad de oportunidades internamente consistente, pero no es por ello menos problemático filosóficamente. La nivelación hacia abajo que requiere, sumada a la discriminación contra la diversidad de concepciones del bien que implica, lo hacen un principio poco atractivo. Más aún, como dice Satz, el principio es dinámicamente insostenible en tanto:

cada una de las elecciones que los adultos hacen en sus vidas tiene algún efecto sobre las elecciones que estarán abiertas a sus hijos. Lo que un padre valora, donde vive, la carrera que escoge seguir, todo ello tendrá inevitablemente algún efecto sobre el desarrollo y configuración del potencial de sus niños. No podemos asegurar el igual desarrollo de los potenciales de los niños mientras permitamos un mundo con familias, padres, estilos de ser padres, ubicaciones geográficas y valores diversos.¹⁰⁴

La igualdad plena de oportunidades no es, pues, un principio de justicia educacional sostenible. ¿Significa esto que debemos aceptar como válidas y legítimas todas las desigualdades educativas producidas por la diversidad de capital humano, recursos y motivación de los padres que éstos transmiten a sus hijos? La respuesta es claramente “no”; de hecho, veremos que, en la práctica, la igualdad democrática exige una sustancial —pero no total— igualdad de oportunidades. Sin embargo, tanto la manera de abordar el problema como las soluciones propuestas para constreñir la desigualdad son distintas a las de la igualdad de fortuna. Veamos, pues, cuáles son esas diferencias.

La educación desde la igualdad democrática

Hemos visto que para la igualdad de fortuna el concepto de igualdad (vertical) de oportunidades es crucial para su concepción de justicia educativa. También vimos que justifica la importancia de dicha igualdad de oportunidades a partir de la idea de que es injusto que algunos niños reciban menos oportunidades para desarrollarse que otros por razones ajenas al propio talento y esfuerzo, y en particular si ello es producto de diferencias en las condiciones económicas de los padres. En la sección anterior vimos la crítica conceptual que autores como Anderson y Satz hacen a la idea de igualdad de oportunidades como criterio orientador de la política educacional. Pero, ¿qué criterio proponen en su lugar?

¹⁰⁴ *Ibid.*

En línea con el enfoque general de la igualdad democrática visto más arriba, Anderson propone en vez de la igualdad un estándar de *suficiencia* en materias educacionales. Este mínimo suficientario debe ser tal que garantice a todas las personas la posibilidad de ser un miembro pleno de la sociedad, en el sentido de poder establecer relaciones de igualdad con los otros y de evitar relaciones privadas de opresión. Ahora bien, ¿qué significa esto de forma concreta? Anderson sugiere que significa dos estándares de suficiencia distintos. En primer lugar, significa que debe garantizarse a todos los niños un nivel concreto de *funcionamientos* y no tan solo de oportunidades para alcanzar funcionamientos. Se recordará que la igualdad democrática por lo general establece mínimos en términos de capacidades o acceso a funcionamientos, bajo el entendido de que es parte de la libertad de las personas el escoger si actualizar o no un funcionamiento determinado. La razón por la cual en este caso se deben garantizar directamente ciertos funcionamientos es porque los niños carecen de la requerida autonomía para escoger por ellos mismos (y de esto se sigue que el estándar de justicia respecto a los niños debe siempre, y no solo en la educación, definirse en torno a funcionamientos y no a capacidades):

Las oportunidades por sí solas carecen de valor para los niños a menos que los adultos en sus vidas los sitúen dentro de esas oportunidades. Más aún, los niveles de funcionamientos efectivos que logren los niños tendrán un profundo impacto sobre sus capacidades como adultos. Un niño severamente desnutrido puede ser, al crecer, un adulto con discapacidades mentales. Para tener capacidades para ejercer la igual ciudadanía como adultos, las personas deben disfrutar de un nivel suficiente de funcionamientos cuando niños.¹⁰⁵

Ahora bien, el nivel específico de funcionamientos que debe ser garantizado es contingente a la sociedad en cuestión. Como mínimo, debe habilitar a todas las personas para contribuir a la división del trabajo de forma tal que por medio de su labor pueda acceder a un nivel de vida suficiente como para no caer en relación opresivas o de dependencia de otros. Políticamente, debe además garantizar su igual ciudadanía: por ejemplo, una persona debe poder “argumentar informadamente en foros públicos, a un nivel de claridad o fluidez que suscite una escucha respetuosa”, dentro de un contexto general de normas de cultura democrática tales que nadie, ni siquiera aquellos con grados académicos de élite, se sientan autorizados a hablar desde una posición de superioridad. Bajo estas condiciones, dice Anderson, sería posible “prevenir que desigualdades en niveles de educación por sobre el nivel de suficiencia (el cual, en una sociedad

¹⁰⁵ Anderson, E. “Justifying the capabilities approach to justice”, en Brighouse H. y I. Robeyns (eds.) *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 84.

próspera, puede ser bastante alto) se conviertan en desigualdades de estatus político”.¹⁰⁶

En segundo lugar, el estándar de suficiencia educativa debe ser tal que garantice suficientes *oportunidades* (y no ya solo funcionamientos) a todos los miembros de la sociedad para acceder a sus puestos laborales de mayor poder, prestigio y recompensa. Y ello requiere, naturalmente, constreñir las desigualdades de oportunidades educativas de forma tal que todas las personas tengan suficientes oportunidades de aspirar a dichas posiciones. Ahora bien, ¿cuánta igualdad de oportunidades es “suficiente” en este contexto? La respuesta de Anderson es que “una sociedad plenamente democrática requiere que todas las posiciones de responsabilidad y poder en el sistema de cooperación estén plenamente integradas (i. e., no segregadas), con caminos de promoción accesibles a todos aquellos con el potencial para funcionar de manera competente en esas posiciones”.¹⁰⁷ Además, especifica que dado que la principal ruta a las posiciones de élite en las sociedades contemporáneas está dada por el acceso a la universidad, “la igualdad democrática requiere que el estado provea suficientes oportunidades educacionales como para asegurarse que cualquier niño de cualquier origen social que tenga el potencial de tener éxito a nivel universitario, será capaz de calificarse para ingresar a la universidad si realiza un esfuerzo normal (no extraordinario) para hacerlo”.¹⁰⁸ Claramente, este ideal parece bastante similar a lo que usualmente denominamos igualdad de oportunidades. ¿Cuál sería, entonces, la diferencia sustantiva con los autores vistos en la sección anterior?

Por de pronto, y si bien es evidente de que el nivel de suficiencia de oportunidades del que estamos hablando en este caso es demandante, sigue sin equivaler a una plena igualdad de éstas. Por ejemplo, Satz estima que “no se requiere que todos tengan el nivel de educación necesario para acceder a las mejores escuelas de leyes, [pero] sí se requiere que todos aquellos con el potencial tengan acceso a la universidad”.¹⁰⁹ Anderson agrega que se necesita que “las élites —aquellos que tienen cargos públicos y posiciones privadas con autoridad para tomar decisiones— estén plenamente integradas, conteniendo representación significativa de individuos de todas las clases sociales y grupos que marquen divisiones sociales significativas”.¹¹⁰

Desde luego, “representación significativa” no es lo mismo que “igual representación”, por lo que nuevamente se advierte un estándar de oportunidades

¹⁰⁶ *Id.*, pp. 83–84.

¹⁰⁷ *Id.*, p. 84.

¹⁰⁸ Anderson, E. “Rethinking equality of opportunity: Comment on Adam Swift’s *How Not to be a Hypocrite*”, p. 108.

¹⁰⁹ Satz, D. “Equality, Adequacy, and Education for Citizenship”, p. 638.

¹¹⁰ Anderson, E. “Rethinking equality of opportunity: Comment on Adam Swift’s *How Not to be a Hypocrite*”, p. 108.

significativas, pero no iguales, para acceder a los diversos puestos en la sociedad. Esto significa que para la igualdad democrática las diferencias de oportunidades entre individuos, incluso entre individuos de diferentes clases sociales, no son problemáticas una vez que el estándar de suficiencia de oportunidades propuesto ha sido satisfecho. Ahora bien, ¿por qué la igualdad democrática requiere un estándar de suficiencia tan alto en materia de oportunidades educativas y sin embargo no exige plena igualdad de oportunidades? Responder esta pregunta nos lleva de lleno a las diferencias filosóficas de base entre la igualdad de fortuna y la igualdad democrática, y que son indispensables para apreciar por qué a pesar de que ambas teorías exigen un grado significativo de igualdad de oportunidades, lo hacen desde lugares distintos que los llevan a justificar distintos enfoques y distintas soluciones al problema de la justicia educativa.

Recordemos que para la igualdad de fortuna la injusticia política básica es que las personas vivan vidas profundamente afectadas por la suerte bruta, es decir, por situaciones ajenas a su voluntad y por las cuales no tienen culpa ni mérito. Por ende, una sociedad justa es aquella que corrige, compensa y mitiga (según se pueda y corresponda) el efecto de la suerte bruta sobre las personas. Es por ello que la desigualdad de oportunidades en educación es injusta: porque hace depender las trayectorias de vida de factores fuera del control de las personas, como la situación socioeconómica de los padres que le tocaron a cada cual. Por lo tanto, si la suerte bruta es el mal, su eliminación es el remedio. Desde un punto de vista normativo, pues, lo ideal sería que existiese *igualdad absoluta de oportunidades*, de forma tal que las diferencias en resultados solo dependieran del talento y del esfuerzo de cada cual. Desde luego, un igualitarista de la suerte podría ser pluralista en cuanto a valores de justicia y por ende admitir que la igualdad de oportunidades no es el único valor que importa.¹¹¹ También puede admitir que por razones de realismo no es un objetivo factible de lograr plenamente, y conformarse con acercarse a una igualdad plena de oportunidades. Pero en ambos casos no hay una renuncia al principio de la plena igualdad de oportunidades, en el sentido de que si se pudiese aspirar a una mayor igualdad de oportunidades sin sacrificar otras consideraciones, la justicia no solo permitiría sino que requeriría avanzar hacia la igualación perfecta de oportunidades, y de esta manera eliminar esa fuente de afectación de la suerte bruta sobre las vidas de las personas.

En cambio, la igualdad democrática no considera que sea el grado de compensación de la suerte bruta, sino el grado de igualdad en las relaciones sociales, la métrica relevante de justicia. Por lo tanto, desde esta perspectiva, las dife-

¹¹¹ Por ejemplo, el bienestar material de los más desaventajados o la protección de la familia como principal mecanismo de socialización de los niños podrían tener prioridad sobre la igualdad de oportunidades en caso de existir *trade-offs* (al menos en algunas circunstancias). Véase Brighouse, H. y A. Swift. "Educational Equality versus Educational Adequacy: A Critique of Anderson and Satz", pp. 119-120.

rencias en suerte bruta que no afecten el carácter igualitario de las relaciones sociales *no* son inherentemente problemáticas. La pregunta es, por tanto: ¿en qué momento las desigualdades de oportunidades educativas afectan el carácter igualitario de las relaciones sociales? La respuesta de Anderson es clara:

La igualdad democrática no estaría satisfecha con un régimen que diera a todos un cierto nivel de posesiones materiales, por muy alto que fuese, pero que en efecto bloqueara a un subgrupo social de ciudadanos de aspirar a más que “suficiente” riqueza o a trabajos mejores que “suficientes”. Tal régimen relegaría a ese subgrupo a un estatus de ciudadanos de segunda clase. Para asegurar la igualdad de ciudadanos, las oportunidades para competir por más que suficientes posesiones deben estar genuinamente abiertas a todos. Y para estar genuinamente abiertas, no es suficiente que no existan barreras legales para competir por más. Todos deben tener derecho a una chance justa de ser exitosos en la competencia por trabajos bien pagados y satisfactorios.¹¹²

La razón para constreñir las desigualdades de oportunidades educativas es, por tanto, proteger y sostener el carácter igualitario de una sociedad democrática, donde no existan ciudadanos de primera y segunda clase. En cambio, “un sistema de reglas que garantizara a todos el mínimo social, pero que relegara de hecho a grupos sociales particulares a pocas oportunidades más allá del mínimo, no sería una sociedad de iguales, sino una especie de sistema de castas o aristocrático”.¹¹³ Debra Satz coincide, invitándonos a imaginar una sociedad donde todos viven dignamente pero donde solo los blancos tienen suficiente educación para aspirar a los trabajos y posiciones de élite y de toma de decisiones:

Hay que asegurarse que aquellos con menos oportunidades no estén en tal desventaja relativa como para ofender su dignidad o autorrespeto, relegarlos a una ciudadanía de segunda clase, desvincularlos de cualquier posibilidad realista de movilidad social ascendente, o privarlos de la posibilidad de formar relaciones sociales con otros en pie de igualdad. Así, un sistema educacional que simplemente previniera a los estudiantes de familias más pobres de competir en el mismo mercado laboral y sociedad con sus pares más adinerados, no puede ser adecuado.¹¹⁴

Se advierte, pues, que el estándar suficientario de oportunidades relativas es exigente, pues “los ciudadanos no son iguales cuando existe una élite social

¹¹² Anderson, E. “Rethinking equality of opportunity: Comment on Adam Swift’s *How Not to be a Hypocrite*”, p. 106.

¹¹³ Anderson, E. “Justifying the capabilities approach to justice”, p. 84.

¹¹⁴ Satz, D. “Equality, Adequacy, and Education for Citizenship”, pp. 637-638.

intergeneracional cerrada con acceso desproporcionado a las posiciones económicas y políticas de poder en esa sociedad".¹¹⁵ En suma, desigualdades en la suerte bruta de las personas son irrelevantes para la justificación de la igualdad de oportunidades desde la igualdad democrática. Lo que importa, en cambio, es proteger y sostener en el tiempo el carácter igualitario de la ciudadanía y de las relaciones sociales en una sociedad democrática. En otras palabras, son las castas, y no las arbitrariedades del destino, lo que la justicia social debe combatir. El objetivo es evitar la existencia de clases o grupos sociales *permanentemente* desaventajados o aventajados. Esto explica por qué una vez que se alcance una sociedad donde todos tienen perspectivas razonables y realistas de acceder a las posiciones de poder y prestigio en la sociedad, el que esas perspectivas sean *idénticas* no agrega sustancialmente más justicia al estado de cosas ya existente, pues el carácter igualitario de las relaciones sociales ya se ha materializado.

Nótese, además, que desde la igualdad democrática se puede explicar mejor por qué las diferencias socioeconómicas de origen entre los niños nos parecen intuitivamente más problemáticas para la justicia que las diferencias en, por ejemplo, diferencias en los rasgos de personalidad de sus padres. Para la igualdad de fortuna, tener un padre adinerado es tan moralmente arbitrario como tener un padre motivador y exigente; tanto el mejor colegio que el primero puede pagar como el mayor desarrollo de talentos que induce en el niño el segundo, son formas de suerte bruta que favorecerán a dicho niño en la competencia por puestos universitarios y laborales. Por lo tanto, desde la igualdad de fortuna no es fácil advertir un criterio claro que distinga por qué una forma de suerte bruta sería más o menos objetable que otra. En cambio, para la igualdad democrática la diferencia es clara: la transmisión intergeneracional del privilegio socioeconómico ayuda a consolidar una sociedad de castas, o al menos una con ciudadanos de primera y segunda clase, y eso no es aceptable. En cambio, diferencias individuales entre padres y sus estilos de crianza son irrelevantes desde el punto de vista de la justicia. Lo que importa es una sociedad de iguales, no individuos equiparados en su cantidad de suerte bruta; por ello, para la igualdad democrática el asegurar una sociedad donde el dinero no marque la cuna es fundamental, aun sin requerir para ello una perfecta igualdad de oportunidades.

Ahora bien, y aun si aceptamos que la educación es un bien intrínseco y que por ello limitar su adquisición sería una grave injusticia, ¿no sigue siendo cierto que *también* tiene un componente posicional, y que por ende el mayor gasto que pueden hacer los ricos en educación se traducirá, con alta probabilidad, en una fuerte transmisión intergeneracional de la ventaja socioeconómica? En otras palabras, aun si se asegura un estándar mínimo universal exigente, ¿cómo conseguir que no se reproduzca una sociedad de grupos permanente-

¹¹⁵ *Id.*, p. 638.

mente aventajados y desaventajados, si sabemos —y la evidencia internacional así lo demuestra— que los padres con mayor educación efectivamente invierten más en la educación de sus hijos, y que éstos tendrán chances desproporcionadas de alcanzar los puestos más altos de la escala ocupacional? Una parte de la respuesta ya la discutimos: asegurando un estándar de calidad universal alto que disminuya la ventaja relativa que los más ricos pueden lograr por la vía de una mayor inversión educacional. Después de todo, la inversión en educación también tiene rendimientos marginales decrecientes. Sin embargo, hay al menos otras dos maneras en que se puede compensar la desventaja posicional remanente de los menos adinerados. En primer lugar, en una sociedad con una cultura democrática robusta, existen múltiples caminos para llegar a posiciones de mayor poder, prestigio y recompensa en la sociedad. Por ejemplo, si es habitual que los líderes sindicales, dirigentes sociales o incluso figuras televisivas compitan exitosamente en la arena política, entonces las credenciales académicas dejan de ser la única puerta de entrada a al menos algunas élites. Lo mismo puede suceder en el mundo de los negocios si existe una cultura del emprendimiento que valora las ideas antes que la extracción social y los títulos formales de los que buscan financiar nuevos negocios. En este sentido, una sociedad democrática y meritocrática se aleja del estamentalismo implícito en una sobrevaloración de los títulos académicos formales.

Ahora bien, la existencia (o no) de múltiples caminos de éxito y avance social en una sociedad dada no dependen solo de sus instituciones educativas, si no de la sociedad toda, y en ese sentido esta manera de morigerar las ventajas educativas posicionales de los más ricos es exógena a la política educativa propiamente tal. Sin embargo, existe una segunda manera adicional de compensar las ventajas de los más ricos y que sí es parte de ésta. Ella es requerir la integración de los espacios educativos tanto en la educación obligatoria como en la educación superior (bajo el entendido que esta última es la puerta de entrada habitual a futuras posiciones de poder, prestigio y recompensas en el mercado laboral). En lo que refiere a la educación superior,¹¹⁶ dicha integración no sería solo simbólica (como lo podría ser un pequeño programa de acción afirmativa en alguna universidad), sino que sustancial, pues, como vimos arriba, para Anderson se requiere “representación significativa” de todos los grupos sociales relevantes. Este requerimiento de integración social limita, pues, las ventajas posicionales que podrían lograr los hijos de los más ricos mediante inversiones adicionales en educación, ya que la necesidad de las universidades de reclutar candidatos de otras clases sociales haría que “el valor marginal [...] de califica-

¹¹⁶ En lo que sigue, me centro en los argumentos de Anderson para promover la integración social en la educación superior. No obstante, su argumento más general abarca también a la educación obligatoria, pues los beneficios de la integración que se explican a continuación se adquieren desde temprana edad y benefician no solo a los que conformarán la élite social.

ciones académicas adicionales entre los más adinerados caería bruscamente en competencia contra estudiantes de orígenes desaventajados, con preparación académica suficiente”.¹¹⁷ De esta forma, y sin prohibir la inversión adicional en educación, la ventaja puramente posicional de ésta se vería limitada. Ahora bien, ¿sería justa esta manera de seleccionar estudiantes para la educación superior? ¿No sería acaso profundamente poco meritocrática? ¿Qué interés podrían tener las personas, desde el punto de vista del contrato social, en apoyar un mecanismo que no mirara solamente las credenciales académicas a la hora de seleccionar alumnos? Lo original del argumento de Anderson es que ella fundamenta el requerimiento de integración social en la educación superior precisamente en criterios que ella denomina estrictamente meritocráticos. Es decir, y a diferencia de las conceptualizaciones usuales que entienden la integración (incluyendo programas como la acción afirmativa) como un objetivo loable pero que se obtiene sacrificando meritocracia (pues se deja afuera a candidatos con mejores credenciales académicas), ella argumenta que la integración bien entendida potencia esta última. ¿Cómo sería esto posible? El argumento de Anderson es sofisticado y detallado argumentativa y empíricamente, por lo que acá solo cabe presentar sus lineamientos generales.¹¹⁸

El punto de partida de Anderson es criticar el supuesto usual de que el acceso a posiciones de élite en la sociedad —que ella define de manera amplia como los tomadores de decisiones,¹¹⁹ tanto en el mundo privado como el público— es una especie de bien privado y escaso que hay que repartir de alguna forma entre todos los aspirantes a ellos. Por el contrario, Anderson afirma que “necesitamos re-enmarcar la discusión cambiando nuestro foco de lo que se supone la buena educación debe hacer para los que la tienen, al bien que se supone los más educados deben hacer por todos los demás”.¹²⁰ En ese sentido, lo que justifica la existencia de jerarquías laborales en primer lugar es justamente que ellas nos benefician a todos; de no hacerlo, difícilmente serían aceptadas en el contrato social:

En una sociedad democrática, las élites deben estar de tal forma constituidas que ellas sirvan efectivamente a todos los sectores de la sociedad, y no solo a sí mismas. Deben desempeñarse en sus cargos

¹¹⁷ Anderson, E. “Fair Opportunity in Education: A Democratic Equality Perspective”, en 117 *Ethics* (2007), p. 616.

¹¹⁸ Para mayor detalle, véase *id.* Para su argumento general sobre la necesidad de la integración social en una sociedad democrática, Anderson, E. *The Imperative of Integration* (Princeton: Princeton University Press, 2010).

¹¹⁹ “Llamemos ‘Élites’ a todos los que ocupan posiciones de liderazgo y responsabilidad en la sociedad: gerentes, consultores, profesionales, políticos, hacedores de políticas públicas” (Anderson, E. “Fair Opportunity in Education: A Democratic Equality Perspective”, p. 596).

¹²⁰ *Id.*, p. 596.

de modo que las desigualdades de poder, autonomía, responsabilidad y recompensas de las que disfrutaban en virtud de su posición redunden en beneficios para todos, incluyendo a los más desaventajados. Esto requiere que las élites estén de tal modo constituidas como para ser sistemáticamente responsivas a los intereses y preocupaciones de gente de todas partes [...] Esta concepción democrática de las responsabilidades de una élite debiera moldear nuestra concepción de las calificaciones que ésta debe tener.¹²¹

Lo fundamental de una élite concebida de este modo es que a la vez pueda y esté dispuesta a llevar a cabo sus responsabilidades, en otras palabras, que busque responder a los intereses de todos los sectores sociales (*responsividad*), y que sea capaz de servir a éstos eficazmente (*eficacia*). La condición de responsividad requiere básicamente una élite con: i) conciencia de los problemas e intereses de la gente de todos los sectores sociales, y ii) disposición a servir esos intereses. A su vez, la condición de eficacia requiere una élite con iii) conocimiento técnico de cómo mejor servir o realizar esos intereses, y iv) competencias sociales suficientes para poder interactuar respetuosamente con personas de todos los sectores de la sociedad. Esta última condición, como señala Anderson, es “a la vez constitutiva de un servicio efectivo en sociedades democráticas, así como esencial para obtener información sobre los intereses de los clientes y del electorado, y para involucrar su cooperación en la solución de sus problemas”.¹²² Estos cuatro requisitos o condiciones deben estar presentes en la élite como grupo, de forma tal que pueda cumplir sus funciones de manera adecuada. Nótese que solo iii), y en parte i), son competencias que se pueden obtener o lograr por medio de adquisición de conocimiento formal y, por tanto, relacionadas con el rendimiento académico de los postulantes.¹²³ Otras competencias están dispersas en todos los sectores sociales (especialmente i)), o bien solo pueden ser desarrolladas bajo condiciones de integración social, es decir, cuando personas de distintos orígenes son educadas conjuntamente (lo cual es cierto de ii) y sobre todo de iv)).

En este contexto, el argumento central de Anderson es que la élite tendrá severos déficits cognitivos —y, por ende, será incompetente para servir al resto— si ésta proviene “abrumadoramente” de un solo grupo social, y en particular si este grupo se encuentra (auto)segregado del resto. Esto es así por una serie de razones. En primer lugar, por la ignorancia que una élite homogénea y segregada tendrá respecto a las condiciones reales de vida del resto de la sociedad, las limitantes que enfrentan y los problemas con los que deben lidiar. Las políticas públicas serán diseñadas desde los escritorios y sin calle, los em-

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Id.*, p. 596.

¹²³ *Id.*, pp. 606–607.

prendedores no diseñarán productos y servicios para resolver problemas que no conocen, los gerentes buscarán incentivar el comportamiento de sus empleados de maneras equivocadas, y así sucesivamente. El punto es que “para entender lo que se debe hacer, y especialmente para saber por qué las políticas no están funcionando como se esperaba y para revisar cómo podrían ser más efectivas, se requiere asumir la perspectiva personal de aquellos afectados por ella y ver las cosas desde su punto de vista”.¹²⁴ Y para ello el conocimiento teórico es manifiestamente insuficiente.

Desde luego, personas que no conocen cierta realidad de cerca pueden preguntarle a otras que sí la conocen, y de esa forma pasar del conocimiento académico (en tercera persona o impersonal) sobre el mundo, a un conocimiento experiencial (en primera o segunda persona). Sin embargo, una élite homogénea y segregada, por una parte (y por definición) no cuenta entre sus miembros con números significativos de personas que posean ese conocimiento; y por otra parte carecerá del capital social y cultural necesario para adquirir de manera oportuna dicho conocimiento fuera de sí misma. Carecerá del capital social precisamente debido a su segregación, no tendrá acceso a las redes sociales (y la confianza) de los más desaventajados donde circula este conocimiento experiencial. Y carecerá también del capital cultural, en cuanto —nuevamente debido a su segregación— no conocerá los códigos de lenguaje, las formas de pronunciación, los códigos no verbales y otras normas que llevan a desarrollar empatía entre las partes,¹²⁵ todo lo cual lleva a una carencia de competencias comunicativas. Por ejemplo, normas de deferencia social podrían llevar a las personas desaventajadas a guardar silencio o a no desmentir ni corregir a un tecnócrata que les informa planes o hace preguntas; un doctor podría malinterpretar los síntomas de un paciente de una comunidad inmigrante con prácticas culturales que le son ajenas; una profesora acostumbrada a responder a las demandas de padres de clase media podría no advertir los problemas de niños más pobres, con padres más deferenciales a su autoridad; y, en general, las dos partes podrían malinterpretar las intenciones, palabras o señales de su contraparte.¹²⁶ De todas estas formas la falta de capital cultural limita la capacidad de las élites de adquirir conocimiento experiencial relevante para su toma de decisiones. En suma, una élite que no tiene conocimiento experiencial sobre los problemas del resto, ni posee las redes ni competencias comunicativas para

¹²⁴ *Id.*, p. 609.

¹²⁵ En este sentido, y como observa Anderson (*id.*, p. 604), es importante notar que la carencia de capital cultural funciona en ambas direcciones. Usualmente se asume que la carencia de capital cultural limita la movilidad ascendente de los desaventajados, al no dominar éstos los códigos culturales (el *habitus*) de la élite. Sin embargo, la falta de competencias comunicativas perjudica a ambas partes y por tanto a la comunidad en su conjunto.

¹²⁶ *Id.*, pp. 603-604.

acceder a aquél de forma oportuna, será ignorante en grado no menor de los problemas y/o intereses de al menos algunos otros grupos sociales.

Sin embargo, la ignorancia es solo la mitad del problema; la otra mitad es la disposición a actuar en base al conocimiento que se tenga. Y en esta dimensión la homogeneidad y segregación de la élite también son perjudiciales, en cuanto es improbable que dicho tipo de élite sea suficientemente responsiva a los intereses y problemas de los más desaventajados. Ello, pues es improbable que una élite así configurada i) le dé autónomamente el debido peso y urgencia a los problemas de los desaventajados, y ii) se encuentre con suficiente frecuencia en situaciones donde los desaventajados puedan exigir e interpelar moralmente a sus miembros para que le den el debido peso a dichos intereses y necesidades. El primer punto se explica por el hecho de que, como señala Anderson, el conocimiento puramente teórico (no experiencial) de los problemas rara vez es *prominente* (en el sentido de que se venga rápidamente a la cabeza) o tenga suficiente carga afectiva como para predisponer a la acción.¹²⁷ Haber tomado un curso sobre pobreza no es lo mismo que haber vivido en (o siquiera haber visitado) un campamento; las probabilidades de que una persona sea responsiva a los problemas de pobladores son considerablemente más altas en el segundo caso. A su vez, el segundo punto remite nuevamente a que “bajo condiciones de segregación en las [...] élites en los grupos desaventajados, estos últimos tienen pocas alternativas aparte de confiar en el sentido de caridad de las élites o en su sentido abstracto del deber respecto a los desaventajados para asegurarse que le den el debido peso a lo que saben sobre éstos”.¹²⁸ En cambio, cuando la élite es integrada por personas cuyo origen proviene de todos los grupos sociales:

algunas élites vendrán de los mismos grupos desaventajados. Conocimiento relevante y en primera persona de las desventajas será probablemente más prominente para éstas. Ellas también tienen acceso a un camino adicional que puede dotar dicho conocimiento de fuerza motivacional —a saber, identificación con su grupo [de origen] desaventajado [...] Más importante aún, la integración social aumenta dramáticamente el acceso de la élite a las exigencias-en-segunda-persona hechas por o en representación de los desaventajados, a la vez que aumenta su fuerza motivacional. No hay nada como la interacción cara a cara con personas haciendo demandas sobre la propia conducta para obligar a uno a prestar atención a dichas demandas, especialmente cuando los que hacen las exigencias están en la posición de hacerlo a uno responsable [*accountable*] por descuidar esas demandas. Pares de la élite están en una posición mucho más fuerte para hacer eso que las no-élites. Tienen contacto constante con sus pares de élite, deben trabajar con ellos en contextos oficiales, están con frecuencia en posición de juzgarlos

¹²⁷ *Id.*, p. 608.

¹²⁸ *Id.*, p. 610.

sobre su desempeño y sancionarlos formal o informalmente cuando éste es pobre, y también es más probable que se asocien con ellos en la vida privada [...] El contacto personal permanente a lo largo de divisiones sociales aumenta el conocimiento personal que los aventajados tienen de los desaventajados, también haciendo dicho conocimiento de sus intereses y circunstancias más prominente.¹²⁹

En suma, una élite integrada será más concededora de, y responsiva a, los problemas e intereses de los desaventajados que una élite homogénea y segregada. Si además esta élite integrada es educada conjuntamente, desarrollará de mejor forma las competencias comunicativas necesarias para comunicarse eficaz y respetuosamente con personas de todos los grupos sociales. En suma, será una élite más competente para desempeñar sus funciones que una “élite socialmente aislada y extraída abrumadoramente de las filas de los múltiplemente aventajados”.¹³⁰ Y, por ello, la integración educativa no es para Anderson un sacrificio de meritocracia, sino su profundización. Una élite socialmente diversa es necesaria para producir un *pooling* de conocimientos experienciales, capital social y cultural, y competencias comunicativas indispensables para desempeñar mejor las funciones de élite en una sociedad democrática.

Ahora bien, desde luego que esto requiere de postulantes a la universidad suficientemente preparados como para poder desempeñarse académicamente de forma satisfactoria. Y es por ello, a su vez, que el estándar de suficiencia educativa que impone la igualdad democrática es el que vimos: uno tal que le permita a personas de cualquier origen social, con el requerido talento y esfuerzo, cumplir con las exigencias académicas de una carrera seria en una universidad seria. Sin un estándar así de alto en la educación escolar, no es posible aspirar a una integración social como la que imagina Anderson en la educación superior, debido a las exigencias específicamente académicas que ésta le impone a todos sus alumnos. Por ello, se advierte que un estándar alto de educación escolar es condición necesaria o ineludible para la diversificación social de la élite.¹³¹

Hemos visto, pues, que la igualdad democrática ofrece una respuesta comprensiva a la pregunta por la justicia educacional, basada en tres pilares: la provisión garantizada de una educación escolar de un nivel *suficiente* como para que todos los alumnos con el talento y esfuerzo requeridos puedan a su término desempeñarse exitosamente a nivel universitario; una *suficiente* igualdad de oportunidades educacionales, tal que hijos de ricos y pobres compitan de hecho

¹²⁹ *Id.*, p. 611.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Sin perjuicio, como se indicó anteriormente, de que ésta también se puede diversificar por vías no educativas, como cuando existen múltiples avenidas (no universitarias) para formar parte de ésta.

en el mismo mercado laboral y que evite la consolidación intergeneracional de grupos permanentemente aventajados y desaventajados; y la *integración* educacional en todos los niveles, incluyendo el universitario, por razones tanto cívico-democráticas como meritocráticas. A diferencia de la igualdad de fortuna, este enfoque no concibe la educación como un bien puramente posicional, a la vez que reconoce que todos nos beneficiamos —bajo instituciones sociales apropiadas— de la mayor educación del resto. Por ello, la igualdad democrática no apoya limitaciones a la inversión en educación de los padres en nombre de consideraciones puramente relativas o posicionales, debido a que aquéllas nivelan hacia abajo y no respetan la diversidad de concepciones del bien existente en una sociedad diversa y plural. En último término, y como espero haber mostrado, estas diferencias de política derivan de manera más o menos directa de las diferencias filosóficas originarias sobre la correcta métrica de igualdad en cada concepción de justicia: la igualación de la suerte bruta en un caso, la igualdad en las relaciones sociales en el otro.

V. CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo, hemos examinado con cierto detalle las características centrales de la igualdad democrática en tanto concepción de justicia. A modo de cierre, me interesa ofrecer dos reflexiones finales respecto a ésta: primero, respecto a cuáles son, a mi juicio, las fortalezas específicas de esta teoría y cuáles son algunas áreas que requieren mayor desarrollo dentro de ella; y, segundo, respecto a la pertinencia de su aplicación a sociedades latinoamericanas, provenientes de una matriz cultural y política tan distinta a la anglosajona.

Una evaluación retrospectiva: la igualdad democrática desde la teoría

Parto pues por la evaluación de las fortalezas y posibles deudas de la igualdad democrática en cuanto teoría de justicia, dejando para la siguiente sección la discusión respecto a su relevancia práctica. Si bien las fortalezas de esta concepción de justicia son variadas, creo que hay dos que, si bien fueron señaladas en el texto, son especialmente relevantes como contribución teórica. La primera es que la igualdad democrática identifica un *tipo* de igualdad —la igualdad relacional o entre ciudadanos— que es especialmente convincente como métrica última de justicia para una sociedad democrática. Esta concepción no ignora que hay importantes desigualdades de oportunidades, de recursos, de características personales innatas e incluso de bienestar subjetivo entre las personas en una sociedad compleja; mas entiende que éstas no son un problema intrínseco de justicia, sino que solo lo son en la medida en que causan (o se

traducen en) relaciones sociales opresivas y/o grados desiguales de ciudadanía. Así, una teoría que es a la vez suficientaria en términos redistributivos pero igualitaria en términos relacionales ofrece una poderosa alternativa a la igualdad de fortuna como forma de articular y orientar la acción política concreta.¹³² En ese sentido, es muy probable que la noción de que las instituciones políticas hacen mejor evitando las castas que intentando igualar grados de fortuna entre personas encarne de mejor manera las intuiciones morales de buena parte de la ciudadanía.¹³³ Es, por lo demás, un horizonte normativo más simple de explicar y concebiblemente más alcanzable por las instituciones políticas de una sociedad libre que la igualación o compensación de la suerte bruta entre millones de personas y sus infinitas circunstancias individuales. En ese sentido, la igualdad democrática se acerca más a la idea de una “utopía realista”¹³⁴ que sirva como guía normativa efectiva a la acción política.

La segunda gran fortaleza de la igualdad democrática, a mi juicio, es que su marco teórico permite integrar simultáneamente las demandas de redistribución y reconocimiento, sin confundirlas y requiriendo que los remedios en cada caso sean congruentes con el tipo de injusticia que debe ser corregida. Ninguna cantidad de becas indígenas puede compensar el que éstos no puedan tratar con las instituciones del Estado en su propia lengua, por ejemplo; ni, conversamente, ningún grado de preocupación por un trato respetuoso puede compensar una mala y desigual educación que impida de facto a personas de dicho grupo acceder a posiciones sociales de élite. Como vimos, la métrica de la suerte bruta tiene más dificultades en considerar y a la vez mantener separadas ambos tipos de demandas. En este sentido, la noción de igual ciudadanía juega un rol clave que permite enmarcar ambas como distintos aspectos de un mismo objetivo normativo. La claridad conceptual que esto aporta al debate democrático, a la hora de entender las demandas sociales y de orientar su solución, me parece una fortaleza de primer orden de la igualdad democrática como concepción de justicia.

¹³² En ese sentido, ofrece también una novedosa y articulada respuesta a la famosa pregunta que Sen le hizo a las teorías de justicia: “¿Igualdad de qué?”. Como notó dicho autor, cualquier teoría que requiera igualdad en un ámbito, necesariamente deberá tolerar desigualdades en otros. En este caso, la teoría pone al centro la igualdad relacional, aceptando con ello desigualdades (aunque acotadas) en otros espacios, como el de las oportunidades o el de los recursos. Sen, A. “Equality of What?”, en 1 *Tanner Lectures on Human Values* (1980).

¹³³ Recordemos que las intuiciones están en diálogo permanente con las teorías de justicia, en el sentido del “equilibrio reflexivo” rawlsiano.

¹³⁴ La noción es de Rawls, J. *Justice as Fairness. A Restatement* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2001), p. 4, quien argumenta que una teoría de justicia debiera ser “realistamente utópica”, en el sentido de “empujar los límites de las posibilidades políticas prácticas”; o, en otras palabras, de desafiar las condiciones de las sociedades no ideales donde vivimos, pero sin volverse tan ideal que pierda contacto con las posibilidades y límites de la justicia humana.

Por cierto, la teoría de la igualdad democrática también deja muchas preguntas abiertas, y, en ese sentido, podría decirse que es una teoría que aun puede ser desarrollada en varias direcciones. Por ello, discuto algunas de ellas. Para empezar, y como la misma Anderson reconoce, no es una teoría completa de justicia, en el sentido de que deja indeterminados los requerimientos de la justicia en aspectos importantes de la vida social.¹³⁵ Por ejemplo, la teoría poco y nada nos dice respecto a la justicia impositiva.¹³⁶ A diferencia de, por ejemplo, el segundo principio de justicia rawlsiano, que estipula un requisito de *maximizar* la posición de aquellos que están en la peor posición social, el requisito meramente suficientario de la redistribución en Anderson no implica nada respecto a cómo financiar dichos mínimos sociales. En ese sentido, la igualdad democrática podría ser combinada con visiones impositivas más o menos redistributivas, dándole al producto final sabores claramente distintivos. Asimismo, y como ella también reconoce (y al igual que la teoría de Rawls), la igualdad democrática tampoco nos dice algo respecto a los requerimientos de justicia para aquellos que no están en condición de plantearse en relaciones de igualdad con otros (por tener severo daño cerebral, por ejemplo).¹³⁷ Para estos casos, principios adicionales de justicia deben ser provistos.

Por otra parte, hay preguntas que inevitablemente quedan abiertas a partir de la lectura de los propios trabajos de Anderson. Me limitaré aquí a considerar dos de ellos. En primer lugar, una pregunta a mi juicio importante refiere a qué hacer con aquellas personas que de manera más o menos voluntaria no cumplen con sus deberes mínimos de ciudadanía. Puesto que, como vimos, la teoría garantiza *acceso* a ciertos funcionamientos, pero no éstos en sí mismos, queda abierta la pregunta acerca de qué hacer con aquellos que (contra las expectativas) escogen no acceder a funcionamientos clave; por ejemplo, que se rehúsan a trabajar, o que prefieren vivir en la calle a pesar de tener acceso a una vivienda. ¿Se les debe dejar enteramente a su suerte, pues la sociedad cumple con ofrecerles acceso a los funcionamientos del caso? Es plausible, pues después de todo, vimos que Anderson diferencia explícitamente su teoría de algunas versiones de la igualdad de fortuna que garantizan un ingreso mínimo incondicional a todos. Pero, ¿qué pasa si alguien prefiere vivir en la más absoluta precariedad y a la merced de la caridad de terceros? Quizás es una persona que, sin ser discapacitada, tiene algunos problemas psicológicos o psiquiátricos; pero en cuanto no constituya peligro para el resto, ¿se la debe internar?, ¿o sacar forzosamente de la calle? ¿Y qué pasa si, dada su vulnerabilidad, es sometida

¹³⁵ Pues, como dice ella, el rol de la igualdad democrática no es proveer dicha teoría completa sino el de “ubicar el rol de la igualdad en una teoría de justicia para sociedades democráticas” (Anderson, E. “Justifying the capabilities approach to justice”, p. 84).

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

a relaciones opresivas?¹³⁸ El punto es que no se le puede garantizar el mismo mínimo social que a los que sí trabajan, si se quiere mantener la noción de que los derechos ciudadanos traen aparejados deberes, dentro de un esquema de cooperación que provee incentivos para una economía productiva. No obstante, abandonarlos enteramente a la marginalidad no parece consistente con la idea de Anderson de que incluso los irresponsables no pueden pagar tan caros sus errores como para caer en la opresión. Quizás podría pensarse en la existencia de algún “mínimo humanitario” de ingresos o ayuda material socialmente garantizado, claramente más bajo que el “mínimo social” garantizado a aquellos que sí cumplen con sus deberes de ciudadanía. Dicho mínimo humanitario podría servir como una protección de último recurso para evitar las peores circunstancias conducentes a la opresión, si bien no podría garantizar la plena e igual ciudadana del modo que sí lo debe hacer el auténtico mínimo social. Ya sea se acepte esta solución como plausible o no, lo cierto es que la igualdad democrática no contempla una teoría del trato para ciudadanos no ideales, es decir, para aquellos que aun sin cometer delitos, escogen no ser parte del esquema de cooperación social prescrito, rehusándose a trabajar o escogiendo no acceder a funcionamientos claves para constituirse como ciudadanos iguales frente al resto.

La segunda pregunta que quiero plantear es respecto al rol de la coerción estatal en la igualdad democrática, a través de un ejemplo en el ámbito de la educación. Concretamente, vimos que Anderson plantea la diversidad social en el reclutamiento de las élites como un requerimiento de justicia, y, sin embargo, no clarifica si las universidades debiesen ser *obligadas* a seleccionar sus alumnos de acuerdo a dicho criterio o no. Recordemos que ella misma opina que, a nivel primario y secundario, los colegios privados debieran tolerarse a pesar de su efecto nocivo sobre la integración escolar; por otra parte, en un contexto no educativo, ella admite que algunos aspectos del ideal de la igual ciudadanía dependen de cambios en normas sociales y culturales (por ejemplo, el trato a gays y lesbianas en espacios públicos) que el Estado difícilmente puede mandar. Estas dos consideraciones nos alertan a que, para Anderson, no todo requerimiento de justicia implica o justifica de modo automático el uso

¹³⁸ Podría decirse que si una persona se ve severamente oprimida, siempre puede aceptar el trabajo que la sociedad le ofrece y así escapar dicha condición. Pero hay personas que no se comportan de la manera en que observadores externos esperarían que se comportaran. Quizás es alguien que le tiene una aversión profunda a recibir órdenes o a tener horarios fijos, por ejemplo, y que prefiere vivir a la merced de la caridad de los transeúntes. Pero claramente esa no es una relación igualitaria, y si además ella falla, la persona podría estar dispuesta a actos ilegales (como transportar droga para terceros que así no corren riesgos) con tal de subsistir. En estos casos la irresponsabilidad puede llevar a la desesperación o a estilos de vida psicológicamente difíciles de revertir, aun si la garantía social de un trabajo sigue eternamente disponible (como debería estarlo).

de la coerción estatal para lograrlos. Más aún, vimos que Anderson concibe a las universidades como uno de muchos posibles caminos de acceso a la élite de un país (si bien el principal). Desde esa perspectiva, uno podría pensar que bajo la igualdad democrática no habría *obligación* de que las universidades consideraran criterios de diversidad en la selección de alumnos. Por otra parte, uno podría pensar que sin obligatoriedad, el ideal de una élite diversa sería poco más que letra muerta, puesto que para las universidades sería mucho más fácil seguir seleccionando de la forma como siempre lo han hecho. Quizás el Estado podría mandar a las universidades de su propiedad a hacerlo, pero no a las privadas; pero ese camino podría fácilmente llevar a más, en vez de a menos, segregación. Si bien tiendo a pensar que en este punto Anderson se inclinaría por la obligatoriedad, ésta no se deduce automáticamente de los argumentos vistos, dejando pues en una situación un tanto ambigua el grado en que la igualdad democrática como teoría concibe el rol de la coerción estatal en el aseguramiento de los requerimientos de la justicia.

La justicia impositiva, el tratamiento de aquellos que no pueden funcionar como ciudadanos normales, el tratamiento de aquellos que de uno u otro modo se rehúsan a hacerlo, y el rol de la coerción estatal en el cumplimiento de los requerimientos de la igualdad democrática son apenas cuatro de muchos temas que podrían plantearse como formas de avanzar en la elaboración de una teoría de justicia más completa. No obstante, espero que sean suficientes para mostrar que la igualdad democrática es una concepción de justicia abierta en sentidos relevantes, capaz de ser especificada de formas significativamente distintas — por ejemplo, de formas más redistributivas e interventoras, por un lado, o de formas menos redistributivas y con menos coerción estatal, por otro—, dentro de las exigencias ineludibles impuestas por la idea de igual ciudadanía.¹³⁹

Una evaluación prospectiva: la viabilidad política de la igualdad democrática

Una cosa es discutir filosóficamente respecto a las distintas concepciones de justicia o a las fortalezas y debilidades de éstas, y otra muy distinta es preguntarse por la pertinencia, relevancia o viabilidad práctica de éstas en contextos políticos particulares. Así, y si bien toda la discusión precedente se ha mantenido en el

¹³⁹ Concepto, por cierto, que también es disputable en sus contornos específicos, así como en sus criterios precisos de membresía, y de deberes y derechos que trae aparejado. Por ejemplo, podría pensarse que los residentes extranjeros en el país tienen plenos derechos civiles, pero grados variables de derechos políticos y sociales, quizás estos últimos dependiendo de su participación en el sistema de producción económico. Anderson nota, por otra parte, que en un sistema globalizado de producción, concebible como un esquema de cooperación social transnacional, trae aparejado ciertas obligaciones respecto a trabajadores en otras latitudes. Las implicancias internacionales de la igualdad democrática son por cierto de otra área de la teoría que requiere mayor desarrollo.

plano netamente conceptual, a modo de cierre de este trabajo me gustaría ofrecer una reflexión final, de carácter inevitablemente especulativo, respecto a la aplicabilidad política de la igualdad democrática al caso de sociedades latinoamericanas. Concretamente, ¿tiene sentido pensar que la igualdad democrática ofrece un horizonte normativo relevante y atractivo para la realidad latinoamericana actual, en el sentido de que no solo académicos sino también sectores significativos de la ciudadanía pudiesen sentirse interpretados por dicho marco?

A mi juicio, nuestras circunstancias locales pueden entenderse a la vez como la fuente de mayor dificultad y la fuente de mayor promesa para la aplicabilidad de la igualdad democrática en Latinoamérica, y, en ese sentido, es posible tener tanto una lectura pesimista como una optimista respecto a su potencial relevancia política.

Por un una parte, hay que reconocer que la tradición política anglosajona ha sido significativamente distinta a la nuestra en sentidos relevantes. Concretamente, ésta está fundada en una cultura pública que es democrática e igualitaria de formas mucho más robustas, antiguas y profundas que la nuestra. La idea de que somos todos iguales en derechos; de que somos merecedores de un trato respetuoso y digno sin importar nuestro lugar de origen o posición social; de que somos miembros iguales de una comunidad política fundada sobre la cooperación mutua; y de que somos susceptibles de persuadir y ser persuadidos mediante la deliberación racional, son todas ideas mucho más arraigadas en la cultura política norteamericana que en la nuestra.¹⁴⁰ Por el contrario, la herencia latinoamericana fue la de las sociedades de castas, de distinciones sociales fundadas en la cuna, de terratenientes y peones, de dominadores y dominados, donde la democracia históricamente fue una conquista frágil y precaria.

Si esto es así, sostengo que se podría estar abriendo —por primera vez en un muy largo tiempo— la posibilidad de dotar de sentido a la acción política nacional a partir de un pensamiento político propiamente liberal. Por cierto, este liberalismo sería de un corte muy distinto al liberalismo oligárquico que dominó en Chile y América Latina desde fines del siglo XIX, centrado fundamentalmente en la protección de los derechos de propiedad y la priorización de éstos incluso por sobre los derechos políticos. Por el contrario, un liberalismo no oligárquico centrado en la noción de ciudadanía podría encarnar de mejor forma que otras visiones políticas la aspiración democrática de constituir una sociedad donde nos comprendamos a nosotros mismos como miembros libres de una comunidad política, donde los intereses de todos merecen igual consideración y respeto. Y si la filosofía política liberal consiste justamente en articular, desarrollar y especificar esta idea, espero haber mostrado que la igualdad democrática es una manera particularmente persuasiva de hacerlo.

¹⁴⁰ Por cierto, estas son todas ideas más propias del norte de Estados Unidos que del sur, que debido a la esclavitud desarrolló una cultura política más similar (en cuanto a relaciones sociales desiguales se refiere) a la latinoamericana.

Bibliografía

- Anderson, E. "What Is the Point of Equality?," en 109 *Ethics* (1999).
- "Rethinking equality of opportunity: Comment on Adam Swift's *How Not to be a Hypocrite*", en 2 *Theory and Research in Education* (2004).
- "Fair Opportunity in Education: A Democratic Equality Perspective", en 117 *Ethics* (2007).
- "The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians", en 36 *Canadian Journal of Philosophy* (2010).
- "Justifying the capabilities approach to justice", en Brighouse H. y I. Robeyns (eds.) *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- *The Imperative of Integration* (Princeton: Princeton University Press, 2010).
- Atria, F., G. Larraín, J. Benavente, J. Couso y A. Joignant. *El otro modelo. Del orden neoliberal al régimen de lo público* (Santiago: Debate, 2013).
- Barry, B. *Justice as Impartiality* (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1995).
- Brighouse, H. y A. Swift. "Equality, Priority, and Positional Good", en 116 *Ethics* (2006).
- "Educational Equality versus Educational Adequacy: A Critique of Anderson and Satz", en 26 *Journal of Applied Philosophy* (2009).
- "Legitimate Parental Partiality", en 37 *Philosophy and Public Affairs* (2009).
- Centeno, M. "Liberalism and the Good Society in the Iberian World", en 610 *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* (2007).
- Cohen, J. "For a Democratic Society", en S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Daniels, N. "Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism", en S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Dworkin, R. *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).
- Freeman, S. "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View", en 30 *Philosophy and Public Affairs* (2001).
- "Introduction: John Rawls - An Overview", en S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Gutmann, A. "Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy", en S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Méndez, J., P. Pinheiro y G. O'Donnell (eds.) *(Un)Rule of Law and the Underprivileged in Latin America* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1999).
- Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).
- Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971).
- *Justice as Fairness. A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).

- Satz, D. "Equality, Adequacy, and Education for Citizenship", en 117 *Ethics* (2007).
- Sen, A. "Equality of What?", en 1 *Tanner Lectures on Human Values* (1980).
- *Inequality Reexamined* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).
- Swift, A. *How Not to be Hypocrite: School Choice for the Morally Perplexed Parent* (London: Routledge, 2003).
- van Parijs, P. "Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income", en 20 *Philosophy and Public Affairs* (1991).
- Waldron, J. "Theoretical Foundations of Liberalism", en 37 *The Philosophical Quarterly* (1987).

II. LA BASE MORAL DE LA IGUALDAD

¿En qué hemos llegado a ser iguales?*

AGUSTÍN SQUELLA

Hay palabras que reputamos importantes. Palabras importantes como “democracia”, “libertad”, “justicia”, “derechos”. Palabras de las que tenemos una idea acerca de lo que significan, aunque reconozcamos alguna dificultad para profundizar en ellas. Por lo mismo, junto con ser importantes, se trata de palabras difíciles. Palabras que apreciamos y que, a la vez, nos ponen en aprietos. “Igualdad” es otra de aquellas palabras. Importante y también difícil. Quizás más difícil que “democracia” y “libertad”, puesto que a poco de trabajar con ella nos damos cuenta que lo que designa tiene distintas manifestaciones. “Igualdad”, asimismo, es una palabra que está de vuelta. No se trata de una palabra nueva, pero estuvo largo tiempo olvidada, hasta el punto de que parecía un ideal político en extinción que había tomado el color sepia de las cosas del pasado. Olvidada porque nos hicieron creer que ella combate con “libertad” y que, por tanto, el ideal igualitario es indeseable. Olvidada, y también denostada, porque los enemigos de la igualdad la oponen también a “diversidad” y a “identidad”, o bien la consideran un reclamo que tiene su origen en la envidia. Y, cuando no olvidada, sustituida erróneamente por “equidad”, o bien minimizada como “igualdad de oportunidades”, dos expresiones que comprometen menos a los gobiernos y que desafían en medida también menor a las políticas públicas que ellos adoptan y ponen en ejecución.

¿Qué es la igualdad? ¿De qué hablamos cuando hablamos de igualdad? ¿Igualdad de quiénes? ¿Igualdad en qué? ¿Igualdad conseguida de qué manera? He ahí preguntas que pueden dividir las opiniones, pero quienes disputan acerca de ellas no vacilarían en protestar en nombre de la igualdad si el padre de dos gemelos diera a uno de ellos una mesada de \$10.000 y al otro de \$5.000. Tenemos problemas con la igualdad —con su idea, con su concepto, con lo que es preciso hacer para que se realice—, pero no con la desigualdad. Como apunta Judith Shklar, “los rostros de la injusticia y de la desigualdad nos resul-

* Este texto fue redactado por el autor a partir de las ideas planteadas más extensamente en su libro *Igualdad* (Valparaíso: Editorial Universidad de Valparaíso, 2014).

tan más familiares”, hasta el punto de que, según constató Rousseau, si vemos en la calle algún acto de violencia y de injusticia, “al instante un movimiento de cólera e indignación se eleva desde el fondo del corazón y nos conduce a defender al oprimido”.¹ Eso es lo que llamamos la vía negativa: olvidarnos un rato de la igualdad y fijarnos en la desigualdad, aunque poner atención en ésta sea una manera de retornar a aquella.

Hay que tener un *sentimiento* de la igualdad y también un *sentido* de ésta, sin perder nunca de vista la advertencia de Norberto Bobbio: la igualdad es un concepto genérico y vacío que mientras no sea especificado o llenado de contenido no significa nada.² La igualdad es una relación de homologación entre dos o más sujetos, y la primera pregunta es: ¿igualdad de quiénes? Igualdad de los individuos de la especie humana sin excepción. De todos ellos, y solo de ellos. ¿Pero igualdad en qué o ante qué? Esta nueva pregunta quedará respondida cuando acabemos de presentar las distintas facetas de la igualdad que identificaremos a continuación.

¿En qué somos iguales? Ciertamente no lo somos desde el punto de vista natural ni en muchos otros aspectos, tales como ideas, gustos o preferencias. No tenemos la misma estatura ni el mismo color de ojos, no todos quieren estudiar derecho, no todos prefieren Valparaíso a Santiago. Pero sí hemos llegado a serlo en no pocas cosas, como resultado de un lento pero a la vez ascendente proceso civilizatorio. Identificar cuáles son las distintas expresiones o facetas de la igualdad es la mejor manera de responder a la pregunta recién enunciada.

Reforcemos la idea, sin embargo, de que tales facetas de la igualdad que hoy reconocemos como tales —digamos, si se quiere, las varias “igualdades”— no siempre estuvieron allí. Fue preciso luchar por ellas y ganar la partida a quienes se les opusieron. Así, por ejemplo, si hoy afirmamos la igual dignidad de todo ser humano, en la antigüedad griega y latina, con todas las excelencias que adornaron a una y a otra, aquella no fue reconocida a colectivos muy amplios de individuos —los esclavos, las mujeres, los sirvientes, los extranjeros—, de la misma manera que la igualdad de derechos políticos entre hombres y mujeres es una conquista de apenas poco más de un siglo. Es más, cuando con ocasión de la independencia de su país los padres fundadores de los Estados Unidos declararon solemnemente “sostenemos como evidentes estas verdades, que todos los hombres son creados iguales y que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”, los que firmaron esa declaración tenían esclavos en sus haciendas. La aspiración a la igualdad es tan antigua como las restricciones a ella. Y algo más que su aspiración, como son el explícito reconocimiento y declaración de la igualdad, han marchado de la mano, durante tiempos apreciables, con la

¹ Shklar, J. *The faces of Injustice* (New Haven: Yale University Press, 1990), pp. 86-90.

² Véase Bobbio, N. *Igualdad y libertad* (Barcelona: Editorial Paidós, 1993).

limitación de ella. Sin abandonar el ejemplo antes señalado, piénsese que Abraham Lincoln pudo abolir la esclavitud recién en 1865, casi cien años después de la declaración de independencia. Otros cien años más tarde, Martin Luther King, en su discurso de 1963, pronunciado al pie del monumento a Lincoln en Washington, con motivo de una legendaria marcha por los derechos civiles, pidió nuevamente por igualdad de trato entre la población blanca y negra de su país. Estos ejemplos permiten constatar que los derechos humanos nacen cuando pueden y que a veces pasan largo tiempo en la incubadora. Los derechos humanos, incluidos aquellos que se basan en la igualdad, son un invento, un feliz invento, y su evidencia no pasa de ser una pretensión, una digna, paciente e irrenunciable pretensión.

La igualdad es una idea inconformista y, por tanto, se trata de una noción normativa, no descriptiva. No somos iguales, pero debemos serlo, al menos en ciertos aspectos en los que se ha convenido serlo: iguales en dignidad, y en una pareja consideración y respeto, así como el trato de cada individuo como fin y no como medio. Iguales en la titularidad de ciertos derechos que consideramos “fundamentales”. Iguales en la capacidad para adquirir y ejercer otros derechos. Iguales *en* la ley y también *ante* la ley. Iguales políticamente, o sea, en lo que concierne a la influencia en las decisiones colectivas que vinculan a quienes viven en una misma sociedad. Iguales, en fin, en las condiciones materiales de vida, aunque la meta no sea la igualdad de todos en todo (en este sentido, la *perfecta* igualdad no es la mejor igualdad), y con los siguientes dos alcances: que los niveles de igualdad que se alcanzan en las condiciones de vida son relevantes para que las demás igualdades se realicen efectivamente y no permanezcan como letra muerta escrita en textos constitucionales y tratados internacionales; y que esta sexta y última manifestación de la igualdad se relaciona también, muy directamente, con la libertad.

El punto de partida no puede ser sino la igual dignidad de todos los hombres y mujeres, su pareja consideración y respeto, y el trato de las personas como fines y no como medios. Tal como dijo Ronald Dworkin, si hemos de aceptar como mínimo una o dos ideas importantes, “la primera es la idea vaga, pero poderosa, de la dignidad humana”.³ Nadie, en consecuencia, debe ser tratado en forma discriminatoria ni degradante.

Esta primera expresión de la igualdad tiene carácter moral y se traduce en el similar valor de todos los individuos. Las vidas de las personas son todas igualmente valiosas. Cada cual, desde un punto de vista personal, da mayor importancia a su vida que a la de los demás, pero todos podemos adoptar un punto de vista impersonal y darnos cuenta de que la vida de los demás vale tanto como la nuestra.

³ Dworkin, R. *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), p. 198.

Si no iguales en cuanto individuos, somos iguales en cuanto seres humanos. “La igualdad moral —escribe Thomas Nagel—, la importancia primaria de la vida de todos y cada uno, no significa que todos sean iguales en otros aspectos”.^{4,5} A partir de una constatación como esa, la *dignidad* de la persona humana consiste en el especial e inviolable valor que damos a la persona humana en general —digamos a la especie humana— y a cada individuo en particular. Hay, pues, la dignidad del género humano y la de cada uno de los sujetos que pertenecen a la especie.

La dignidad no es un derecho, aunque su inviolabilidad se vincula con una clase especial de derechos: los derechos humanos. La dignidad y la igual dignidad de todos es también una idea regulativa en la que hemos llegado a coincidir, y ello explica que en los textos constitucionales y en los tratados de derechos humanos se la invoque invariablemente. Pero hubo que luchar para que semejante idea se abriera paso y terminara asentándose en la cultura moderna y contemporánea, es decir, en nuestras actuales creencias y prácticas. Pero no solo luchar por ella, también tuvimos que pisotearla. ¿Cuánto influyeron los crímenes del nazismo en el artículo 1.1 de la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania —“la dignidad de la persona es inviolable”—, adoptada en 1949, una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, o sea, en la hora del remordimiento y la vergüenza? ¿Cuánto influyeron los desastrosos efectos de esa misma guerra en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, en cuyo Preámbulo puede leerse que “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca de todos los miembros de la familia humana”?

A partir de la común dignidad, es posible afirmar que toda persona tiene derecho a igual consideración y respeto. Y tener ese derecho es lo que permite identificar a cada hombre y mujer como un fin, como alguien provisto de sentimientos, deseos, preferencias y propósitos, y no como el instrumento de nadie. Pero no basta con decir que las personas son un fin y no un medio. Es preciso tratarlas como tales, siempre. ¿Pero qué quiere decir “tratar a las personas como fines”? Significa varias cosas que forman un conjunto bastante exigente: significa, en primer lugar, que los seres humanos no están a nuestra disposición para hacer con ellos lo que nos plazca o lo que mejor sirva a nuestros propósitos. Esto quiere decir que las personas no han de ser tratadas como objetos, sino como sujetos, no como *algo* disponible, sino como *alguien* libre. Seguidamente, tratar a otro como un fin equivale a admitir que cada individuo es capaz de

⁴ Nagel, T. *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991), p. 129.

⁵ En este sentido, “nadie es más que nadie”, según dice un viejo proverbio de Castilla. O como Antonio Machado puso en boca de su personaje imaginario *Juan de Mairena*: “Por mucho que un hombre valga nunca tendrá valor más alto que el de ser hombre”. O como señaló Miguel de Unamuno: “Entre la nada y el hombre más humilde, la diferencia es infinita; entre este y el genio, mucho menor de lo que una naturalísima visión nos hace creer”.

adoptar sus propios fines, sin interferencias ni imposiciones de sus semejantes. En tercer lugar, significa que nadie debe subordinar los fines de otros a sus propios fines. Y en cuarto término, tratar como un fin impone el deber de respetar los fines que los demás se propongan alcanzar en uso de su autonomía, como si fueran nuestros propios fines.

Los individuos de la especie humana son también iguales en cuanto a la titularidad de ciertos derechos llamados fundamentales, tanto que la denominación más habitual para éstos es “derechos humanos”. Humanos porque adscriben a todos los individuos de la especie del mismo nombre y por el solo hecho de ser tales, sin que sean el resultado de actos específicos que los sujetos celebren ni de determinadas situaciones en que se encuentren. Acerca de los derechos humanos hay no pocas discusiones (sobre su concepto, sobre su mejor denominación, sobre su fundamento, etc.), aunque su historia y el proceso de “positivación” por el que han pasado desde que empezó a hablarse de ellos en el siglo XVII permite saber hoy con seguridad *cuáles son* mientras continúa la discusión acerca de *qué son* y cuál es la mejor manera de fundamentarlos.

Por *positivación* de los derechos humanos entiendo el proceso en virtud del cual se les incorporó primero al derecho interno de los Estados, o sea, a los derechos nacionales, como un capítulo destacado de las Constituciones políticas de éstos, y, más tarde, al derecho internacional, es decir, a aquel que, patentizado en declaraciones y tratados, regula las relaciones entre los Estados y su comportamiento en la comunidad internacional. Disponemos hoy de un auténtico derecho positivo de los derechos humanos, independientemente de que se los pueda considerar derechos naturales, o sea, anteriores y superiores a sus expresiones positivas en los derechos nacionales y en el derecho internacional.

Como es sabido, los derechos humanos han pasado también por un proceso de *expansión*. No nacieron todos de una vez ni tampoco de una vez y para siempre. Lo que tenemos desde el siglo XVII en adelante es la aparición de distintas y sucesivas clases o generaciones de derechos humanos. Los primeros en ser declarados como tales, asentados en el valor de la libertad individual —los llamados derechos civiles—, buscaron limitar el poder del Estado, por ejemplo, prohibiendo la violación del domicilio, las detenciones arbitrarias y la imposición de tributos por la sola voluntad de los monarcas. Luego vinieron los derechos políticos que, yendo más lejos que los primeros, consiguieron algo más que limitar el poder: permitieron participar en él por medio del derecho de todo ciudadano a postular a cargos de representación popular y a sufragar en elecciones en que el voto de cada cual cuenta por uno. Y más tarde hicieron su entrada los derechos sociales, que van aún más lejos y se constituyen como compromisos que debe asumir cualquiera que se haga con el poder dentro de la sociedad, como es el caso del derecho a la protección de la salud, a la educación, al trabajo y a una previsión oportuna y justa. Derechos estos que, asentados en el valor de la igualdad, buscan asegurar condiciones materiales de vida dig-

nas para todo individuo. Pero si los derechos sociales tienen esa determinada relación con la igualdad que proviene de asentarse en ésta, la totalidad de los derechos humanos, incluidos los que se fundan en el valor de la libertad, son igualitarios en el sentido de que adscriben sin distinción a todos los individuos. Son derechos de todos, como de todos es también la dignidad de que ellos son expresión. Sin embargo, que los derechos humanos llegaran a ser considerados de todos fue también una conquista. En un primer momento, fueron reclamados como derechos de determinados estratos o estamentos de la sociedad, concretamente de la nobleza, del clero, de los comerciantes. Ello explica que Marx los haya considerado como simples prerrogativas de una burguesía victoriosa transformadas en ley.⁶ De esta manera, los derechos humanos tuvieron también un proceso de *generalización*, consistente en llegar a adscribir a todos los individuos de la especie humana y ser considerados universales.

Señalamos antes que los derechos humanos nacen cuando pueden y que deben pasar un tiempo en la incubadora. Así pasó, por ejemplo, con el derecho al sufragio universal, que en un primer momento fue reconocido a varones propietarios y no a todos los individuos, hombres y mujeres, que hubieran alcanzado cierta edad. No faltan hoy los que se oponen a la inclusión de los derechos sociales en las Constituciones, puesto que más que de declaraciones constitucionales, se dice, ellos tendrían que ser materia de políticas públicas. Estamos hablando del derecho a la protección sanitaria y a la educación, por ejemplo, aunque la verdad es que si son de hecho objeto de políticas públicas es porque antes han sido reconocidos como derechos fundamentales. Se objeta también que, al estar esos derechos en las Constituciones, se judicializan fácilmente y promueven el activismo judicial. ¿Y qué problema hay en que los jueces colaboren también al avance de esos derechos, a su definitiva salida de la incubadora?

Pero no solo tenemos una igual titularidad de los derechos fundamentales, sino una similar capacidad para adquirir y ejercer otros derechos. Todo individuo de la especie humana es sujeto de derechos, o sea, capaz de tener derechos, y todo individuo, llegada cierta edad, posee también aptitud para ejercer por sí mismo los derechos de que es titular. El derecho a manifestar libremente nuestras opiniones es un derecho fundamental. Pero el derecho de quien compró una cosa para que el vendedor se la entregue, no es un derecho fundamental, no forma parte del catálogo de los derechos humanos. Se trata de un derecho común que no adscribe a todo individuo de la especie humana, sino únicamente a aquel que celebra un contrato de compraventa en condición de comprador. Por eso es que más arriba dijimos que los derechos fundamentales son una clase especial de derechos, no cualquier derecho que alguien puede hacer valer ante otro. Señalamos que se trata de derechos que adscriben a todo individuo de la

⁶ Marx, K. "On the Jewish Question", en K. Marx y F. Engels. *Collected Works V. 3* (New York: International Publishers, 1975 [1843]).

especie humana por el solo hecho de ser tal y no como resultado de un acto que uno de ellos hubiere celebrado ni de una determinada situación jurídica en que se encuentre.

Para adquirir derechos que podemos llamar comunes, los individuos cuentan con la capacidad jurídica antes aludida —que se llama capacidad de goce— y tienen también, llegados a la mayoría de edad, la de ejercer por sí mismos tales derechos —capacidad de ejercicio—. Y es así como aparece esta otra faceta de la igualdad, que se expresa en la común capacidad de todos para adquirir derechos y contraer obligaciones, hasta el punto de que consideraríamos como un tratamiento gravemente desigual al que reconociera dicha capacidad solo a determinadas personas. “Todos somos iguales ante la ley”, se repite, y nadie pondría en duda semejante aseveración. Esto quiere decir que las leyes se aplican sin consideración a las personas y que ningún individuo debe ser ni privilegiado (favorecido) ni discriminado (perjudicado) con dicha aplicación. A eso llamamos igualdad *ante* la ley, y consiste en que las normas del derecho deben ser aplicadas de manera idéntica a casos o situaciones similares. Si el homicidio es un delito penado por la ley, cualquiera que lo cometa, sin excepción, debe ser juzgado y sufrir el correspondiente castigo, sin que a uno se le pueda beneficiar con una pena menor y sin que a otro se le deba perjudicar con una mayor a la indicada por la ley.

Pero tenemos también la igualdad *en* la ley, que consiste en que ésta, mediante normas abstractas y generales relativas a categorías de personas indiferenciadas —el ciudadano, el comprador, el contribuyente, el trabajador—, lo mismo que de hechos —el hurto, la injuria, el homicidio—, evita el particularismo y exige que toda diferencia deba ser fundada. El derecho simplifica, ordena, reduce la complejidad, e introduce importantes dosis de indiferencia, posibilitando lo que acostumbra llamarse “gobierno de las leyes”. En tal sentido puede decirse que la ley adopta una modalidad universalista. La igualdad *en* la ley se consigue mediante normas abstractas y generales que regulan de la misma manera hechos o situaciones similares, sin introducir diferencias arbitrarias o injustas. Se trata de una demanda que se dirige al legislador.

La igualdad *ante* la ley exige la imparcialidad de los que aplican las leyes, sean ellos autoridades administrativas o judiciales, quienes no deben hacer diferencias en dicha aplicación que no sean las que la propia ley pudiera haber introducido. Tratándose de la aplicación judicial de las leyes, se trata de una demanda que se dirige a los jueces. Es por razón de la igualdad ante la ley que a la justicia se la representa con la imagen de una mujer que tiene los ojos vendados.

Demandamos igualdad *en* la ley y *ante* la ley, y si bien a menudo en la vida real ocurre que una u otra no se respetan, nuestro reclamo se alza y justifica, precisamente, en nombre de la igualdad que ha sido vulnerada. Alguien podría arriscar la nariz cuando oye hablar de igualdad ante la ley, puesto que conoce más de un caso en el que ella no ha sido respetada, aunque no debería olvidar

esto: la igualdad es un ideal regulativo, y, como tal, puede ser atropellado; pero, en ese caso, siempre es posible hacer presente la falta en que se ha incurrido, reclamar de ella e intentar conseguir que se repare. Si no fuéramos iguales *en la ley y ante la ley* no podríamos reivindicarlas cuando una u otra son vulneradas.

También somos iguales en lo que se refiere a derechos políticos, al menos allí donde exista democracia como forma de gobierno. La democracia reconoce el igual derecho de todos los ciudadanos a optar a cargos de representación popular y consagra igualmente el derecho de sufragio de toda la población adulta en elecciones en que el voto de cada cual cuenta por uno. Es por esa razón que podríamos denunciar como políticamente desigual a una sociedad en que aquellos cargos estuvieran reservados a solo parte de sus integrantes, o en la que no todos pudieran votar, o en la que el voto contara de distinta manera según quién lo emitiera. Pero es importante destacar que la igualdad del voto no consiste solo en que todos puedan votar y en que el voto de cada cual cuente por uno. Ella exige, además, que los votos tengan un peso relativamente similar al momento de decidir quiénes y cuántos serán los representantes electos. Es muchas veces por esta última vía que se distorsiona la igualdad del voto.⁷

En el sentido antes indicado, la democracia es igualitaria. Todos pueden votar, el voto de cada cual cuenta por uno, y los votos deben tener un peso relativo equiparable tanto en las votaciones populares como en aquellas que ocurran al interior del Parlamento.

Ahora bien, ¿se oponen igualdad con libertad, es decir, se trata de valores rivales ante los cuales tenemos que optar fatalmente por un u otro? ¿Estamos condenados a ser o libres o iguales, sin posibilidad de ser al mismo tiempo libres e iguales? Los regímenes comunistas inmolaron la libertad en nombre de la igualdad, mientras que las sociedades capitalistas de nuestro tiempo sacrifican la igualdad en nombre de la libertad, y allí se encuentra la explicación

⁷ Así, por ejemplo, cuando el 20% del Senado chileno no se elegía por sufragio universal, o cuando para elegir senadores y diputados utilizamos un sistema binominal en que una primera mayoría con el 66% de los sufragios obtiene el mismo número de representantes que una segunda mayoría con solo el 34%, o cuando los distritos para elegir diputados y las circunscripciones para hacerlo con senadores se configuran de una manera que no guarda una proporción racional con el número de electores y menos con el de habitantes de esos mismos lugares. También se distorsiona la igualdad del voto si se observa ahora lo que ocurre al interior de las Cámaras de Diputados y de Senadores y se advierte que para aprobar reformas constitucionales o determinadas clases de leyes se exigen quórum supramayoritarios demasiado elevados. Así, por ejemplo, las leyes orgánicas constitucionales, que regulan en Chile una importante cantidad de materias relevantes (educación, entre otras), se aprueban y modifican con el voto conforme de los 4/7 de los senadores y diputados en ejercicio, mientras que para reformar los capítulos más importantes de la Constitución el quórum es de 2/3 de ellos. Sin ir más lejos, este último quórum es el que se precisa para reformar el capítulo que trata de la reforma del texto constitucional, lo cual quiere decir que se necesita reunir 2/3 de los parlamentarios en ejercicio para modificar ese quórum de 2/3.

de que todavía surjan voces que presentan las cosas como si no quedara más alternativa que vivir en libertad y aceptar las desigualdades en las condiciones de vida de las personas, o suprimir las desigualdades y pagar por ello el precio de perder la libertad. Se dirá que los regímenes comunistas buscaron la igualdad con sacrificio temporal de las libertades y como una manera de arribar a una sociedad de hombres plenamente libres, pero la verdad es que en tales regímenes las cosas nunca funcionaron de ese modo. No produjeron hombres libres ni tampoco iguales. Se dirá que las sociedades capitalistas, asentadas en el valor de la libertad individual, causan desigualdades también transitorias, las cuales desaparecerán, progresivamente, en la medida que la riqueza alcance a todos de manera espontánea y no merced a la intervención del Estado, aunque la verdad es que aquí tampoco las cosas han funcionado de esa manera. Las sociedades capitalistas consiguen logros en la disminución de la pobreza, mas no en la de las desigualdades. Como escribió David Gauthier:

el hombre rico puede hacer fiestas de caviar y champaña, mientras la mujer pobre está delante de su puerta muriéndose de hambre. Incluso, ella no podría tomar las migajas de su mesa si eso le privara a él del placer de alimentar a los pájaros.⁸

A lo que nos estamos refiriendo ahora es a otra expresión de la igualdad, la más debatida de todas, a saber, la igualdad en las “condiciones materiales de existencia” de las personas. ¿Somos realmente iguales en las condiciones materiales de vida? Para nada. Unos comen torta y otros ni siquiera pueden comer pan. Hay por un lado el despilfarro de riqueza y por otro la pobreza extrema. Aquí presenciamos el derroche y un poco más allá la indigencia. Sin embargo, el ideal igualitario en las condiciones de vida no puede ser que nadie coma torta para que todos puedan comer pan, sino que todos coman a lo menos pan, sin perjuicio de que algunos, y ojalá muchos, merced a su mayor capacidad, trabajo o esfuerzo, puedan acceder a las tortas y a otros manjares más sofisticados. Que nadie coma torta para que todos puedan comer pan es el ideal del *igualitarismo*; que todos coman a lo menos pan es el ideal *igualitario*. Ser igualitario no es lo mismo que ser igualitarista. El primero es respetuoso de la libertad y empuja hacia arriba, mientras que el segundo regimenta y nivela hacia abajo. El ideal igualitarista pone a todos a comer pan mientras los jerarcas que están en el gobierno comen torta a escondidas, mientras que el ideal igualitario propicia pan para todos sin que nadie deba avergonzarse por comer torta ni ocultarse para hacerlo. Como es obvio, el problema se presenta cuando muchos ni siquiera comen pan y, asimismo, cuando muchos comen pan durante toda su vida y solo saben de las tortas porque las ven a través de las vidrieras de las paste-

⁸ Gauthier, D. *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 218.

rías. Como es obvio, con “pan” no aludimos aquí a ese producto que se fabrica con harina, sal, agua y levadura. En un sentido mucho más amplio, “pan” cubre todo aquello que en materia de nutrición, salud, educación, trabajo, vivienda, vestuario y previsión requieren las personas para llevar una existencia digna desde el punto de vista de sus condiciones materiales de vida. Personas que no comen tres veces al día —donde “comer” es también un verbo que empleamos en el sentido más amplio, es decir, de tener cubiertas las necesidades básicas de todo tipo— no pueden vivir con dignidad ni llevar adelante proyectos de vida autónomos. Privadas de lo más básico, esas personas permanecen cautivas, lo mismo que si estuvieran en prisión. Desigualdades inaceptables en las condiciones de vida, para quienes las sufren, afectan no solo a la igualdad en el sentido material del término, sino a su manifestación primera y principal: la igual dignidad de todos los individuos. Y afectan también a la libertad, puesto que si los individuos precisan de ésta en el sentido de que no se les obstaculice en los caminos que puedan haber elegido, la requieren también, ante todo, para poder elegir realmente esos caminos.

El igualitarismo se lleva por delante la libertad, mientras que el ideal igualitario que hemos planteado aquí la hace posible. En efecto, ¿qué sentido pueden tener las libertades para individuos que viven en permanente situación de pobreza o de indigencia? ¿No es acaso vacía e ilusoria la titularidad y el ejercicio de las libertades en personas cuyo permanente esfuerzo es únicamente sobrevivir? En tal sentido, el postulado de la igualdad en las condiciones materiales de vida no es contrario a la libertad, sino condición de realización efectiva de ésta. Y cuando mencionamos aquí “libertad” lo hacemos también en plural, para referimos a la libertad de pensamiento, de conciencia, de expresión, de movimiento, de reunión, de asociación, de trabajo y de emprendimiento de cualquier tipo de actividad lícita. Pues bien: si se vive en la pobreza o en la indigencia, ¿qué sentido puede tener, para el que se encuentre en alguna de tales situaciones, que le recuerden que es titular de todas esas libertades?

Constituye una falacia oponer igualdad a libertad, como si tuviéramos que optar inevitablemente por una y desechar fatalmente la otra. Más razonable es verlos como dos valores deseables que en ciertas circunstancias podrían friccionar entre sí, obligando a una ponderación acerca de cuánto de uno por cuánto del otro, lo mismo que ocurre con los valores “orden” y “libertad”. Todos queremos orden y a la vez libertad, y sabemos incluso que sin el primero el ejercicio de la segunda se volvería improbable. Pero nadie se mostraría dispuesto a sacrificar enteramente la libertad en nombre del orden, o éste en el de aquélla, y estamos conscientes de que hay que ponderar ambos valores a fin de que un exceso de orden no lesione la libertad ni una insuficiente delimitación de ésta impida el orden social.

Para la segunda de aquellas posturas —la que ve a la libertad y a la igualdad no como valores enfrentados, pero que sí pueden colisionar en algunos casos—

sería la solidaridad el sentimiento que tendría que inclinarnos a favor de la igualdad cuando ésta rozara con la libertad. El poeta y ensayista mexicano Octavio Paz advirtió que “la fraternidad es la gran ausente de nuestras sociedades capitalistas contemporáneas” y que “nuestro deber es redescubrirla y ejercitarla”. Vista de esa manera, la fraternidad —la tercera palabra importante del lema revolucionario francés— constituiría el puente que se necesita tender entre los valores de la libertad y la igualdad, a fin de que, reconociéndose distintos, mas no opuestos, no se repelan y propendan a ceder cada cual de sí en la proporción justa que permita la realización simultánea del otro.

Nuestro planteamiento acerca de la igualdad en las condiciones materiales de existencia se mueve un poco más allá y procura llamar la atención acerca de que ella es necesaria para la libertad, de manera que cada vez que se enarbola el ideal de esta última se incluye también el de la primera. Si pedimos libertad, libertades reales y no meramente declaradas en textos constitucionales y legales, estamos pidiendo también una igualdad básica en las condiciones de vida, o sea, lo que aquí hemos llamado igualdad de todos en algo y no de todos en todo. El ideal igualitario no es un camino de servidumbre, sino de liberación.

Aceptar que libertad e igualdad están en conflicto es una vieja estrategia para neutralizar las demandas por mayor igualdad, ocultando que al conseguir “más igualdad” obtenemos también “más libertad”. Hoy sabemos que las desigualdades en las condiciones de vida no deben ser vistas como la sombra negra que proyecta inevitablemente el reinado de la libertad. Esas desigualdades son imperfecciones de la propia libertad. Sobre el conflicto entre igualdad y libertad, Dworkin reflexiona:

La libertad, la igualdad y la comunidad no son tres virtudes políticas distintas y —a menudo— en mutuo conflicto, sino aspectos complementarios de una única concepción política, de modo que no podemos garantizar o entender siquiera uno de esos tres ideales independientemente de los demás.⁹

Si, tal como advertimos al comienzo, la igualdad está de vuelta, aquella de sus manifestaciones que dice relación con las condiciones de vida también lo está, lo cual quiere decir que la cuestión social se encuentra de regreso. Y lo está como parte del reclamo por la dignidad, la autonomía y las libertades de las personas, y no a raíz de un vago sentimiento compasivo con quienes viven en situación de desventaja y exclusión. “Justicia social”, que parecía una expresión sepultada en el pasado, también está de vuelta. Por lo demás, tampoco basta la igualdad de todos en algo, y emerge hoy en toda sociedad desarrollada o en vías de serlo una justa demanda por acortar las diferencias entre quienes tienen algo

⁹ Dworkin, R. *Foundations of Liberal Equality* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990), pp. 44-45.

y los que poseen mucho o muchísimo más de algo. Si para vivir con dignidad se necesitan 10 y unos pocos tienen 100, parece justo impulsar políticas públicas que eleven el 10 y que el precio por ese movimiento hacia arriba de los más tenga que ponerse del lado de los menos. A la aspiración de “todos iguales en algo” —lo básico— sigue el reclamo por acortar diferencias injustificadas entre quienes solo tienen ese algo y aquellos que poseen en exceso.

Existe, sin embargo, la siguiente paradoja: todos tenemos unas mismas necesidades básicas de salud, educación, vivienda, vestuario, etc., pero estamos habituados a vivir en sociedades donde muchas personas no tienen cubiertas esas necesidades. Nuestra *sensibilidad igualitaria*, que es viva y que reacciona con presteza, por ejemplo, cuando no se trata como iguales a quienes son de diferente género o de distinta etnia o color, es débil y permanece algo aletargada ante un cuadro de manifiesta desigualdad en las condiciones de vida de los sujetos. Salvo el caso de la pobreza extrema, no parece importarnos mucho la permanente situación socioeconómica desmedrada en que viven tantísimas personas y sus familias. Nuestra psicología moral tolera mal las desigualdades étnicas, pero permanece fría o resignada ante las desiguales condiciones de vida de los individuos. Tenemos mala conciencia ante el *apartheid* que sufrió la población negra de Sudáfrica, pero no nos afecta mucho que en el continente africano haya muchísimas personas que no tienen lo suficiente para comer.

No hay otra forma para disolver esa paradoja que confiar en que internalizaremos cada vez más, de forma progresiva, la necesidad de rechazar la desigualdad en las condiciones de vida y que terminaremos por desarrollar ante ella una actitud como la que ya tenemos para reprobar diferencias étnicas o de género. Nuestra psicología moral y nuestra cultura tienen que ir haciendo hueco a un más enérgico y eficaz rechazo de la desigualdad en las condiciones de vida, y a progresar en esa dirección ayudan las instituciones igualitarias que adopta una sociedad. Instituciones igualitarias pueden llegar a producir un cambio en las “actitudes igualitarias” y a acelerar ese mismo cambio. Entonces, podríamos sentarnos a esperar que ese cambio se produjera para crear luego las instituciones igualitarias que lo reflejen, pero el camino tiene que ser el inverso: crear las instituciones para que el cambio se materialice.

Un lento pero feliz proceso civilizatorio ha ido consolidando cada una de las distintas manifestaciones de la igualdad que hemos presentado aquí; consolidándolas tanto a nivel de instituciones públicas que velan por ellas cuanto en la mentalidad de las personas, incluidas aquellas que podrían beneficiarse si las igualdades fueran suprimidas. Nadie aceptaría hoy un postulado contrario a la igual dignidad, a la pareja titularidad de derechos fundamentales o a la igualdad ante la ley, y todos sabríamos dónde recurrir si esas u otras expresiones de la igualdad fueran desconocidas. No pasa lo mismo, sin embargo, con la igualdad en las condiciones materiales de vida, porque, salvo el caso de la pobreza extrema, la mayoría de nosotros no reacciona ante las desigualdades que se aprecian

en ellas. Para la superación de éstas no queda más que confiar en el proceso civilizatorio antes aludido. Confiar en él, pero también empujarlo. Llegar algún día al punto en que desigualdades profundas en las condiciones de vida nos parezcan tan intolerables como la esclavitud. Tal como ocurrió en su momento con la igual dignidad, con la igual titularidad de los derechos fundamentales, con la igual capacidad jurídica, con la igualdad ante y en la ley, y con la igualdad política, la igualdad en las condiciones de vida representa una empresa o cometido de igualación que es preciso sacar adelante. Una empresa para cuyo éxito son importantes las instituciones y, ahora en el plano personal, el consejo que dejó nada menos que el padre del liberalismo económico, Adam Smith: “Sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos; reprimir nuestro egoísmo y practicar nuestras inclinaciones benevolentes”.¹⁰

Para alcanzar mayor igualdad en las condiciones de vida de las personas, ¿tendremos que satisfacernos con la igualdad de oportunidades para conseguir similares condiciones materiales de vida de las personas? Cualquiera sea la respuesta que demos a esa pregunta, todos sabemos que por “igualdad de oportunidades” se entiende igualdad en el punto de partida y no necesariamente en el curso de la carrera ni menos en la llegada de ésta. En efecto, la igualdad de oportunidades nos hace creer que la vida es una carrera y que para competir en ella con buenos y justos resultados basta con que los participantes larguen desde un mismo punto y equipados con similar calzado y vestimenta. Como dice Rosanvallon, la competición deportiva es una suerte de “teatro de la igualdad de oportunidades”,¹¹ o sea, el lugar en que ella se muestra. En tanto la igualdad de oportunidades se produce antes de la competición, ella se compara también en deportes distintos del atletismo. Con el golf, por ejemplo, donde los jugadores menos diestros tienen un *handicap* mayor que aquellos de mejor rendimiento, o en las carreras de caballos, donde los finasangres con mejores *performances* corren con un peso mayor sobre los lomos que el que se asigna a los de más bajo rendimiento. Si se provoca artificialmente igualdad en el momento de iniciar la competición —cualquiera que ésta sea— el resultado, junto con ser más incierto, parecerá también más justo.

¿Pero es así como funciona la vida de las personas y las sociedades en que ellas llevan a cabo su existencia? Eso es lo que nos hace creer en un ideal igualitario débil, restringido únicamente a la igualdad de oportunidades. Como afirma Nils Christie, la igualdad de oportunidades “es un arreglo perfectamente apropiado para transformar injusticias estructurales en experiencias individuales de frustración y fracaso”.¹² Injusticias estructurales, desde luego, porque no

¹⁰ Smith, A. *The Wealth of Nations* (New York: Barnes & Noble, 2004 [1776]).

¹¹ Véase Rosanvallon, P. *The Society of Equals* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013) [Traducción al castellano del francés: La sociedad de iguales (Buenos Aires: Manantial, 2012)], pp. 231-233.

¹² Christie, N. *Los límites del dolor* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), p. 80.

puede descartarse que la pista de carreras haya sido diseñada por aquellos que siempre van en los primeros lugares. Sí, la pista es la misma para todos, pero solo algunos intervinieron en su trazado. Supuesto que la vida de las personas pueda compararse con una carrera y que la lógica de la competencia pueda ser llevada hasta ese extremo, la igualdad de oportunidades no tiene una respuesta frente a la cuestión del diseño de la pista ni la tiene tampoco acerca de lo que pueda ocurrir en el transcurso de la carrera ni en el desenlace de ésta.

Si no únicamente en oportunidades, ¿en qué debemos ser iguales en nombre de la igualdad de todos en algo? En otras palabras, ¿qué es ese “algo”? ¿Debemos ser iguales en derechos, en incentivos, en recursos, en bienes básicos para realizarnos como personas, en la satisfacción de las necesidades básicas para llevar una vida digna y decente, en capacidades, en bienestar, en satisfacción de deseos y preferencias? Si decimos igualdad en derechos, en bienes básicos y en la satisfacción de necesidades de ese mismo tipo, ¿cómo definir un mínimo universal, o estamos condenados a que cada sociedad lo establezca según su grado de desarrollo y las vicisitudes económicas por las que atraviese?

La palabra “igualdad” intimida a quienes la ven como una amenaza para la identidad. Tenemos identidad y cada cual tiene la suya, única, intransferible, irrenunciable. Se trata de un concepto que remite a lo más propio y constitutivo de cada individuo, a su “mismidad”, a lo que cada cual tiene y preserva como un tesoro único de experiencia y memoria. La identidad es relación, pero con uno mismo. Es individuación. Es ser y permanecer uno mismo. Somos uno, sí, pero a la vez somos más de uno. Conciencia de sí mismo, de la continuidad y también de la complejidad de la propia vida, y estado que permanece en los diferentes momentos de ésta. Cambiamos en el curso de la vida, pero nunca de identidad. La identidad es autoidentificación unida al deseo de identificación por los demás. Es el ser personal de cada uno con la consiguiente capacidad de hacer de la propia vida una historia personal. A eso podemos llamarlo “identidad personal”: ser uno e ir haciéndose uno, donde “uno”, en alguna medida, es más que uno. Como dice Richard Rorty, cada individuo tiene distintas descripciones de sí mismo.¹³ Nos vemos a nosotros mismos de una determinada manera (o de determinadas maneras) y sabemos qué queremos señalar cuando decimos que queremos continuar llevando adelante nuestras propias vidas. Que el hombre sea la medida de todas las cosas puede ser tanto una confesión de relativismo (las cosas tienen el color del cristal con que cada cual las mira) así como una proclama humanista. Si la entendiéramos de la segunda de esas maneras, significaría que cada ser humano es único, el portador y el espejo de todo cuanto podemos llegar a saber en nuestra experiencia.

¹³ Véanse sus reflexiones al respecto en Rorty, R. *Cuidar la libertad* (Madrid: Trotta, 2005).

Pero existe también la identidad como adscripción, filiación o pertenencia a determinadas categorías o colectivos de personas. No hablamos ahora de la identidad como mismidad, sino como algo que se comparte con otros miembros de un grupo cualquiera. Digamos que se trata de una identidad social. A esta identidad la podemos llamar “identidad particular”, y la verdad es que todos ostentamos más de una. Lo que cada cual tiene, además de su única identidad personal, son varias identidades particulares. Amartya Sen ha estudiado bien las identidades como pertenencia a uno o más grupos¹⁴ —étnicos, de género, nacionales, políticos, profesionales, deportivos, etc.— cada uno de los cuales otorga una seña particular, y más de una en verdad, porque lo usual es que las personas pertenezcan a varios de tales grupos. Esas identidades como adscripciones pueden ser priorizadas entre sí, aunque los problemas empiezan cuando una cualquiera de ellas llega a imponerse como identidad única o abusivamente hegemónica, desplazando a todas las demás. Si nuestras identidades son algo así como contenedores por los que nos vamos desplazando según momentos, circunstancias y preferencias, quedarse en uno solo de ellos nos transforma en prisioneros. Cuando una de las varias categorizaciones posibles de un individuo se impone sobre las demás, el sujeto se empobrece y existe el grave riesgo de que se comporte de forma agresiva con quienes no la comparten. Para una mayor expansión, riqueza y colorido de la personalidad, parece bueno tener más que menos afiliaciones. Es del caso también que establezcamos prioridades flexibles entre ellas y que no sean otros los que nos las fijen. Pero hay que evitar que una cualquiera de ellas se transforme en identidad única o siquiera predominante. Si eres profesor universitario, compórtate como tal mientras estás en el aula, pero no en el hipódromo al que ahora como hípico y parte de un grupo de amigos concurre una vez por semana. A la condición de profesor puede otorgársele prioridad sobre la de hípico, pero eso no significa que aquella desplace a ésta o que se tenga que ir al hipódromo en plan de catedrático.

A eso último Amartya Sen lo llama “relevancia de contingencia”.¹⁵ Para dar expresión a alguna de nuestras identidades particulares importa el contexto social, pero también la contingencia. Así, por ejemplo, la filiación de un sujeto como lingüista y como vegetariano traerá consigo que esa persona otorgue preferencia a la segunda de tales pertenencias a la hora de elegir restaurante y a la primera cuando se trate de concursar para un puesto académico.

Vivimos en sociedad teniendo distintas afiliaciones ligadas a los variados contextos en que nos desenvolvemos. Algunas de estas identidades son descubiertas (el género, por ejemplo) y otras elegidas (la profesión), y es preciso evitar tener por descubrimiento aquello que proviene de nuestra elección. No deberíamos “descubrir” que somos musulmanes, cristianos o judíos, sino que,

¹⁴ Véase, por ejemplo, Sen, A. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W.W. Norton and Company, 2006).

¹⁵ *Ibidem.*

llegados a la madurez, tendríamos que elegir profesar o no alguna de esas religiones, para lo cual sería necesario conocer antes la historia de cada una de ellas. ¿No constituye un abuso ordenar a un recién nacido al que se lleva a la pila bautismal: “Esta es tu identidad religiosa para toda la vida”? ¿No tienen mayor valor las identidades elegidas que aquellas simplemente heredadas?

Sin renunciar a las identidades particulares que consideramos más relevantes, deberíamos hacer un intento por moderarlas, incluso por diluirlas un poco, intentando descubrir y relevar aquello en lo que nos parecemos al otro, al que no comparte nuestra identidad. Aquello en lo que nos parecemos a todos los demás —nuestra identidad como seres humanos— es lo que podemos llamar “identidad universal”.

Algunas de nuestras identidades particulares pueden imponernos visiones estrechas, exclusivistas, crueles, e impedirnos atender a un “nosotros” mayor que el inevitablemente acotado que configura cada una de tales identidades. Como afirma Eduardo Mendieta en la introducción a un libro de Rorty, necesitamos “lealtades cada vez más extensas y generosas”.¹⁶ Católicos y evangélicos, sin renunciar a sus respectivas iglesias, deberían pensar más a menudo que tienen una misma religión: el cristianismo. Y cristianos y musulmanes no deberían perder de vista que unos y otros creen en la existencia de un ser superior. Admitir y resaltar lo que tenemos en común es tan importante para una buena convivencia como respetar nuestras diferencias. Y respetar diferencias no incluye radicalizarlas. Por el contrario, morigerar las diferencias entre identidades particulares en nombre de nuestra común humanidad alza las barreras de desconfianza y discordia que producen una tensa división entre “nosotros” y “ellos”.

Si las identidades como adscripciones imponen lealtades, nuestro parecer es que hay que apuntalar en mayor medida nuestras identidades más amplias y no quedarnos encerrados en las lealtades religiosas, nacionales o grupales que tanto nos diferencian así como alejan de quienes no las comparten. Es tan importante pertenecer a un grupo como tomar distancia de él. El ideal igualitario refuerza nuestra identidad universal, mientras que, por otra parte, no perjudica la identidad como conciencia de sí mismo ni como adscripción a diversos grupos de pertenencia, o sea, no lesiona nuestra identidad personal y tampoco nuestras identidades particulares. Solo la confusión o la mala fe de los enemigos de la igualdad, aunque también la experiencia histórica de ideales igualitaristas llevados al extremo indeseable de la igualdad *de todos en todo*, puede explicar que la igualdad sea combatida en nombre de la identidad en cualquiera de las dimensiones que hemos presentado aquí. Ninguna de las expresiones de la igualdad analizadas aquí atenta contra la mismidad de los sujetos ni contra la posibilidad de que éstos descubran o elijan sus grupos de pertenencia. Si el ideal igualitario no esconde un tosco y reprochable afán de

¹⁶ Mendieta, E. “Introducción”, en R. Rorty, *Cuidar la libertad* (Madrid: Trotta, 2005).

homogenización, nada tienen que temer de él los defensores de la identidad. Todo lo contrario, las igualdades conquistadas a lo largo de la historia son aliadas de nuestra *identidad* (como mismidad) y también de nuestras *identidades* (como pertenencias). Mientras la identidad personal nos hace iguales *a nosotros mismos*, las identidades particulares nos hacen iguales *a otros*. Por su parte, la identidad universal nos recuerda que somos iguales *a todos*.

¿Atenta contra la diversidad el ideal igualitario? La identidad como mismidad y la identidad como pertenencia son fuentes del bien de la diversidad, y nuestras igualdades, lejos de constituir una amenaza para ésta, la hacen posible. Si no fuéramos iguales no podríamos ser diversos. Si se suprimieran las igualdades, cada comunidad y el mundo serían menos aptos para la diversidad. Es desde una común y reconocida igualdad que los individuos pueden diferenciarse mejor entre sí. Necesitamos entonces de la igualdad no para ser idénticos, sino para ser diversos. Por tanto, la igualdad tampoco es enemiga de la diversidad, sino aliada y promotora de ésta.

Igualdad y diferencia, como dice Alain Touraine, son “complementarias e inescindibles”. Los individuos cuentan con autonomía moral para fijar sus creencias, establecer preferencias y decidir los modos de vida y comportamientos que les parezcan más convenientes. En sociedades libres y abiertas lo que reina es la diversidad: de caracteres, de creencias, de puntos de vista, de opciones, de preferencias, de modos de vida, de comportamientos. Se trata de una comprobación empírica, pero también de un fenómeno al que la mayoría damos una valoración positiva.

Designemos como “pluralidad” a ese fenómeno y adjudiquemos “pluralismo” a la actitud que consiste en verlo como un bien y no un mal y ni siquiera como una amenaza. En tal sentido, somos pluralistas si reconocemos la pluralidad —que también podemos llamar “diversidad”— y, hecho eso, si la consideramos algo bueno. Por tanto, para ser pluralistas no basta con reconocer la diversidad; es preciso aprobarla. Recíprocamente, personas no pluralistas son aquellas que desconocen la diversidad o que, verificándola como un hecho, la combaten como si se tratara de un mal.

Plurales son las sociedades, pluralistas son —o pueden ser— las personas. La pluralidad es un hecho, el pluralismo una disposición positiva frente ese hecho. La pluralidad (como hecho) puede o no llevarnos al pluralismo (una actitud posible y deseable ante ese hecho), y cuando este último se asienta, lo hace sobre la virtud de la tolerancia. En su versión pasiva, la tolerancia consiste en resignarse ante el hecho de la diversidad y en aceptar que otros piensen, se comporten y vivan de maneras diferentes a la nuestra, las cuales reprobamos, pero renunciando a utilizar la fuerza para combatir las creencias, comportamientos y modos de vida que nos disgustan. Por lo mismo, aquel que es tolerante en el sentido pasivo del término no alcanza a ser pluralista, puesto que tanto comprueba como reprueba la diversidad e intenta ponerse lo más lejos

posible de ésta. El tolerante pasivo se irrita con la diversidad, aunque se abstiene de usar la fuerza, propia o del Estado, para intentar homogeneizar creencias, comportamientos y modos de vida. En cualquier caso, la tolerancia pasiva no es poca cosa. Todo lo contrario, se trata de una feliz práctica y de una afortunada conquista que tranquiliza los ánimos y pacifica las relaciones entre quienes se observan como diferentes. En su faz ahora activa, la tolerancia es más que eso. Mucho más. Más que el respeto incluso. La tolerancia activa va más allá de la resignación ante quienes piensan, viven o se comportan de manera diferente, más allá del respeto por ellos, y consiste en la disposición a acercarse al diferente, a entrar en diálogo con éste, a darle razones en nuestro favor y a escuchar las que él pueda ofrecernos a su vez y, por último, en la disposición a modificar nuestras propias convicciones como resultado de ese encuentro y diálogo. La tolerancia activa es dialógica y, mientras la de carácter pasivo se resigna meramente a la diversidad, aquella la celebra.

La diversidad está ligada a la identidad. Apoyar una es hacerlo también con la otra. Porque somos individuos y no rebaño existe la diversidad. Tenemos derecho a diferenciarnos y a las resultantes diferencias del ejercicio de ese derecho. Las diferencias, sean naturales o culturales, son rasgos específicos que distinguen al mismo tiempo que individualizan a las personas y son tuteladas por los derechos fundamentales. Bienvenidas entonces las diferencias. En cambio, las desigualdades, al menos las de tipo económico y social, son disparidades entre sujetos producidas por la lotería del nacimiento y la diversidad de sus ingresos, de sus patrimonios y de sus posiciones de poder. Mal venidas entonces las desigualdades. Tal es el planteamiento de Luigi Ferrajoli: queremos ser uno y a la vez diferente de los demás. Pero entre quienes comen tres veces al día y quienes lo hacen solo una no hay diferencia. Lo que hay es desigualdad. El jurista italiano concluye señalando que no tiene sentido contraponer “igualdad” y “diferencia”, al contrario:

La igualdad [...] resulta así configurada como el igual derecho de todos a la afirmación y a la tutela de la propia identidad, en virtud del igual valor asociado a todas las diferencias que hacen de cada persona un individuo diverso de todos los otros y de cada individuo una persona como todas las demás.¹⁷

Lo opuesto a “igualdad” no es “diferencia”, sino “desigualdad”. Por otra parte, ¿se sostiene en la envidia el ideal igualitario? Es del caso reconocer que con frecuencia se intenta desprestigiar el ideal igualitario, y las políticas en que él se expresa, denunciando que lo que hay en la raíz de aquél y de éstas no es otra cosa que la envidia, “esa grieta de un hombre en la boca”, según la anatomizó

¹⁷ Ferrajoli, L. “Igualdad y Diferencia” (disponible en: <http://idh.uv.es/principiaiuris/articulos/ferrajoli/1.pdf>), pp. 10-11.

Pablo Neruda. La envidia de los que tienen menos frente a los que tienen más. Pero no hay envidia en desear para sí lo que otro tiene sin ánimo de arrebatárselo. No actúa movido por la envidia el pobre que quiere para sí las mismas tres comidas diarias que otros hacen, aunque sin el ánimo de que los que las hacen dejen de tenerlas. El que procede de esa manera quiere algo para sí, mas no quiere quitárselo a los que ya lo tienen. Desea mejorar su situación pero no empeorar la de otros. Quien sí envidia es aquel que quiere que otro no tenga algo que a su vez no desea para sí. El envidioso sufre con el logro ajeno, mientras que el que no lo es quiere conseguir simplemente ese mismo logro. Resulta curiosa, en fin, la visión asimétrica que de la envidia tienen aquellos que creen verla en la raíz del ideal igualitario, puesto que, denunciándola en tal caso como un mal, consideran un bien que alguien sea envidiado por otros. Como escribe Marcelo Alegre: “La envidia sería un mal sentimiento, propio de los igualitarios, en tanto que el deseo de ser envidiado sería un sentimiento positivo, un motor del progreso económico”.¹⁸

Termina nuestro recorrido por la igualdad. Al comenzar, lo que teníamos era un concepto, una palabra considerada importante. Ahora tenemos algo más: disponemos de las distintas manifestaciones de la igualdad, sabemos entre quiénes y en qué existen o deben existir ellas, y contamos con argumentos para apoyar la idea de que “igualdad” es una palabra importante, más allá de que la sintamos y reputemos como tal. El *ideal* igualitario —no igualitarista— necesita de un buen *discurso* igualitario. Ideales que no se comunican, o que se comunican mal, o que se manifiestan vagamente, debilitan su fuerza expresiva y disminuyen su potencial persuasivo. Por lo mismo, apuntalar el discurso igualitario es hacerlo también con el ideal del mismo nombre. E intentar aclarar los contenidos de la “igualdad” puede colaborar a que menos personas la consideren una palabra ridícula o amenazante.

Bibliografía

- Alegre, M. “¿Quién le teme a la igualdad?”, en *27 Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* (2004).
- Bobbio, N. *Igualdad y libertad* (Barcelona: Editorial Paidós, 1993).
- Christie, N. *Los límites del dolor* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988).
- Dworkin, R. *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977).
- . *Foundations of Liberal Equality* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990).
- Ferrajoli, L. “Igualdad y Diferencia” (disponible en: <http://idh.uv.es/principiaiuris/articulos/ferrajoli/1.pdf>).

¹⁸ Alegre, M. “¿Quién le teme a la igualdad?”, en *27 Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* (2004), p. 207.

- Gauthier, D. *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
- Marx, K. "On the Jewish Question", en K. Marx y F. Engels. *Collected Works V. 3* (New York: International Publishers, 1975 [1843]).
- Mendieta, E. "Introducción", en R. Rorty, *Cuidar la libertad* (Madrid: Trotta, 2005).
- Nagel, T. *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991).
- Rorty, R. *Cuidar la libertad* (Madrid: Trotta, 2005).
- Rosanvallon, P. *The Society of Equals* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013).
- Sen, A. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W.W. Norton and Company, 2006).
- Shklar, J. *The faces of injustice* (New Haven: Yale University Press, 1990).
- Smith, A. *The Wealth of Nations* (New York: Barnes & Noble, 2004 [1776]).

El respeto y la base de la igualdad*

IAN CARTER

¿En qué sentido son las personas iguales, de modo que es apropiado tratarlas como iguales? Esta difícil pregunta ha sido extrañamente dejada de lado por la filosofía política. Una respuesta plausible puede encontrarse adoptando una interpretación particular de la idea de respeto. Central para esta interpretación es el pensamiento de que a fin de respetar a las personas debemos tratarlas como “opacas”, prestando atención sólo a sus características extrínsecas como agentes. Esta propuesta de base de la igualdad tiene importantes implicaciones para la divisa del igualitarismo, excluyendo varios *ecualizanda* favorecidos por los igualitaristas contemporáneos.

¿Por qué debería en cualquier caso distribuirse algo equitativamente? ¿Por qué deberíamos otorgar cualquier clase de tratamiento igualitario a otros? Algunos han respondido estas preguntas diciendo que las personas deberían, en un nivel más fundamental, ser “tratadas como iguales” —esto es, con igual atención y respeto—. Tratar a las personas como iguales en este sentido puede a veces presuponer proporcionarles cantidades equivalentes de ciertos bienes materiales. Pero esta respuesta tan simple empuja la pregunta un paso hacia atrás. ¿Por qué deberían las personas ser tratadas como iguales? ¿Existe algo acerca de las personas que las haga iguales, de modo que es apropiado otorgar-

* Publicado originalmente en 121 *Ethics* (2011), pp. 538-571. Traducción de Joaquín Vásquez.

¹ No adoptaré aquí la distinción dworkiniana entre “tratamiento igualitario” y “tratar como iguales” (donde el último es entendido como tratar a las personas con “igual atención y respeto”; Dworkin, R. *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977)). Lo que importa para el presente propósito es que, en el sentido en que Dworkin usa estos términos, “tratamiento como iguales”, no menos que “tratamiento igualitario”, implica otorgar a las personas igualdad de algo (que puede incluso ser un bien inmaterial), y esta igualdad (de algo) necesita una justificación. Usaré aquí la expresión “tratamiento igualitario” en un sentido amplio, para cubrir todos los casos en los que a las personas se les otorga igualdad de algo. Dworkin mismo no analiza la noción de respeto. Tampoco dice por qué debería respetarse igual y no desigualmente a las personas.

les igual atención y respeto? ¿Hay alguna propiedad que posean en igual grado que haga que puedan ser razonablemente descritas como iguales?

La búsqueda de esta propiedad —la propiedad que las personas detentan equitativamente— es lo que caracteriza a todos los intentos por encontrar la base de la igualdad² —la base de los derechos de las personas a iguales cantidades de algo, sea bienestar, recursos, libertad, influencia política o, en un nivel más fundamental, consideración, autoridad moral o alguna otra cosa similar—. Identificar la base de la igualdad es identificar “las características de los seres humanos en virtud de las cuales deben ser tratados de acuerdo a principios de justicia [igualitarista]”.³ Con algunas notables excepciones,⁴ la tarea de identificar esta propiedad ha sido extrañamente dejada de lado por el igualitarismo contemporáneo.

El propósito principal de este trabajo es contribuir a la búsqueda de la base de la igualdad. Empezaré por ilustrar la importancia y dificultad de esta empresa criticando algunas de las respuestas hasta ahora presentes en la literatura sobre el tema (secciones I-III). Luego sugeriré una respuesta propia basada en estos antecedentes que apele a una comprensión particular de la idea de respeto por las personas (secciones IV y V). Central para esta comprensión de la idea de respeto será la consideración de que en orden a respetar a las personas es necesario considerarlas de modo opaco, prestando atención únicamente a sus características externas como agentes. Un objetivo secundario de este ensayo es delinear algunas de las consecuencias prescriptivas de este descubrimiento en el área de la justicia distributiva igualitarista (secciones VI y VII). Como veremos, estas consecuencias están en tensión con un sorprendente número de teorías igualitaristas.

El potencial alcance de mi argumento necesita ser especificado desde el inicio, clarificando el sentido en el cual usaré el término “igualitarista”. Emplearé este término en un sentido inusualmente amplio, en vista de que lo usaré

² La expresión “la base de la igualdad” es el nombre de la sección 77 en Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

³ *Idem*, p. 441.

⁴ Véase Williams, B. “The Idea of Equality”, en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics and Society*, II. (Oxford: Blackwell, 1962), pp. 110-31; Lloyd Thomas, D. A. “Equality within the Limits of Reason Alone”, en 88 *Mind* (1979), pp. 538-53; Pojman, L. “On Equal Human Worth: A Critique of Contemporary Egalitarianism”, en L. Pojman y R. Westmoreland (eds.) *Equality: Selected Readings* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 282-99; Arneson, R. “What, If Anything, Renders All Humans Morally Equal?” en D. Jamieson (ed.) *Singer and His Critics* (Oxford: Blackwell, 1999), pp. 103-28; Cupit, G. “The Basis of Equality”, en 75 *Philosophy* (2000), pp. 105-25; Waldron, J. *God, Locke, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), cap. 3; Waldron, J. “Basic Equality”, en *New York University School of Law, Public and Legal Theory Research Paper Series* (2008), pp. 8-61. Lloyd Thomas, Pojman, Arneson y Waldron son todos más o menos escépticos o no concluyentes.

para cubrir todas las teorías a favor de otorgar a las personas grados o cantidades iguales (o menos desiguales) de algo, incluso donde ese algo es un bien inmaterial como consideración o autoridad moral. En otros dos aspectos, sin embargo, usaré el término “igualitarista” en un sentido más estricto de lo que normalmente se entiende en el lenguaje ordinario. Primero, en línea con gran parte de la literatura igualitarista contemporánea, asumiré que la perspectiva moral igualitarista es de naturaleza deontológica, en el sentido de otorgar a las personas individuales un derecho *pro tanto* a igualdad sobre un bien, donde las razones para ese derecho son independientes de sus consecuencias sociales en términos de, por ejemplo, utilidad agregada o armonía social. Segundo, usaré el término “igualitarista” para referirme exclusivamente a la prescripción de igualdad (o de menor desigualdad) de algún bien entre personas, en lugar de a la clase más amplia de prescripciones que incluye también aquellas garantías de un cierto nivel de suficiencia y aquellas que dan prioridad a los más desfavorecidos. No comentaré directamente las bases para, o las consecuencias de, el suficientarismo o prioritarismo, salvo para afirmar que esas teorías están basadas en un compromiso más fundamental con el trato igualitario. En el segundo caso, prioritaristas y suficientaristas cuentan como “igualitaristas” en este sentido más fundamental, y sólo necesitan decir qué es aquello que califica a las personas para ser tratadas como iguales.⁵ Si, por ejemplo, uno sigue a John Rawls en justificar el principio de la diferencia refiriéndose a un contrato hipotético, entonces se debe además explicar la asunción de la igualdad moral fundamental de las personas que es esencial para el modelo contractualista de justificación.

I. LA NECESIDAD DE UNA BASE DE LA IGUALDAD

En el discurso político ordinario, la aseveración de que “todos los humanos son iguales” se asume con frecuencia como obviamente verdadera. Esta asunción se deriva en gran parte del hecho de que dicha aseveración se usa normalmente en una manera no literal, con el fin de expresar la idea de que todos los humanos “tienen derecho a un tratamiento equitativo” o “son iguales en derechos”. Aunque esta elipsis no es problemática en sí misma, produce la tentación de deslizarse cómodamente hacia la asunción fáctica de que todos los humanos son literalmente iguales en términos de ciertas características y de reprimir cualquier sospecha persistente de que dicha asunción fáctica podría ser de hecho injustificada. Elizabeth Anderson afirma que el igualitarismo está basado

⁵ “El utilitarianismo puede dispensar con una teoría de la igualdad humana; la idea de prioridad no puede” (Arneson, R. “What, If Anything, Renders All Humans Morally Equal?”, p. 117). Si Arneson está equivocado, y hay alguna forma de prioritarismo que no dependa, en ningún nivel, de tratar a las personas como iguales, entonces esa forma de prioritarismo yace derechamente fuera del enfoque de mi ensayo.

en el “igual valor moral” de las personas y que reivindicar el igual valor moral de las personas es sostener que “todos tienen igualmente el poder de desarrollar y ejercitar la responsabilidad moral, de cooperar con otros de acuerdo a principios de justicia, de dar forma y satisfacer una concepción de su bien”.⁶ Tomada literalmente, la última afirmación es ciertamente falsa. ¿Está el igualitarismo, entonces, fundado en una falsedad?

Deberíamos sentirnos interpelados por esta pregunta si es que apoyamos el principio aristotélico de que los iguales deben ser tratados igualmente, y los desiguales desigualmente.⁷ Asumiendo la validez de este principio formal, debemos encontrar algún aspecto moralmente relevante según el cual las personas son iguales, que justifique asignarles igualitariamente algún bien, sea autoridad moral, consideración, respeto o algún beneficio material. Evidentemente no hay inconsistencia lógica al afirmar un derecho de los desiguales a la igualdad de algún bien. Uno podría decir, simplemente, “incluso si las personas son desiguales tanto en sus capacidades físicas como mentales, aun así tienen derecho a una igual cantidad del bien x ”. Si, no obstante, la igualdad del derecho de las personas a x debe justificarse independientemente de sus consecuencias sociales, tal igualdad de derechos debe ser vista como apropiada a la luz de ciertas características de los portadores de esos derechos. Si a los desiguales se les debe conceder en todo caso iguales derechos, ¿por qué no conceder indiscriminadamente los mismos derechos a humanos y gatos y ostras? Supóngase que rechazáramos conceder iguales derechos a humanos y gatos y ostras en favor de, por ejemplo, conceder esos derechos sólo a humanos. Para justificar esta restricción, debiéramos ser capaces de mostrar que los humanos son en un sentido relevante diferentes de gatos y ostras. Esto es, debemos señalar alguna propiedad relevante de los humanos (por ejemplo, la capacidad racional) que no sea poseída ni por gatos ni ostras, o que sea poseída en un menor grado. Sin embargo, una vez que hayamos identificado esta necesidad, es probable que surja otra más, la de señalar una propiedad que sea poseída de forma igualitaria por los humanos.⁸ De otra forma, el establecimiento de una jerarquía de dere-

⁶ Anderson, R. “What is the Point of Equality?”, en 109 *Ethics* (1999), p. 312.

⁷ Thomas Cristiano llama a esto el “principio genérico de justicia” (véase Cristiano, T. “A Foundational Basis for Equality” en N. Holtug y K. Lippert-Rasmussen (eds.) *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality* (Oxford: Clarendon, 2007), pp. 41-82). Como señala Joseph Raz, el principio es acogido tanto por aquellos comúnmente vistos como “igualitaristas” como por aquellos comúnmente vistos como “no igualitaristas” (véase Raz, J. *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon, 1986), p. 219). Véase también Westen, P. “The Empty Idea of Equality”, en 95 *Harvard Law Review* (1982), pp. 537-96.

⁸ La propiedad poseída desigualmente por distintas especies no necesita ser la misma propiedad que la que es poseída igualmente por personas morales, incluso donde el bien a ser distribuido es el mismo. Esta propiedad que es poseída igualmente podría ser la propiedad de tener al menos un conjunto dado de propiedades, o podría ser una condición específica (tener al menos un mínimo de la propiedad poseída desigualmente por distintas especies). Me vuelco a la última posibilidad en la sec. III más abajo.

chos entre especies deja abierta la posibilidad de una jerarquía similar entre los derechos de los humanos.⁹

La necesidad de señalar una “propiedad” igualmente poseída no pretende mostrar alguna adhesión metaética —por ejemplo, a alguna forma de realismo moral—. Uso el término “propiedad” aquí simplemente para significar aquellas características que reconocemos en los objetos cuando nos referimos a las formas en que se asemejan o diferencian los unos de los otros. Esto deja abierta la pregunta metaética de cómo llegamos a adscribir propiedades moralmente relevantes a ciertos seres. Con independencia de si el igualitarista es un realista, anti-realista, o un constructivista acerca de las propiedades, su igualitarismo le exige señalar una propiedad moralmente relevante que adscribe igualmente a todos los seres cubiertos por su teoría igualitarista.¹⁰

Dada la perspectiva deontológica e individualista, que caracteriza a mucha de la literatura igualitarista contemporánea, es sorprendente que tan poca atención se haya dirigido a la base de la igualdad. Por lo general, el así llamado debate “¿Igualdad de qué?”¹¹ —el debate sobre si la divisa del igualitarismo debe consistir en bienestar, recursos, capacidades, oportunidad para el bienestar, libertad, o algún otro bien— se ha desarrollado sin referencia a las posibles bases de la igualdad, como si nuestra respuesta a la pregunta normativa “¿Igualdad de qué?” pudiese ser independiente del problema de especificar la base de la igualdad. Como Joseph Raz nos recuerda, “el fundamento de un derecho determina su naturaleza”.¹² Pero el debate sobre qué es lo que debe ser igualado parece haber sido conducido en gran medida bajo la asunción de que puede llegarse a una respuesta adecuada apelando a intuiciones que conciernen directamente a lo que las personas deberían recibir en iguales cantidades, y que la base de la igualdad (o un conjunto de posibles bases de la igualdad) puede ser entonces automáticamente derivada de esa respuesta. Amartya Sen señala

⁹ Véase Singer, P. *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), cap. 2; Arneson, R. “What, If Anything, Renders All Humans Morally Equal?”; Waldron, J. *God, Locke and Equality*, cap. 3; Vallentyne, P. “Of Mice and Men: Equality and Animals”, en N. Holtug y K. Lippert-Rasmussen (eds.) *Egalitarianism*, pp. 211-37.

¹⁰ Cf. Waldron, J. “Basic Equality”, pt. 2.

¹¹ Los grandes puntos de referencia en este debate incluyen los siguientes: Sen, A. “Equality of What?”, en 1 *Tanner Lectures on Human Values* (1980), pp. 197-220; Dworkin, R. “What Is Equality? Part 2: Equality of Resources”, en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981), pp. 284-345; Arneson, R. “Equality and Equal Opportunity for Welfare”, en 56 *Philosophical Studies* (1989), pp. 77-93; Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”, en 99 *Ethics* (1989), pp. 906-44; Sen, A. *Inequality Reexamined* (Oxford: Oxford University Press, 1992); Roemer, J. *Egalitarian Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Anderson, E. “What Is the Point of Equality?”; Nussbaum, M. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).

¹² Raz, J. *The Morality of Freedom*, p. 223.

correctamente que las preguntas (1) “¿Por qué igualdad?”, y (2) “¿Igualdad de qué?” son “distintas pero plenamente interdependientes”. Sugiere también que una vez que hayamos respondido a la segunda pregunta y proveído una adecuada justificación para nuestra respuesta, ya habremos, en efecto, respondido a la primera pregunta.¹³ Esto sería cierto si la justificación que proveemos para nuestra respuesta a la segunda pregunta incluyera (al menos de manera implícita) la identificación de una *base* de la igualdad del bien relevante —esto es, la identificación de una propiedad de los seres humanos cuya igual posesión los califica para iguales proporciones del bien relevante—. Sin embargo, ni Sen ni cualquiera de los otros principales participantes del debate “¿Igualdad de qué?” provee semejante base para la igualdad.¹⁴ Al contrario, Sen ha puesto énfasis en que una respuesta adecuada a la pregunta “¿Igualdad de qué?” debe considerar las *diferencias* entre los seres humanos, incluyendo diferencias en capacidades naturales, como resultado de lo cual las personas, aun cuando se les concedan los mismos recursos, prosperarán en distintos grados.¹⁵

Desde mi perspectiva, es un error responder la pregunta “¿Igualdad de qué?” de forma aislada de la pregunta por la base de la igualdad. Por el contrario, me parece que, en primer lugar, la base de la igualdad tiene consecuencias para la pregunta normativa “¿Igualdad de qué?” y, en segundo lugar, la limitada disponibilidad de bases coherentes de la igualdad reduce el espectro de *ecualizanda* defendibles en un grado mayor que el que la mayoría de los igualitaristas parecen asumir.

II. EL DILEMA DE WILLIAMS

La dificultad de encontrar una base plausible de la igualdad fue capturada de forma impecable por Bernard Williams en su clásico artículo “The Idea of Equality”. Comienza por notar la ausencia de cualquier habilidad física o men-

¹³ Sen, A. *Inequality Reexamined*, p. 12. Sen prosigue en sugerir que “hay un asunto sustantivo más interesante aquí”, lo cual “se relaciona con el hecho de que cada teoría normativa de organización social que ha resistido en lo más mínimo la prueba del tiempo parece exigir la igualdad de *algo*”. Sin embargo, apuntar a un acuerdo extendido sobre la corrección de exigir “igualdad de algo” ni resuelve ni sorteja la pregunta fundamental que he formulado aquí. Si no hay una base de la igualdad, todas aquellas teorías normativas permanecen sin justificar. Si hay alguna base, por otro lado, debería ayudarnos a discriminar entre dichas teorías.

¹⁴ Ralws cuenta como excepción, en la medida en que cuente como participante del debate “¿igualdad de qué?”. Véase nota 2, *supra*.

¹⁵ Sen, A. *Inequality Reexamined*, pp. 19-21. Los teóricos de las capacidades frecuentemente se refieren a las raíces aristotélicas de su enfoque en la valoración de la calidad de vida. Sin embargo, Aristóteles nunca prescribió la forma en la que intentamos igualar capacidades. En lugar de ello, prescribió capacidades para funcionar en los modos para las que los individuos son naturalmente (o desigualmente) aptos: flautas para los dotados musicalmente, enseñanza para los académicamente inclinados, mayores oportunidades para aquellos con mayor potencial de prosperar.

tal, “desde el levantamiento de pesas hasta el cálculo”, que las personas posean en igual medida.¹⁶ Apunta también que no hay razón alguna para asumir que las personas tienen una igual capacidad para el placer o el dolor. Podría pensarse que las personas son sin embargo iguales en su posesión de ciertas capacidades morales más abstractas. Williams señala, sin embargo, que es difícil identificar alguna capacidad que sea puramente moral: hay acuerdo en que la “inteligencia, una capacidad de comprensión empática, y una medida de determinación” son relevantes para determinar las capacidades morales de una persona, pero todas estas características son poseídas desigualmente por distintas personas.¹⁷

Una solución a este problema consiste en afirmar que las capacidades morales de una persona —su naturaleza como un ser moral y por tanto su verdadero valor moral— no pueden y no deben ser vistas como dependientes de algo tan contingente y desigualmente distribuido como las capacidades naturales. Esta es la solución kantiana, de acuerdo a la cual se debe respeto a cada persona simplemente en virtud del hecho de que es un agente moral racional. Para Kant, todos somos agentes igualmente racionales e igualmente morales, dado que nuestra naturaleza como agentes racionales y morales no depende de nuestras capacidades naturales, sino que del libre albedrío que cada uno posee en cuanto ser *noumenal*. Esta igualdad como agentes morales nos da una razón para respetar a otros agentes en igual grado.

El problema con la solución kantiana es que se basa en una concepción del *yo* que tenemos buenas razones ya sea para rechazar o, en cualquier caso, para evitar asumir. No hay ninguna razón empíricamente fundamentada para suponer que las personas sean igualmente capaces de establecer fines racionales o que sean igualmente capaces de actuar por el deber (cada una poseyendo, en algún lugar dentro de ellas, la misma joya que es capaz de resplandecer con igual brillo) o incluso que sean igualmente capaces de *intentarlo*.¹⁸ De este modo, Williams nos presenta un dilema: o bien buscamos características empíricas en los seres humanos, en cuyo caso tendremos grandes dificultades para encontrar una base de la igualdad, o bien buscamos en el *yo noumenal* kantiano, en cuyo caso bien podríamos encontrar una base de la igualdad, pero tal base no servirá para convencer a quien dude de la existencia de ese *yo noumenal* o que crea, en cualquier caso, que conceptos tales como la agencia moral y la responsabilidad deben tener un fundamento empírico (aunque sea porque una teoría de la justicia públicamente justificable no puede descansar en premisas metafísicas

¹⁶ Williams, B. “The Idea of Equality”, pp. 114-15. Véase también Rawls, *A Theory of Justice*, p. 444.

¹⁷ Williams, B. *Id.*, p. 115. Véase también Arneson, R. “What, If Anything, Renders All Humans Morally Equal?”, p. 121.

¹⁸ Una objeción similar se aplica a la abiertamente religiosa base de la igualdad que Jeremy Waldron encuentra en Locke: la capacidad de obedecer la autoridad de Dios. Véase Waldron, J. *God, Locke, and Equality*, pp. 79-80.

tan controversiales). La base kantiana del respeto es “una especie de análogo secular de la concepción cristiana del respeto debido a todos los hombres como igualmente hijos de Dios. Aunque secular, es igualmente metafísica: en ningún caso hay algo empírico *acerca* de los hombres que constituya la base de igual respeto”.¹⁹

El dilema de Williams parece haber sido ignorado en su mayor parte por los filósofos políticos y morales neo-kantianos, pero parece socavar la posición neo-kantiana de que a las personas se les debe “igual respeto”. Los neo-kantianos tienden a favorecer una explicación naturalizada de la agencia humana. Tal explicación podría fundamentar con éxito una forma de respeto kantiano y, sin embargo, fracasar en fundamentar la *igualdad* de ese respeto.

Thomas E. Hill, por ejemplo, admite que el concepto de Kant sobre la humanidad (la propiedad de las personas que incluye “la habilidad de reflexionar sobre los propios deseos y circunstancias, de fijar objetivos para sí mismo, de formar planes coherentes”) estaba acompañado por “una metafísica radical de dos perspectivas que pocos filósofos pueden aceptar hoy en día”.²⁰ Sostiene también que la metafísica kantiana puede considerarse “no esencial para” y “en gran medida separable de” las principales ideas de la filosofía moral de Kant.²¹ Al mismo tiempo, sostiene que las personas tienen *igual* autoridad moral para hacer e interpretar requerimientos morales: “Todos son, por así decirlo, *iguales* co-legisladores en lo que Kant llama ‘el reino de los fines.’”²² Si abandonamos la “metafísica radical de dos perspectivas” de Kant, sin embargo, pareciera que las capacidades morales, ahora concebidas como capacidades empíricas, son poseídas desigualmente por diferentes personas. ¿Por qué no deberían los individuos, entonces, estar desigualmente dotados de autoridad moral? ¿Por qué no debería variar el grado individual de autoridad moral en proporción a la posesión de las capacidades empíricas en las cuales consiste la humanidad?

En la misma línea, Stephen Darwall afirma que la idea de “respeto por reconocimiento” es la respuesta apropiada a la dignidad en otro ser, y que una persona tiene dignidad en virtud del poder de decisión racional que tiene como un agente libre.²³ Este respeto-reconocimiento es distinto del “respeto por apreciación”, que expresa nuestro juicio del carácter moral de una persona y su comportamiento, su fuerza de voluntad, su habilidad para razonar, etc. Respe-

¹⁹ Williams, “The Idea of Equality”, p. 116. Véase también Lloyd Thomas, D. A. “Equality within the Limits of Reason Alone”, pp. 539-40.

²⁰ Hill Jr., T. E. *Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 87.

²¹ *Id.*, p. 87 y p. 69, respectivamente.

²² *Id.*, p. 97, énfasis añadido.

²³ Darwall, S. “Two Kinds of Respect”, en 88 *Ethics* (1977), pp. 36-49. Véase también Darwall, S. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006), cap. 6.

to-apreciación por las personas es “una actitud que admite grados”, mientras que el respeto-reconocimiento por las personas debe ser concedido igualmente para todos, pues “no puede haber grados de respeto-reconocimiento” para las personas.²⁴ Aquí también, podríamos preguntarnos *por qué* el respeto-reconocimiento debe ser concedido igualmente a todos, ya que es una respuesta adecuada a la dignidad, y la dignidad poseída en virtud del poder empírico y variable de decisión racional. La respuesta de Darwall a este problema parece ser que las exigencias morales que exigimos y convenimos presuponen igual dignidad.²⁵ Según él, al abordar o aceptar una pretensión moral, uno necesariamente reconoce una autoridad moral compartida en uno mismo y en el otro. Más aun, esta autoridad compartida debe ser una igual autoridad, pues consiste, para ambas partes, en el mandato de reconocer la misma exigencia como válida y de reprochar a aquel a quien uno se dirige, si es que éste no logra satisfacer dicha exigencia. La autoridad moral es una autoridad en segunda persona y la autoridad en segunda persona es necesariamente una igual autoridad.

Si, no obstante lo dicho, tenemos conocimiento empírico de que las personas *no* tienen igual dignidad —esto es, de que las personas no son *igualmente* seres libres y racionales—, ¿acaso no debería la fuerza de esta presuposición decirnos que hay algo incorrecto en las exigencias morales que hacemos y aceptamos, en lugar de decirnos que deberíamos asumir que las personas tienen igual dignidad?

El escepticismo sobre la deducción trascendental de igual dignidad no implica necesariamente un escepticismo más general sobre argumentos trascendentales como ése. Considérese el influyente argumento de P.F. Strawson de que, dado que la dignidad humana es presupuesta por las “actitudes reactivas” que son esenciales para las prácticas morales, y no podemos concebir las prácticas humanas sin prácticas morales, haríamos bien en reconocer la dignidad humana (un argumento al que me referiré más adelante).²⁶ Podemos aceptar este argumento sin admitir que haríamos bien en reconocer *igual* dignidad humana, pues permanece la alternativa de asignar diferentes derechos y deberes a diferentes personas de acuerdo a sus capacidades agenciales particulares. Si adoptáramos esta alternativa, compartiríamos autoridad moral igualmente con nuestros iguales y desigualmente con nuestros inferiores o superiores. Seríamos moralmente menos exigentes con nuestros inferiores que con nuestros iguales. Dirigiríamos menos pretensiones en segunda persona a nuestros inferiores, reconoceríamos menos de sus pretensiones en segunda persona y recurriríamos más frecuentemente a diversas formas de poder social para determinar sus voluntades. La sociedad humana ha estado organizada por milenios bajo la

²⁴ Darwall, S. “Two Kinds of Respect”, pp. 44-46.

²⁵ Darwall, S. *The Second Person Standpoint*, cap. 10.

²⁶ Strawson, P. F. “Freedom and Resentment”, en *Freedom and Resentment and Other Essays* (London: Methuen, 1974), pp. 1-25.

asunción de que las personas son desiguales en sus capacidades morales básicas. (Si es que ha estado organizada de manera justa o no siguiendo esa asunción, asignando mayores derechos y privilegios sólo a aquellos con las mayores capacidades morales, es otra cosa.)

La base de la igualdad sugerida por Williams consiste en un tipo de conciencia de sí mismo que es poseída por todos los agentes humanos: la conciencia que las personas tienen de su lugar en el mundo, de sus propias actividades y de sus propias intenciones y propósitos.²⁷ Esta característica empírica de las personas, que Williams ve como el fundamento de la igualdad “desde el punto de vista humano”, tiene el mérito de prescindir de los logros diferenciales de las personas, ya sean estos actuales, probables o incluso meramente potenciales. Necesitamos dejar de lado nuestras evaluaciones de los logros de una persona, ponernos en sus zapatos y ver el mundo desde su punto de vista en cuanto agente. De acuerdo a Williams, adoptar el punto de vista de los otros en esta manera constituye una forma de respeto: una forma de tratar a las personas como “fines en sí mismos”.

Esta propiedad identificada por Williams —la conciencia del propio lugar en el mundo y de las propias actividades, intenciones y propósitos— puede ciertamente constituir una base plausible para fundar una cierta clase de respeto, pero hay razones para dudar que vaya a constituir una base de *igual* respeto (de ese tipo). Aunque prescinde de ciertas clases de (desigualmente poseídas) capacidades humanas (esto es, capacidades para alcanzar ciertos objetivos), la propiedad identificada por Williams es aun así una capacidad, aunque una capacidad más abstracta y fundamental. Y, en tanto capacidad (empírica), pareciera, al igual que las otras capacidades empíricas mencionadas hasta ahora, que es poseída en diferentes grados por diferentes individuos. Las personas son más o menos conscientes y más o menos capaces de ser conscientes, de sus propias actividades, de su propio futuro, de su propio plan de vida, del mundo que las rodea y de las opciones que éste les ofrece. Si intentamos ver el mundo a través de los ojos de otras personas, veremos que esas otras personas son desiguales en las consideraciones arriba mencionadas. En efecto, el mismo Williams admite que el nivel de conciencia de cada persona del lugar propio en el mundo puede variar como resultado de opresión, explotación y degradación, y aparentemente reconoce que esto crea un problema para su propuesta de base de la igualdad. A menudo los regímenes políticos opresivos sobreviven precisamente porque socavan o suprimen en las personas la conciencia de su lugar desaventajado en el mundo al restringir sus horizontes y el conocimiento de sus limitadas oportunidades. Porque reconoce los desiguales niveles de conciencia producidos por diferentes contextos políticos y sociales, Williams sugiere por lo tanto que la máxima kantiana (tratar a las personas como fines en sí mismos) debe

²⁷ Williams, B. “The Idea of Equality”, p. 117.

implicar no sólo que “uno debe respetar e intentar entender la conciencia de las propias actividades de otros hombres”, sino también que “no se debe suprimir o destruir esa conciencia”.²⁸

¿Puede la interpretación de Williams salvar la máxima kantiana de “la conciencia del propio lugar en el mundo” como base de la igualdad? Si así lo creemos, debe ser porque creemos que la naturaleza nos provee a todos, de forma igualitaria, de dicha conciencia, por lo que las únicas posibles fuentes de divergencia de la posición base de “igualdad de conciencia” serían intervenciones humanas en forma de opresión, explotación y degradación (fuentes que los humanos son capaces de evitar, en nombre de la máxima kantiana). Pero una vez que admitimos este nexo causal entre las variaciones en los grados de conciencia y los actos humanos, parece no haber ninguna razón para negar que esas variaciones también puedan tener causas naturales. Si los grados de conciencia pueden variar, ¿por qué no podrían variar por causas naturales? Afirmar que la naturaleza necesariamente nos pone en una posición base de igualdad (de conciencia) parece equivalente a hacer una afirmación a priori sobre igualdad de capacidades humanas —exactamente el tipo de aseveración que Williams, tomando su dilema por las astas de lo empírico, desea evitar—.

III. UNA CONDICIÓN ESPECÍFICA

En la búsqueda de la superación de los problemas encontrados hasta ahora, podríamos apuntar a un umbral mínimo de capacidades empíricas. Más técnicamente, podría decirse que la base de la igualdad consiste en una condición específica.

Una *condición específica* es una propiedad binaria: es o bien poseída o no poseída. Poseer una condición específica es poseer alguna otra propiedad escalar dentro de un rango especificado. De esta manera, podría decirse que la base de la igualdad es la humanidad, y que uno posee humanidad por el hecho de que posee una propiedad escalar más fundamental —por ejemplo, racionalidad— en, o por sobre, un nivel dado. Siendo una condición específica, la humanidad sería entonces poseída igualitariamente por todos los que la poseen. Todavía habrían, por cierto, variaciones interpersonales de (lo que podríamos llamar) *la base de la base* de la igualdad (en este caso, racionalidad). Sin embargo, no le prestaríamos atención a las variaciones en la base de la base de la igualdad siempre que dichas variaciones tuvieran lugar por sobre el umbral establecido.

Una solución de este tipo es propuesta por John Rawls. En la perspectiva de Rawls, la base de la igualdad es la propiedad binaria de ser una persona moral, donde una persona moral es un ser con capacidad de tener una *concepción del bien* y capacidad de tener un *sentido de la justicia*. Y mientras “los

²⁸ *Id.*, p. 118.

individuos presumiblemente tienen una capacidad variable de tener un sentido de la justicia”, sólo “un cierto mínimo” necesita ser alcanzado por un individuo para ser una persona moral y por lo tanto para tener derecho a un tratamiento igualitario (en la forma de derechos básicos).²⁹

Creo que la solución rawlsiana de una condición específica nos lleva en la dirección correcta en nuestra búsqueda de la base de la igualdad. La condición específica de Rawls es ciertamente una propiedad empírica y es ciertamente poseída igualmente por todos aquellos que la poseen. Sin embargo, la mera adscripción de una condición específica no es en sí suficiente para proveernos una base satisfactoria de la igualdad. En particular, la solución rawlsiana se encuentra con dos problemas, que explicaré a continuación.³⁰

El primer problema es el de mostrar por qué la condición específica es moralmente relevante. La condición específica es adscrita a los individuos “en virtud de aquellas capacidades a las que superviene” (las putativas “bases de la base de la igualdad”), y sabemos que esas capacidades varían de una persona a otra. Así, hasta este punto todavía no somos capaces de decir qué es tan especial acerca de la condición específica en sí por oposición a su base. Si la base de una condición específica es algo más fundamental que la condición específica en sí, ¿por qué no concentrarse directamente en la propiedad (o conjunto de propiedades) escalar(es) más fundamental(es)? ¿Por qué razón deberíamos concentrarnos en la propiedad superviniente menos fundamental? ¿Por qué no decir que la personalidad moral varía en grado de acuerdo a variaciones en la propiedad (o propiedades) escalar(es)? Si uno desea construir una teoría de la justicia igualitarista, más que meramente declararle lealtad, se debe proveer una razón moral independiente para enfocarse en la condición específica, esto es, una razón que sea independiente del propio compromiso con la igualdad de

²⁹ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 443. En la misma página, Rawls da la impresión confusamente de que la base de la igualdad es relevante sólo en la justificación de su primer principio de justicia. De hecho (como mencioné en la introducción a este trabajo), la base de la igualdad es necesaria para fundamentar el modelo contractualista completo, lo cual a su vez sirve, al menos en parte, para justificar sus dos principios de justicia (en este punto, véase también el penúltimo y antepenúltimo párrafo de la sección VII más abajo).

³⁰ Dejo de lado aquí el problema de establecer el nivel del umbral. Algunos críticos de Rawls han objetado que ningún umbral particular puede tener “el tipo de significancia fundamental asociada con nuestra supuesta igualdad” (Cupit, G. “The Basis of Equality”, p. 110), pero esto no es un problema fatal para la explicación de Rawls. La objeción apunta a la vaguedad inevitable de cualquier umbral que pueda calificar como fundamentalmente significante, pero, como Rawls mismo señala, “uno no debe confundir la vaguedad de [el rango de aplicación de] una concepción de la justicia con la tesis de que los derechos básicos deberían variar de acuerdo a las capacidades naturales” (*A Theory of Justice*, p. 445). Otros han señalado que el umbral inevitablemente excluirá a ciertos seres humanos del ámbito de interés del igualitarismo. Sin embargo, este hecho no excluye el mostrar interés hacia dichos seres humanos por razones no igualitarias.

derechos. Desafortunadamente, no hay tal razón independiente explícitamente postulada por Rawls.

El segundo problema que enfrenta la solución rawlsiana es que, incluso si podemos justificar la relevancia moral de la condición específica al asignar ciertos bienes a las personas, podría todavía no haber una buena razón para considerar que las propiedades escalares subyacentes sean irrelevantes al asignar esos mismos bienes. Podría sugerirse, de hecho, que la valoración comparativa relevante de las personas debería ser una valoración general —una que considere todas las propiedades moralmente relevantes de las personas, incluyendo las propiedades escalares tales como inteligencia, sensibilidad, fuerza de voluntad, etc., sobre las cuales superviene la personalidad moral—. En este caso, la comparación de las personas como iguales en sólo un aspecto moralmente relevante (esto es, en términos de la condición específica) podría ser combinada con, y probablemente sobrepasada por, todas las otras comparaciones moralmente relevantes de acuerdo a las que son desiguales. En una valoración general, las personas todavía resultarían ser desiguales.³¹ Si la propiedad superviniente es moralmente relevante al problema distributivo en cuestión, y si la propiedad superviniente depende para su existencia de las propiedades subyacentes, ¿cómo podrían esas propiedades subyacentes ser irrelevantes? ¿Hay alguna razón por la que la relevancia moral de la condición específica deba por sí misma excluir como irrelevantes las propiedades escalares sobre las que superviene?

IV. RESPETO Y OPACIDAD

La propuesta de Rawls representa un paso necesario en la búsqueda de una base de la igualdad. Para completar esa búsqueda, necesitamos encontrar una razón independiente para evaluar a las personas en términos de la condición específica, en vez de hacerlo en términos de la base de esa condición específica, y necesitamos mostrar por qué la condición específica tomada en sí misma es una base de evaluación más apropiada que una combinación de la condición específica y su base.

En lo que sigue sugeriré que una solución a estos dos problemas puede encontrarse en una particular justificación moral para la *abstinencia evaluativa* —esto es, la negativa a evaluar las capacidades personales variables—. Como intentaré mostrar, la justificación de tal negativa puede decirse que deriva de un sentido particular de respeto por la dignidad humana. En esta sección presentaré la idea intuitiva tras esta solución, explicando cómo la apelación a tal sentido de respeto nos permitiría superar los problemas encontrados hasta ahora en los intentos por encontrar una base para la igualdad. Mi propósito en esta

³¹ Este punto es una aplicación específica de un punto más general hecho por Cupit, *G. Id.*, p. 112.

sección es limitado; es simplemente mostrar cómo funcionaría dicha solución, bajo la asunción de que la dimensión relevante del respeto tiene una plausibilidad moral independiente. En la siguiente sección argumentaré, de modo más sustantivo, que este sentido del respeto tiene en efecto una plausibilidad moral independiente —en particular, dentro del contexto de una concepción política de la justicia— y que es por lo tanto digno de ser tomado en serio como solución.

Williams, como hemos visto, reconoce que el respeto por las personas debe incluir la exclusión de ciertas clases de evaluación. Sin embargo, la interpretación de respeto que se necesita para establecer la relevancia moral de la condición específica rawlsiana difiere de aquella propuesta por Williams, tanto en la naturaleza de las evaluaciones excluidas como en la manera en que éstas se excluyen. Para Williams, respetar a una persona involucra ponerse compasivamente en sus zapatos, mirando dentro de esa persona y luego mirando el mundo desde su punto de vista. Hemos visto que esta estrategia no puede excluir el considerar las capacidades empíricas variables de las personas: excluye la consideración de ciertas capacidades variables (notablemente, la capacidad de alcanzar ciertos objetivos) pero solamente al enfocarse en otras capacidades variables más abstractas (la capacidad de percibir y entender el propio lugar en el mundo). Tal estrategia nos da una razón para respetar a las personas en cierto sentido, pero no para respetarlas igualmente.

Sugiero adoptar la perspectiva opuesta: necesitamos *evitar* mirar dentro de las personas. La clase de respeto que tengo en mente involucra —con una importante reserva que será mencionada inmediatamente más abajo— adoptar una perspectiva que permanece externa a la persona, y en este sentido inhibiéndose de evaluar *cualquiera* de las capacidades variables sobre las que la personalidad moral superviene, sean éstas capacidades para el pensamiento racional o capacidades para el juicio evaluativo, o capacidades para la conciencia y la comprensión del lugar propio en el mundo.

El respeto, en esta interpretación alternativa, es una actitud moral sustantiva que implica abstenerse de mirar detrás de los aspectos externos que las personas nos presentan como agentes morales. Más precisamente, aunque podamos ver detrás de estos aspectos externos (pues hacerlo es frecuentemente inevitable), si es que al hacerlo percibimos las variadas capacidades agenciales de las personas, debemos evitar que dichas percepciones cuenten como razones para tratar de cierta manera a esas personas. En otras palabras, evitamos la evaluación de las capacidades agenciales de las personas como ayuda para la deliberación sobre cursos alternativos de acción. Al desistir de esas evaluaciones, tomamos al sujeto como dado y no hacemos preguntas sobre su capacidad de perseguir el bien o de entender la naturaleza de la buena vida moral o estética o de entender su lugar en el mundo. Esta explicación del respeto tiene una reivindicación a lo menos igual de buena que la de Williams para calificar como una

interpretación intuitivamente plausible la idea de tratar a las personas como fines en sí mismos. En efecto, la idea de que el respeto involucra adoptar una perspectiva externa al agente es apoyada por la afirmación de Kant de que el respeto, en contraste con el amor, implica mantener “una *distancia* apropiada”.³² Es también apoyada por la intuición de que respetar a los otros implica hacer vista gorda a algunas de sus características. Incluso entre amigos, Kant dice que “debemos ser *ciegos* a los defectos del otro, pues de otra manera vería que hemos perdido el respeto por él y entonces él también perderá el respeto por nosotros”.³³

Adoptar una perspectiva “externa” al agente significa adoptar una perspectiva que evite la evaluación de las capacidades agenciales sobre las que la personalidad moral superviene. Exactamente qué cuenta como externo y qué como interno dependerá por consiguiente de la concepción particular de la personalidad moral que empleemos. No especificaré aquí una concepción particular de la personalidad moral sino que simplemente asumiré que la personalidad moral superviene sobre varias capacidades agenciales, tales como “la habilidad de reflexionar sobre los propios deseos y circunstancias, de fijar objetivos para sí mismo, de formar planes coherentes”.³⁴ Lo interno puede ser definido, en el presente contexto, como aquello sobre lo cual la propiedad de la personalidad moral superviene. Por lo tanto, la metáfora de “mirar hacia adentro” de alguien se refiere a la práctica de evaluar las propiedades sobre las que la personalidad moral superviene. Evaluar otras propiedades, como la altura, no cuenta como “mirar hacia adentro” de las personas, pues la altura no es —podemos suponer— una de aquellas propiedades sobre las cuales la personalidad moral superviene.

Digamos que respetar a las personas en la forma arriba descrita es tratarlas como *opacas*. Más precisamente, es tratarlas como opacas hasta cierto punto, en la escala o escalas que midan sus capacidades agenciales. Tratar a las personas como totalmente opacas, en el sentido de ignorar completamente sus capacidades agenciales, sería demasiado fuerte, pues excluiría aquellas valoraciones que son necesarias a fin de tener la creencia razonable de que tienen al menos alguna capacidad agencial. Percibimos a los individuos como agentes morales porque percibimos que tienen al menos un cierto mínimo de capacidades agenciales. Mirar dentro de un individuo (con el fin de establecer si se alcanza el estándar mínimo) es por consiguiente una precondition para considerar apropiado el tratar a esa persona como opaca. Sin embargo, estas dos perspectivas —interna y externa— no son contradictorias, puesto que con-

³² Kant, I. *The Metaphysics of Morals*, en M. Gregor (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 215, énfasis añadido.

³³ Kant, I. *Lectures on Ethics*, en P. Heath y J. B. Schneewind (eds.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 207, énfasis añadido.

³⁴ Véase nota 20, *supra*.

ciernen a distintas porciones de la escala según la cual se miden las capacidades agenciales: la noción de respeto implica plausiblemente una ceguera respecto del grado en el cual un individuo posee estas capacidades por sobre un determinado umbral absoluto; al mismo tiempo, la misma noción de respeto puede permitirnos adoptar la perspectiva interna, ya sea donde se identifica que las capacidades agenciales están debajo del umbral, o donde esa perspectiva es necesaria a fin de determinar que se cumple el estándar mínimo (aunque tendemos a considerar en la mayoría de los casos que es correcto determinar el cumplimiento de ese estándar en una forma superficial y no intrusiva, sobre la base del comportamiento externo del individuo, dando el beneficio de la duda a los casos limítrofes). Una vez que el mínimo absoluto es reconocido, entra en efecto la opacidad. Una vez que ha entrado en efecto la opacidad, no hay razones para colocar a los individuos a lo largo de la escala de capacidades agenciales variables (por sobre el umbral) o para dividirlos en clases al postular otros umbrales más arriba en la escala. Teniendo en mente esta cualificación sobre el rango de aplicabilidad de la opacidad, permitámonos llamar a este tipo de actitud respetuosa “respeto en la opacidad”.

La noción de respeto en la opacidad ayuda a explicar por qué nos sentimos inclinados a adscribir a los individuos la propiedad de personalidad moral en la forma de una condición específica: el respeto por las personas consiste no sólo en el reconocimiento de capacidades agenciales empíricas (y variables) en ciertos seres, sino más bien en (i) el reconocimiento de su posesión de un mínimo absoluto de esas capacidades empíricas, sumado a (ii) la adopción de la perspectiva externa que es apropiada en el caso de cualquier ser que es visto como poseedor de al menos ese mínimo. La condición específica rawlsiana de personalidad moral es, entonces, una característica de dichos seres, la cual debemos entender que estos poseen si es que tenemos la intención de respetarlos en la forma arriba descrita.

La noción de respeto en la opacidad nos permite por lo tanto sobreponernos al primero de los dos problemas que identificamos en la base de la igualdad propuesta por Rawls. Si podemos mostrar que el respeto en la opacidad es una exigencia moral independiente, y no una que se deriva de un compromiso con la igualdad de ciertos derechos, entonces habremos provisto una razón independiente para considerar la condición específica rawlsiana como una propiedad empírica moralmente relevante de las personas. La condición específica será una genuina base de la igualdad en vez de una solución que incurre en una *petitio principii* (petición de principio), como parecía serlo inicialmente.

Más aun, la naturaleza misma de esta solución al primero de los dos problemas en la justificación de la condición específica rawlsiana nos permitirá resolver el segundo. En la medida en que el respeto en la opacidad es en efecto la actitud apropiada a mostrar a los seres que cumplen con un cierto estándar absoluto de agencia moral, la adopción de esa actitud excluirá necesariamente

la posibilidad de hacer valoraciones personales generales combinando la condición específica con las propiedades escalares sobre las que superviene. Si la razón para la relevancia moral de la condición específica es exactamente la pertinencia de la actitud de respeto en la opacidad, entonces nuestro énfasis en la condición específica excluirá por sí mismo las valoraciones personales en términos de aquellas capacidades subyacentes, y por consiguiente la “combinabilidad” de esas propiedades subyacentes con la condición específica.

Mi sugerencia, entonces, es que la igualdad de ciertos derechos está justificada porque esos derechos deben ser asignados sobre la base de la personalidad [*personhood*], y mientras que las capacidades agenciales sobre las cuales está basada la adscripción de personalidad son en sí mismas, a fin de cuentas, propiedades escalares (como deben serlo en cualquier explicación naturalizada de la base kantiana del respeto), es apropiado tratar a la personalidad como una condición específica porque es apropiado mostrar respeto en la opacidad hacia aquellos seres que cumplen con un cierto estándar absoluto de agencia moral.

V. ¿POR QUÉ RESPETO EN LA OPACIDAD?

Habiendo ilustrado la forma en la que el respeto en la opacidad puede fundamentar la condición específica rawlsiana como una base de la igualdad, intentaré ahora una defensa más sustantiva de la actitud de respeto en la opacidad en sí. En lo que sigue argumentaré que el respeto en la opacidad es una exigencia moral plausible e independiente (el otras palabras, que tiene cierta plausibilidad que no está en sí misma basada en un anterior compromiso con la igualdad) y que hay al menos un tipo de contexto —aquel de una concepción política liberal de la justicia— en el cual el respeto en la opacidad no sólo es una actitud apropiada, sino que es una que tiene suficiente peso, como guía para la acción, para fundar un compromiso moral significativo con el tratamiento igualitario. No intento esquivar todas las posibles objeciones a la idea de respeto en la opacidad; intento sólo describir el lugar de esa idea en una concepción política intuitivamente plausible de la justicia, mostrando de este modo que la idea merece ser tomada seriamente como una solución al problema de la base de la igualdad. Empiezo por mirar más de cerca aquello que es comúnmente pensado como el objeto apropiado de respeto: la dignidad humana.

De acuerdo a los kantianos, poseemos dignidad en virtud de nuestras capacidades agenciales. Dignidad en el sentido kantiano es algo que las personas poseen como tales y por tanto sin tener en cuenta cómo son tratadas por otros: tratar a una persona con lástima, desprecio o ridículo no remueve su dignidad en este sentido kantiano, pues incluso frente a ese tratamiento sigue siendo un agente moral y por tanto digno de respeto. (La dignidad puede ser destruida sólo destruyendo la personalidad en sí.) La pertinencia del respeto como una respuesta a esta clase de dignidad humana sobrevive el paso desde una ex-

plicación “metafísica de dos perspectivas” de la dignidad hacia la explicación “naturalizada” aparentemente preferida por muchos neo-kantianos, incluso si dicho respeto puede ya no implicar una “reverencia” cuasi-religiosa. Como vimos antes, el problema en el presente contexto no es mostrar por qué deberíamos respetar a seres que poseen capacidades agenciales, sino que mostrar por qué deberíamos respetarlos de modo igualitario.

Ahora deseo complementar la explicación kantiana naturalizada de la dignidad con otro sentido no metafísico de la dignidad que es más cercano al lenguaje ordinario: dignidad como una característica del carácter de una persona, comportamiento o situación. Siguiendo a Aurel Kolnai, podemos decir que la dignidad en este segundo sentido depende de la posesión por parte de la persona de una gama de cualidades que incluye “compostura, calma, control [y] reserva”, junto con (entre otras) “*diferenciación, delimitación, distancia*; o algo que transmita la idea de ser intangible, invulnerable, inaccesible a interferencias destructivas o corruptivas o subversivas”.³⁵ A diferencia del caso de la dignidad en el primer sentido, una persona puede fácilmente perder su dignidad en este segundo sentido, y no sólo a través de sus propias decisiones y acciones, sino que también a través de las de otros. Por ejemplo, una persona pierde su dignidad (o al menos parte de ella) en este segundo sentido cuando es colocada en un campo de concentración, o cuando es reducida (por cualquier razón) a mendigar por su sustento, o cuando es desnudada.³⁶ Llamemos a esta segunda clase de dignidad “dignidad externa” y la primera clase “dignidad como capacidad agencial”.

Parte de lo que es cubierto por este concepto de dignidad externa (la “compostura, calma, control, etc.” de una persona) forma la base de cierto tipo de respeto-apreciación en el sentido que Darwall le da al término (“te respeto por haber reaccionado con tanta dignidad”). Sin embargo, la dignidad externa también puede ser comprendida como una característica personal que es incompatible con ciertos tipos de valoración por otros. De esta forma, frecuentemente cuando una persona pierde su dignidad externa, la razón es que queda inapropiadamente *expuesta*, donde la exposición en cuestión es a evaluaciones de ciertas de sus características por ciertas personas en ciertas situaciones —características que normalmente no serían, o no deberían ser, evaluadas por esas personas en esas situaciones. Edmund Burke tenía en mente la dignidad externa cuando describió la Revolución Francesa como habiendo desgarrado “toda la tapicería decente de la vida”— “todas las ideas añadidas, proveídas por el armario de una imaginación moral, que el corazón posee, y que el entendimiento ratifica como necesarias para cubrir los defectos de nuestra desnuda y temblorosa naturaleza, y para elevarla a la dignidad en nuestra propia estimación”.³⁷

³⁵ Kolnai, A. “Dignity”, en 51 *Philosophy* (1976), pp. 253-54, énfasis añadido.

³⁶ *Id.*, pp. 258-59.

³⁷ Burke, E. *Reflections on the Revolution in France* (Harmondsworth: Penguin, 1969), p. 171.

La forma exacta en que este segundo aspecto de la dignidad externa se realiza en la práctica depende de las normas sociales, pero esa realización incluye universalmente, sugiero, un grado de ocultamiento. Como Thomas Nagel ha argumentado convincentemente, el ocultamiento es en efecto una necesidad humana básica.³⁸ En el caso del cuerpo humano, la dignidad externa envuelve una cobertura literal con ropajes o velos o pintura; en el caso de las personas consideradas como un conjunto de capacidades agenciales, envuelve el mantenimiento de lo que Kolnai llama una cierta “distancia”, de cierta “intangibilidad” e “inaccesibilidad” —características que implican el tipo de opacidad metafórica del agente a la que me referí antes—.

Cuando la dignidad externa es entendida como una característica de la persona que requerimos mantener, tiene sentido hablar de respeto por la dignidad externa. El respeto en la opacidad —comprendido como la adopción de una perspectiva que es externa al agente humano— es respeto por un tipo de dignidad externa: el tipo de dignidad externa que atañe a las capacidades agenciales de una persona.

¿Cuándo el respeto en la opacidad es una actitud apropiada? Sugiero que tenemos razones para adoptar la actitud de respeto en la opacidad hacia un ser particular cuando dos condiciones (copulativamente necesarias) se presentan: primero, ese ser posee *dignidad como capacidad agencial* (es decir, posee al menos un cierto mínimo absoluto de las capacidades empíricas relevantes); segundo, tenemos una cierta relación con ese ser tal que es apropiado para nosotros ver a ese ser *simplemente como agente*. La idea básica es que cuando un agente es dejado al descubierto —cuando es considerado un agente y nada más que un agente— nuestro respeto por ese agente depende de que le arrojemos con dignidad externa en cuanto agente —esto es, de que adoptemos un punto de vista externo, tomando al agente como dado y absteniéndonos de “mirar hacia adentro” de él en el sentido antes especificado—. Intentaré desarrollar este último punto en breve. Primero, vale la pena considerar en qué tipo de relaciones es apropiado ver a un agente simplemente como agente.

Diferentes actitudes morales son apropiadas en virtud de los diferentes roles sociales que las personas ocupan y las formas en las que esos roles están relacionados. En relaciones humanas “gruesas”, el respeto en la opacidad será frecuentemente una actitud inapropiada. Este hecho no necesita preocuparnos, pues la desigualdad es en efecto una característica apropiada de gran parte de la vida social. Lo que importa es que el respeto en la opacidad sea apropiado en ciertas esferas significativas de la vida. Considérese, entonces, las relaciones que tienen lugar en la esfera pública. Aquí frecuentemente se requiere que veamos a otras personas simplemente como agentes, y la actitud de respeto en la opa-

³⁸ Nagel, T. “Concealment and Exposure”, en *Concealment and Exposure and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 3-26.

cidad es frecuentemente la adecuada. Por ejemplo, yo podría relacionarme con una misma persona como su profesor y al mismo tiempo como co-ciudadano. Dados estos roles duales, podría, sin ninguna contradicción, valorar las capacidades intelectuales de esa persona en mi relación con ella como profesor, y al mismo tiempo rechazar la relevancia de tales valoraciones cuando me relaciono con ella como ciudadano. El respeto por esa persona como ciudadano podría también obligarme a abstenerme de hacer pública mi valoración profesoral de sus capacidades intelectuales, y limitarme a la comunicación pública de mi valoración de su nivel de desempeño como estudiante. De modo similar, doctores y psicólogos valoran nuestras capacidades internas pero están normalmente obligados a abstenerse de hacer públicas esas valoraciones. Tendemos a ver las valoraciones públicas de las capacidades internas de las personas como particularmente inapropiadas cuando la fuente de esas valoraciones es científica o autoritativa de alguna otra forma.

No examinaré todas las clases de relaciones públicas que requieren la adopción de respeto en la opacidad pero confinaré mi atención aquí a una clase particularmente importante: la relación entre las instituciones políticas y el ciudadano. Los liberales políticos suelen sostener que es apropiado para las instituciones políticas tratar a los ciudadanos simplemente como agentes. Ellos podrían no sostener como apropiado para las instituciones políticas el tomar esta visión del ciudadano en *todos* sus roles públicos (por ejemplo, a los postulantes a una posición en el servicio público se les podría hacer un examen público que incluya algo como un test de inteligencia). Sin embargo, sí sostienen que es la visión apropiada cuando el ciudadano se relaciona con las instituciones políticas como portador de un conjunto de derechos políticos y las instituciones políticas se relacionan con él como garante de ese conjunto de derechos básicos. Aún más, los liberales políticos suelen también sostener que las instituciones políticas, en su rol como garantes de derechos políticos básicos, deberían respetar la dignidad externa de los ciudadanos. Sienten que no es asunto del Estado, en su rol de garante de derechos básicos, evaluar los grados en los cuales los individuos son capaces de tomar decisiones racionales y responsables, formar compromisos de valores razonables, desarrollar planes de vida valorables, etc., pues al hacerlo el Estado mostraría falta de respeto hacia esos individuos. De ahí la queja de Elizabeth Anderson contra los igualitaristas de la suerte —una queja a la que regresaré más adelante— de que promueven evaluaciones irrespetuosas en exactamente esta manera: “¿Cómo se atreve el Estado a juzgar a los ciudadanos en su valor como trabajadores y como amantes!”³⁹

Estas dos ideas —primero, que las instituciones políticas deberían garantizar derechos básicos a sus ciudadanos considerados simplemente como

³⁹ Anderson, E. “What is the Point of Equality”, p. 305.

agentes; segundo, que esas instituciones deberían abstenerse de evaluar las capacidades agenciales de los ciudadanos— son avaladas en conjunción por los liberales políticos, y esta conjunción puede ser vista como un fundamento de la igualdad de las personas consideradas como portadores de derechos políticos básicos. De esta forma, la relevancia especial del respeto en la opacidad para la esfera pública nos ayuda a hacer inteligible la noción rawlsiana de “ciudadanos como libres e iguales”. Rawls basa esta noción en “una concepción política de la persona” y simplemente afirma que existe tal concepción política en nuestra cultura pública. La pertinencia del respeto en la opacidad puede ser vista como el suministro de una *razón* para confirmar la concepción política de la persona.

Ahora bien, podría objetarse que el compromiso con la dignidad externa de los agentes viene después del compromiso con la igualdad de los agentes; en otras palabras, que el compromiso con la abstinencia evaluativa en la esfera pública es realmente nada más que el resultado de un deseo de evitar concluir que las personas son desiguales como agentes y que deberían por lo tanto tener derechos básicos desiguales. Para responder a esta objeción debemos regresar a la pregunta anterior de por qué deberíamos estar comprometidos con la dignidad externa de los agentes considerados simplemente como agentes.

Me parece que el compromiso del liberalismo con la dignidad externa de los agentes está basado no en la idea de la igualdad de los agentes sino que en la de respeto por la agencia en sí misma. La idea de dignidad externa puede en efecto ser vista como la provisión del eslabón perdido entre el argumento strawsoniano (citado más arriba) de las actitudes reactivas y la idea de que deberíamos respetar a los agentes *igualmente*. La dignidad externa de un agente, tal como es obtenida a través del respeto en la opacidad, protege a ese agente de exponerse a valoraciones empíricas de las mismas capacidades de las que el agente está dotado. Si tomamos el “asta empírica” del dilema de Williams, haremos bien en apoyar esta forma de protección, pues en la medida en que dejemos de hacerlo permitimos que la agencia sea desmantelada y, en última instancia, desechada. De esta forma, los liberales políticos evitan la “problematización del sujeto”, pues “la crítica del ‘sujeto’ está con demasiada frecuencia al servicio del deseo, en la notable frase de Burke [...], de ‘sutilizarnos en salvajes’ [*subtilize us into savages*]”.⁴⁰ El compromiso ético con no exponer a los agentes a tales indignidades es ilustrado por el gran valor que los liberales políticos otorgan a la libertad en el sentido negativo del término. La libertad negativa es normalmente pensada como la ausencia de limitaciones originadas “fuera” del agente. Las concepciones positivas de la libertad, por contraste, consideran las limitaciones que tienen su origen “dentro” del agente —limitaciones como la debilidad de la voluntad, el apoyo a perspectivas de

⁴⁰ Kateb, G. *The Inner Ocean* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992), p. 237; Burke, E. *Reflections on the Revolution in France*, p. 181.

valor distorsionadas o ilusorias, o la propensión a tomar decisiones que son irracionales y/o influenciadas por variadas fuerzas externas—. Como resultado de su énfasis en las condiciones externas de la libertad, los liberales frecuentemente son acusados de miopía, de ser “ciegos” a aquellas limitaciones a la libertad que son menos obvias, visibles sólo a los ojos más penetrantes del defensor de la libertad positiva.⁴¹ Pero la ceguera es deliberada, la falta de penetración es una postura teórica consciente.⁴² El respeto de un gobierno por la dignidad externa de sus ciudadanos puede ser compatible con su actuar para proveer un ambiente que generalmente fomente la libertad positiva (regresaré a este punto en las siguientes dos secciones). Ese respeto no es similarmente compatible, sin embargo, con un interés en identificar limitaciones internas dentro de agentes particulares, pues ese interés implicaría tratar a agentes particulares como pacientes, como “objetos en necesidad de reparación”,⁴³ adoptando —al menos en cierto grado— lo que Strawson llama una actitud “objetiva”, de acuerdo a la cual los otros seres humanos son cosas a ser “gestionadas o manejadas o curadas o entrenadas”. Por contraste, una actitud “participativa” o “reactiva” los trata con respeto.⁴⁴

No se necesita apelar a la igualdad de las personas, o a la igualdad de sus derechos básicos, al explicar esta interpretación particular del ideal de respeto por las personas. Es mejor, más bien, pensar que ese ideal implica igualdad. Si practico la introspección como alguien políticamente liberal a la luz de las consideraciones arriba citadas, constato que mi compromiso con tomar al agente como algo dado (debido a una aversión a “problematizar el sujeto”) está basado en el respeto más que en la igualdad; encontraré, en efecto, que mi compromiso con el respeto en la opacidad en el contexto de una concepción política de la justicia me permite dar cuenta de mi creencia, de otra forma infundada, que dentro de un mismo contexto todas las personas son iguales. Por consiguiente concluyo que es perfectamente plausible ver el compromiso con la dignidad externa como independiente de, y en efecto como fundamento de, el compromiso con tratar a las personas como iguales.

El argumento que conduce a mi propuesta de base de la igualdad puede ahora resumirse así: la única propiedad empírica que es poseída igualmente es la condición específica; tenemos razones para considerar como moralmente relevante a esta condición específica (y para excluir su “combinabilidad” con las propiedades escalares sobre las que superviene) si es que tenemos razones

⁴¹ Esa es la opinión expresada por Charles Taylor en su “What’s Wrong with Negative Liberty”, en A. Ryan (ed.) *The Idea of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

⁴² Esta postura teórica seguramente motiva mucho de la crítica de Isaiah Berlin a las concepciones positivas de la libertad y sus usos políticos “iliberales”. Véase Berlin, I. *Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

⁴³ Kateb, G. *The Inner Ocean*, pp. 88, 230.

⁴⁴ Strawson, P. F. “Freedom and Resentment”, p. 9.

para tratar a las personas como opacas (en el sentido especificado en la sección anterior); tenemos razones para tratar a las personas como opacas si es que tenemos razones para respetar no sólo su dignidad como capacidad agencial sino también su dignidad externa como agentes; tenemos razones para respetar su dignidad externa como agentes en el contexto de relaciones en las que es apropiado verlos como agentes; y, finalmente, hay al menos una relación en la que la pertinencia de ver a los agentes simplemente como agentes es suficientemente importante, en términos de guías para acciones, para fundamentar la igualdad como un ideal moral significativo —esto es, la relación entre instituciones políticas (en su rol de garantes de los derechos políticos básicos) y ciudadanos (considerados como portadores de esos derechos)—.⁴⁵

VI. CÓMO LA BASE DE LA IGUALDAD LIMITA A LA DIVISA DE LA JUSTICIA IGUALITARIA

Si el argumento precedente es digno de ser tomado en serio, entonces lo son también sus consecuencias para el debate sobre la divisa de la justicia igualitarista. Creo que el argumento *es* digno de ser tomado en serio, pues es difícil encontrar algún recurso alternativo en la teoría moral deontológica que justifique la irrelevancia de las variaciones en las propiedades escalares sobre las que la condición específica de la personalidad moral superviene. En lo que sigue, entonces, simplemente asumiré que la fuente de nuestro compromiso con tratar a las personas como iguales es, en efecto, la condición específica rawlsiana motivada por el respeto en la opacidad.

Podría decirse que uno puede argumentar, desde mi propuesta de base de la igualdad, a favor de alguna divisa específica de la justicia igualitarista. No evaluaré aquí esa afirmación más bien ambiciosa.⁴⁶ En vez de ello, limitaré mi atención a las formas en las que nuestra respuesta a la pregunta “¿Igualdad de qué?” se ve *limitada* por un compromiso con el respeto en la opacidad, asumiendo que el respeto en la opacidad juega un rol necesario en el establecimiento de la base de la igualdad.

⁴⁵ Si la relación entre el Estado y los ciudadanos es la única en la que la exigencia de respeto en la opacidad es suficientemente importante y general en alcance para proveer una base para la igualdad, entonces puede esperarse que mi base sugerida de la igualdad tenga importantes consecuencias no sólo para la divisa de la justicia igualitarista (como se argumentará en las siguientes secciones), sino también para su lugar y su alcance. He comenzado a abordar sus consecuencias para el lugar de la justicia igualitarista en un trabajo titulado “Equality: Its Basis and Its Site”.

⁴⁶ He examinado las consecuencias distributivas de la igualdad de respeto dentro del contexto de una teoría de los derechos izquierdista-libertaria, en “Respect for Persons and the Interest in Freedom”, en S. A. de Wijnze, M. H. Kramer e I. Carter (eds.) *Hillel Steiner and the Anatomy of Justice* (New York: Routledge, 2009), pp. 167-84.

A fin de entender cómo, exactamente, el compromiso con el respeto en la opacidad limita nuestra respuesta a la pregunta “¿Igualdad de qué?” es necesario distinguir entre principios igualitaristas y prácticas igualitaristas. Llámese *principio igualitarista* a cualquier principio que tome la forma de “igualdad (o menos desigualdad) de x ”. Llámese *práctica igualitarista* a cualquier intento de actuar en base a un principio igualitarista.⁴⁷ Por cada principio igualitarista pueden haber varias posibles prácticas igualitaristas que les correspondan. El compromiso con el respeto en la opacidad no excluye ningún principio igualitarista en un sentido lógico, considerado separadamente de las prácticas igualitaristas. Sin embargo, sí afecta la plausibilidad de ciertos principios igualitaristas indirectamente, por vía de sus consecuencias para la justificabilidad de ciertas prácticas igualitaristas.

Consideremos primero las prácticas igualitaristas. A fin de tener una base justificatoria, una determinada práctica de igualación (o de reducción de desigualdad) debe pasar lo que llamaré la “prueba de opacidad”:

La prueba de opacidad: una práctica pasa la prueba de opacidad si y sólo si el llevar a cabo esa práctica no constituye ni presupone una vulneración a la exigencia de respeto en la opacidad.

En otras palabras, a fin de ser justificable, una práctica que apunte a igualar (o reducir la desigualdad de) la posesión de un bien dado no debe en sí incluir o presuponer evaluaciones de las propiedades escalares sobre las que se sostiene que la condición específica de la personalidad moral superviene. Prescribir una conducta que incluya o presuponga tales evaluaciones es negar que se esté moralmente limitado por la exigencia de respeto en la opacidad y es por tanto negar la razón que hemos aducido para identificar la condición específica de la personalidad moral como base de la igualdad. La búsqueda de igualdad (o menos desigualdad) del bien relevante ya no tendrá entonces una base.

Excluir ciertas prácticas igualitaristas afecta la plausibilidad de ciertos principios igualitaristas. Nuestra elección de un principio igualitarista —al menos cuando dicho principio equivale a lo que G. A. Cohen llamaría una “regla de regulación”⁴⁸— debería ser afectada por la pregunta de cuáles de las correspondientes prácticas igualitarias son de hecho consistentes con ese principio. En otras palabras, la plausibilidad del principio “igualdad de x ” debería

⁴⁷ Nótese que el prioritarismo no cuenta como igualitarista bajo estas definiciones, ya al nivel de los principios o al nivel de las prácticas; incluso si el prioritarismo tiene el efecto de producir una menor desigualdad.

⁴⁸ Cohen llama a la “regla de regulación” un principio de justicia que es dependiente de los hechos. De acuerdo a Cohen, pero no de acuerdo a Rawls, los principios fundamentales de justicia son independientes de los hechos. Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008).

depender de si es que es realmente posible igualar x (o reducir la desigualdad de x) en forma consistente con nuestras razones morales para apoyar esa igualdad (o esa desigualdad reducida) y, si es así, de qué manera. Un principio igualitarista carecerá de una base justificatoria si, como cuestión contingente, no hay forma de actuar basándose en éste que supere la prueba de opacidad. Cuando sólo algunas de las formas de actuar en base al principio pasan la prueba de opacidad, el principio será más o menos plausible, dependiendo tanto de la eficacia de esas formas de actuar en base a él y de sus consecuencias para otros valores. En lo que queda de este artículo, concentraré mi atención en las prácticas igualitaristas.

A fin de entender cuáles prácticas igualitaristas pasan la prueba de opacidad, será útil hacer una distinción adicional entre lo que llamaré la búsqueda directa de igualdad (o menor desigualdad) y su búsqueda indirecta. Por búsqueda *directa* de igualdad (o menor desigualdad) me refiero a la práctica de buscar igualdad (o menor desigualdad) de x primero evaluando cuánto de x es poseído por cada persona y luego tomando medidas para corregir las desigualdades reveladas por esa evaluación. Por una búsqueda *indirecta* de igualdad me refiero a una práctica que apunte a hacer que la distribución de x sea igual (o, siendo más realista, menos desigual) sin evaluar los grados en los que los individuos poseen x , sino más bien enfocándose en ciertos otros bienes cuya distribución está de alguna forma empíricamente relacionada con la distribución de x .

La búsqueda directa de igualdad pasa la prueba de opacidad para algunos *ecualizanda* pero no para otros. En particular, pasa la prueba para los *ecualizanda* que no califican como internos para la condición específica de la personalidad moral, dada una particular concreción de esa condición específica.

La práctica de igualar directamente el respeto en la opacidad en sí pasa la prueba de opacidad, por supuesto, como lo hace la práctica de igualar algún bien que se debe a las personas en virtud de (y en proporción a) que se les debe respeto en la opacidad. Un bien que puede decirse que se debe a las personas en virtud de que se les debe respeto en la opacidad es lo que Kant llamó “libertad externa”, o a lo que más arriba identifiqué como libertad negativa.⁴⁹ Pero no profundizaré en el nexo justificatorio entre respeto en la opacidad y la provisión de otros bienes, dado que mi interés aquí es en las formas en las que el respeto en la opacidad limita a la divisa del igualitarismo, más que con la hipótesis de que puede directamente determinar esa divisa. Hay muchos bienes que no necesariamente se deben a las personas en virtud de que se les debe respeto en la opacidad, respecto de los cuales su directa igualación, sin embargo, pasa la

⁴⁹ El nexo justificatorio entre el respeto kantiano y el derecho natural a igual libertad ha sido examinado con mayor profundidad en, por ejemplo, Wood, A. *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 323; Guyer, P. *Kant on Freedom, Law and Happiness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), cap. 7; Steiner, H. *An Essay on Rights* (Oxford: Blackwell, 1994), cap. 6 (c).

prueba de la opacidad. Uno de tales bienes podría ser el *bienestar*, interpretado hedonísticamente: si el placer y el dolor no están entre las propiedades sobre las cuales la personalidad moral superviene, entonces una práctica igualitarista que apunte a un igual bienestar hedonista aun podría pasar la prueba de opacidad.

Considérese, sin embargo, la práctica de igualar directamente la autonomía.⁵⁰ Cualquiera que sea la concepción particular de autonomía que se adopte, parece inevitable clasificar la autonomía como una de las propiedades escalares sobre las que la condición específica de la personalidad moral superviene, o presentarla al menos en parte como constituida por una o más de dichas propiedades escalares. Asumiendo que esto es así, la igualación directa de autonomía (o reducción de la desigualdad de autonomía) falla en la prueba de opacidad: no se puede de manera justificada buscar igualdad de autonomía (o menos desigualdad de autonomía) determinando primero que el nivel de autonomía de *A*, aunque supere el umbral mínimo, es menor que el de *B*, y luego apuntando a elevar el nivel de autonomía de *A*.⁵¹ Prescribir esta práctica sería negar que tengamos un compromiso con la opacidad de *A* y *B* en términos de sus niveles de autonomía y sería, por lo tanto, negar que la igualdad de autonomía tenga una base.

Similarmente problemática es la búsqueda directa de la igualdad de “dotaciones generales”, en tanto éstas se presentan como la combinación de las “dotaciones internas” de una persona (esto es, sus talentos y habilidades) y sus “dotaciones externas” (esto es, sus recursos externos, o el bienestar o prosperidad que deriva de ellos, actual o potencialmente).⁵² Casi ningún igualitarista ha prescrito la igualación directa de dotaciones internas (tal igualación es usualmente vista como imposible o fuertemente contraintuitiva), pero muchos han prescrito la igualación directa de dotaciones generales. La idea básica es que uno debería igualar dotaciones externas, después de lo cual se deben evaluar las desigualdades entre individuos en términos de sus dotaciones internas y luego

⁵⁰ Marc Fleurbaey llama a este ideal igualitarista “igualdad de autonomía”, y dice que “la palabra ‘autonomía’ es elegida aquí en vez de ‘libertad’ u ‘oportunidad’ [en parte] porque [...] autonomía es, más transparentemente, algo que depende no sólo de la calidad del menú [de opciones disponibles al agente] sino también de la *calidad del agente*”; Fleurbaey, M. *Fairness, Responsibility, and Welfare* (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 272, énfasis añadido.

⁵¹ ¿Cómo podría elevarse el nivel de autonomía de *A*? Una posibilidad es a través de una intervención paternalista —por ejemplo, proveyendo a *A* de guía especial o recursos educacionales, o fijando desincentivos a ciertos cursos de acción que *A*, pero no *B*, tiene la tendencia, por estar mal informado o por su débil voluntad, de seguir, con vista a aumentar la conciencia de *A* de su falta de valor—.

⁵² Aquí uso la palabra ‘interno’ tal como es usada en la literatura de la divisa de la justicia igualitarista. Las propiedades que cuentan como ‘internas’ en este último sentido incluyen, pero no tienden a estar limitadas a, aquellas que cuentan como ‘internas’ en el sentido especificado en la sección IV más arriba, y que aquí llamaré “dotaciones agenciales” (véase las últimas dos oraciones del mismo párrafo del texto principal).

redistribuir dotaciones externas de tal manera que iguale los niveles de dotaciones generales, tomando de aquellos con dotaciones internas por-sobre-el-promedio y dando a aquellos con dotaciones internas bajo-el-promedio. Este ejercicio de ampliación falla en la prueba de opacidad, pues se asume que las “dotaciones internas”, como son normalmente entendidas en la literatura sobre la igualdad, incluyen las capacidades sobre las que la personalidad moral superviene. Llámese a este subconjunto de las dotaciones internas de una persona sus dotaciones *agenciales*.

Puede haber, sin embargo, maneras indirectas de buscar la igualdad (o menos desigualdad) de autonomía o de dotaciones generales que sí pasan la prueba de opacidad. Supóngase que se muestre que la provisión universal e incondicional de ciertos bienes externos, como ingreso básico o educación pública o seguro de salud pública, disminuiría la desigualdad de dotaciones generales.⁵³ Dichas políticas considerarían las dotaciones agenciales inferiores sólo de una manera impersonal y por tanto no necesariamente vulnerarían la exigencia de respeto en la opacidad. La idea de que una reducción en la desigualdad de dotaciones generales resultará de una provisión incondicional de ciertos bienes externos presupone sólo una correlación entre dotaciones agenciales y poder adquisitivo, no la afirmación de que *B* tiene mayores dotaciones agenciales que *A*. Se pueden asumir tales verdades generales y al mismo tiempo seguir mostrando respeto en la opacidad a todas y cada una de las personas como individuos. Así, lo indirecto de una práctica igualitarista (en este caso, el hecho de enfocarse en los bienes externos), combinada con la incondicionalidad de la asignación, puede calificar esa práctica como respetuosa en el sentido requerido.

VII. IGUALDAD, CAPACIDAD Y RESPONSABILIDAD

Elizabeth Anderson y Jonathan Wolff han sugerido correctamente que hay algo irrespetuoso en la idea de señalar a aquellos con inferiores dotaciones agenciales y ofrecerles compensación en dinero.⁵⁴ Una política tal “menosprecia a los desventajados internamente y eleva el desdén privado al estatus de

⁵³ El movimiento desde lo que Rawls llama una distribución “injusta” a una que él llamaría “completamente justa” (Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 68; obtenida, en el presente caso, a través de una asignación universal incondicional de ciertos bienes externos) implicaría una reducción en la desigualdad de dotaciones externas y por tanto (asumiendo que las dotaciones internas se mantienen constantes) también en la desigualdad de dotaciones generales. El movimiento desde lo que Rawls llama una distribución “perfectamente justa” (*ibidem*), por otro lado, puede implicar un aumento en la desigualdad de dotaciones generales.

⁵⁴ Anderson, E. “What is the Point of Equality?” pp. 302-7; Wolff, J. “Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos”, en *27 Philosophy and Public Affairs* (1998), pp. 113-15.

verdad oficialmente reconocida”.⁵⁵ Asumiendo la corrección de mi explicación de la base de la igualdad, podemos ahora reforzar esta objeción moral sustantiva reformulándola como una acusación de incoherencia conceptual. Podemos decir que tal práctica no logra ser coherentemente igualitarista, pues vulnera la exigencia de respeto en la opacidad y, al hacerlo, niega la misma base de la igualdad.

Para Anderson y Wolff, los peores infractores de falta de respeto a las personas son los igualitaristas de la suerte. Regresaré al caso del igualitarismo de la suerte en breve. Antes deberíamos notar que, cualesquiera que sean sus propias ideas sobre la mejor forma de interpretar la noción de respeto, la teoría alternativa igualitarista acogida tanto por Anderson como por Wolff —el modelo de las capacidades de Amartya Sen y Martha Nussbaum— en sí falla frecuentemente en la prueba de opacidad cuando es considerada como una práctica igualitarista.⁵⁶

De acuerdo a Anderson, “los igualitaristas deberían buscar la igualdad para todos en el espacio de las capacidades”.⁵⁷ Estas capacidades incluyen algunas básicas como “conocimiento de las propias circunstancias y opciones, y la habilidad para deliberar sobre medios y fines, las condiciones psicológicas de autonomía, incluyendo autoconfianza para pensar y juzgar por sí mismo”.⁵⁸ ¿Cómo debería buscarse esta igualdad? Anderson hace eco de Sen al afirmar que:

dadas las diferencias en sus capacidades internas y situaciones sociales, las personas no pueden transformar los recursos en capacidades para funcionar en la misma medida. Por lo tanto, tienen derecho a distinto número de recursos de manera que puedan disfrutar de su libertad como iguales.⁵⁹

Buscar la igualdad de capacidades de esta forma no implica necesariamente la oferta de compensación en dinero por inferiores capacidades agenciales. Aun así, sí implica identificar a aquellos con inferiores capacidades agenciales y apuntar a remover o limitar la desigualdad de capacidades básicas que

⁵⁵ Anderson, E. “What is the Point of Equality?”, p. 305.

⁵⁶ Sen, A. *Inequality Reexamined*, y Sen, A. *Freedom as Development* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Nussbaum, M. *Women and Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) y *Frontiers of Justice*; Anderson, E. “What Is the Point of Equality?”, pp. 316-21; Wolff, J. y A. de-Shalit. *Disadvantage* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

⁵⁷ Anderson, E. “What is the Point of Equality?”, p. 320.

⁵⁸ *Id.*, pp. 317-18. Estas capacidades básicas reflejan algunos de los ítems en la lista de Nussbaum: ser capaz de “imaginar, pensar y razonar”, ser capaz de “formarse una concepción del bien y desarrollar una reflexión crítica al planificar la propia vida” (Nussbaum, M. *Women and Human Development*, p. 78-79).

⁵⁹ Anderson, E. “What is the Point of Equality?”, p. 320.

surge de dicha inferioridad. En la medida en que lo hace, falla en la prueba de opacidad.

El modelo de las capacidades bien podría pensarse que justifica los tipos de prácticas igualitaristas indirectas mencionadas más arriba: un compromiso por garantizar ciertas capacidades básicas puede pensarse como la provisión de la justificación definitiva para aquellas políticas públicas que asignan ciertos beneficios externos universal e incondicionalmente. Así interpretado, el modelo de las capacidades pasa la prueba de opacidad.⁶⁰ Aun así, la mayoría de los teóricos de las capacidades —incluyendo, como hemos visto, a la misma Anderson— no parece limitar su propuesta a la prescripción de ciertos beneficios universales e incondicionales. Ellos parecen interesados en que la acción pública se concentre, entre otras cosas, en las desventajas de individuos particulares en términos de capacidades agenciales.⁶¹ Cuando tales capacidades agenciales son particularmente bajas entre ciertos individuos o grupos sociales, la mayoría de los teóricos de las capacidades presumiblemente señalarán a uno de estos individuos o grupos sociales como merecedores de medidas especiales (redistribución de recursos externos o intervención sobre los factores ambientales locales) que compensen el desbalance percibido. Es entendible, a la vista de esto, que un teórico progresista desee enfocarse en las diferencias existentes entre individuos particulares o grupos en términos de tales dotaciones agenciales. Pero, si mis argumentos hasta ahora son correctos, tal enfoque no puede ser considerado igualitarista de manera justificada.

Esta caracterización del modelo de las capacidades como incompatible con la base de la igualdad puede servir para apuntalar la respuesta de Rawls a la

⁶⁰ Nótese, sin embargo, que las razones para proveer los beneficios incondicionales (como parte de una práctica igualitarista) no pueden ser que las personas particulares hayan sido identificadas como desventajadas en términos de sus dotaciones agenciales. Estas últimas razones parecen ser asumidas por Wolff y de-Shalit a pesar de su afirmación de que beneficios universales incondicionales proveen una vía de “abordar las desventajas y al mismo tiempo respetar a las personas” (este es el título del cap. 10 de su libro *Disadvantage*). Me parece que Wolff y de-Shalit están más interesados en evitar humillar a las personas que en respetarlas. El respeto (en el presente contexto) es una actitud de parte del gestor de políticas públicas [*policy-maker*]; la humillación es un efecto de ciertas políticas (por ejemplo, cualquier política que implique anunciar públicamente o destacar las inferioridades de ciertas personas). Si identificamos a los desaventajados poniendo a las personas “en una clasificación respecto a [...] su funcionamiento” (p. 108), y el funcionamiento de las personas depende en parte de varias capacidades agenciales (incluyendo la capacidad para el “sentido, imaginación y pensamiento”, y para “razón práctica” y “autonomía”), es posible que se vulnere la exigencia de respeto en la opacidad.

⁶¹ En el caso de Anderson, este punto es apoyado no sólo por su respaldo a la igualación directa de los niveles de capacidad general de los individuos (citado arriba) sino también por su rechazo explícito de los beneficios incondicionales en favor de beneficios que están condicionados por una falta de capacidad para el trabajo (“What is the Point of Equality?”, pp. 318, 321). Véase también la nota anterior.

crítica de Sen sobre su índice de bienes sociales primarios. En esa respuesta, Rawls afirma, que de acuerdo a su teoría:

las diferencias en los poderes morales de los ciudadanos no lleva, como tal, a diferencias correspondientes en la asignación de bienes primarios [...] Ninguna diferencia en las capacidades básicas (dentro del rango normal [es decir, por sobre el umbral mínimo]) afectan los derechos básicos y las libertades de las personas.⁶²

Aunque esta posición es suficientemente clara, los teóricos de las capacidades se quejan de que Rawls no provea realmente una razón sólida para ignorar hechos sobre las capacidades diferenciales de individuos o grupos particulares, más allá de la dificultad práctica de considerar una información tan detallada en las fases constitucionales o legislativas. Una importante razón adicional, sugiero, puede encontrarse en la noción de respeto en la opacidad. El mismo Rawls afirma que la estructura básica, en su realización del segundo principio de justicia, “configura las instituciones base de justicia social y económica en la forma más apropiada para los ciudadanos vistos como personas libres e iguales”.⁶³ En la explicación que propongo para la base de la igualdad, los ciudadanos son vistos como iguales sólo porque son tratados con respeto en la opacidad. Por tanto, considerar la información sobre las capacidades básicas diferenciales de individuos o grupos particulares no sólo es difícil en la práctica, sino también inconsistente con tratar a los ciudadanos como (libres e) iguales.

Miremos ahora el caso del igualitarismo de la suerte, de nuevo considerado como una práctica igualitarista.⁶⁴ De acuerdo al igualitarismo de la suerte, a cada individuo se le debe garantizar un mismo punto de partida, en términos de su nivel general de oportunidades para obtener recursos o bienestar o prosperidad, considerando tanto sus dotaciones internas iniciales (incluyendo sus dotaciones agenciales) como sus dotaciones externas iniciales. Luego de este igual comienzo, puede disfrutar de los beneficios de cualquier desenlace positivo por el cual se le puede responsabilizar y recibirá compensación sólo por aquellas desventajas por las cuales no se le puede responsabilizar. Los individuos disfrutan de “igual oportunidad para x ” si cualquier desigualdad efectiva de x puede rastrearse a elecciones que han hecho después de un mismo punto de partida.

⁶² Rawls, J. *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), p. 171.

⁶³ Rawls, J. *Id.*, p. 48.

⁶⁴ Los escritos igualitaristas de la suerte que tengo en mente incluyen a Arneson, R. “Equality and Equal Opportunity for Welfare”; Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”; Roemer, J. *Egalitarian Perspectives*.

Dos características del igualitarismo de la suerte deben ser consideradas aquí: primero, su sensibilidad a cuestiones de responsabilidad; segundo, su preocupación con las desigualdades en las dotaciones agenciales. Respecto a la primera característica, podría pensarse que el respeto en la opacidad excluye la sensibilidad a cuestiones de responsabilidad, dado que los juicios de responsabilidad presuponen conocimiento sobre los grados de autonomía con que los individuos particulares eligen y actúan.⁶⁵ Es cierto que las políticas igualitaristas de la suerte asumen tal conocimiento. Sin embargo, la exigencia de respeto en la opacidad no excluye al igualitarismo sensible a cuestiones de responsabilidad como tal. No excluye juicios que generalizan sobre la responsabilidad en referencia sólo a las capacidades del agente normal y a las condiciones externas de decisión. Consistentemente con el respeto en la opacidad, puede estipularse que el agente normal sea responsabilizado por una decisión dada en condiciones externas dadas, donde “agente normal” significa cualquier agente en posesión de al menos las capacidades mínimas en arreglo al límite inferior de la condición específica rawlsiana de personalidad moral. Como resultado de dicha estipulación, todas las personas morales serán tratadas como igualmente responsables en circunstancias externas idénticas. Juicios sensibles a la responsabilidad sobre justicia distributiva tenderán, por tanto, a ser más duros con algunos individuos particulares, y/o más suaves con otros, que los juicios normalmente concebidos por los igualitaristas de la suerte.⁶⁶ Exactamente hasta dónde, y en qué formas, necesitan los igualitaristas de la suerte revisar su concepción relevante de responsabilidad a fin de prescribir tal práctica igualitarista, y exactamente hasta dónde esa revisión puede calificar como plausible en sí misma, son asuntos potencialmente complejos que deben ser dejados de lado por ahora.

De modo más simple, y asumiendo la posibilidad de salvar alguna forma del igualitarismo sensible a cuestiones de responsabilidad, estas dos características del igualitarismo de la suerte parecen estar en conflicto. Como resultado de este conflicto, el igualitarista de la suerte parece enfrentarse a un dilema: *o bien* abandona su sensibilidad a preguntas de responsabilidad *o bien* abandona su preocupación por las diferencias en dotaciones agenciales.

Considérese primero la atención del igualitarista de la suerte a las diferencias en dotaciones agenciales. Como la mayoría de las versiones del modelo de las capacidades (pero restringiendo su atención a los comienzos en la vida de los individuos), la mayoría de las versiones del igualitarismo de la suerte no pueden ser puestas en práctica directamente sin vulnerar la exigencia de respeto en la opacidad, pues los iguales comienzos favorecidos por la mayoría de los

⁶⁵ Véase Anderson, E. “What is the Point of Equality?”, p. 310.

⁶⁶ Cuánto más duros y/o suaves pueden ser, y sobre qué individuos, dependerá de cómo uno establezca los niveles de compensación debida a los individuos que son “responsables” o “no responsables” de su mala suerte.

igualitaristas de la suerte están determinados por las combinaciones de dotaciones externas e internas de los individuos, cuando las últimas incluyen capacidades agenciales. Aunque el aspecto sensible a cuestiones de responsabilidad del igualitarismo de la suerte puede ser consistente con el respeto en la opacidad, entonces, parece ser que, en lo que concierne a las prácticas igualitaristas directas, los igualitaristas sensibles a la responsabilidad deberían revisar sus evaluaciones de las desigualdades para incluir sólo dotaciones no agenciales.

Ahora hemos visto que es posible para una práctica igualitarista fiel al respeto en la opacidad compensar indirectamente debido a diferencias en las dotaciones agenciales. Tal enfoque indirecto en las dotaciones agenciales es ejemplificado por la política de ingreso básico incondicional. Es también ejemplificada por políticas económicas motivadas por el principio de la diferencia de Rawls. En efecto, la idea de un ingreso básico incondicional fijado al nivel máximo sustentable ha sido defendida como una forma de realizar la prescripción rawlsiana de distribución *maximin* (o *leximin*) de bienes sociales primarios.⁶⁷ Más que considerar directamente las inferiores dotaciones agenciales, dichas políticas distribuyen dotaciones externas en favor de aquellos que tienen menos. Dado que aquellos con las menores dotaciones externas tenderán, como una regla empírica, a ser aquellos con el menor poder adquisitivo, los recursos externos tenderán, como resultado, a ser distribuidos en ventaja de aquellos con las menores dotaciones agenciales. (Cierto es que el principio de la diferencia de Rawls no es, estrictamente, un principio de igualdad de algo.⁶⁸ Este es un punto sobre el cual volveré.)

Sin embargo, esta política rawlsiana necesariamente carece de la sensibilidad a cuestiones de responsabilidad sobre la que insisten los igualitaristas de la suerte, pues alcanza su objetivo mediante una maximización incondicional de las dotaciones externas de aquellos que tienen menos, de ahí el dilema enfrentado por cualquier igualitarista primitivo de la suerte compelido por la necesidad de suministrar una base para la igualdad. Por un lado, puede mantener el aspecto sensible a cuestiones de responsabilidad de su teoría, pero al costo de ignorar completamente las dotaciones agenciales. Si el antiguo igualitarista de la suerte acoge esta alternativa, favorecerá iguales comienzos sólo en términos de dotaciones no agenciales y aceptará como justas todas las diferencias subsecuentes en dotaciones no agenciales por las cuales los agentes normales pueden ser responsabilizados, incluyendo todas las desigualdades subsecuentes

⁶⁷ Véase van Parijs, P. *Real Freedom for All* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 94-95 y, sobre las implicancias para el respeto por los menos talentosos, Wolff, J. "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos", pp. 121-22. van Parijs afirma también que el ingreso básico evita "estigmatizar" a los menos dotados.

⁶⁸ Estoy interpretando aquí el principio de la diferencia como prescribiendo lo que Rawls llama una distribución "perfectamente justa" y por tanto como permitiendo aumentos en la desigualdad de dotaciones generales. Véase nota 53, *supra*.

causadas por diferencias en poder adquisitivo que se remontan a diferencias en capacidades agenciales. Esta alternativa posiblemente parecerá a la mayoría de los igualitaristas de la suerte como inaceptablemente anti-igualitarista. Por el otro lado, el antiguo igualitarista de la suerte puede considerar indirectamente las diferencias en dotaciones agenciales al favorecer el principio rawlsiano de la diferencia o un ingreso básico incondicional otorgado a lo largo de la vida de las personas. En la medida en que acoge esta alternativa, sin embargo, habrá efectivamente abandonado el aspecto sensible a cuestiones de responsabilidad de su teoría. Si asumimos la exigencia de respeto en la opacidad, entonces hay una tensión entre el elemento de “suerte” y el elemento de “igualitarismo” en el igualitarismo de la suerte.

Como un intento desesperado de salvar las credenciales igualitaristas de las prácticas redistributivas que vulneren la opacidad, podría sugerirse que adoptáramos el proceso de justificación de doble fase característico del contractualismo rawlsiano. Para Rawls, aquellos con dotaciones agenciales inferiores reciben ayuda no porque las políticas públicas estén orientadas a la búsqueda de una igualdad (o menor desigualdad) de paquetes generales de recursos o bienestar o prosperidad, sino por la igual posición moral de que disfrutaban como partes del contrato social. Como noté antes, el principio de la diferencia no prescribe por sí mismo la igualdad de nada.⁶⁹ A pesar de ello, se justifica por referencia a la igualdad moral de las partes del contrato. Podría sugerirse, entonces, que la base de la igualdad se necesita sólo en la primera fase de nuestro argumento —para fundamentar la igual posición moral de las personas en el contrato social— y que, en la segunda fase de nuestro argumento, el acuerdo contractual puede entonces en principio justificar *cualquier* práctica (ya sea igualitarista o prioritarista o suficientarista), independiente de si vulnera o no el respeto en la opacidad.

¿Puede el teórico de las capacidades o el igualitarista de la suerte hacer suya esta idea de un proceso de justificación de doble fase, afirmando una primera fase en la cual, en virtud de nuestro respeto en la opacidad por las personas, las partes entran al contrato social con igual posición moral, y luego una segunda fase en la que esas mismas partes acuerdan, en una situación de elección hipotética, prescribir una práctica (ya sea igualitarista o no igualitarista) que vulnere el respeto en la opacidad? Tal propuesta es, como máximo, sólo superficialmente plausible. La justificación del principio de la diferencia depende, dentro del modelo contractualista, de la igualdad de un bien fundamental, a saber, la posición moral asumida en la primera fase. En mi interpretación, esa igualdad de posición moral es a su vez justificada por la pertinencia del respeto en la opacidad, dado que el respeto en la opacidad nos motiva a adscribir la condición específica de personalidad moral a los individuos. El

⁶⁹ Véase también n. 29, *supra*.

respeto en la opacidad, junto a la condición específica que motiva, sirve por tanto para justificar el principio de la diferencia rawlsiano. Y la misma estructura justificatoria debe mantenerse en el caso de cualquier prescripción que pueda afirmarse que tenga una justificación contractualista, sea la prescripción de igualdad de x o la prescripción de desigualdad de x . En otras palabras, las prescripciones que emerjan de la posición original no pueden tener cualquier contenido sino que deben en sí mismas ser consistentes con la igualdad de las partes en el contrato. De otra forma, el contrato social en sí no servirá para justificar esas prescripciones emergentes. Si ha de haber un nexo justificatorio entre la igualdad inicial de la primera fase y las prescripciones que emerjan en la segunda fase, debe ser posible hacer dichas prescripciones sin, de ese modo, negar implícitamente nuestras razones para afirmar la igualdad inicial. No es coincidencia, propongo, que las prácticas redistributivas que más obviamente se siguen del principio de la diferencia de Rawls son todas compatibles con la exigencia de respeto en la opacidad.

Las anteriores reflexiones sugieren que el resultado de nuestra búsqueda para una base de la igualdad puede funcionar como un filtro sorprendentemente poderoso, llevándonos a cuestionar la plausibilidad de varias de las respuestas a la clásica pregunta “¿Igualdad de qué?”. He sugerido que la base de la igualdad es la personalidad moral considerada como una condición específica rawlsiana que es relevante en virtud de la pertinencia de tratar a las personas con respeto en la opacidad. Si esta sugerencia es correcta, las únicas prácticas igualitaristas justificables son aquellas que pueden ser realizadas sin vulnerar la exigencia de respeto en la opacidad.

Bibliografía

- Anderson, R. “What is the Point of Equality?”, en 109 *Ethics* (1999).
- Arneson, R. “Equality and Equal Opportunity for Welfare”, en 56 *Philosophical Studies* (1989).
- “What, If Anything, Renders All Humans Morally Equal?”, en D. Jamieson (ed.) *Singer and His Critics* (Oxford: Blackwell, 1999).
- Berlin, I. *Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Burke, E. *Reflections on the Revolution in France* (Harmondsworth: Penguin, 1969).
- Carter, I. “Respect for Persons and the Interest in Freedom”, en S. A. de Wijze, M. H. Kramer e I. Carter (eds.) *Hillel Steiner and the Anatomy of Justice* (New York: Routledge, 2009).
- Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”, 99 *Ethics* (1989).
- *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008).
- Cristiano, T. “A Foundational Basis for Equality”, en N. Holtug y K. Lippert-Rasmussen (eds.) *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality* (Oxford: Clarendon, 2007).

- Cupit, G. "The Basis of Equality", en 75 *Philosophy* (2000).
- Darwall, S. "Two Kinds of Respect", en 88 *Ethics* (1977).
- *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).
- Dworkin, R. *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977).
- "What Is Equality? Part 2: Equality of Resources", en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981).
- Fleurbaey, M. *Fairness, Responsibility, and Welfare* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
- Guyer, P. *Kant on Freedom, Law and Happiness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Hill Jr., T. E. *Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Kant, I. *The Metaphysics of Morals*, en M. Gregor (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- *Lectures on Ethics*, en P. Heath y J. B. Schneewind (eds.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Kateb, G. *The Inner Ocean* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992).
- Kolnai, A. "Dignity", en 51 *Philosophy* (1976).
- Lloyd Thomas, D. A. "Equality within the Limits of Reason Alone", en 88 *Mind* (1979).
- Nagel, T. "Concealment and Exposure", en *Concealment and Exposure and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Nussbaum, M. *Women and Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).
- Pojman, L. "On Equal Human Worth: A Critique of Contemporary Egalitarianism", en L. Pojman y R. Westmoreland (eds.) *Equality: Selected Readings* (Oxford: Oxford University Press, 1997).
- Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).
- *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).
- Raz, J. *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon, 1986).
- Roemer, J. *Egalitarian Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Sen, A. "Equality of What?", en 1 *Tanner Lectures on Human Values* (1980).
- *Inequality Reexamined* (Oxford: Oxford University Press, 1992).
- *Freedom as Development* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- Singer, P. *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Steiner, H. *An Essay on Rights* (Oxford: Blackwell, 1994).
- Strawson, P. F. "Freedom and Resentment", en *Freedom and Resentment and Other Essays* (London: Methuen, 1974).
- Taylor, C. "What's Wrong with Negative Liberty", en A. Ryan (ed.) *The Idea of Freedom*, (Oxford: Oxford University Press, 2002).

- Vallentyne, P. "Of Mice and Men: Equality and Animals", en N. Holtug y K. Lippert-Rasmussen (eds.) *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality* (Oxford: Clarendon, 2007).
- van Parijs, P. *Real Freedom for All* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
- Waldron, J. *God, Locke, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- "Basic Equality", en *New York University School of Law, Public and Legal Theory Research Paper Series* (2008).
- Westen, P. "The Empty Idea of Equality", en 95 *Harvard Law Review* (1982).
- Williams, B. "The Idea of Equality", en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics and Society*, II. (Oxford: Blackwell, 1962).
- Wolf, J. "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos", en 27 *Philosophy and Public Affairs* (1998).
- Wolf, J. y A. de-Shalit. *Disadvantage* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- Wood, A. *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

III. DISTINCIONES IMPORTANTES

Igualdad, suerte y responsabilidad*

OLOF PAGE

A cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel (de cualquier nivel que corresponda a un súbdito) hasta el que puedan llevarle su talento, su aplicación y su suerte. Y no es lícito que los cosúbditos le cierren el paso merced a una prerrogativa hereditaria (como privilegiados para detentar cierta posición), manteniéndole eternamente, a él y a su descendencia, en una posición inferior.

Immanuel Kant, “De la Relación entre Teoría y Práctica en el Derecho Político (Contra Hobbes)”

I. CONSIDERACIONES PREVIAS

En esta cita de Kant se ponen de manifiesto dos cosas que son relevantes para los fines de este ensayo. Primero, que no parece moralmente correcto que a ciertas personas se les prive legítimamente de la posibilidad de alcanzar una determinada posición socio-económica por motivos que no son de su responsabilidad. El nacimiento, afirma Kant, “no es una acción por parte del que nace”,¹ y allí donde no hay acciones no deberían existir impedimentos legítimos que limiten, desde un comienzo y para siempre, nuestros posibles planes de vida. Nadie debería prohibir, basándose en supuestos privilegios heredados por la cuna, que otros “alcancen por sus propios méritos los niveles superiores de la jerarquía”.² Por otra parte, Kant parece considerar como moralmente aceptable que alguien esté mejor que otro por motivos que dicen relación con su “talento, su aplicación y su suerte”.³ Desde luego, visto que la suerte tampoco es algún tipo de acción, sino más bien algo que le sucede a un individuo de manera impredecible e incontrolable, uno podría, apelando a las razones del propio Kant,

* Publicado originalmente en 106 *Estudios Públicos* (2007).

¹ Kant, I. “De la Relación entre Teoría y Práctica en el Derecho Político (Contra Hobbes)”, en *Teoría y Práctica* (Madrid: Tecnos, 1986), p. 31.

² *Ibidem*.

³ *Idem*, p. 30.

cuestionar la legitimidad de las desigualdades que se deriven de los efectos de la suerte. Esto es, justamente, lo que han hecho algunos filósofos políticos contemporáneos. En algunos casos, estos filósofos políticos han ido incluso más lejos, pues han incluido dentro de los efectos de la suerte cuestiones como el talento y la aplicación.

Luego de preguntarse, en *Teoría de la Justicia*, si es moralmente aceptable que el mérito sea un criterio que legitime las ventajas personales que de él se pueden derivar, John Rawls —un autor, como se sabe, fuertemente influenciado por Kant— afirma que, visto que no somos responsables de aquellas cosas que nos podrían hacer, eventualmente, merecedores de algo, deberíamos rechazar el mérito como un criterio que legitime las ventajas personales que de él se pueden derivar. Las desigualdades que podrían derivarse del mérito —es decir, del hecho que alguien esté mejor que otro a causa de su talento— sólo son admisibles si benefician a los menos aventajados.⁴ Esto es, precisamente, *no* hacer del mérito un criterio para distribuir ventajas personales, pues basta que dichas ventajas no vayan asociadas al beneficio de los menos aventajados para que la desigualdad derivada del mérito no sea legítima y, en consecuencia, no se distribuya de acuerdo a él. Rawls afirma que no somos responsables del lugar que ocupamos en la sociedad, ni tampoco somos responsables de las dotes naturales que hacen que nos destaquemos de los demás en ciertas áreas y, además, tampoco somos responsables de aquellos rasgos de nuestro carácter —como, por ejemplo, el ser esforzado— que hacen que podamos dedicarnos a algo con mayor intensidad y perseverancia: “Problemático es el que merezcamos el carácter superior que nos permite hacer el esfuerzo por cultivar nuestras capacidades, ya que tal carácter depende, en buena parte, de condiciones familiares y sociales afortunadas en la niñez, por las cuales nadie puede atribuirse mérito alguno”.⁵ Considerando la relación fundamental que, según Rawls, existe entre mérito y dotes naturales, usar el mérito como un criterio distributivo que justifique cualquier tipo de desigualdad implicaría darle a la “arbitrariedad de la naturaleza”⁶ un peso moral que no debería tener. Es precisamente por eso que la distribución natural de los talentos debería ser considerada como un “acervo común”.⁷

A partir de la publicación de *Teoría de la Justicia* ciertos filósofos políticos comenzaron a reflexionar de manera más sistemática en torno al nexo que, según ellos, debería existir entre justicia distributiva y responsabilidad. Juzgar a alguien moralmente por las propiedades de su carácter o por los resultados de sus acciones cuando esta persona no es responsable por tener tales propiedades

⁴ Véase Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), p. 104.

⁵ *Id.*, p. 106.

⁶ *Id.*, p. 104.

⁷ *Ibid.*

o por producir tales resultados es algo que parece arrojar cierta sombra de duda sobre la plausibilidad moral de tales juicios. Ese mismo tipo de duda parece también arrojarse sobre aquellas *desigualdades* que no son responsabilidad de las personas, es decir, sobre el hecho de que algunos estén peor que otros —en ciertos aspectos considerados como relevantes— por razones que no tienen que ver con su responsabilidad. Ésa parece ser una de las razones que explican por qué muchos creen que, si desigualdades de ese tipo existen en una sociedad, entonces tal sociedad no puede decirse *justa*.

El grupo de filósofos políticos que, inspirados por las reflexiones hechas por Rawls, comenzó a discutir en detalle el nexo entre suerte, justicia y responsabilidad, y que, con tal intención, se embarcó en la empresa de hacer la justicia distributiva inmune a los efectos de la suerte, ha recibido, entre otros, el nombre de *igualitarios de la suerte*.⁸ Al parecer, el tipo de relación que el igualitarismo de la suerte ha establecido con Rawls no buscaría simplemente profundizar ciertos aspectos que se encuentran ya presentes en la teoría de la justicia que Rawls propone. La manera en que el mismo Rawls abordó la relación entre suerte y justicia es, a mi parecer, bastante problemática y esto puede explicar, en parte, las interpretaciones rupturistas y continuistas que se han dado en relación con este punto. Por un lado están quienes afirman que Rawls dejó sin desarrollar algunos interesantes aspectos relativos al nexo entre responsabilidad y justicia social, y que, por tanto, la tarea consiste en continuar lo que Rawls habría simplemente insinuado. Hay quienes, por otra parte, consideran que Rawls fracasa en su intento por tratar de discutir la responsabilidad adecuadamente y que, en consecuencia, la justicia social debe ser concebida de otra manera si lo que se busca es darle espacio a una adecuada noción de responsabilidad.⁹ No me pronunciaré aquí acerca de la manera en la que podría ser interpretada la relación que Rawls establece entre suerte, responsabilidad y justicia. Hacerlo adecuadamente requeriría otro artículo.

Mi intención en las páginas que siguen es ofrecer una descripción general del igualitarismo de la suerte (secciones II y III) y, luego, una interpretación algo más específica (sección IV). Con tal interpretación en mente, presentaré una objeción a dicha teoría (sección V). La objeción pretende mostrar que el igualitarismo de la suerte no logra combinar exitosamente las demandas igualitarias con las exigencias que se derivan de la aplicación del criterio de

⁸ Esta expresión se encuentra en Anderson, A. “What Is the Point of Equality?”, en 109 *Ethics* (1999), p. 289.

⁹ En la interpretación continuista se puede encontrar a Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 70-72, y Ronald Dworkin (cfr. Pauer-Studer, H. *Constructions of Practical Reason: Interviews on Moral and Political Philosophy* (Palo Alto: Stanford University Press, 2002)). En la interpretación rupturista se encuentra, por ejemplo, Roemer, J. “A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner”, en 22 *Philosophy and Public Affairs* (1993), pp. 175-176.

responsabilidad personal. La discusión irá acompañada —a lo largo de todas las secciones— de algunas distinciones relativas a los conceptos de igualdad y responsabilidad que deberán ayudar a esclarecer ciertos puntos y, al mismo tiempo, hacer más compleja la reflexión en torno a ellos.

II. IGUALITARISMO DE LA SUERTE

A partir de los últimos veinte años el igualitarismo de la suerte ha ido ocupando —en la discusión relativa a cuestiones de justicia distributiva— un espacio cada vez mayor. Según algunos es “una de las teorías de justicia distributiva más significativas emergidas desde la publicación de *Teoría de la Justicia*”.¹⁰

La publicación de esa obra de Rawls sentó las bases para que, posteriormente, debido al trabajo de filósofos políticos como Ronald Dworkin, Richard Arneson, G. A. Cohen, John Roemer, Thomas Nagel y otros, las pistas —que hasta entonces corrían paralelas— de la discusión relativa a los requisitos que hacen legítimos los juicios de responsabilidad moral y la discusión relativa a las demandas de lo que, en general, se pueden llamar las teorías igualitarias de la justicia distributiva, se intersecaran.¹¹ Uno de los productos de esta intersección —elaborado por los filósofos recién mencionados— es, precisamente, el igualitarismo de la suerte. La extensión que esta intersección tenga va a depender, en gran medida, de la manera en la que los distintos tipos de teorías que forman parte del igualitarismo de la suerte traten la relación entre suerte, responsabilidad e igualdad.

¹⁰ Scheffler, S. “What is Egalitarianism?”, en 31 *Philosophy and Public Affairs* (2003), p. 5.

¹¹ Al hablar de los requisitos que hacen legítimos los juicios de responsabilidad moral me refiero, fundamentalmente, a los requisitos de carácter metafísico propios del debate acerca del libre albedrío. Es legítimo emitir juicios de responsabilidad moral respecto de la acción realizada por un determinado agente sólo si tal acción fue realizada libremente. Para algunos dicha libertad podría verse seriamente amenazada si la siguiente tesis metafísica fuese verdadera: *cada evento está determinado por la realización de condiciones suficientes para su acontecimiento*. A esta tesis se la suele llamar “tesis determinista”. La verdad de la tesis determinista amenaza la existencia de actos libres porque, desde esta perspectiva, para que existan actos libres se requieren dos cosas: que la acción sea el producto del control del agente y que existan cursos alternativos de acción. Existen cursos alternativos de acción cuando es verdad que el agente podría haber actuado de otro modo. Según esta interpretación, la verdad de la tesis determinista elimina la existencia de cursos alternativos de acción. A esta posición se la llama “incompatibilismo”. Para otros, llamados “compatibilistas”, la verdad de la tesis determinista no amenaza la existencia de actos libres porque la libertad es concebida de otra manera. Esto significa que, en lugar de adherir al criterio del control y de los cursos alternativos de acción, adhieren, por ejemplo, al concepto de voluntariedad, es decir, lo único que importa a la hora de emitir juicios de responsabilidad moral es que el agente haya realizado la acción voluntariamente.

Tanto en el ámbito de la responsabilidad moral como en el ámbito de las teorías igualitarias de la justicia distributiva, la discusión se ha vuelto cada vez más compleja. La literatura contemporánea en relación con la responsabilidad moral es muy extensa.¹² Lo mismo sucede con relación al concepto de justicia distributiva y, en particular, con relación al concepto de igualdad distributiva.¹³ Los análisis realizados relativos a este último concepto han permitido distinguir y aislar las distintas intuiciones morales que están detrás de las demandas igualitarias.

Cuando se habla aquí de “igualdad” se hace referencia a la igualdad con relación a ciertos aspectos —que, por diversas razones, se consideran importantes— relativos a la condición material o a los planes de vida de las personas. No se pretende afirmar con esto que ése es el único tipo de igualdad relevante y que, por ejemplo, la igualdad política no debería jugar un papel al interior de, algo así como, una teoría general de la justicia. Esto significa, entre otras cosas, que el igualitarismo de la suerte se concentra en una porción de la justicia distributiva, aquella porción que dice relación con la distribución de recursos en función de algún aspecto de la vida de las personas considerado como relevante. Esta distribución implica una cierta distribución de derechos y deberes, pero no de todos los derechos y deberes de los que debería ocuparse la justicia social en general.

Por otra parte, cuando se habla aquí de “suerte” se hace referencia a la ocurrencia impredecible de eventos o circunstancias que están fuera del control de las personas y que no son atribuibles a la acción de otros sujetos, es decir, circunstancias o eventos inevitables. Este tipo de suerte se distingue de la que se da cuando, por ejemplo, alguien decide jugar en el casino. A este último tipo de suerte se le suele llamar “suerte opcional”.¹⁴ Dado que la suerte opcional es el producto de la elección de las personas, no es el tipo de suerte que, según la teoría de la justicia que examinaremos, genera desigualdades moralmente ilegítimas. La suerte —como la llamaremos aquí para distinguirla de la suerte opcional— excluye entonces, por definición, la responsabilidad. Como veremos, es por este motivo que los efectos que la suerte produce en términos de desigualdad deberían ser, según los igualitarios de la suerte, corregidos. Serán relevantes aquellos tipos de suerte que se consideren importantes a la hora de explicar la causa de

¹² Véase, para un buen panorama de la discusión actual y de la bibliografía relevante Fischer, J. M. y M. Ravizza. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

¹³ Para tener una idea de la complejidad del concepto de igualdad distributiva, véase Temkin, L. *Inequality* (New York: Oxford University Press, 1993). Interesantes artículos sobre la materia se encuentran en Mason, A. (ed.) *Ideals of Equality* (Oxford: Blackwell, 1998).

¹⁴ La distinción entre suerte opcional [*option luck*] y “suerte” (o, más literalmente, mera suerte) [*brute luck*] se encuentra en Dworkin, R. *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), p. 73.

ciertas desigualdades. Por ejemplo, desigualdades generadas por diferencias en las capacidades naturales (talentos) o desigualdades generadas por las circunstancias socio-económicas en las que a una persona le toca nacer.¹⁵

Uno de los supuestos atractivos que tiene el igualitarismo de la suerte es que intenta conciliar dos elementos que, desde el punto de vista de las demandas de justicia distributiva, se encontraban no sólo separados, sino que pertenecían a distintas y, en algunos casos, opuestas maneras de entender tales demandas. Un cierto tipo de demanda igualitaria suele poner todo el énfasis en la necesidad de eliminar las desigualdades entre las personas, pues considera que es moralmente malo que alguien esté peor que otro. Persigue lo que se puede llamar una *igualdad estricta*. Una vez que el principio de igualdad estricta ha sido satisfecho, las diferencias en las capacidades naturales y el libre accionar de las personas producirá inevitablemente ciertas desigualdades que requerirán nuevamente la aplicación del principio. Hay quienes podrían considerar —por ejemplo, los mismos igualitarios de la suerte— que la constante aplicación del principio de igualdad estricta no es moralmente legítima porque existen desigualdades que son el producto de la acción voluntaria de los individuos. Además, adherir al principio de igualdad estricta implica considerar como moralmente bueno quitarle recursos a alguien única y exclusivamente con el fin de igualarlo al resto, incluso en aquellos casos en los que tal operación no haga que nadie esté mejor.¹⁶ Ésta es la conclusión a la que se debe llegar si consideramos que la igualdad es, *en sí misma*, moralmente buena y si, además, consideramos que es el ideal más importante a seguir. Generalmente quienes atacan la idea de igualdad estricta son considerados como anti-igualitarios. Los anti-igualitarios atacan a las teorías de inspiración igualitaria en nombre de la libertad, señalando, por ejemplo, que el libre emprendimiento de las personas tiende siempre a subvertir los resultados de cualquier patrón distributivo y que, por consiguiente, se requieren constantes intervenciones que pongan freno al libre accionar de los individuos.¹⁷

¹⁵ En Nagel, T. "Equality" en *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) se puede encontrar una clasificación de los distintos tipos de suerte. Esta clasificación hace referencia, sobre todo, a la cuestión de la responsabilidad moral en general y, por tanto, no todos los tipos de suerte que Nagel distingue son necesariamente relevantes para la justicia distributiva. Una discusión más cercana a la temática de este ensayo se encuentra en Vallentyne, P. "Brute Luck, Option Luck, and Equality of Initial Opportunities", en 112 *Ethics* (2002).

¹⁶ Derek Parfit llama a esto la "objeción de nivelar hacia abajo" [*levelling down objection*] (Parfit, D. "Equality and Priority", en A. Mason (ed.) *Ideals of Equality* (Oxford: Blackwell, 1998), p. 10). Semejantes observaciones acerca del principio de igualdad estricta se encuentran en Raz, J. *The Morality of Freedom* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1986), cap. 9; y Temkin, L. *Inequality*, pp. 247-248.

¹⁷ Véase Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pp. 160-164.

Como veremos en detalle más adelante, los igualitarios de la suerte consideran que el igualitarismo estricto no es sensible a las elecciones de las personas y, por esta razón, no consideran moralmente correcto que quienes han voluntariamente decidido dedicarse, por ejemplo, a una actividad lucrativa, deban financiar la vida de quienes han decidido trabajar menos o no trabajar en absoluto (en el supuesto, claro está, de que ambos hayan tomado tales decisiones en igualdad de condiciones). Por otro lado, los mismos igualitarios de la suerte consideran que quienes argumentan contra cualquier tipo de criterio distributivo que pretenda corregir cierto tipo de desigualdades, no son sensibles a aquellas desigualdades que se derivan de circunstancias o eventos debidos a la mala suerte, es decir, debidos a circunstancias o eventos por los cuales los individuos no son responsables. Por estas razones los igualitarios de la suerte consideran que es moralmente malo que una persona esté peor que otra por motivos que no son de su responsabilidad. De esta manera lo que se pretende es reconocer, por un lado, la necesidad de corregir las desigualdades que son el producto de la suerte y, por otro, la necesidad de no corregir las desigualdades derivadas de las decisiones de las personas. No es mi intención en este ensayo analizar los distintos criterios que los igualitarios de la suerte usan para determinar lo que es producto de la suerte y lo que es producto de la responsabilidad.

Debido, precisamente, al intento por conciliar igualdad con responsabilidad, el igualitarismo de la suerte puede ser entendido como un tipo de liberalismo igualitario. El respeto por las decisiones que los individuos autónomamente adoptan es uno de los rasgos que caracterizan a la tradición liberal,¹⁸ en el sentido de que la existencia misma del orden político se justifica en función de la protección de ciertas libertades individuales y, por lo mismo, en función de los límites de competencia que deberían caracterizar al poder político. Existen ciertas áreas en las cuales los principios de justicia no deberían intervenir porque, si lo hiciesen, atentarían contra la condición de agentes racionales autónomos que nos define como seres humanos. Pero el respeto por las decisiones de las personas deja de ser un gesto de mera deferencia cuando quien toma esas decisiones lo hace en un contexto material que permite suponer un nivel de autonomía moralmente relevante, es decir, un nivel de autonomía que excluye la posibilidad de que las decisiones en cuestión, a pesar de ser tomadas voluntariamente, sean el producto de una situación social y económicamente desventajosa. El proporcionar un contexto material que posibilite un nivel de autonomía como el señalado dice relación con el componente igualitario de este tipo de liberalismo. Junto con esto es oportuno señalar que algunos de los

¹⁸ Véase, por ejemplo, Gutmann, A. *Liberal Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 6; y Waldron, J. "Theoretical Foundations of Liberalism", en *37 The Philosophical Quarterly* (1987), p. 133.

que forman parte de lo que aquí se llama igualitarismo de la suerte se describen a sí mismos como liberales —es el caso, por ejemplo, de Richard Arneson, Ronald Dworkin y Thomas Nagel—.

III. IGUALITARISMO DE LA SUERTE E IGUALDAD DE OPORTUNIDADES

Quisiera analizar ahora con algo más de detalle lo que aquí se ha llamado igualitarismo de la suerte. Lo que intentaré hacer en lo que sigue es presentar en sus líneas generales una teoría de la justicia distributiva que no existe tal y cual la presentaré. La razón de esto es que los autores que son agrupados bajo el término “igualitarismo de la suerte” proponen teorías de la justicia que se diferencian entre sí en ciertos aspectos. Estas teorías difieren, por ejemplo, respecto de la respuesta que dan a la pregunta “¿igualdad de qué?”. En algunos casos se trata de igualdad de recursos,¹⁹ en otros igualdad de oportunidades para el bienestar,²⁰ en otros igualdad de acceso a la ventaja.²¹⁻²² Las razones que se dan para justificar la selección del bien a igualar son, *en parte*, el resultado de distintas maneras de concebir la relación entre suerte y responsabilidad. No es mi interés aquí dar cuenta de esas razones y examinar si éstas son coherentes con el tipo de bien a igualar seleccionado. Lo importante es entender que hay diferencias en la manera de trazar el límite entre lo que se considera debido a la suerte y lo que se considera debido a la responsabilidad de las personas. Por este motivo lo que haré será presentar los principios generales que dan cuenta de aquellos elementos presentes en las diferentes teorías mencionadas que ameritan que éstas sean agrupadas bajo el mismo término. Esto significa, entre otras cosas, que no entraré en el debate acerca de cuáles deberían ser los bienes relevantes a igualar. No entraré en tal debate, no porque me parezca sin importancia, sino porque la objeción que desarrollaré en la sección V es aplicable al igualitarismo de la suerte en su conjunto, independientemente de la respuesta que se dé a la pregunta “¿igualdad de qué?”.²³

La manera en la que los igualitarios de la suerte han elaborado el nexo entre suerte, responsabilidad e igualdad ha alcanzado, en las últimas dos décadas, un notable nivel de riqueza analítica y esto se explica, en parte, por la naturaleza

¹⁹ Dworkin, R. *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), cap. 2.

²⁰ Arneson, R. “Equality and Equal Opportunity for Welfare”, en 56 *Philosophical Studies* (1989).

²¹ Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”, en 99 *Ethics* (1989).

²² Los autores mencionados aquí se remiten a los que pueden ser agrupados bajo el igualitarismo de la suerte. Las respuestas posibles a la pregunta “¿igualdad de qué?” involucran un rango más amplio de teorías igualitarias.

²³ Agradezco a un árbitro anónimo de *Estudios Públicos* el haber llamado la atención sobre este punto y permitirme poner mayor énfasis sobre la postura que adoptaré en este ensayo sobre la relación entre los bienes relevantes y el igualitarismo de la suerte en general.

misma del problema. Al introducir, en el ámbito de la filosofía política, la cuestión de los efectos de lo que Rawls llama la “lotería natural”,²⁴ se introducen inevitablemente todas las complejidades metafísicas que el problema requiere y, en ese sentido, un adecuado análisis de los elementos que están en juego es de vital importancia para la claridad y profundidad de la discusión. Como he señalado, parece necesario elaborar un criterio que permita distinguir aquello que puede ser atribuido a la lotería natural y aquello que no. Esto significa que, de una u otra forma, los igualitarios de la suerte deben hacerse cargo de ciertos aspectos del debate relativo a las condiciones (metafísicas y epistemológicas) necesarias y suficientes para la atribución de responsabilidad moral. En relación con este punto, G. A. Cohen, uno de los exponentes del igualitarismo de la suerte, señala que “podemos estar de hecho metidos hasta el cuello en el problema del libre albedrío, pero esa sólo es mala suerte. No es una razón para no seguir el argumento hacia dónde va”.²⁵ No analizaré aquí las posibilidades teóricas que pueden desprenderse de la conexión entre el debate acerca del libre albedrío y la justicia distributiva.²⁶

Como se puede desprender de lo que ya hemos dicho anteriormente, los igualitarios de la suerte proponen lo que llamaré un *principio de compensación*. Aquellas desigualdades que sean el producto de la suerte deberían ser, en la medida de lo posible, eliminadas *cada vez* que ellas se produzcan. Por otra parte, aquellas desigualdades que sean producto de la responsabilidad de las personas son moralmente legítimas y, por tanto, no deberían ser compensadas. Llamaré a esto el *principio de responsabilidad*. El principio de compensación y el principio de responsabilidad son expresiones respectivamente, de la *sensibilidad a la suerte* y de la *sensibilidad a las decisiones* que caracterizan a este ideal igualitario. Los exponentes del igualitarismo de la suerte formulan estos dos principios de distintas maneras. G. A. Cohen, por ejemplo, piensa que “parte importante del propósito fundamental igualitario es extinguir la influencia de la suerte [*brute luck*] en la distribución. La suerte es un enemigo de la igualdad justa y, ya que los efectos de la elección genuina contrastan con la suerte, la elección genuina excusa des-

²⁴ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 79.

²⁵ Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”, p. 934.

²⁶ Algunas reflexiones interesantes con relación a este punto se pueden encontrar en Lippert-Rasmussen, K. “Arneson on Equality of Opportunity for Welfare”, en *7 Journal of Political Philosophy* (1999); y Matravers, M. “Responsibility, Luck, and the ‘Equality of What’ Debate”, en *50 Political Studies* (2002). Desde el momento en que los igualitarios de la suerte adoptan el concepto de control como un criterio para legitimar ciertas desigualdades, debemos suponer que, en relación con el problema del libre albedrío y la responsabilidad moral, su posición puede oscilar entre, por un lado, negar la verdad del determinismo (al menos con relación a, por ejemplo, el ámbito de las decisiones humanas) y, por otro, aceptar la verdad del determinismo pero negar que dicha verdad amenace la legitimidad de los juicios de responsabilidad moral. En este último caso los igualitarios de la suerte adoptarían la posición compatibilista.

igualdades que de otro modo serían inaceptables”.²⁷ Richard Arneson piensa que “cuando las personas gozan de igualdad de oportunidades para el bienestar en sentido amplio, cualquier desigualdad de bienestar en la posición que ellas alcancen se debe a factores que están dentro del control de cada individuo. Luego, cualquier desigualdad de ese tipo no será problemática desde el punto de vista de la justicia distributiva”.²⁸ Arneson también piensa que los “eventos casuales [...] respecto de los cuales no habría sido posible asegurarse [...] y que podrían afectar la vida de las personas, requieren ‘compensación’”.²⁹ Ronald Dworkin piensa que los individuos deberían ser liberados de responsabilidad:

por aquellos elementos desafortunados de su situación debidos a la mala suerte [*brute bad luck*], pero no por aquellos que deberían ser vistos como fluyendo de sus propias decisiones. Si alguien nace ciego o sin los talentos que otros tienen, ésta es su mala suerte, y, hasta donde esto pueda manejarse, una sociedad justa debería compensarlo por esa mala suerte. Pero si esta persona tiene menos recursos que otros porque gastó más antes en lujos, o porque decidió no trabajar, o trabajar en labores de más baja remuneración que las que escogieron los demás, entonces su situación es el resultado de la elección, no de la suerte, y él no tiene derecho a ninguna compensación que pudiese mejorar su actual situación.³⁰

Thomas Nagel piensa que “lo que parece mal no es que las personas deban ser generalmente desiguales en ventajas o desventajas, sino que deban ser desiguales en ventajas o desventajas por las cuales no son responsables. [...] Dos personas que nacen en una situación que les da iguales *chances* de vida pueden terminar viviendo vidas de muy distinta calidad como resultado de sus propias libres decisiones, y ello no debería ser objetable para un igualitario”.³¹ John Roemer piensa que de acuerdo con “la correcta ética igualitaria [...] la sociedad debería indemnizar a las personas contra aquellos resultados que son la consecuencia de causas que están más allá de su control, pero no contra los resultados que son la consecuencia de causas que están bajo su control y, por tanto, por las que son personalmente responsables”.³²

El principio de responsabilidad y el principio de compensación cualifican el tipo de igualdad que los igualitarios de la suerte buscan promover. La teoría es

²⁷ *Id.*, p. 931.

²⁸ Arneson, R. “Equality and Equal Opportunity for Welfare”, p. 86.

²⁹ Arneson, R. “Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare”, en *19 Philosophy and Public Affairs* (1990), p. 185.

³⁰ Dworkin, R. *Sovereign Virtue*, p. 287.

³¹ Nagel, T. *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991), p. 71.

³² Roemer, J. “A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner”, p. 147.

igualitaria en sentido no estricto, es decir, no perseguirá la igualdad distributiva independientemente de lo que las personas hayan hecho. Si es que una persona ha tomado ciertas decisiones voluntaria y responsablemente y, producto de esa decisión, termina, con relación a un cierto bien considerado como relevante, peor que otro, entonces dicha desigualdad es legítima porque es el producto de una elección voluntaria y responsable. El asunto es, ciertamente, bastante más complejo que eso, pero por el momento baste señalar que la incorporación de elementos como la suerte y la responsabilidad en la elaboración de criterios de justicia distributiva cualifica el compromiso igualitario y lo hace parte de una familia de teorías que —muy popularmente— se conoce con el nombre de *igualdad de oportunidades*. Una vez que las desigualdades que son el producto de la suerte han sido corregidas, las desigualdades que son responsabilidad de las personas son, desde el punto de vista de la justicia, legítimas.

El igualitarismo de la suerte pretende satisfacer las demandas propias del igualitarismo y, al mismo tiempo, elaborar criterios normativos que justifiquen la legitimidad moral de las desigualdades derivadas de la decisión voluntaria y responsable de las personas. Pero, ¿qué hace que, una vez que la igualdad de oportunidades con respecto al bien relevante ha sido alcanzada, las desigualdades que son el producto de la elección de las personas sean consideradas como legítimas? Los igualitarios de la suerte piensan que la neutralización de la suerte justifica moralmente la adscripción de responsabilidad por las consecuencias derivadas de la elección personal. Como se puede desprender de los textos citados más arriba, es posible afirmar que los igualitarios de la suerte basan dicha justificación en el concepto de control. En algunos casos esto es evidente —como en Arneson, Cohen y Roemer—, y en otros —como en Dworkin— la justificación se basa en nociones distintas a la de control, introduciendo, desde mi punto de vista, ulteriores y fatales complicaciones.³³

Es importante notar que lo que justifica la no aplicación del principio de compensación cuando una persona sufre una desventaja producto de su decisión, no es la decisión *per se*, sino el hecho de que las desigualdades que son el producto de la suerte han sido previamente neutralizadas. El valor de la decisión como un criterio que legitima cierto tipo de desigualdades está estrechamente relacionado con la neutralización de la suerte. Según este tipo de igualitarismo, neutralizar los efectos de la suerte *implica* satisfacer el principio de igualdad de oportunidades. Las consecuencias de las decisiones de las personas no deberían rectificarse cuando, previamente a las decisiones en cuestión, las desigualdades que son producto de la suerte han sido neutralizadas. Esto significa que el principio de compensación tiene la precedencia, en tanto que criterio para la posterior evaluación moral de posibles desigualdades,

³³ Page, O. “Eguaglianza di Risorse e Responsabilità Conseguenziale”, en 3 *Teoria Politica* (2005).

por sobre el principio de responsabilidad. Si el principio de compensación no se ha aplicado, no sería moralmente aceptable considerar como legítimas las desigualdades derivadas de la decisión de las personas porque, como lo hemos señalado, muchas de esas decisiones, aunque voluntarias, pueden ser el producto de (o estar fuertemente condicionadas por) una situación considerada como desventajosa desde el punto de vista del bien relevante. Según los igualitarios de la suerte, la aplicación del principio de compensación tendría como efecto el que las personas tengan un mayor control sobre ciertos aspectos de sus propias vidas y, justamente por eso, es moralmente legítimo que ellas carguen con las consecuencias de sus propias decisiones y actos. En relación con este punto creo que el problema es el siguiente. Si la explicación que los igualitarios de la suerte ofrecen para justificar la conexión entre el principio de compensación y el principio de responsabilidad se centra en el concepto de control —y en el ideal de autonomía que puede razonablemente pensarse hay tras la elección de dicho concepto—, entonces ciertas dificultades no menores podrían surgir con respecto a la claridad del compromiso igualitario. Antes de analizar esas dificultades es necesario ofrecer una interpretación algo más detallada del igualitarismo de la suerte.

IV. LA IGUAL DISTRIBUCIÓN DEL IMPACTO DE LA SUERTE

Quisiera partir señalando algo bastante elemental. La igualdad es un concepto de carácter *interpersonal*. Esto significa en general que, como hemos visto, lo que resulta malo para un igualitario de la suerte desde el punto de vista moral es que alguien esté peor que otro y, más específicamente, que alguien esté peor que otro por razones que no tienen que ver con su responsabilidad. Lo que preocupa a los igualitarios de la suerte, en tanto que *igualitarios*, es el impacto *diferencial* de la suerte, es decir, el hecho de que la suerte genere desigualdades. No les preocupa, por tanto, el impacto de la suerte en sí. Si el impacto de la suerte hiciese que todos estuviesen peor de lo que estaban antes de su impacto, esto no sería moralmente objetable para un igualitario en tanto que igualitario.

Las implicaciones que este punto tiene no han sido, a mi juicio, debidamente tenidas en cuenta, tanto por quienes adhieren al igualitarismo de la suerte, como por quienes le han formulado algunas críticas. Que el igualitarismo de la suerte considere como moralmente malo que alguien esté peor que otro por razones que no tienen que ver con su responsabilidad *no* significa que una de las aspiraciones de este ideal sea la de eliminar los efectos de la suerte. A lo que el igualitarismo de la suerte aspira es, en la medida de lo posible, a eliminar aquellas desigualdades que son el producto de la suerte. Esto no implica que si A está peor que B producto de la mala suerte, entonces B debería, en nombre de la justicia, darle a A todo lo que es necesario en términos del bien relevante para que A recupere lo que tenía o era antes de ser víctima de la mala

suerte, o todo lo que sea necesario para que A esté tan bien como B. Hay quienes sostienen que, si este último no fuera el caso, A estaría peor que B producto de la mala suerte. Si esta interpretación es correcta, el igualitarismo de la suerte implicaría, al parecer, una paradoja: si A está peor que B porque, por ejemplo, una severa discapacidad lo hace completa, constante e irremediabilmente incapaz de generar habilidades que, bajo un sistema de libre mercado, alguien tuviera el interés de contratar, entonces nadie debería estar mejor que A porque, si así fuera, A estaría peor que otros a causa de la mala suerte.³⁴

Me parece que lo que hay que tener en cuenta a la hora de discutir este punto es lo siguiente. Lo que irrita la sensibilidad moral común de muchos respecto de la cuestión de la desigualdad en general es el que algunos estén muy mal por razones que no tienen que ver con su responsabilidad. Ésta, en sentido estricto, no es necesariamente una preocupación igualitaria. Muchos de los que encuentran moralmente malo que haya gente que esté muy mal debido a la suerte no tendrían reparo moral alguno si, como producto de una política redistributiva, aquellos que están muy mal mejoraran su posición hasta alcanzar un nivel —respecto del bien relevante— considerado como aceptable, sin que esto implique que la desigualdad se elimine. Los que ahora se encuentran en un nivel considerado como aceptable pueden seguir estando peor que otros producto de la mala suerte. Si, ante un escenario de esa naturaleza, quien experimentaba cierto nivel de irritación moral ya no la experimenta, significa que sus intuiciones morales no responden a una preocupación por la desigualdad y, en particular, por la desigualdad debida a la suerte. Su sensibilidad moral podría articularse en torno a, por ejemplo, la idea de una *línea de suficiencia*,³⁵ más allá de la cual, por las razones que se den, no se considera moralmente objetable que algunos estén peor que otros. Quien adhiere a la teoría de la suficiencia podría extender aún más el caso y afirmar que es moralmente malo que haya gente que esté muy mal, independientemente del hecho de si esto se debe a la suerte o es, de alguna manera, la consecuencia de una decisión voluntaria.

El tipo de juicios vinculados a la idea de una línea de suficiencia requiere el uso de criterios basados en una escala *absoluta* que permita hacer evaluaciones del tipo “A está muy mal”. Juicios de este tipo son independientes del hecho de que A esté peor que B. De hecho, el juicio “A está muy mal” podría ser verdadero aunque A fuera el único habitante del universo. Lo que importa no es, entonces, la desigualdad entre A y B, sino el hecho de que A está muy mal. Con el propósito de distinguir este tipo de juicios de los juicios comparativos, es decir, interpersonales, propios del igualitarismo, llamaré a los juicios que caracterizan a la teoría de la línea de suficiencia, juicios *intrapersonales*. Esta distinción es

³⁴ Esta supuesta paradoja ha sido planteada en Smilansky, S. “Choice-Egalitarianism and the Paradox of the Baseline”, en 63 *Analysis* (2003).

³⁵ Véase Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, en *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

útil porque permite aislar principios morales que son diferentes y distinguir las teorías que se puedan construir en base a tales principios.

La distinción entre la esfera interpersonal y la esfera intrapersonal permite vislumbrar con mayor claridad cuál es el alcance del igualitarismo de la suerte. Como señalé más arriba, lo que esta teoría persigue no es la eliminación de los efectos de la suerte, sino la eliminación de aquellas desigualdades que son el producto de la suerte. Esto significa, entre otras cosas, que la aplicación del principio de compensación no implica que quien está peor que otro producto de la mala suerte, alcance, en términos *intrapersonales*, el mismo nivel que tenía antes de que el evento o circunstancia fortuita se verificara, o de que, si su condición debida a la suerte lo sitúa permanentemente en un cierto nivel que lo hace estar peor que otros, nadie pueda estar mejor que él porque, de ser así, tal desigualdad sería producto de la mala suerte. Le pregunta que cabe hacer aquí es la siguiente: si alguien, a causa de la mala suerte, está peor de lo que estaba y, después de que el principio de compensación ha sido aplicado con el objetivo de corregir los efectos diferenciales de la suerte, sigue estando peor de lo que estaba antes, ¿significa esto que la persona también sigue estando peor que otro a causa de la mala suerte? La respuesta, me parece, debería ser negativa. Ciertamente la persona seguiría estando peor de lo que estaba pero, si el principio de compensación ha sido aplicado, no está peor que otro a causa de la mala suerte.

Pienso que esta cuestión es relevante por el siguiente motivo. Si la interpretación que doy aquí del igualitarismo de la suerte es plausible, entonces es posible establecer con cierta claridad qué es lo que esta teoría está realmente demandando. Al introducir la cuestión de los efectos de la suerte como uno de los objetos de la justicia es factible pensar que, a la luz de la teoría que aquí nos ocupa, la reparación de tales efectos debería ser total y, si —teóricamente— no lo fuera, la teoría no sería coherente con sus aspiraciones. Creo que esto no es así. Las razones que pueden hacer que la demanda del igualitarismo de la suerte se comprenda de este modo —erróneamente, a mi juicio— pueden ser al menos dos. Por un lado no entender claramente que lo que es relevante aquí es el impacto *diferencial* de la suerte y, por otro, creer que la mayor parte de las desigualdades son casos puros, es decir, casos en los que la desigualdad es *únicamente* el producto de la mala suerte. Me parece que los casos teóricamente interesantes son aquellos en los cuales la desigualdad es, en parte, producto de la elección y, en parte, producto de la suerte. Cuando digo “teóricamente interesantes” quiero decir que aquellos casos son los que se dan en la realidad con mayor frecuencia y que, además, ponen a prueba (a nivel teórico) el proyecto conciliatorio del igualitarismo de la suerte: conciliar el ideal igualitario con la responsabilidad que les compete a las personas por las consecuencias de sus elecciones voluntarias. Para entender más gráficamente el punto quisiera recurrir a un ejemplo abstracto.

Imaginemos un mundo compuesto por dos personas, A y B. Supongamos que ambos tienen 5 del bien relevante y que el hecho de que ambos tengan 5 es el resultado de la aplicación del principio de compensación (es decir, desigualdades previas debidas a la suerte han sido corregidas). Imaginemos que, producto de la mala suerte, A baja a 1 y, producto de su elección, B termina con 9.

Cuando tenemos que ver con casos mixtos —es decir, casos en los cuales la desigualdad en cuestión es, en parte, producto de la suerte y, en parte, producto de la elección— lo que deberíamos hacer es distinguir qué parte de la desigualdad es producto de la elección y qué parte producto de la suerte. Esto puede ser ciertamente muy difícil de hacer, pero ése es otro problema. En nuestro ejemplo, a pesar de que la mejoría de B de 5 a 9 se debe a su elección, la *diferencia* entre A y B no es, completamente, producto de la decisión si el hecho de que A tenga 1 es producto de la mala suerte. Hay que notar que cuando decimos que B es responsable de su mejoría en términos del bien relevante, estamos emitiendo juicios de responsabilidad de carácter intrapersonal. Pero cuando los igualitarios de la suerte hablan de desigualdades que son, en parte, el producto de la mala suerte, están usando un criterio de carácter interpersonal. Este criterio interpersonal es sensible a las desventajas generadas a causa de la mala suerte que tú has sufrido y que te hacen estar peor que yo. Si B ha mejorado su posición producto de su decisión y A desciende de 5 a 1 producto de la mala suerte, la desigualdad resultante entre A y B es *en parte* resultado de la elección de B y *en parte* resultado de los efectos de la suerte sobre A. El hecho de que B haya escogido voluntariamente un cierto curso de acción no es una condición suficiente para hacer que la desigualdad derivada, en parte, de *su* decisión responsable sea legítima. Si tú estás peor que yo —y este hecho se debe a la suerte— entonces, aunque yo además sea, en sentido intrapersonal, responsable por mi mejoría, no tengo, moralmente hablando, derecho a todas las ganancias de mi decisión porque el hecho de que tú hayas descendido de 5 a 1 es producto de la mala suerte y este hecho hace que parte de la desigualdad en cuestión sea ilegítima.

Es oportuno recordar que si el descenso de A de 5 a 1 hubiese sido su responsabilidad, la desigualdad habría sido legítima sólo si las oportunidades de A (en términos del bien relevante) hubiesen sido iguales a las de B. Entonces, a pesar de que A y B pueden ser ambos *individualmente* responsables de sus respectivos resultados, la desigualdad generada sería legítima sólo si las oportunidades hubiesen sido iguales.

Como lo señalé anteriormente, lo primero que hay que hacer cuando tratamos casos mixtos es distinguir aquella parte de la desigualdad debida a la suerte y aquella parte debida a la responsabilidad. El ejemplo que he usado es abstracto justamente porque supone que tal distinción es fácilmente realizable. En la realidad éste no suele ser el caso. Lo importante es que tanto el principio de compensación como el principio de responsabilidad deben ser tenidos en

cuenta cuando nos encontramos frente a casos mixtos. No hacerlo implicaría simplemente inclinar la balanza a favor de la igualdad o a favor de la responsabilidad y lo que el igualitarismo de la suerte pretende es conciliar ambas demandas. El ejemplo pretende ilustrar esto de manera clara.

Con el fin de aplicar estas consideraciones retomemos nuestro ejemplo: A y B tienen 5 del bien relevante como producto de la aplicación del principio de compensación. A desciende a 1 producto de la suerte y B sube a 9 como consecuencia de su decisión voluntaria. La diferencia entre A y B es de 7. Pero la diferencia debida a la *suerte* es de 4, porque A bajó de 5 a 1 a causa de la suerte. ¿Debería B dar a A todo lo necesario para que éste recupere la posición que tenía antes de ser víctima de la mala suerte? Desde el punto de vista del igualitarismo de la suerte la respuesta debería ser negativa. Si B diese a A todo lo necesario para que éste recupere su condición inicial, el principio de responsabilidad no se estaría respetando porque se estaría simplemente *transfiriendo* el impacto de la suerte desde A a B y, entonces, el impacto diferencial de la suerte no estaría neutralizándose. Esto significa que la neutralización implica la *igual* distribución del impacto de la suerte. Si la diferencia entre A y B debida a la suerte es de 4, habría que dividir tal cantidad por el número de personas involucradas en la desigualdad, es decir 2, y el resultado de tal división es equivalente a la cantidad de compensación que neutraliza el impacto diferencial de la suerte. De esta manera A terminaría con 3 y B con 7.

Si lo que se quiere es que el principio de responsabilidad siga teniendo fuerza normativa, la igual distribución del impacto de la suerte parece ser el criterio que hay que usar para neutralizar los efectos diferenciales que ésta tiene sobre algunos aspectos de la vida de las personas. Si se ocupase un criterio, en términos redistributivos, más exigente (con el fin de que quien está peor que otro producto de la suerte recupere su condición inicial o esté tan bien como el que está mejor que él), la fuerza normativa del principio de responsabilidad disminuiría y el igualitarismo de la suerte dejaría de ser lo que es. La igual distribución del impacto diferencial de la suerte es una buena manera de combinar tanto las demandas del principio de compensación como las del principio de responsabilidad. En nuestro ejemplo, como producto de la aplicación del principio de compensación —y, por lo tanto, como demostración de la sensibilidad de la teoría a la suerte— A sube de 1 a 3 y B baja de 9 a 7. Como resultado de la aplicación del principio de responsabilidad —y, por lo tanto, como demostración de la sensibilidad de la teoría a la elección de las personas— B retiene parte importante de las ventajas derivadas de su elección. Creo que ésta es, en líneas generales, la manera en la cual debería entenderse la neutralización de los efectos diferenciales de la suerte que el igualitarismo de la suerte demanda. Insisto: he presentado aquí en términos numéricos algo que es difícilmente cuantificable. Mi intención es simplemente *graficar* el punto y proponer —como una interpretación posible del igualitarismo de la suerte— un criterio normativo: la igual distribución del impacto diferencial de la suerte.

V. CONTROL Y DESIGUALDADES LEGÍTIMAS

En esta sección quisiera formular una objeción contra el igualitarismo de la suerte de carácter interno. Esto quiere decir que dicha objeción no busca cuestionar las premisas centrales de esta teoría de la justicia, sino mostrar que de dichas premisas no se sigue la conclusión esperada. Señalo esto porque la mayor parte de las críticas dirigidas contra el igualitarismo de la suerte son de carácter *externo* y se mueven, por lo mismo, en un nivel distinto al que se moverá gran parte de lo que viene a continuación. Mencionaré algunas de estas críticas externas. Se ha dicho que esta teoría de la justicia toma la distribución de bienes y recursos como moralmente importante en sí misma, pero que la preocupación por la justicia social debería apuntar más bien a la calidad de las relaciones humanas. Se ha dicho que el igualitarismo de la suerte interpreta erróneamente el papel de la responsabilidad en la justicia distributiva porque dicha interpretación supone que, quienes se encuentran en la miseria por razones que tienen que ver con su responsabilidad, deberían ser dejados en dicho estado de miseria. Además, distinguir quién es responsable de quién no lo es resulta irrespetuoso respecto de los miembros de la sociedad, pues aquellos que reciben ayuda son estigmatizados como incompetentes y aquellos que no la reciben son estigmatizados como irresponsables e indignos de mérito alguno. Por otro lado, este proceso de investigación para determinar responsabilidades implica la implementación de procedimientos que atentan contra la privacidad y la dignidad de las personas en la medida en que tenga por fin clasificarlas según el nivel de irresponsabilidad de sus elecciones y, por lo mismo, según la calidad moral de sus vidas. También se ha afirmado que la satisfacción de los principios del igualitarismo de la suerte demanda una excesiva intervención estatal y se afirma, en contraste con esta demanda, que el papel de la justicia social debería ser más modesto. La desigualdad natural debida a la mala suerte no debería ser preocupación de la justicia social. Las desigualdades relevantes son aquellas cuya causa es eminentemente social, es decir, desigualdades derivadas de la opresión social.³⁶

No voy a pronunciarme sobre la plausibilidad de estas objeciones. Me parece pertinente mencionarlas con el fin de hacer notar que el panorama crítico en torno al igualitarismo de la suerte es más amplio de lo que puede desprenderse a partir de la objeción interna que presentaré en esta sección.

Si la demanda del igualitarismo de la suerte debería ser entendida en términos de igual distribución del impacto diferencial de la suerte, cabe pregun-

³⁶ Estas críticas han sido formuladas por Anderson. Algunas de estas objeciones se encuentran también en Wolff, J. "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos", en *27 Philosophy and Public Affairs* (1998). Una respuesta a las objeciones de Anderson se encuentra en Arneson, R. "Luck Egalitarianism and Prioritarianism", en *110 Ethics* (2000), y en Dworkin, R. "Equality, Luck, and Hierarchy", en *31 Philosophy and Public Affairs* (2003).

tarse si esta manera de ver las cosas justifica adecuadamente el propósito del principio de compensación y, por consiguiente, la preferencia que la aplicación de éste tiene con respecto al principio de responsabilidad. Los igualitarios de la suerte afirman que aquellas desigualdades generadas por las consecuencias de la acción voluntaria de los individuos son legítimas sólo si desigualdades previas debidas a la suerte han sido corregidas. La razón de esto es que la neutralización de tales desigualdades garantizaría que las personas tuviesen el control de aquellos factores que les permitirían alcanzar, mediante decisiones responsables, distintas posiciones en relación con el bien relevante. Esto, se supone, es lo que se lograría con la aplicación del principio de compensación. Pero, teniendo en consideración el análisis anteriormente realizado, no es necesariamente verdadero que si los efectos diferenciales de la suerte son neutralizados, entonces las personas alcanzarán el nivel de control que haría moralmente legítimo que ellas cargasen con las consecuencias de sus propias acciones. Creo que hay buenos motivos para pensar que la neutralización de la suerte, tal y como la hemos interpretado aquí, no implica necesariamente el grado de control que podría hacer legítima una desigualdad. Para mostrar esto podemos recurrir nuevamente a nuestro ejemplo. Basta que nos centremos en la posición de A, quien, producto de la mala suerte, desciende de 5 a 1 y, producto de la aplicación del principio de compensación, sube a 3. ¿Hay algo que garantice que ese nivel 3 del bien relevante implique un grado de control tal que posteriores desigualdades debidas a la suerte sean legítimas? Desde luego que no. Ya que la neutralización del efecto diferencial de la suerte no implica necesariamente que A alcance el nivel que tenía antes de ser víctima de la mala suerte, es perfectamente factible imaginar un escenario en el cual el nivel 3 de nuestro ejemplo no sea equivalente a una situación en la cual A tenga el nivel de control que haría legítima la desigualdad en cuestión.

Alguien podría decir que, si éste es el caso, entonces, la satisfacción del principio de compensación no garantiza alcanzar una verdadera igualdad de oportunidades. Esto podría sugerir que habría que revisar la interpretación de la neutralización de la suerte que he dado aquí como igual distribución de sus efectos e inclinarse por una que sostuviere que quien está peor que otro a causa de la suerte debe recuperar su condición inicial. Llamaremos a esto *el criterio de la reversión*. El uso de tal criterio puede implicar que el principio de responsabilidad no sea satisfecho porque, por ejemplo, los recursos que se requieren para que la persona en cuestión recupere su condición previa al impacto de la suerte, representan el total de recursos de los que disponen quienes están mejor que esa persona o quienes simplemente no han sido víctimas de la mala suerte. Piénsese en un caso en el cual dos personas, a partir de un contexto de igualdad de oportunidades, alcanzan —producto de su elección— diferentes posiciones (respecto al bien relevante): C termina con 3 y D con 10. Luego, a causa de la suerte D termina con 7 y C, sin mediar efecto de la suerte alguno, sigue con

3. Según el criterio de la reversión, C debería compensar a D por la cantidad que le permitiría alcanzar su condición previa. Esto significa que C terminaría con 0 y D con 10. Este escenario no parece moralmente aceptable. Además, ya que —de adoptarse este criterio— lo que se considera moralmente malo es que alguien esté peor de lo que él mismo estaba antes de ser víctima de la mala suerte, el centro de atención no es la igualdad sino la dimensión intrapersonal. El igualitarismo de la suerte dejaría de ser, entonces, una teoría igualitaria.

Si nos inclinamos por el criterio de la reversión, el igualitarismo de la suerte se ve forzado a ignorar la fuerza normativa que el principio de responsabilidad debería tener al interior de su proyecto conciliatorio. Si nos inclinamos por la interpretación igualitaria que he dado de la neutralización de la suerte, habría que admitir que el nexo entre tal neutralización y el ideal de autonomía vinculado a la noción de control no es de carácter necesario, y esto último significa entonces que el igualitarismo de la suerte no dispondría de un criterio que le permita legitimar cierto tipo de desigualdades. La eliminación de las desigualdades debidas a la suerte no implica un nivel de control que legitime posteriores desigualdades, porque la satisfacción de un principio —como el de compensación— de carácter interpersonal no conlleva necesariamente la satisfacción de un criterio —de carácter intrapersonal— como el de control. No distinguir claramente ambas dimensiones ha llevado a los igualitarios de la suerte a generar expectativas que no pueden satisfacerse.

Bibliografía

- Anderson, A. "What Is the Point of Equality?", en 109 *Ethics* (1999).
- Arneson, R. "Equality and Equal Opportunity for Welfare", en 56 *Philosophical Studies* (1989).
- "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare", en 19 *Philosophy and Public Affairs* (1990).
- "Luck Egalitarianism and Prioritarianism", en 110 *Ethics* (2000).
- Cohen, G. A. "On the Currency of Egalitarian Justice", en 99 *Ethics* (1989).
- Dworkin, R. *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).
- "Equality, Luck, and Hierarchy", en 31 *Philosophy and Public Affairs* (2003).
- Fischer, J. M. y M. Ravizza. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Frankfurt, H. "Equality as a Moral Ideal", en *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- Gutmann, A. *Liberal Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- Hurley, S. *Justice, Luck, and Knowledge* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003).
- Kant, I. "De la Relación entre Teoría y Práctica en el Derecho Político (Contra Hobbes)", en *Teoría y Práctica* (Madrid: Tecnos, 1986).

- Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Lippert-Rasmussen, K. "Arneson on Equality of Opportunity for Welfare", en 7 *Journal of Political Philosophy* (1999).
- Mason, A. (ed.) *Ideals of Equality* (Oxford: Blackwell, 1998).
- Matravers, M. "Responsibility, Luck, and the 'Equality of What' Debate", en 50 *Political Studies* (2002).
- Nagel, T. "Equality" en *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
 ——— *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991).
- Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).
- Page, O. "Eguaglianza di Risorse e Responsabilità Consequenziale", en 3 *Teoria Politica* (2005).
 ——— "The Paradox of the Baseline and the Equal Distribution of Brute Luck" (manuscrito inédito, 2006).
- Parfit, D. "Equality and Priority", en A. Mason (ed.) *Ideals of Equality* (Oxford: Blackwell, 1998).
- Pauer-Studer, H. *Constructions of Practical Reason: Interviews on Moral and Political Philosophy* (Palo Alto: Stanford University Press, 2002).
- Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).
- Raz, J. *The Morality of Freedom* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1986).
- Roemer, J. "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner", en 22 *Philosophy and Public Affairs* (1993).
- Scheffler, S. "What is Egalitarianism?", en 31 *Philosophy and Public Affairs* (2003).
- Smilansky, S. "Choice-Egalitarianism and the Paradox of the Baseline", en 63 *Analysis* (2003).
- Temkin, L. *Inequality* (New York: Oxford University Press, 1993).
- Vallentyne, P. "Brute Luck, Option Luck, and Equality of Initial Opportunities", en 112 *Ethics* (2002).
- Waldron, J. "Theoretical Foundations of Liberalism", en 37 *The Philosophical Quarterly* (1987).
- Wolff, J. "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos", en 27 *Philosophy and Public Affairs* (1998).

Sobre la igualdad de oportunidades

JAHEL QUERALT

I. LAS OPORTUNIDADES EN UNA TEORÍA IGUALITARIA DE LA JUSTICIA

El igualitarismo, como concepción filosófica de la justicia, tiene dos grandes variantes. La primera es el *igualitarismo estricto* según el cual los individuos deben ser iguales en cierto(s) aspecto(s) relevante(s). La segunda se conoce como *prioritarismo* y sostiene que debemos maximizar el valor moral de las distribuciones teniendo en cuenta que el valor moral de otorgar un beneficio a un individuo aumenta cuanto peor se encuentra el individuo en cuestión previamente a disfrutar del beneficio.¹ Tanto el igualitarismo estricto como el prioritarismo exigen transferir recursos de los ricos a los pobres pero por razones distintas. El igualitarismo estricto lo hace porque quiere evitar que algunos individuos tengan más que otros. El prioritarismo, en cambio, apela a la urgencia (claramente superior) de las demandas de los más pobres. Un igualitarista estricto, en definitiva, está genuinamente preocupado por las posiciones relativas de los individuos —el lugar que ocupan unos respecto a otros en una distribución— mientras que para un prioritarista dichas posiciones son sólo importantes a efectos de determinar quién tiene una pretensión más urgente. A menudo se considera que la posición igualitarista tiene consecuencias muy implausibles ya que parece obligarnos a admitir que una situación en la que todo el mundo tiene lo mismo es, al menos en algún sentido, mejor que otra en la que algunos tienen más que otros pero todos están mejor. Para muchos esta conclusión es a todas luces absurda y justifica abandonar la igualdad estricta como criterio de justicia. Con independencia de las razones que aporte la *objeción de la nivelación hacia abajo* para preferir el prioritarismo por encima del igualitarismo estricto, ambas posiciones deben ser consideradas incompletas si no especifican un estándar que nos permita hacer comparaciones interpersonales. Es decir, nece-

¹ Véase Parfit, D. "Equality or Priority?" en M. Clayton y A. Williams (eds.) *The Ideal of Equality* (London: Macmillan, 2000), pp. 81-125.

sitan una métrica que nos permita evaluar la situación de los individuos, ya sea para tratar de igualarla o para saber quiénes deben tener prioridad.

La cuestión de la métrica tiende a ser circunscrita a la tarea de identificar la dimensión individual que debe ser considerada relevante para efectos distributivos. En este sentido, el debate filosófico ha dado lugar a tres tipos de respuesta. Por una lado, hay quienes consideran que el estándar que debemos utilizar son los recursos entendidos simplemente como dinero y riqueza, o bien como conjuntos de bienes mucho más amplios —como los bienes primarios de John Rawls o el paquete que propone Ronald Dworkin que incluye distintos recursos personales e impersonales—. ² En el extremo opuesto encontramos a quienes sostienen que no hay que hacer de los recursos un fetiche distributivo. Lo relevante, según ellos, es el bienestar subjetivo que proporcionan dichos recursos, esto es, la satisfacción de las preferencias individuales o la felicidad —a la que se referían los primeros utilitaristas—. ³ Entre estos dos extremos se sitúan los defensores del estándar de las capacidades que mide la posibilidad que tienen los individuos de alcanzar ciertos estados de cosas —funcionamientos— valiosos como, por ejemplo, estar bien alimentado, disponer de techo, ser capaz de participar en la vida pública de la comunidad, tener autoestima, etc. ⁴ El debate en torno a estas tres opciones, con múltiples aristas y ejemplos sumamente imaginativos, ha ocupado un lugar central en la filosofía contemporánea dedicada al problema de la justicia distributiva. Ha suscitado tanta atención que ha llegado a ocupar todo el espacio correspondiente a la cuestión de la métrica en una teoría de la justicia. Es decir, se ha tendido a considerar que para especificar un estándar de comparaciones interpersonales basta con optar por los recursos, el bienestar o las capacidades —o una solución híbrida—. Esto no es cierto. Un buen estándar de comparaciones interpersonales debe especificar si lo que cuenta a la hora de evaluar la posición de los individuos respecto a una dimensión x —recursos, bienestar o capacidades— es su acceso a cierto nivel de x o bien el nivel de x del que efectivamente disfruta.

Supongamos que tenemos una concepción muy simple de la justicia que exige igualdad estricta de recursos materiales (dinero y riqueza). Se nos presenta el caso de dos individuos, A y B , que en un momento t_1 tienen la posibi-

² Véase Dworkin, R. "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981), p. 285.

³ Véase Arneson, R. "Equality and Equality of Opportunity for Welfare", en L. Pojman y R. Westmoreland (eds.) *Equality: Selected Readings* (New York: Oxford University Press, 1997), pp. 229-41; y Cohen, G. A. "On the Currency of Egalitarian Justice", en 99 *Ethics* (1989), pp. 906-44.

⁴ Podemos decir que la métrica de las capacidades ocupa una posición intermedia porque, a diferencia del estándar de los recursos, evalúa lo que los individuos pueden hacer con los bienes de los que disponen pero, a diferencia del estándar del bienestar, lo hace atendiendo a criterios objetivos y no al estado mental de los sujetos.

lidad de acceder al mismo nivel de x —supongamos que es un buen nivel—. Ambos tienen disponibles cursos de acción que, si los siguen, les conducirán a resultados iguales en el futuro. En un momento t_2 , comprobamos que se ha generado una desigualdad entre ambos. A tiene un nivel muy inferior de x como consecuencia de decisiones que ha tomado voluntariamente y que lo han puesto en desventaja (por ejemplo, decidió abandonar los estudios para viajar por el mundo). Para poder juzgar la situación en t_2 necesitamos completar nuestra concepción y especificar si la justicia exige igualar las oportunidades de los individuos para acceder a recursos materiales o bien la cantidad de dichos recursos que poseen, esto es, sus resultados. La distribución en t_2 es perfectamente justa si consideramos que lo relevante son las oportunidades e injusta si nos inclinamos por los resultados.

Para muchos este ejemplo pone de manifiesto que la igualdad de resultados es un ideal procrusteano que sólo puede ser defendido apelando a consideraciones tan poco nobles como la envidia. Como apunta Dworkin, recordando la famosa fábula: “Las transferencias forzosas de la hormiga a la cigarra son inherentemente injustas”.⁵ La principal intuición en contra de transferir recursos de B a A para igualar su situación en t_2 es que implica revertir las consecuencias de decisiones que ambos han tomado libremente y por las que está justificado atribuirles responsabilidad. La igualdad de oportunidades se erige, según ellos, como la única forma de especificar la métrica de la justicia igualitaria que es compatible con el respeto por las decisiones de los individuos.

Ahora bien, incluso si estamos de acuerdo en que una concepción igualitaria de la justicia debe respetar las decisiones de los individuos y que hacerlo pasa por adoptar una métrica que tenga en cuenta las oportunidades de los individuos, las cosas se complican básicamente por dos razones. La primera es que existen profundas discrepancias acerca de qué condiciones deben darse para que podamos decir que en t_1 las oportunidades de A y B para conseguir un cierto nivel de x son iguales. Algunos creen que la igualdad de oportunidades debe ser sensible a las diferencias en talento. Otros, como veremos, creen que sólo puede reflejar diferencias en el grado de esfuerzo. La segunda es que podemos reconocer la importancia de las elecciones individuales y considerar que su rol en una concepción igualitaria de la justicia debe ser limitado. Por ejemplo, si adoptamos los recursos como estándar podemos querer que la distribución de ciertos bienes (por ejemplo, trabajos y educación superior) sea sensible a las elecciones individuales y la de otros no (como asistencia sanitaria). Del mismo modo, si adoptamos una métrica bienestarista podemos querer asegurar un grado de bienestar mínimo incondicional y sólo tener en cuenta las elecciones de los individuos a partir de dicho umbral. Hacer esto significa adoptar una

⁵ Dworkin, R. *Sovereign Virtue* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2000), p. 329.

métrica compleja que combina oportunidades y resultados dando lugar a una concepción igualitaria *parcialmente* sensible a las elecciones individuales.

Si consideramos que es valioso que la justicia igualitaria incorpore consideraciones relativas a la responsabilidad individual, el interrogante que se nos presenta a la hora de elegir un estándar de comparaciones interpersonales es, por lo tanto, doble. Por un lado tenemos que responder ¿cómo debemos entender las oportunidades?, ¿qué significa decir que las oportunidades de los individuos son iguales? Y, por el otro, ¿cuál debe ser el alcance de una métrica basada en las oportunidades en lugar de los resultados? En las siguientes secciones se ofrece un análisis de las tres principales maneras de entender las oportunidades que existen en la literatura sobre justicia distributiva con el propósito de elucidar cuál de ellas resulta más adecuada para una teoría igualitaria de la justicia.

II. LA CONCEPCIÓN MÍNIMA O FORMAL

La concepción mínima o formal equipara oportunidades con ausencia de obstáculos legales u otras barreras explícitas que impiden a un sujeto acceder a una ventaja por razones de sexo, raza, religión u otras características arbitrarias. Las oportunidades entre un grupo de individuos son por lo tanto iguales si todos disfrutan, por igual, de la inexistencia de tales trabas. La igualdad mínima o formal de oportunidades equivale, básicamente, a un principio de no discriminación.⁶ En principio es posible aplicar este criterio tanto respecto al bienestar —exigir la ausencia de trabas formales que impidan a ciertos individuos satisfacer sus preferencias— como a varios tipos de recursos —exigir la no discriminación en el acceso a la vivienda, la sanidad, etc.—. No obstante, suele ser invocado para distribuir unos bienes en concreto, a saber, la educación y los trabajos —como medios para adquirir posiciones que traen aparejados otros bienes como los beneficios materiales, el estatus social o la autorrealización—. Aplicada a estos bienes, la igualdad formal de oportunidades considera que son “características arbitrarias” (y por tanto discriminatorias) todos aquellos factores que no son relevantes para poder desempeñar *un trabajo o aprovechar una formación específica* de manera óptima —por ejemplo: las trabas a la contratación de mujeres en edad fértil o las políticas de segregación racial en las escuelas violan la igualdad formal de oportunidades—. Esto presupone la existencia de criterios de optimalidad bien definidos que nos permitan juzgar a los aspirantes a una posición y elegir al mejor cualificado para ocuparla. La especificación de estos criterios plantea una serie de problemas que para el propósito de este artículo podemos obviar.⁷ Lo que sí hay que destacar es que,

⁶ Véase Roemer, J. *Equality of Opportunity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

⁷ Véase Mason, A. *Levelling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 15-38.

aplicada a los trabajos y la formación, la igualdad formal de oportunidades puede ser formulada positivamente como la exigencia de que los individuos tengan un derecho igual a poder participar en una competición abierta para acceder a estas posiciones en la que sólo se tengan en cuenta sus méritos para ocupar la posición en cuestión. La expresión “carreras abiertas al talento” es a menudo utilizada como metáfora visual de este ideal que expresa la aspiración de que las posiciones sociales estén ocupadas por quienes tienen los talentos que requieren: que los puestos de solista en las mejores orquestas sean para los músicos más diestros, las plazas en las universidades más prestigiosas las ocupen los alumnos más inteligentes y estudiosos, etc.

Hay dos razones para defender la igualdad formal de oportunidades. La primera apela al triunfo igualitario que supone liberar las instituciones económicas de prácticas profundamente anti-igualitarias, como el nepotismo que distribuye ventajas según el parentesco o la afinidad personal; las castas que consolidan a algunos como privilegiados y a condena a otros a ser parias; las leyes discriminatorias que han perpetuado la exclusión de minorías raciales (como las leyes *Jim Crow* en Estados Unidos); y los obstáculos institucionales para la incorporación de la mujer en el mercado de trabajo (en muchos países siguen existiendo leyes que prohíben a las mujeres trabajar de noche o en ciertos sectores productivos).⁸

La segunda razón a favor de la igualdad formal de oportunidades es que violarla supone un grave menoscabo a la eficiencia. La discriminación en el acceso a la educación y en el mercado laboral supone grandes pérdidas en capital humano —que se traducen en pérdidas económicas— ya que impide que individuos altamente cualificados desarrollen sus talentos y los pongan al servicio de fines socialmente productivos. Las empresas que tienen políticas de contratación discriminatorias están en una situación de desventaja competitiva respecto a aquellas otras que respetan la igualdad formal de oportunidades puesto que las primeras restringen innecesariamente el conjunto de individuos potencialmente contratables y, al hacerlo, reducen sus posibilidades de encontrar a los mejores candidatos. La presentación que hace Goldman Sachs de su política de contratación ilustra bien esta idea: “Nos esforzamos por la excelencia. Para lograrla tenemos que contar con la mejor gente, y la mejor gente se extrae del conjunto más amplio posible de candidatos. Sólo podemos encontrar a la gente que necesitamos si miramos a lo largo de todo el espectro de género, etnia, origen nacional, orientación sexual [e] identidad de género”.⁹

Esta segunda razón ha sido invocada por economistas libertarios como Milton Friedman o Friedrich Hayek que han visto la igualdad formal de oportunidades como un componente esencial de una economía capitalista. Desde

⁸ <http://wbi.worldbank.org/data/exploretopics/getting-a-job>

⁹ <http://www.goldmansachs.com/who-we-are/diversity-and-inclusion/our-commitment/our-commitment-main-page.html>

su punto de vista, es justa cualquier desigualdad que surja en un contexto de *laissez-faire* en el que las carreras están abiertas a los talentos.¹⁰ No obstante, es falso que la igualdad formal de oportunidades tenga que ir necesariamente asociada al modelo económico que proponen los libertarios. De entrada, aunque pueda ser un buen criterio para distribuir puestos de trabajo, no nos dice nada acerca de qué retribución debe ir asociada a dichas posiciones; puede ser la que fije el mercado u otra que resulte de aplicar los principios de justicia que consideremos adecuados. Es más, podemos imaginar un sistema comunista en el que los miembros del partido comunista tienen reservados ciertos privilegios sociales y económicos, pero en el que dicha membresía es adquirida a través de un proceso abierto y competitivo.¹¹

Sin perjuicio de lo anterior, la igualdad formal de oportunidades suele ser criticada por ser insuficientemente igualitaria. Consideremos el supuesto de un individuo que tiene un nivel de educación básico porque su familia no podía hacerse cargo de sus estudios universitarios y el Estado no proporciona ayuda para obtenerlos. Aunque este sujeto tenga derecho a presentarse a cualquier competición abierta para trabajos cualificados es inútil que lo haga porque no reúne los requisitos necesarios para ser considerado como uno de los aspirantes mejor cualificados. ¿En qué sentido la igualdad formal de oportunidades le asegura una oportunidad? Los críticos de este criterio se basan en ejemplos como éste para argumentar que la igualdad formal de oportunidades es una condición necesaria pero no suficiente para asegurar que las oportunidades de los individuos sean iguales en un sentido relevante. Su insuficiencia radica en que *sólo* asegura la no discriminación entre individuos que poseen las cualificaciones relevantes para ocupar una determinada posición. Es decir, es un criterio puramente procedimental completamente ciego a consideraciones relativas al *acceso* de los individuos a dichas cualificaciones. Bernard Williams ilustró bien el problema con el conocido ejemplo de una sociedad hipotética en la que existe una clase privilegiada de guerreros cuyos miembros son elegidos por su fuerza física. Inicialmente la selección se hace únicamente entre los miembros de las familias más ricas. Posteriormente, se aplica la igualdad formal de oportunidades y se abre la competición al resto de miembros de la sociedad. No obstante, siguen siendo los hijos de las familias ricas quienes forman la clase privilegiada ya que el resto son tan pobres y están tan desnutridos que no llegan a desarrollar la fuerza física necesaria.¹² Una manera de abordar este problema

¹⁰ Algunos libertarios como Nozick, por ejemplo, consideran que la legislación anti-discriminación que es necesaria para asegurar la igualdad formal de oportunidades es injusta porque supone una violación de la libertad contractual de los individuos.

¹¹ Véase Arneson, R. "Equality of Opportunity", en E. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015).

¹² Véase Williams, B. "The Idea of Equality", en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics, and Society*, Series II (London: Basil Blackwell, 1962), pp. 110-131.

sería ajustando el mérito de los individuos a su origen social de tal modo que los hijos de las clases media y baja peor cualificados pudiesen aspirar (tener posibilidades reales de optar) a las mismas posiciones que los hijos de la clase alta mejor cualificados.¹³ No obstante, esto supondría sacrificios importantes desde el punto de vista de la eficiencia. Otra solución posible consiste en complementar la igualdad formal de oportunidades con medidas destinadas a asegurar que individuos con un nivel de talento y motivación similar —sea cual sea su origen social— tengan igualdad de acceso a las cualificaciones necesarias, por ejemplo la becas para la educación básica y superior o formación educativa pública y de calidad para adultos. Muchos igualitarios consideran que la igualdad formal de oportunidades debe ser reemplazada por una concepción sustantiva de este ideal que incluya la exigencia de implementar este tipo de medidas. Pero antes de entrar a analizar una propuesta en esta dirección, detengámonos en dos argumentos de corte igualitario a favor de la concepción formal.

Primer argumento. Incluso implementando estas medidas sustantivas, es muy difícil evitar las desigualdades en el acceso a las cualificaciones si no se restringe de forma drástica (e implausible) la libertad de los padres de educar a sus hijos. Sabemos que las familias mejor situadas dedican más tiempo a sus hijos, les apuntan a más actividades extraescolares y les proporcionan más estímulos, que las familias pobres. Esto tiene un impacto dramático en las cualificaciones de los hijos de ambos grupos. Tomarse en serio la igualdad sustantiva de las oportunidades exige adoptar políticas radicales que transformen la institución de la familia hasta prácticamente abolirla.¹⁴ Sin estas políticas es probable que en sociedades bastante desiguales (como las nuestras) el resto de medidas sustantivas no aumenten significativamente las posibilidades de los más pobres de ocupar las mejores posiciones sociales. Siendo así las cosas, uno podría defender que se mantenga la igualdad formal de oportunidades y que el dinero que de otro modo se destinaría a financiar estas medidas sustantivas sea utilizado para mejorar el bienestar material de los peor situados a través de, por ejemplo, transferencias económicas. Desde un punto de vista igualitario esto puede tener todo el sentido si tenemos en cuenta que (a) de este modo mejoramos la situación de todos los peor situados sea cual sea su nivel de talentos —no sólo se benefician los más talentosos— y (b) algunas medidas sustantivas como las becas para la educación superior mejoran las oportunidades de los hijos de clase media ya que la inmensa mayoría de individuos peor situados abandonan antes sus estudios.

Segundo argumento. Otro de los factores que frustra el éxito de las medidas para igualar el acceso a las cualificaciones es la existencia de educación privada

¹³ Véase Arneson, R. "Against Rawlsian Equality of Opportunity", en 93 *Philosophical Studies* (1999), pp. 77-112.

¹⁴ Véase Muñoz-Darde, V. "Is the Family to be Abolished Then?", en 99 *Proceedings of the Aristotelian Society* (1999).

que permite a los ricos comprar una mejor educación para sus hijos. Los colegios y universidades de élite sitúan a sus alumnos en una situación de ventaja competitiva que, en muchos casos, resulta decisiva en el mercado laboral. Es posible mitigar esta ventaja prohibiendo la educación privada —nivelando hacia abajo— o dedicando grandes cantidades de recursos a la educación pública. Por la razón expuesta en el argumento anterior, ninguna de estas dos medidas garantiza que las oportunidades de los peor situados vayan a mejorar drásticamente. La segunda, de hecho, puede implicar un empeoramiento de su situación si el aumento del gasto en educación (sobre todo la secundaria) se produce en detrimento de otros beneficios sociales. Ahora bien, impedir que los padres puedan comprar ventajas educativas para sus hijos puede desincentivar a los primeros y perjudicar la situación de todos por la siguiente razón. La eficacia de los incentivos económicos para aumentar la productividad social depende, en buena parte, de lo que el dinero sea capaz de comprar. Un sistema que permite comprar algo tan importante como una buena educación para los hijos genera un incentivo muy grande para que los individuos se esfuercen en ser más productivos y ganar más. De este modo, con un producto social mayor podemos dedicar más recursos a mejorar el bienestar material de los peor situados —todos, independientemente de su nivel de talentos—. Por lo tanto, puede tener sentido sacrificar la igualdad sustantiva de oportunidades y mantener barreras económicas en el acceso a la educación si ello supone un incremento del producto social.¹⁵

Estos dos argumentos apuntan hacia una misma solución. Utilizar la igualdad de oportunidades en sentido formal como criterio para distribuir las posiciones aventajadas y combinarla con otro criterio que asegure un cierto nivel de bienestar material¹⁶ —dar prioridad a los beneficios económicos para los peor situados o evitar que caigan por debajo de un cierto umbral—. Ahora bien, aun en el caso de que funcionen estos dos argumentos y una igualdad formal de oportunidades de alcance limitado nos permita mejorar el bienestar material de los peor situados, es posible que muchos igualitarios consideren que hay algo malo, injusto, en el hecho de que las instituciones no hagan todo lo posible para facilitar que los peor situados puedan acceder a posiciones aventajadas. Estos igualitarios considerarán que las medidas sustantivas para tratar de igualar el acceso de los peor situados a dichas posiciones deben implementarse aunque sean imperfectas (o sea sólo mejoren el acceso) y puedan suponer una reducción de los recursos disponibles para mejorar el bienestar económico de

¹⁵ Este razonamiento se encuentra en Pogge, T. *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), pp. 161 y ss.

¹⁶ Rawls se refiere a esta opción como “aristocracia natural”. Véase Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), p. 64. Una defensa de este criterio se encuentra en Clayton, M. “Rawls and Natural Aristocracy”, en 3 *Croatian Journal of Philosophy* (2001), pp. 239-259.

este grupo. Pero para argumentar en esta línea es necesario dar razones que justifiquen la especial importancia del acceso a las posiciones aventajadas como un bien que merece prioridad en (al menos) algunos conflictos con el bienestar material. Esto es lo que hace John Rawls en su defensa de la igualdad de oportunidades.

III. LA CONCEPCIÓN SUSTANTIVA O EQUITATIVA

La concepción sustantiva es, por decirlo de algún modo, la concepción convencional de la igualdad de oportunidades. La mayoría considera que en una sociedad en la que existe una verdadera igualdad de oportunidades hay movilidad social, esto es, los hijos de padres pobres no están condenados a permanecer en la clase baja sino que tienen posibilidades de ascender socialmente. Esta idea es la que trata de capturar Rawls con el principio de la igualdad equitativa de oportunidades [*fair equality of opportunities*] que asegura que “aquellos que tienen el mismo nivel de talento y habilidad, y tienen la misma voluntad de usarlos, deben tener las mismas perspectivas de éxito, a pesar de su lugar inicial en el sistema social, esto es, con independencia de la clase económica en la que hayan nacido”.¹⁷ Este criterio exige que el acceso a las posiciones ventajosas sea abierto y existan medidas sustantivas que aseguren a todo el mundo una oportunidad equitativa de obtener las calificaciones necesarias para poder acceder a ellas. Esto no significa que todo el mundo tenga las mismas posibilidades de acceder a cualquier posición sino que las posibilidades de cada uno no las determine su origen social sino sólo su grado de talento y esfuerzo. Esto crea, como se puede intuir, una sociedad meritocrática en la que existe una jerarquía basada en los talentos. No obstante, quienes ocupan el lugar más bajo de esta jerarquía no quedan abandonados a su mala suerte —al hecho de ser pobres y con escaso talento— ya que Rawls complementa la igualdad equitativa de oportunidades con su famoso *principio de la diferencia*, de corte prioritarista, que exige maximizar la posición social de este grupo.

El principio de la igualdad equitativa de oportunidades tiene prioridad lexicográfica sobre el principio de la diferencia lo cual significa que el segundo sólo se aplica una vez se haya satisfecho el primero o, dicho de otro modo, que la justicia prohíbe renunciar a igualar las oportunidades entre individuos igualmente talentosos en aras de mejorar la situación de los peor situados. Teniendo en cuenta que la igualdad equitativa de oportunidades es un ideal exigente, cabe esperar que dicha prohibición tenga consecuencias significativas para los peor situados. Esto nos lleva a los interrogantes planteados al final de la sección anterior: ¿qué justifica dar prioridad a igualar el acceso a las posiciones ventajosas por encima de asegurar un cierto bienestar material a los peor situados?,

¹⁷ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 63.

¿por qué es más urgente igualar las oportunidades de dos niños talentosos clase media y alta que proporcionar beneficios económicos a un niño pobre?, ¿que tienen de especial la educación y el trabajo?

Es posible abordar estas preguntas tratando de minimizar las consecuencias para los peor situados de dar prioridad a la igualdad equitativa de oportunidades. Se puede construir un argumento basado en la eficiencia contrario a los dos argumentos planteados al final de la sección anterior. La educación pública de calidad, las becas, la formación subvencionada para adultos y otras medidas destinadas a asegurar una igualdad equitativa de oportunidades suponen un incremento de la mano de obra cualificada y, por lo tanto, de la productividad. Los dos argumentos de la sección anterior se centran en el gasto que suponen este tipo de medidas e ignoran las consecuencias económicas que tiene desperdiciar el capital humano de los pobres. Por ejemplo, un estudio sobre la movilidad social en el Reino Unido ha cuantificado el coste de la brecha educacional entre ricos y pobres en el 4 % del PIB anual.¹⁸ En esta misma línea, la OCDE ha alertado de las consecuencias negativas que puede tener la escasa movilidad social sobre la productividad y el crecimiento económico no sólo por la pérdida de capital humano que supone sino porque puede afectar la motivación, el esfuerzo y, en definitiva, la productividad de los individuos.¹⁹ Los argumentos basados en la eficiencia son siempre argumentos empíricos y de carácter contingente pero, desde este punto de vista, no parece que la igualdad formal de oportunidades sea un sistema preferible, a pesar de lo que dicen los argumentos igualitarios.

Ahora bien, para muchos la igualdad sustantiva o equitativa de oportunidades no es deseable sólo porque sea más rentable. Rawls, por ejemplo, sostiene que las razones a favor de la igualdad equitativa de oportunidades “no son solamente, ni siquiera principalmente, las de la eficiencia”.²⁰ En otras partes de su teoría invoca dos valores, a saber, la autorrealización y el autorrespeto, que nos pueden servir para articular una defensa de este criterio. Veamos ambas ideas por separado. Por un lado, podemos definir la autorrealización como la consecución satisfactoria de los planes y aspiraciones de uno mismo mediante medios propios. Nuestras aspiraciones dependen, en buena medida, de nuestras capacidades y talentos. Los planes de vida que no se ajustan a nuestras capacidades y talentos, bien porque son demasiado ambiciosos o demasiado simples, no suelen resultarnos atractivos ya que no suponen un reto interesante y realista—uno puede fantasear con la idea de ser cantante de ópera pero si claramente

¹⁸ http://www.suttontrust.com/wp-content/uploads/2010/03/120100312_mobility_manifesto2010.pdf

¹⁹ <http://www.oecd.org/economy/obstaclestosocialmobilityweakenequalopportunitiesandeconomicgrowthsaysocedstudy.htm>

²⁰ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 73.

sus cuerdas vocales no se lo permiten, lo normal es que no aspire a ello—. ²¹ Los objetivos demasiado ambiciosos generan frustración y los que resultan demasiado fáciles no son motivadores. La diversidad de talentos que poseen los individuos genera una gran diversidad de ambiciones que requieren posiciones y roles distintos para ser satisfechas. Distribuir la educación según la igualdad equitativa de oportunidades significa dar a cada individuo la posibilidad de desarrollar al máximo sus talentos. Esto sugiere que puede haber oportunidades educativas y laborales que sólo estén al alcance de algunos individuos, no de todos, porque son ellos quienes pueden aprovecharlas adecuadamente, esto es, como medio para desarrollar y aplicar sus talentos y capacidades.

Por otro lado, Rawls define el autorrespeto como una actitud psicológica basada en la convicción de que el plan de vida propio es valioso. Esta convicción depende en una parte importante de que los demás aprecien el plan de vida que uno tiene, lo cual, según Rawls, sucede “cuando lo que hacemos despierta su admiración y les genera placer”. ²² No es que sólo puedan tener autorrespeto quienes posean talentos poco frecuentes. A pesar de que, efectivamente, los talentos más escasos tienden a ser más valorados, lo que resulta esencial para asegurar el autorrespeto de los individuos es que desempeñen tareas adecuadas a sus talentos y capacidades para evitar que se sientan “avergonzados por los defectos en [su] persona y los fallos en [sus] acciones que indican una pérdida o ausencia de las excelencias necesarias para llevar a cabo [sus] fines asociativos más importantes”. ²³ La participación activa en el sistema de producción a través del trabajo no es el único fin asociativo, pero es uno de los más importantes. Por eso, resulta crucial diseñar el sistema educativo y el mercado de trabajo para que los distintos roles y posiciones sociales sean ocupados por individuos capacitados para desempeñarlos de forma satisfactoria y no por otros que sólo puedan hacerlo de forma subóptima y, por lo tanto, poco admirable.

Esta defensa de la igualdad equitativa de oportunidades no depende de que nos permita maximizar la posición de los peor situados. Si las circunstancias son tales que éstos están mejor en un sistema que combina la igualdad formal de oportunidades con un principio prioritarista que exige transferirles recursos, podemos apelar al valor de que todos los individuos puedan alcanzar autorrealización y autorrespeto sin que les frene su origen social para justificar ciertos sacrificios en el bienestar de los peor situados. Conviene apuntar que, en la propuesta de Rawls, la igualdad equitativa de oportunidades y el principio de la diferencia operan únicamente cuando todos los individuos tienen garantizado un mínimo vital. Esto es, que hay un principio previo de carácter

²¹ *Idem*, p. 386.

²² *Id.*, pp. 386-7.

²³ *Id.*, p. 390.

suficientarista que pone límites a los sacrificios que se les pueden exigir a los peor situados.²⁴

Se puede criticar la defensa rawlsiana de este ideal destacando el carácter marcadamente liberal de las dos ideas que lo apuntalan. La autorrealización y el autorrespeto —tal y como los define Rawls— son ideales que tienen poco peso si uno no comparte cierta concepción del individuo. Sin embargo, la principal objeción que ha recibido ha sido formulada por liberales igualitarios que no ponen en cuestión estos dos valores sino la relevancia moral de la distinción entre lotería social y lotería natural. La igualdad equitativa de oportunidades pretende neutralizar sólo los efectos de la primera permitiendo que las oportunidades sean sensibles tanto al talento como a la motivación de los individuos. Para algunos igualitarios esta asimetría es difícil de justificar y sostienen que para que las oportunidades sean realmente iguales deben ser sólo sensibles a la motivación. Desde su punto de vista, no sólo se trata de que el niño pobre y talentoso tenga las mismas oportunidades que el niño rico y talentoso, sino de que esas oportunidades también las pueda disfrutar el niño pobre de talentos escasos pero adecuadamente motivado. Proponen, entonces, una igualación radical de las oportunidades.

IV. LA CONCEPCIÓN RADICAL O DE LA NIVELACIÓN

Según esta concepción, las oportunidades entre un grupo de individuos son iguales cuando los efectos de aquellas circunstancias no elegidas que les afectan —su socialización primaria o su herencia genética— son neutralizados de tal manera que son sólo las decisiones que toma cada uno las que acaban determinando su posición social. Podemos referirnos a ella como una concepción *radical*, ya que implica una igualación sustancialmente mayor que las dos anteriores, o bien como una concepción *de la nivelación*, dado que persigue nivelar totalmente las circunstancias de los individuos. Esta posición la han defendido Richard Arneson, G.A. Cohen, Kok-Chor Tan y otros autores a los que se les conoce como “igualitaristas de la suerte” pues consideran que las diferencias en la suerte bruta de los individuos —nivel de talentos, origen social, salud, etc.— generan desigualdades que son injustas.²⁵

La igualdad radical de oportunidades puede entenderse de dos maneras distintas. La primera circunscribe el alcance de este criterio a posiciones aventajadas específicas, esto es, propone igualar radicalmente el acceso a la educación y a puestos de trabajo. Ésta parece ser la versión que sostiene John Roemer cuando se pregunta y razona lo siguiente:

²⁴ Entre este principio que asegura un mínimo y el principio de la igualdad equitativa de oportunidades, Rawls incorpora el principio de la igual libertad, con prioridad lexicográfica, que asegura un conjunto igual de derechos y libertades básicas para todos los individuos.

²⁵ Véase *supra* referencias en la nota 3; y Tan, C-K. *Justice, Institutions, and Luck* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

¿Debe aplicarse el principio de la igualdad de oportunidades [radical] para admitir un cierto número de jugadores de básquetbol bajos, pero muy esforzados, a los equipos de básquetbol profesionales? [...] ¿Deben licenciarse como cirujanos aquellos individuos que se han esforzado mucho pero que suspenden los exámenes en cirugía si provienen de un entorno desaventajado? [...] El principio de la igualdad [radical] de oportunidades, si se aplica, respondería afirmativamente a ambas cuestiones.²⁶

Entendida así, la concepción radical no parece demasiado plausible ya que plantea, de entrada, dificultades difíciles de superar. Desde ya, igualar radicalmente las oportunidades de los individuos para ocupar puestos de trabajo específicos puede suponer grandes costos económicos —mejorar la accesibilidad a las nuevas tecnologías para tetrapléjicos, por ejemplo—. Otro problema es la ineficiencia y en el peor de los casos el riesgo que supone que personas esforzadas pero sin el talento y las habilidades adecuadas ocupen posiciones de responsabilidad como, por ejemplo, ser cirujano. Finalmente, un tercer escollo es la imposibilidad de lograr que ciertos individuos desempeñen con éxito determinados trabajos respetando las preferencias de los demás. El hecho de que alguien pueda ser concertista de piano dependerá de que los demás quieran escucharle, lo cual difícilmente sucederá si el sujeto en cuestión, por mucho que se esfuerce, carece de talento musical. Estos tres problemas ponen de manifiesto que la igualdad radical de oportunidades así entendida puede resultar atractiva sólo desde la perspectiva de quienes han sido menos beneficiados por la lotería natural, y que tendrán la posibilidad de acceder a posiciones que les estarían vedadas bajo cualquier otra concepción de la igualdad de oportunidades. Ahora bien, es probable que tenga efectos nefastos para el resto de la sociedad incluidos los peor situados —quienes no se esfuerzen y terminen en las posiciones más desaventajadas— que, como consecuencia de las pérdidas en eficiencia, verán disminuido su bienestar económico.

La segunda manera de entender la igualdad radical de oportunidades es más prometedora, al menos de entrada. No la concibe como un criterio para distribuir únicamente el acceso a posiciones aventajadas sino que amplía su alcance al bienestar subjetivo de los individuos o a los recursos materiales. Según esta interpretación, las oportunidades de los individuos para satisfacer sus preferencias u obtener renta y riqueza deben ser iguales en el sentido de que no deben depender de sus circunstancias —la mala o buena suerte que hayan tenido en la lotería natural y/o social— sino de sus decisiones libremente tomadas. Adam Swift lo expresa de este modo:

²⁶ Roemer, J. *Equality of Opportunity*, p. 84.

alguien que suscribe la concepción radical de la igualdad de oportunidades puede aceptar que los talentosos y los no talentosos tengan oportunidades desiguales para conseguir trabajos concretos. Lo que rechaza es la idea de que deban tener oportunidades desiguales de obtener la misma retribución.²⁷

Es importante ver la diferencia que existe entre las dos interpretaciones de la igualdad radical de oportunidades. La versión anterior propone que las oportunidades para realizar un trabajo x de un sujeto A que carece de los talentos que requiere x sean las mismas que las de B que sí posee dichos talentos. Según esta versión, la desigualdad en las oportunidades de estos dos sujetos para realizar x no es injusta; lo importante, desde el punto de vista de la justicia, es que si A y B tienen una motivación similar puedan obtener la misma remuneración o el mismo nivel de bienestar. No es problemático que el acceso a la educación y a los puestos de trabajo sea sensible a la distribución natural de talentos, ni tampoco permitir que cada sujeto desarrolle al máximo sus capacidades y que algunos trabajos sólo estén al alcance de los más talentosos. Lo que es objetable e injusto es que esto se traduzca en oportunidades distintas para lograr bienestar u obtener renta y riqueza.

Esta propuesta es radical en tres sentidos distintos. Primero, es radical a la hora de identificar qué debe ser considerado como un obstáculo a corregir para igualar las oportunidades ya que incluye no sólo las barreras específicas y el origen social sino también el nivel de talentos. Segundo, es radical en el alcance que le otorga a la igualdad de oportunidades que deja de ser un principio limitado a la distribución de un bien específico —que necesariamente tiene que ser completado con otros— a ser el criterio principal de distribución de cargas y beneficios —combinado con el estándar que se considere relevante—. Tercero, es radical en las consecuencias institucionales. Obtener una distribución de bienestar o recursos que sólo sea sensible a las decisiones voluntarias de los individuos no es sencillo y exige medidas que suponen cambios importantes en nuestros sistemas de retribución salarial. La igualación radical de las oportunidades para el bienestar puede implicar, entre otras medidas, tener que compensar a aquellos sujetos cuyos talentos sólo les permiten realizar trabajos que les proporcionan escaso bienestar. Si nos inclinamos por los recursos, podemos tener que retribuir a los individuos únicamente según su esfuerzo —medido a través de un índice que tenga en cuenta aspectos como el número de horas trabajadas, la dificultad y la peligrosidad del trabajo— descontando, de algún modo, el efecto en la capacidad para esforzarse que pueden tener ciertas circunstancias individuales no elegidas —salud, talentos, origen social y educación—.

²⁷ Swift, A. *Political Philosophy: A Beginners' Guide for Students and Politicians* (Cambridge, Mass.: Polity Press, 2006), p. 102.

La concepción radical parte de una intuición igualitaria muy fuerte según la cual la concepción equitativa es inestable. Si nacer en una familia pobre o rica es moralmente arbitrario, y eso cuenta como una razón para eliminar el impacto del origen social en expectativas económicas, entonces tenemos razones para corregir el impacto de la distribución natural de talentos puesto que se trata de una circunstancia igual de arbitraria. Ahora bien, siguiendo esta lógica, la propia concepción radical parece que nos lleva más lejos de lo que plantean quienes la defienden. Si la justicia exige que las expectativas de los individuos no dependan de lo afortunados —o desafortunados— que hayan sido en la lotería natural, ¿por qué no igualar los resultados obtenidos en dicha lotería mediante la manipulación de embriones? La igualdad radical de oportunidades parece que enfrenta dificultades para oponerse al uso de la ingeniería genética para neutralizar las consecuencias de la lotería natural e igualarnos en circunstancias que son moralmente arbitrarias como la salud o los talentos.

Llegados a este punto, la cuestión es si los igualitaristas deben necesariamente aceptar esta conclusión y abrazar la concepción radical. Uno podría tratar de volver a la concepción formal ya que no establece ninguna asimetría entre la lotería natural y la social —permite los efectos de ambas— y, por lo tanto, en este sentido es una posición estable. El problema, como hemos visto, es que no permite que los peor situados asciendan socialmente y ni siquiera podemos afirmar que sea el sistema que garantiza a ese grupo una mejor posición. Otra posibilidad es tratar de defender la concepción equitativa apelando a consideraciones que son relevantes desde el punto de vista de la justicia y que la concepción radical no parece tener demasiado en cuenta. Esto es lo que trata de hacer la siguiente sección a modo de conclusión.

V. CONCLUSIÓN

Efectivamente, la concepción equitativa que defiende Rawls distingue entre las desigualdades en las oportunidades laborales y educativas de los individuos según si se deben a su fortuna en la lotería social o en la lotería natural. Ahora bien, esta asimetría sólo debe ser considerada una inestabilidad fatal para la teoría si no hay razones adicionales que la justifiquen y que por lo tanto nos lleven a rechazar la equiparación entre ambos tipos de contingencia que propone la concepción radical. En este sentido, hay tres *desiderata* para una concepción de la justicia que inclinan la balanza claramente a favor de la concepción equitativa.

Pluralismo. Dado que en nuestra sociedad conviven una multitud de concepciones del bien y de visiones del mundo (religiosas, filosóficas y científicas), una concepción de la justicia que aspire a tener un amplio respaldo moral debe evitar compromisos que sean excluyentes —que no sean compatibles con concepciones y visiones que sean razonables—. Al proponer igualar

las circunstancias no elegidas, la igualdad radical de oportunidades descansa sobre las ideas de responsabilidad moral o elección voluntaria como factores legitimadores de las desigualdades. Estas ideas son muy controvertidas. Existen distintas maneras de entender cuándo la elección de un sujeto es voluntaria en el sentido que resulta relevante para atribuirle responsabilidad moral —concepciones compatibilistas, semicompatibilistas, libertarias, etc.— y un gran desacuerdo sobre qué es lo que debe ser considerado responsabilidad de los individuos. Por ejemplo, la idea de que la condición genética de los individuos es una cuestión de suerte tiene una aceptación considerable en las sociedades occidentales, pero es completamente rechazada por algunas minorías como los hindúes, los budistas y los taoístas, quienes consideran que somos responsables por nuestras desigualdades naturales. En estas condiciones es difícil que una concepción radical que incorpore una idea de responsabilidad lo suficientemente específica como para que nos sirva como criterio de justicia sea objeto de consenso. La concepción equitativa es sensible a la motivación de los individuos y, por lo tanto, a sus elecciones, pero no incorpora la noción de responsabilidad moral como criterio fundamental para la distribución de oportunidades.

Publicidad. Una concepción de la justicia debe ser susceptible de comprobación, esto es, nos debe permitir evaluar el funcionamiento de las instituciones según el grado de cumplimiento de dicha concepción. Para esto es necesaria una regla de evidencia que especifique la información relevante para hacer dicha evaluación y los mecanismos para obtenerla. Incluso si pudiésemos ponernos de acuerdo en una concepción de la responsabilidad, la concepción radical seguiría planteando el problema que indica Anderson:

la idea de que podemos ajustar nuestro sistema de justicia distributiva basándonos en nuestra estimación global del merecimiento o la responsabilidad de las personas parece completamente quimérica. Los individuos no llevan su nivel de responsabilidad escrito en la frente, y los intentos por parte de las instituciones o los individuos de adivinar esos niveles seguramente implicarían, en la práctica, dar rienda suelta a los prejuicios y el resentimiento.²⁸

Igualar las circunstancias no elegidas de los individuos exige obtener información que no resulta observable a simple vista y que tal vez sólo se puede obtener mediante una intrusión en la vida privada que resulta excesiva. ¿Cómo podemos determinar si la mala salud de un sujeto se debe a una desventaja congénita o a hábitos poco saludables sin indagar en su estilo de vida? ¿Cómo

²⁸ Arneson, R. "Egalitarian Justice versus the Right to Privacy", en *17 Social Philosophy and Policy* (2000), p. 97.

podemos concluir que la desventaja económica de un individuo se debe a su falta de talentos sin examinar su actitud a la hora de buscar trabajo? Cualquier intento de establecer presunciones o reglas generales para evitar violar la privacidad de los individuos conlleva el riesgo de acabar distribuyendo ventajas y desventajas según estereotipos sociales. La concepción equitativa se limita a igualar los recursos materiales de los que disponen los individuos para desarrollar sus talentos y evitar así que su origen social determine sus expectativas laborales y educativas. La información relativa a la posición económica de los individuos es relativamente fácil de obtener —el Estado la obtiene regularmente para propósitos fiscales— y no consideramos que forme parte de la privacidad de los individuos.

Eficiencia. La concepción radical puede provocar serias pérdidas de eficiencia ya que no es compatible con un sistema eficaz de incentivos económicos. Estos incentivos económicos pueden manifestarse en la posibilidad de obtener recursos adicionales a la realización de aquellas tareas que son socialmente útiles. De este modo permiten “atraer a la gente a aquellas posiciones donde son más necesitados desde un punto de vista social”.²⁹ Si una sociedad necesita buenos médicos, jueces y arquitectos y no quiere violar la libertad ocupacional de sus miembros, es razonable que utilice incentivos económicos para motivar a quienes tienen los talentos adecuados para desempeñar estos trabajos a que los desarrollen en esta dirección. La igualdad equitativa de oportunidades no sólo es compatible con este sistema de incentivos sino que asegura una gran disponibilidad de capital humano —muy superior a la que asegura la igualdad formal—. Sin embargo, en una sociedad comprometida con la igualdad radical de oportunidades no hay lugar para este tipo de incentivos ya que esencialmente consisten en ofrecer ventajas a los más talentosos y, por lo tanto, genera desigualdades que no son consecuencia sólo de las decisiones de los individuos sino que son fruto también de una desigualdad en la distribución natural de talentos. Retribuir a los individuos según su esfuerzo o compensarles por trabajos que disminuyen su bienestar puede ser una buena manera de asegurar que todo el mundo pueda ocupar posiciones aventajadas pero no permite garantizar una asignación eficiente del capital humano.

Estos tres *desiderata* nos permiten concluir que la concepción equitativa no es inestable si en lugar de considerarla como un criterio aislado para juzgar situaciones específicas —la comparación entre las expectativas de varios individuos con distintos niveles de talento y distintos orígenes sociales— la presentamos como un elemento de una concepción de la justicia dirigida a ordenar el funcionamiento de nuestras instituciones. Otra cuestión es si debe ir acompañada de los principios que formula Rawls o de otros distintos.

²⁹ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 78.

Bibliografía

- Arneson, R. "Equality and Equality of Opportunity for Welfare", en L. Pojman y R. Westmoreland (eds.) *Equality: Selected Readings* (New York: Oxford University Press, 1997).
- "Against Rawlsian Equality of Opportunity", en 93 *Philosophical Studies* (1999).
- "Egalitarian Justice versus the Right to Privacy", en 17 *Social Philosophy and Policy* (2000).
- "Equality of Opportunity", en E. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015).
- Clayton, M. "Rawls and Natural Aristocracy", en 3 *Croatian Journal of Philosophy* (2001).
- Cohen, G. A. "On the Currency of Egalitarian Justice", en 99 *Ethics* (1989).
- Dworkin, R. "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981).
- *Sovereign Virtue* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2000).
- Mason, A. *Levelling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- Munoz-Darde, V. "Is the Family to be Abolished Then?", en 99 *Proceedings of the Aristotelian Society* (1999).
- Parfit, D. "Equality or Priority?" en M. Clayton y A. Williams (eds.) *The Ideal of Equality* (London: Macmillan, 2000).
- Pogge, T. *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
- Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999).
- Roemer, J. *Equality of Opportunity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Swift, A. *Political Philosophy: A Beginners' Guide for Students and Politicians* (Cambridge Mass.: Polity Press, 2006).
- Tan, C-K. *Justice, Institutions, and Luck* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- Williams, B. "The Idea of Equality", en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics, and Society*, Series II (London: Basil Blackwell, 1962).

Por qué la suficiencia no basta*

PAULA CASAL

*So distribution should undo excess
And each man have enough.*

Shakespeare, *King Lear*, IV.1.66

I. INTRODUCCIÓN

En “Equality or Priority?” Derek Parfit elabora una importante distinción entre dos tipos de principios distributivos que favorecen a los menos aventajados cuando sus intereses entran en conflicto con los intereses de los más aventajados.¹ Este es el caso de los *principios igualitarios* que asumen que es intrínsecamente malo, o injusto, que algunos estén peor que otros. Los *principios prioritarios* no asumen que la desigualdad sea moralmente lamentable en algún sentido que no sea instrumental, sino que favorecen a los menos aventajados porque asumen que el valor moral de un beneficio, o el desvalor de una carga, disminuye si el titular mejora su posición. Recientemente se han publicado bastantes trabajos de ética distributiva, que han asumido el mérito relativo de estas dos categorías de principios. En una tercera categoría, los denominados

* Agradezco los comentarios de Brent Howard, Andrew Williams y dos árbitros anónimos. También agradezco a G. A. Cohen, Roger Crisp, Brad Hooker, David Miller, Serena Olsaretti, Thomas Pogge, Debra Satz, Peter Vallentyne y a los editores y a la audiencia del Center for Applied Philosophy and Public Ethics de la Australian National University, el Instituto Bartolomé Las Casas, la Universidad Carlos III de Madrid y la Universidad de Oxford. La investigación para este artículo se ha visto beneficiada por la financiación del Harvard’s Center for Ethics and the Professions y Leverhulme Foundation.

Artículo publicado originalmente en 117 *Ethics* (2007), pp. 296-326. Traducción de Javier Gallego Saade.

¹ Véase Parfit, D. “Equality or Priority?” en M. Clayton y A. Williams (eds.) *The Ideal of Equality* (London: Macmillan, 2000), pp. 81-125.

principios de suficiencia, también han dado lugar a un debate importante.² Estos principios no postulan la eliminación de la desigualdad, ni tampoco entienden que beneficiar a los menos aventajados es más importante que beneficiar a los que están mejor, sino que insisten en que al evaluar distribuciones lo que importa es si los individuos tienen suficiente como para no quedar debajo de cierto umbral crítico.

Actualmente tenemos una comprensión más sofisticada de los principios de la igualdad y de la prioridad, pero nuestra comprensión del principio de la suficiencia, y de la argumentación que ofrecen sus defensores, sigue siendo deficitaria. Este artículo intentará corregir esto, ofreciendo una clarificación sistemática del posible contenido de los principios de suficiencia y una exploración del rol que estos podrían jugar en la ética distributiva, como complemento más que como sustituto de los principios de igualdad y prioridad.

II. LA ESTRUCTURA DE LA SUFICIENCIA: DOS TESIS

En un pasaje muy influyente que inspiró a utilitaristas negativos y en el que pueden apoyarse los defensores de la suficiencia, Karl Popper observa que “no hay simetría entre el sufrimiento y la felicidad o entre el dolor y el placer [...] el sufrimiento humano produce un sentimiento moral, una llamada al deseo de ayudar, mientras que no sentimos un llamado semejante a incrementar la felicidad de un hombre al que ya le está yendo bien”.³ La asimetría de Popper puede

² La defensa más influyente de la doctrina de la suficiencia se encuentra en Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, en 98 *Ethics* (1987), pp. 21-43. Véase también su “Equality and Respect”, en 64 *Social Research* (1997), pp. 3-15, y “The Moral Irrelevance of Equality”, en 14 *Public Affairs Quarterly* (2000), pp. 87-103. Para una defensa más reciente, véase Crisp, R. “Equality, Priority, and Compassion”, en 113 *Ethics* (2003), pp. 745-63, y “Egalitarianism and Compassion”, en 114 *Ethics* (2004), pp. 119-26, donde responde las críticas dirigidas a su primer trabajo por Temkin, L. “Egalitarianism Defended”, en 113 *Ethics* (2003), pp. 764-82. Otras discusiones importantes incluyen Anderson, A. “What Is the Point of Equality?”, en 109 *Ethics* (1999), pp. 287-337; Roemer, J. “Eclectic Distributive Ethics”, en 3 *Politics, Philosophy, and Economics* (2004), pp. 267-81; Raz, J. *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon, 1986), cap. 9, pp. 217-40; Walzer, M. *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (New York: Basic, 1983); Wiggins, D. “Claims of Need”, en su *Needs, Values, Truth* (Oxford: Blackwell, 1991), pp. 1-58. Para el rol de la suficiencia en la justicia global véase Miller, D. *On Nationality* (Oxford: Clarendon, 1995), pp. 74 y ss., “Justice and Global Inequality”, en A. Hurrell y N. Woods (eds.) *Inequality, Globalization, and World Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 187-201, y “National Responsibility and International Justice”, en D. Chatterjee (ed.) *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 123-47; Satz, D. “International Economic Justice”, en H. LaFollete (ed.) *Oxford Handbook of Practical Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 620-42. Para una aplicación de la suficiencia a la justicia intergeneracional, véase Beckerman, W. y J. Pasek *Justice, Poverty, and the Environment* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

³ Popper, K. *The Open Society and Its Enemies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950), pp. 570-71.

ser invocada ya sea para dar cuenta de la urgencia de ayudar a aquellos que sufren o para negar la importancia de entregar beneficios a aquellos que no sufren.⁴ Asimismo, la idea de que “lo que importa es si los individuos tienen suficiente” puede expresarse en dos tesis diferentes. La *tesis positiva* da cuenta de la importancia de que las personas vivan sobre un cierto umbral, libres de privaciones. La *tesis negativa* niega la relevancia de requerimientos distributivos alternativos.

La tesis positiva

Harry Frankfurt sostiene la tesis positiva de esta forma: “Lo importante desde el punto de vista de la moral, no es que todos tengan *lo mismo*, sino que todos tengan suficiente”.⁵ En vez de buscar la igualdad, él sugiere que deberíamos disponer de “todos los recursos disponibles de tal modo que logremos que la mayor cantidad de personas posibles tengan suficiente o, en otras palabras, *maximizar* la incidencia de la *suficiencia*”.⁶

La formulación de Frankfurt hace de la tesis positiva algo problemático. Así construida, la tesis prefiere un mundo sobrepoblado con individuos con apenas lo suficiente, y quizás incluso con muchos otros debajo de esa línea, en vez de un mundo mucho menos poblado, donde todos están muy bien. Para evitar esas implicaciones, podríamos requerir la *minimización* de la *insuficiencia*, pero, desafortunadamente, ese mundo podría estar vacío. Para evitar estos problemas podríamos mantener la población constante, o concentrarnos en la *proporción* de individuos viviendo sobre y debajo de la suficiencia. Incluso allí, sin embargo, la tesis de Frankfurt sigue siendo implausible pues requiere elevar a un individuo que está ligeramente por debajo del umbral hasta que esté ligeramente sobre el umbral, incluso si esto implica poner a un número ilimitado de individuos que antes estaba también justo debajo del umbral, muy por debajo del mismo. Aún más, la tesis requiere elevar a un grupo de un millón y una personas desde justo debajo del umbral, hasta justo por encima del mismo, en vez de llevar a un millón desde la privación intensa hasta condiciones paradisíacas.

La reciente formulación de la tesis positiva de Roger Crisp se encuentra con otros problemas. Crisp sostiene que “se le debe entregar *absoluta* prioridad a los beneficios destinados a aquellos que se encuentran bajo el umbral”.⁷ La única cualificación que Crisp añade a su “principio de la compasión” es que sólo

⁴ Popper mismo sostuvo esto último, al afirmar que “tanto el principio de los utilitaristas de que debe promoverse la mayor felicidad y el principio kantiano de que debe promoverse la felicidad de otros [...] me parecen en esto fundamentalmente errados” (*Ibidem*).

⁵ Véase Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, pp. 21-22.

⁶ *Idem*, p. 31; énfasis añadido.

⁷ Crisp, R. “Equality, Priority, and Compassion”, p. 758. Richard Arneson le atribuye el mismo principio al razonamiento de David Schmitz. Véase Arneson, R. “Why Justice Requires Transfers to Offset Income and Wealth Inequalities”, en *19 Social Philosophy and Policy* (2002), pp. 172-200, 195.

los beneficios no triviales concedidos a los que están bajo el umbral se tratan prioritariamente:

debajo del umbral, beneficiar a las personas importa cada vez más, en la medida en que peor están, más personas son y mayor es el beneficio en cuestión. Sobre el umbral, o bien en casos relativos sólo a *beneficios triviales* debajo del umbral, no hay prioridad que asignar.⁸

Según este principio, si otorgar un beneficio no trivial a alguien que está debajo del umbral requiere poner al resto de la humanidad debajo del umbral de compasión, debemos hacerlo. Esta exigencia es contraintuitiva, tanto frente a un umbral alto como uno bajo.

La idea más moderada de que es extremadamente importante eliminar el estado de privación o carencia es ampliamente aceptada y compatible con una pluralidad de principios. De hecho, exceptuando hobbesianos y libertarios, es cada vez más difícil encontrar visiones que no acepten *alguna* versión de la tesis positiva, al menos como una afirmación de moral política doméstica.⁹ Pocos niegan que eliminar ciertos tipos de privación, tales como hambrunas, enfermedades e ignorancia, sean exigencias políticas de peso. Muchos aceptan la idea de Rawls de que una sociedad justa debe garantizar un mínimo social e incluso podrían aceptar que cualquier concepción razonable de la justicia incluirá “medidas que aseguren a todos los ciudadanos medios adecuados para hacer un uso efectivo de sus libertades”.¹⁰

La tesis negativa

Suficiencia, igualdad y prioridad no son principios mutuamente excluyentes, sino que pueden ser combinados en visiones híbridas. La visión híbrida de Crisp, por ejemplo, combina suficiencia con prioridad al otorgarle importancia lexicográfica a los beneficios dirigidos a los que están debajo de un umbral crítico, y empleando criterios prioritaristas respecto a los individuos menos aventajados situados bajo este umbral. Otros principios híbridos sostienen una versión más moderada de la tesis positiva, adjudicándole una importancia mucho mayor, pero no lexicográfica, a los beneficios dirigidos a aquellos que tienen menos que suficiente, o bien aplicando una lógica prioritaria, tanto sobre como debajo del umbral.

⁸ Crisp, R. “Equality, Priority, and Compassion”, p. 758.

⁹ Nótese que aceptar esto no depende de la tesis más debatible, y paradigmáticamente suficientarista, de que existen umbrales no instrumentales que son moralmente relevantes. Podríamos converger en que es deseable eliminar la privación sin aceptar la existencia de tales umbrales.

¹⁰ Rawls, J. “The Idea of Public Reason Revisited”, en S. Freeman (ed.) *Collected Papers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), p. 582.

Pese a la posibilidad de principios híbridos, la idea de que “lo que importa es si los individuos tienen lo suficiente” es con frecuencia utilizada no solo para afirmar la importancia de la suficiencia sino también para negar la importancia de la igualdad y de la prioridad. Como sostiene Frankfurt: “Si todos tienen suficiente, el hecho de que otros tengan más pierde relevancia moral”.¹¹ De este modo, utilizaré la etiqueta “suficientarismo” de modo exclusivo para identificar concepciones que no sólo se adhieren a alguna versión de la tesis positiva, sino también a la tesis negativa que rechaza razonamientos “igualitaristas” o “prioritarios”, al menos sobre algún umbral crítico. Entonces, lo que hace a una concepción “suficientarista” no es simplemente la mayor importancia que le asigna a la tarea de eliminar la privación, sino la poca o nula importancia que otorga a los otros requerimientos distributivos.

Profundizando sobre este punto, podríamos preguntarnos si es que los suficientes extienden su crítica a otros principios distributivos distintos de la igualdad y la prioridad. También cabe preguntarse cómo complementan la suficiencia cuando sus exigencias se ven satisfechas por varias distribuciones. Aquí resulta notable que aunque los suficientes rechazan explícitamente sólo la igualdad y la prioridad, disponen de argumentos que presentan una amenaza para otros principios. Por ejemplo, Frankfurt rechaza el igualitarismo porque su objetivo puede tanto *competir con*, como *frustrar la* tarea de eliminar la privación.¹² Sin embargo, principios basados en el merecimiento o puramente agregativos, por ejemplo, son mucho más propensos a generar como resultado que a algunos le falte lo suficiente y, entonces, la oposición a ellos desde el suficiente debería ser mucho más fuerte.¹³

¹¹ Véase Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, p. 21, donde también se desecha el prioritarismo (pp. 35-36). Véase también “Equality and Respect”, p. 3, donde Frankfurt “rechaza categóricamente” cualquier forma de “igualitarismo, de cualquier tipo” incluyendo “igualdad de bienestar, igualdad de oportunidades, igual respeto, iguales derechos, igual consideración, igual preocupación, etcétera”. Crisp, R. “Equality, Priority, and Compassion”, rechaza la igualdad en pp. 748 y ss., y la prioridad en pp. 756 y ss.

¹² Según Frankfurt, “el error de creer que existen poderosas razones morales para preocuparse por la igualdad está lejos de ser inocuo. De hecho, esta convicción tiende a producir un daño significativo”. Véase “Equality as a Moral Ideal”, p. 22.

¹³ De hecho, Frankfurt mismo luego admite que la igualdad y la prioridad podrían proveer “la aproximación más plausible a la suficiencia”. Una razón que explica esta concesión es que la desigualdad tiende a provocar insuficiencia. Véase Sen, A. “Poor, Relatively Speaking”, en su *Resources, Values, and Development* (Oxford: Blackwell, 1984), pp. 325-46, y *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1999), cap. 4, pp. 87-111. Véase también Runciman, W. G. *Relative Deprivation and Social Justice* (London: Routledge, 1979); Townsend, P. *Poverty in the United Kingdom* (Harmondsworth: Penguin, 1979), pp. 17-18. Para discusiones sobre los efectos de la desigualdad en la salud, véase, por ejemplo, Daniels, N., B. Kennedy y I. Kawachi, “Justice Is Good for Our Health”, en *25 Boston Review* (2000), pp. 4-19; Wilkinson, R. G. *Unhealthy Societies: The Afflictions of Inequality* (London: Routledge, 1996).

Los suficientarios podrían, sin embargo, apelar a la agregación o al merecimiento (o a la igualdad o la prioridad), sólo en tanto ello no ponga en riesgo la suficiencia. No obstante, ni Frankfurt ni Crisp adhieren explícitamente a ninguna combinación de suficiencia con alguno de estos principios. Mientras Crisp —al igual que Rawls— constata la posibilidad de un “utilitarismo constreñido por la suficiencia” [*sufficiency-constrained utilitarianism*],¹⁴ resulta comprensible que evite adherir a esta concepción mixta dado que, una vez que un individuo se sitúa sobre el umbral, que tenga más o menos deja de ser importante. Los beneficios sobre el umbral son tan irrelevantes para Crisp, que todos esos beneficios dirigidos a individuos sobre el umbral importan incluso menos que un solo beneficio no trivial dirigido a cualquier individuo debajo del umbral. Sería entonces sorprendente si Crisp defendiese la obligación de maximizar unos beneficios que según él mismo apenas importan.

En lo relativo al merecimiento, ni Frankfurt ni Crisp adhieren a dicho principio,¹⁵ sería extraño insistir en que aquellos que lo merezcan reciban más beneficios que aquellos que no, considerando que el tener más importa tan poco. Más aun, Frankfurt es crítico con los igualitaristas por favorecer las comparaciones y de ese modo desviar “la atención de una persona de la tarea de descubrir [...] lo que realmente le importa”.¹⁶ También sugiere que incluso a los académicos igualitaristas les parecería “descuidado” y “reprochable” preocuparse por cómo se comparan con otros y que “estarían espantados si sus hijos crecieran con estas preocupaciones”.¹⁷ Parece mucho más preferible criar hijos preocupados por las razones por las que otros tienen tan poco cuando ellos tienen tanto, que tener hijos pendientes del mérito, que piensan que si otros son menos virtuosos o menos productivos entonces debieran estar peor. Dado que

¹⁴ Véase Crisp, R. “Equality, Priority, and Compassion”, p. 758.

¹⁵ Respondiendo una objeción basada en el merecimiento propuesta por Temkin, Crisp afirma que si alguien sufre las consecuencias de algo que hizo, un espectador imparcial sentiría menos compasión o “nada de compasión” (Crisp, R. “Egalitarianism and Compassion”, p. 120). Sin embargo, luego responde a otra objeción basada en el merecimiento y propuesta por Temkin rechazando explícitamente el merecimiento por ser “profundamente problemático” y descansar en “asunciones sobre la libertad de la voluntad que en sí mismas no están justificadas” (*Id.*, p. 125).

¹⁶ Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, p. 24. En su esclarecedora respuesta a Frankfurt, Goodin observa que “si la objeción es que nos apartamos de lo que realmente importa en la vida, entonces debiera ser igual de malo (ni mejor ni peor) para uno el intento de maximizar ingresos y riqueza que intentar igualarlos”. Véase Goodin, R. E. “Egalitarianism: Fetishistic or Otherwise”, en 98 *Ethics* (1987), pp. 44–49. Nótese que a diferencia de la mayoría de los argumentos contra la suficiencia, de los que disponen Goodin o Temkin, los últimos argumentos que aquí he presentado no dependen de un igualitarismo del bienestar. Estos pueden ser usados tanto por igualitaristas de bienestar como de recursos, aun cuando estos se concentren, como Frankfurt y Crisp, en ejemplos de desigualdad de recursos.

¹⁷ Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, p. 34.

la hostilidad de Frankfurt hacia principios comparativos se extiende naturalmente a principios de mérito *comparativos*, y dado que la idea de merecimiento *absoluto* es tan problemática,¹⁸ parece improbable que quiera complementar la suficiencia con principios de mérito.

Mientras examinamos cómo los principios de suficiencia pueden ser complementados con otros principios adicionales, vale la pena notar que en escritos posteriores el mismo Frankfurt adopta un requisito complementario de *respeto* para explicar de un modo no igualitarista por qué la discriminación está mal. Según Frankfurt:

tratar a una persona con respeto supone [...] relacionarse con ella *exclusivamente* sobre la base de aquellos aspectos de su carácter particular o circunstancias que son, de hecho, *relevantes para el asunto en cuestión*.¹⁹

Mientras explica cómo el trato igualitario difiere del respeto, sostiene que un individuo:

que insiste en que debe ser tratado igualitariamente está calculando sus demandas basándose en lo que otras personas tienen, en vez de hacerlo basándose en aquello que está de acuerdo con la realidad de su propia condición y más conveniente provisión para sus propios intereses y necesidades.²⁰

Para fundamentar la exigencia de respeto, Frankfurt apela a la importancia de “evitar la irracionalidad que se seguiría de considerar cuestiones irrelevantes”.²¹ Como se da cuenta de que el no estar basada en una razón relevante no hace impermissible toda acción o actitud, Frankfurt añade: “No respetar a alguien supone ignorar la relevancia de algún aspecto de su naturaleza o racionalidad [...] Rasgos pertinentes de su condición son tratados como si no fueran reales”.²² Entonces, concluye, la alternativa a la discriminación “no es la igualdad. Es la relevancia”.²³

Incluso si aceptamos que Frankfurt ha identificado algún tipo de razón no igualitarista para oponerse a la discriminación, tenemos que tener en cuenta que de esta forma sólo ha respondido a una de las objeciones a la doctrina de la suficiencia. Hemos de explorar más adelante algunas objeciones adicionales

¹⁸ Véase, por ejemplo, Miller, D. “The Concept of Desert”, en M. Clayton y A. Williams (eds) *Social Justice* (Oxford: Blackwell, 2004), pp. 196-97.

¹⁹ Frankfurt, H. “Equality and Respect”, p. 8; énfasis añadido.

²⁰ *Id.*, p. 13.

²¹ *Id.*, p. 11. Véase también Frankfurt, H. “Moral Irrelevance”, p. 102.

²² Frankfurt, H. “Equality and Respect”, p. 12. Véase también Frankfurt, H. “Moral Irrelevance”, p. 102-3.

²³ Frankfurt, H. “Moral Irrelevance”, p. 97.

pero por ahora nos concentraremos en las distintas razones que tenemos para dudar de si la reconstrucción de Frankfurt de la discriminación arbitraria cumple incluso este modesto objetivo.

Para entender la primera razón para dudar de esta idea, imaginemos a un jefe justo que discrimina al decimotercer postulante para cualquier posición, siempre que un rival igualmente cualificado esté disponible. Compárese este caso con el del ejemplo recurrente del empleado perjudicado por consideraciones raciales. Podríamos concordar con que el jefe supersticioso tiene creencias profundamente equivocadas respecto de sus razones para la acción, pero al mismo tiempo preguntarnos si el hecho de estar guiado por una consideración irrelevante (tal como la aversión al número trece) es suficiente para decir que ha actuado de modo inmoral y merece nuestro reproche. El jefe racista inspira lisa y llanamente nuestra censura. Una construcción adecuada de la discriminación debiera ser capaz de detectar la diferencia moral entre la práctica del jefe supersticioso y del racista y explicar por qué la segunda es mucho más objetable que la primera. Una concepción igualitarista puede hacerlo, por ejemplo, apelando al hecho de que, a diferencia del racista, el supersticioso no va a desaventajar a sabiendas o sistemáticamente a ningún grupo social, porque la discriminación numérica no tiende a perjudicar a ningún individuo en particular, dado que cualquiera podría haber entregado la solicitud número trece.²⁴ El serio desafío al que Frankfurt se enfrenta es explicar por qué reaccionamos de forma distinta ante el jefe supersticioso y el jefe racista.

Para comprender el segundo problema con esta visión, nótese que sólo algunos casos de discriminación suponen un prejuicio respecto de ciertos rasgos, tales como el color de piel o el número de la solicitud, que pueden ser correctamente descritos como “irrelevantes” porque resulta muy improbable que afecten el modo en que un candidato desempeña su labor. En otros casos, la discriminación apunta a ciertos rasgos que pueden, ciertamente, afectar al trabajo, tales como quedar embarazada o tomar un descanso de maternidad. Existen varios argumentos igualitaristas disponibles para censurar la discriminación, incluso en ausencia de prejuicios. Por ejemplo, los igualitaristas pueden argumentar que el hecho de que las mujeres tengan que soportar la carga de la reproducción mucho más que los hombres y teniendo menos probabilidades de encontrar un compañero dedicado a apoyar sus carreras, produce desigualdades en actividades ocupacionales que la sociedad debiera tratar de disminuir en lugar de exacerbar. Por contraste, el tema de la relevancia de Frankfurt parece especialmente diseñado para casos que suponen un prejuicio y por tanto, lo probable es que no pueda tratar adecuadamente aquellos casos en que no hay prejuicio.

²⁴ Para un análisis de la discriminación centrado en la desventaja sistemática que sufren grupos particulares, véase MacKinnon, C. *The Sexual Harassment of Working Women* (New Haven, CT: Yale University Press, 1979), p. 116.

Para entender una última razón para dudar de que esta referencia al respeto hace de la oposición igualitarista a la discriminación una cuestión desechable, consideremos el espacio en el que tanto procesos de decisión públicos como privados son racionalmente determinados.²⁵ Es usual que tengamos varias respuestas razonables a preguntas sobre la edad en la que los individuos debieran adquirir ciertos derechos y deberes, o el castigo apropiado para ciertos delitos. Lo que tenemos es un abanico de respuestas aceptables, que dependen en parte de consideraciones comparativas. Parece implausible sugerir que lo que necesitamos es meramente observar la “naturaleza y racionalidad” de alguien para decidir qué derechos, deberes, castigos y premios debiera recibir, independientemente de lo que se ha establecido para otros. La insistencia de Frankfurt en desatender consideraciones comparativas lo deja incapaz de ofrecer una explicación de nuestra (plausible) preferencia por reglas que son, hasta cierto punto *arbitrarias pero iguales*, a aquellas que son *arbitrarias y desiguales*. La prohibición de Frankfurt haría también extremadamente difícil para los individuos o para terceros reconocer si es que, y hasta qué punto, han sido discriminados y combatir exitosamente esa acción discriminatoria.

Habiendo expuesto algunos desafíos para la noción de discriminación sugerida por el requerimiento complementario de respeto de Frankfurt, ahora me dedico a un último tema desatendido en las discusiones sobre suficiencia, llámese la relación entre las tesis positiva y negativa.

¿La tesis dominante?

A pesar de que Frankfurt y Crisp le dedican más atención a la tarea de rechazar el igualitarismo que a defender la necesidad de eliminar la privación o carencia, ambos dicen muy poco sobre cuál es la preocupación que motiva su visión. Por ejemplo, un suficientario podría preocuparse principalmente de la tesis positiva y verse motivado por el hecho de que la mayoría de los seres humanos viven vidas duras y dolorosas y que mueren prematuramente de causas fáciles de prevenir. Podrían sostener que, dado que no hay otro dato distributivo que tenga una importancia comparable, deberíamos concentrarnos en beneficiar a los pobres del mundo e ignorar el hecho de que otras personas pueden ser más afortunadas que nosotros. Desde este punto de vista, lo que debemos hacer es ignorar la desigualdad porque cualquier brecha existente entre nosotros, los habitantes del mundo desarrollado, se vuelve insignificante en comparación con la brecha existente entre aquellos que tienen suficiente y aquellos que carecen de lo suficiente. De este modo, cualquier reclamo de injusticia que tengamos

²⁵ Para una discusión importante, véase las observaciones en torno a la concepción clásica de la agencia humana en Raz, J. *Engaging Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 66 y ss.

respecto de nuestros conciudadanos privilegiados es insignificante comparado con nuestro deber hacia los pobres del mundo.

Por otro lado, un suficientario también podría verse motivado primordialmente por la tesis negativa y por el deseo de desacreditar cualquier impulso igualitarista o prioritarista, que pudiese entorpecer una agenda política de acumulación o reducción de impuestos para los ricos. Así, la tesis positiva tendría sólo el rol subsidiario de restarle plausibilidad al igualitarismo, eliminando los ejemplos más potentes que existen para justificarlo.

Habiendo revisado algunas cuestiones que muestran que la teoría de la suficiencia está todavía en un estado de sub-teorización, emprenderé ahora la tarea de corregir esta deficiencia. En primer lugar, discutiré cuatro argumentos nucleares del suficientarismo, y si es que estos justifican no sólo la tesis positiva de que la suficiencia importa, sino también la tesis negativa de que la igualdad y la prioridad no importan. Si esta última tesis carece de apoyo o fundamento, como lo sugeriré en la sección III, y si la suficiencia anti-igualitarista se muestra implausible, como lo afirmaré en la sección IV, entonces deberán considerarse versiones pluralistas de la doctrina de la suficiencia. A esa tarea más constructiva me dedicaré en la sección V.

III. BASES PARA LA SUFICIENCIA: CUATRO ARGUMENTOS

El argumento de la privación

Consideremos primero lo que llamaré el *argumento de la privación*. Los suficientaristas a menudo especulan que aquello que realmente perturba a los que se declaran igualitaristas (o prioritaristas) no es el hecho de que algunas personas tengan *menos* que otros, sino más bien que algunos tengan *muy poco*.²⁶ Está mal que algunas personas no tengan suficiente comida, abrigo o refugio, y el hecho de que algunos tengan más que otros sugiere que la privación es remediable pero, por cierto, no muestra que tengamos que tratar de reducir la desigualdad o asignarle prioridad a los que están peor. Centrarse en esos obje-

²⁶ Frankfurt, H. "Equality as a Moral Ideal", pp. 32-33. Como "un típico ejemplo de esta confusión", Frankfurt cita la observación de Ronald Dworkin de que "aparentemente los Estados Unidos se quedan cortos [del ideal igualitarista]. Una minoría sustancial de americanos sufren de desempleo crónico, o bien ganan sueldos que están por debajo de cualquier línea de la pobreza realista, o bien sufren de discapacidad en varios sentidos, o cargan con necesidades especiales; y la mayoría de estas personas haría el trabajo necesario para ganarse una vida decente si tuvieran la oportunidad y la capacidad" (Dworkin, R. *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 208). Sin embargo, aquí Dworkin sólo alcanza a notar el hecho de que los Estados Unidos constituye una sociedad muy desigual. Su propia teoría igualitarista se desarrolla en otra parte.

tivos es, a lo más, una distracción, que nos desvía de lo que realmente importa: asegurar que cada individuo tenga suficiente.²⁷

El argumento de la privación es un útil recordatorio de la importancia no comparativa de la privación, que los igualitaristas, a diferencia de los prioritaristas, no siempre toman en cuenta. Sin embargo, la tesis de que todos los igualitaristas, incluyendo algunos de los más sofisticados filósofos, creen que la igualdad importa sólo porque confunden “ser más pobre que otro” con “ser pobre”, resulta más bien implausible. Más aun, dado que hay, como espero mostrar, defensas de la igualdad que no dependen de la existencia de la pobreza, el argumento de la privación es incapaz de sustentar la tesis negativa.

El argumento de la lealtad

En la búsqueda de una justificación alternativa a su postura, los suficientarios podrían mirar la idea liberal de que el orden político debe ser mantenido sobre la base de un consenso normativo reflexivo antes que con una combinación de fuerza bruta, manipulación y engaño. Desarrollando lo que yo llamo el *argumento de la lealtad*, podrían defender los principios de la suficiencia argumentando que existen razones de peso para evitar aquellos principios distributivos que imponen cargas sobre los individuos, que estos serían incapaces de asumir voluntariamente. John Rawls, por ejemplo, ha invocado esta tesis para criticar principios puramente agregativos que no imponen límites a los sacrificios que se le exigen a los individuos y que entonces generan “impedimentos motivacionales” [*strains of commitment*] inaceptables.²⁸ Inspirado por Rawls, Jeremy Waldron ha defendido explícitamente la provisión de un mínimo social sobre la base de consideraciones similares.²⁹ ¿Sostienen al suficientarismo estas consideraciones?

Es plausible argumentar que resulta deseable que los principios políticos generen su propio respaldo y que asegurar la suficiencia va a mejorar su capacidad para hacerlo. Así es como el argumento de la lealtad provee de algún respaldo a la tesis positiva. Sin embargo, el hecho de que los principios de la

²⁷ O, como dice Raz, “el hambre del hambriento, la necesidad del necesitado, el sufrimiento del enfermo”. Véase *The Morality of Freedom*, p. 240.

²⁸ Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), pp. 153-54; cf. pp. 126, pp. 370 y ss. Para una discusión en torno a la noción de “impedimento motivacional”, véase Scanlon, T. M. “Contractualism and Utilitarianism”, en A. Sen y B. Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 103-29, pp. 125 y ss.

²⁹ Waldron, J. “John Rawls and the Social Minimum”, en su *Liberal Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 250-70. Para la respuesta de Rawls, véase *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2001), pp. 127-29.

suficiencia sean más propensos a generar su propio respaldo, por contraste con otros, no supone que aquellos principios que reducen la desigualdad, además de asegurar la suficiencia, tengan menos probabilidades de asegurar lealtad que aquellos que solamente aseguran la suficiencia. Así que estos argumentos dejan sin apoyo a la tesis negativa. Además, la desconsideración de los suficientarios por la desigualdad los deja sin mucho que decir sobre aquel que está relativamente desaventajado, y podría de ese modo poner en riesgo la lealtad. Cuando una minoría desaventajada hace reclamaciones por la desigualdad que sufre, el suficientario simplemente responde “sí, podríamos adoptar políticas que, además de satisfacer la suficiencia, redujesen estas desigualdades, pero nosotros consideramos estas desigualdades irrelevantes”. Tal menosprecio difícilmente podría ganarse la lealtad de los peor situados, en especial si el umbral crítico es bajo.

Habiendo visto que el argumento de la lealtad como mucho apoya sólo la tesis positiva, veamos ahora otros dos argumentos suficientarios que parecen más prometedores porque apuntan directamente a la tesis negativa.

El argumento de la escasez

El *argumento de la escasez* se concentra en aquellos casos en los que es posible asegurar que algunos, pero no todos, lleguen a un umbral crítico. Disponiendo de un argumento de este tipo, un suficientario podría insistir en que si hay suficiente medicina para salvar sólo a cinco de diez pacientes, no debiéramos distribuir la medicina igualitariamente, o darle prioridad a los menos aventajados, si ello da como resultado muertes innecesarias. Por ejemplo, Frankfurt apela a un caso en el que “una distribución igualitaria puede llevar al desastre” y concluye “que es un error sostener que *allí donde algunas personas tienen menos que otras, nadie debiera tener más que otros*”.³⁰ Añade que puede a veces ser mejor negarles recursos a los menos aventajados porque los beneficios de dárselos “pueden ser demasiado bajos para cualquier propósito útil”. Habría que entregarle los recursos a quien le reporte un beneficio mayor.³¹ Frankfurt además concluye que estos casos muestran que es un error asumir que “allí donde algunos tienen menos que suficiente, nadie debiera tener más que suficiente”.³² Antes de evaluar estas conclusiones, nótese que los suficientarios podrían apelar a escenarios de escasez extrema para apoyar dos argumentos distintos. Podrían argumentar que los principios igualitaristas carecen de sentido porque pueden llegar a impedir que algunos individuos tengan suficiente (a) sólo para asegurar

³⁰ Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, p. 31.

³¹ Los prioritaristas que no asignan absoluta prioridad a los que están peor son invulnerables a esta crítica porque ya tienen en cuenta el volumen del beneficio.

³² Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, p. 31.

que *todos* disfruten de una igual distribución de beneficios insuficientes, o (b) incluso cuando no va en beneficio de nadie. En otras palabras, buscar la igualdad puede ser objetable porque genera insuficiencia o (Pareto) ineficiencia. A continuación discutiré ambos argumentos por separado.

1. *Igualdad e insuficiencia.* Supóngase que existe suficiente medicina para asegurar que cinco pacientes sobrevivan y cinco pacientes mueran dolorosamente, o bien que diez pacientes mueran sin dolor. Quienes apoyan el argumento de la escasez sostienen el argumento (a). Mantienen que los argumentos igualitaristas resultan implausibles porque toman la última opción. ¿Cómo podría responder un igualitarista?

Una respuesta sencilla es que este tipo de ejemplos no refuerza la tesis negativa, sino sólo la tesis positiva de que la suficiencia importa: debiéramos darle a los individuos una dosis suficiente de medicina para que sobrevivan. El argumento de la escasez no aporta ninguna razón para asumir que, una vez que se han salvado las vidas de todos, resulta indiferente cómo se distribuyan los beneficios que exceden lo suficiente. Para ilustrar cómo es que la distribución de esos beneficios podría importar, supóngase que habiendo provisto a cada paciente de suficiente medicina, alimento o abrigo, un hospital recibe una fantástica donación que incluye habitaciones extra para acompañantes, comidas deliciosas y lo mejor del cine mundial. Si sus administradores arbitrariamente decidieran entregar todos estos lujos sólo a algunos pocos afortunados, su decisión sería injusta. El argumento de la escasez, no obstante, no muestra que sea justo, y por tanto no logra establecer que *cuando todos tienen suficiente, la distribución desigual de recursos adicionales es irrelevante.*

El argumento tampoco logra establecer que *cuando no todos pueden tener suficiente, pierden relevancia las consideraciones igualitarias.*³³ Hay dos tipos de casos que ilustran este déficit. Para entender el primero, supongamos que la medicina que ha de ser distribuida no previene la muerte, sino que sólo la hace menos dolorosa. Sería entonces injusto si toda esta medicina fuera distribuida entre unos pocos afortunados. El hecho de que dicha medicina no pueda asegurar suficiencia no hace de la distribución algo moralmente irrelevante.

El segundo tipo de caso aparece en el propio ejemplo de Frankfurt en el que hay medicina suficiente para salvar sólo a cinco de diez pacientes. Los suficientes pasan por alto esta posibilidad porque asumen poco razonablemente que, en un caso como éste, el razonamiento igualitarista opta por la muerte de los diez pacientes. No lo hace, del mismo modo en que la creencia de que el arte debiera estar al alcance de todos no nos compromete a empeñarnos en regalar a todos un trocito de la Mona Lisa.

³³ Nótese que esta objeción no se le aplica a Crisp, que defiende el prioritarismo bajo el umbral.

Desde cualquier lectura razonable, los igualitaristas se comprometen a *distribuir*, no a *destronar* los beneficios, para satisfacer todas las demandas igualitariamente, dando a todos oportunidades iguales de sobrevivir (o, si se prefiere, igualdad de oportunidades para la suficiencia). En contraste con el médico sufficientario, el médico igualitario debe disponer de un método justo para seleccionar a los cinco afortunados. Así, por ejemplo, la igualdad exige considerar la edad de los pacientes porque los más jóvenes han disfrutado menos del bien a distribuir, y por tanto tienen una petición más fundada a su parte. La minimización de la insuficiencia es importante, pero la igualdad también. De hecho, tenemos razones de peso para asegurar que cada individuo tenga igual oportunidad de disfrutar de la medicina, precisamente por lo valioso que es asegurar la suficiencia.

Para resumir, el argumento de la escasez descansa en la idea plausible de que a veces existen razones *instrumentales* de peso para asegurar que cada individuo tenga lo suficiente, pero deja intacta cualquier versión razonable de igualitarismo. Más concretamente, no alcanza a lesionar las convicciones nucleares del igualitarismo de que (i) aunque se logre una suficiencia universal, la igualdad todavía importa, y donde la suficiencia universal no puede ser alcanzada, la igualdad seguirá importando en la distribución, ya sea de (ii) beneficios no vitales, como de (iii) la oportunidad de aprovechar beneficios vitales.

2. *Igualdad e ineficiencia.* Un argumento más sofisticado, conocido como “la objeción de nivelar hacia abajo” [*levelling down objection*], postula que los principios igualitaristas son implausibles porque condenan la desigualdad incluso cuando ésta no perjudica a nadie.³⁴ Una objeción de este tipo es particularmente poderosa en escenarios de escasez. En el caso anterior, por ejemplo, el médico igualitarista que no puede salvar a todos sus pacientes no está comprometido con dejar morir a todos. Pero muchos asumen que está comprometido con la creencia de que sería en *algún sentido* bueno si todos murieran, puesto que así no habría desigualdad. Con ejemplos así, el igualitarismo se muestra no sólo ineficiente, sino perverso. Esta es una acusación potente, pero no sustenta la tesis negativa, porque los prioritaristas son perfectamente inmunes a ella. Y los igualitaristas, como mostraré ahora, tienen un amplio rango de respuestas a ella.

La primera respuesta es la de un *igualitario pluralista* que distingue entre razones *decisivas* y razones *por-tanto* para igualar. El pluralista explica que nuestro rechazo a nivelar hacia abajo muestra únicamente que la igualdad no siempre es una consideración decisiva. No todos, por cierto, quedarán convencidos de que más igualdad siempre es, en algún sentido, mejor que menos igualdad. Algunos prefieren, por ejemplo, la respuesta del *igualitario condicional* que defiende que

³⁴ Véase Parfit, D. “Equality or Priority?”, *passim*; Temkin, L. “Equality, Priority, and the Levelling Down Objection”, en M. Clayton y A. Williams (eds.) *The Ideal of Equality* (London: Macmillan, 2000), pp. 126-62.

hay una razón para perseguir la igualdad, pero sólo cuando de esa forma no se pone en riesgo ni la suficiencia ni la eficiencia. Volveremos al igualitarismo pluralista en la sección V, cuando discutamos el igualitarismo constreñido por la suficiencia. Por ahora, basta mencionar que la versión más familiar de igualitarismo condicional es el *igualitarismo paretiano* en virtud de cual la justicia exige la distribución eficiente que sea más igualitaria.³⁵ Rawls dispone de este argumento para dar apoyo intuitivo a su principio de la diferencia, en virtud del cual el aumento de la desigualdad no es injusto mientras no perjudique a los menos aventajados. Como lo explica Rawls, su concepción niega que la justicia exija igualdad, no sólo en casos en que la igualdad priva a los menos aventajados de lo suficiente, sino también en casos en que los deja peor de lo que necesitan estar (o peor de lo que estarían, si hubiera más desigualdad).³⁶

Existe también una tercera forma de igualitarismo condicional, menos conocida, que llamaré “igualitarismo nivelador hacia arriba” [*levelling up egalitarianism*]. Puede ser ilustrada con los siguientes ejemplos de actitudes. Imaginemos que estamos en una reunión sobre ayudas para el desarrollo y dudamos entre beneficiar a un grupo de individuos pobres o bien trabajar en la preservación de algo que tiene valor impersonal, como una obra de arte o algún hábitat amenazado. Y luego descubrimos que, dada la existencia de un grupo de individuos peor situados, la elección del primer proyecto no sólo beneficiará a personas que viven en malas condiciones, sino que, además, eliminará una desigualdad. Ante ello, dejamos de dudar sobre qué proyecto teníamos más razones para apoyar y decidimos apoyar el primer proyecto. Supongamos ahora que más adelante descubrimos la existencia de un tercer grupo de individuos que está en una situación de pobreza idéntica a la de aquellos que hace poco decidimos ayudar. Así, resulta que nuestra decisión eliminó una desigualdad, pero produjo otra igual de importante. No obstante, no decidimos revertir la decisión, dado que estamos convencidos de que reducir la desigualdad tiene valor sólo si beneficia a individuos.

Finalmente, hay un grupo de principios híbridos que combina prioritarismo e igualitarismo, y aportan otro tipo de respuesta a la objeción. Para entender esta concepción, que llamaré *prigalitarismo* [*prigalitarian views*], recuérdese que la versión estándar del prioritarismo es no comparativa. Sostiene que el valor moral de beneficiar a un individuo disminuye en tanto su posición mejora en una escala absoluta. No toma en consideración dónde está ubicado el individuo en alguna escala relativa que suponga comparación con otros. En

³⁵ Para una defensa de la tesis pluralista, véase Temkin, L. *Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1993), cap. 9; y “Equality, Priority, and the Levelling Down Objection”, pp. 126-62. Véase también nota 4 sobre igualitarismo condicional. Sobre igualitarismo paretiano, véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, pp. 53 y ss., pp. 153 y ss.; Williams, A. “The Revisionist Difference Principle”, en 25 *Canadian Journal of Philosophy* (1995), pp. 257-81.

³⁶ Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, pp. 58 y ss. Nótese que muchos de los problemas que Frankfurt invoca fueron ya tratados por Rawls dos décadas antes.

contraste, el *prioritarismo comparativo* le asigna prioridad a los beneficios dirigidos a individuos menos aventajados que otros, en un sentido relativo, no absoluto.³⁷ Otra opción más plausible, el *prioritarismo mixto*, da prioridad a aquellos que están en desventaja, tanto en una escala relativa como absoluta. La igualdad y la prioridad también pueden ser combinadas en otras formas. Por ejemplo, además de dar prioridad a los menos aventajados, podríamos estar particularmente preocupados de aquellos que tienen menos que una cuota equitativa de beneficios. Podríamos estar levemente más preocupados por ellos, o le podríamos asignar prioridad lexicográfica a cualquier individuo bajo la media.³⁸ Estas formas de razonamiento igualitarista que respetan la eficiencia, ofrecen posibilidades adicionales para resistir el suficientarismo a la luz de la objeción de nivelar hacia abajo. Concluyo, entonces, que el argumento de la escasez no alcanza a mostrar que los principios de la igualdad y la prioridad deben quedar fuera de la ética distributiva.

El argumento de la abundancia

Este argumento apela a casos que involucran extrema abundancia en vez de extrema escasez. Sus proponentes sostienen que sería absurdo estar preocupado de si una persona maneja, por ejemplo, un Rolls Royce mientras otros sólo pueden costearse un Daimler. Basándose en la observación de Frankfurt de que “puede que los que están peor no tengan necesidades más urgentes que los que están mejor, porque puede que no tengan ninguna necesidad urgente” se puede concluir que no debemos dar prioridad alguna a los millonarios sobre los billonarios.³⁹

Los críticos de estos argumentos podrían responder que las situaciones de extrema escasez o abundancia quedan fuera de lo que Rawls, siguiendo a Hume, identificó como “las circunstancias de la justicia”.⁴⁰ Puede que los principios de la justicia distributiva no se apliquen, o se apliquen de modo diferente, a situaciones de vida o muerte o a situaciones cornucopianas (esas en que los marxistas imaginan que todos los conflictos sociales desaparecen). Por ejemplo, podemos creer que una vez que un individuo ha llegado a un cierto nivel de bienestar, darle más provisiones ya no puede mejorar su vida, o podemos creer que, aun cuando mejoran algo su vida, las desigualdades entre individuos tan afortunados no importan o no lo suficiente para constituir una injusticia.

³⁷ Véase por ejemplo Persson, I. “Equality, Priority, and Person-Affecting Value”, en *4 Ethical Theory and Moral Practice* (2001), pp. 23-29, p. 35; Hirose, I. “Equality, Priority, and Numbers” (PhD diss., Department of Moral Philosophy, University of St. Andrews, 2003).

³⁸ Para una excelente defensa de esta idea véase Vallentyne, P. “Equality, Efficiency, and the Priority of the Worse Off”, en *16 Economics and Philosophy* (2000), pp. 1-19.

³⁹ Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, p. 35.

⁴⁰ Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, §22.

De cualquier forma, aceptar que ni el igualitarismo ni el prioritarismo operan en circunstancias extremas, no implica que sean irrelevantes en circunstancias más familiares. Algunos críticos podrían encontrar esta respuesta poco atractiva porque, al igual que el principio de la suficiencia, emplea umbrales para distinguir diferentes situaciones. Una respuesta a esto es constatar que nuestra concepción de la normalidad no descansa en un umbral específico (que separe casos normales y anormales).

Otros críticos podrían tratar de ofrecer una explicación igualitarista o prioritarista a la intuición subyacente al problema Rolls Royce – Daimler. Podrían conceder que la eliminación de la desigualdad se hace menos valiosa en la medida en que los individuos en cuestión mejoran su posición, y a la vez negar que una vez que alcanzamos la suficiencia, la eliminación de la desigualdad carece completamente de valor. Tanto el desvalor de la desigualdad como el valor de beneficiar a alguien disminuyen en cuanto esa persona mejora y en cuanto menor es el bien en cuestión. Por tanto, la distribución de pequeñas sumas entre millonarios difícilmente podrá ser de importancia. Así que el supuesto contraejemplo es en realidad un corolario de los principios que el contraejemplo intenta refutar.⁴¹

Finalmente, los críticos podrían cuestionar la intuición subyacente al caso Rolls Royce – Daimler, e insistir en que la desigualdad importa, incluso entre sujetos muy adinerados. Podrían sostener, por ejemplo, que cuando ocurre un desastre natural, como un tsunami, los más ricos deben hacer las mayores donaciones. Un suficientario no está en condiciones de explicar esta plausible convicción. Más aun, dado que los suficientarios son indiferentes no sólo a las desigualdades entre millonarios y billonarios, sino también a las desigualdades entre billonarios y aquellos que tienen apenas lo suficiente, no pueden manifestar preferencia por tener impuestos progresivos, en vez de regresivos, si ambos son capaces de asegurar la suficiencia. Esta indiferencia frente a la mejor forma de alcanzar la suficiencia universal parece contraintuitiva. Tanto mi cita a Shakespeare como el *dictum* de Marx, “de cada cual según sus habilidades, a cada cual según sus necesidades”⁴², dan cuenta no sólo de lo valioso de alcanzar la suficiencia, sino también de la importancia de hacerlo quitándole a los que más tienen. Los suficientarios se concentran exclusivamente en que cada uno tenga lo suficiente, e ignoran si la distribución resultante deshace o exacerba el exceso.

⁴¹ Los igualitaristas pueden acomodar esta intuición de otras maneras. Temkin por ejemplo, sugiere que beneficiar, sea a millonarios o a multimillonarios, en algún sentido provoca un daño comparable a la desigualdad, lo que incluye desviarse de la brecha entre los menos aventajados y los que están en el promedio. Véase “Egalitarianism Defended”, p. 770. Lo mismo se aplica a otras comparaciones, tales como la distancia entre la mitad más pobre y los que están en el promedio, el grupo de los que están mejor frente al grupo de los que están peor, etcétera.

⁴² Marx, K. *Critique of the Gotha Programme*, en R. C. Tucker (ed.) *The Marx-Engels Reader* (New York: W. W. Norton, 1978 [1875]), pp. 525-541.

La tesis suficientarista de que las desigualdades entre individuos que tienen lo suficiente son irrelevantes, se presenta como poco atractiva también frente a quienes están convencidos de la importancia de lo que Rawls denominó “igualdad de oportunidades justa”.⁴³ Aun cuando todos tengan lo suficiente, todavía parece injusto que algunos, sólo por haber nacido en el seno de una familia acomodada, tengan a su disposición todo tipo de ventajas, contactos y oportunidades, mientras que otros heredan poco más que un nombre.

Antes de concluir mi presentación del argumento de la abundancia, consideremos el reciente *caso de Beverly Hills* de Crisp, sobre la distribución de vinos entre dos grupos de *ricos* y *súper ricos*, a los que va de maravillas en todos los ámbitos. Crisp sostiene que proveerle a diez de los *ricos* un poco de *Lafite 1982*, incrementando su nivel de bienestar de 80 a 82, tiene un valor moral de 390, mientras que el valor de ofrecerles distintas cantidades de *Latour 1982* a diez mil *súper ricos* que suben de 90 a 92, vale un poco menos que 390. Luego insiste que “parece un poco absurdo pensar que a los *ricos* debiera dárseles prioridad sobre los *súper ricos*”, y sugiere que “no hay nada que decir sobre darle prioridad a los que “están peor”.⁴⁴

Este caso que presenta Crisp es vulnerable a los argumentos hasta ahora presentados, y es problemático también en sí mismo. Primero, como se ha explicado más arriba, la idea de Crisp, y la defensa de su versión de la tesis positiva, excluye de modo explícito beneficios triviales. Los excluye porque evocan intuiciones diferentes a los beneficios significativos y harían parecer implausible su teoría. Sin embargo luego usa precisamente un beneficio trivial para hacer parecer implausible el igualitarismo. Crisp es selectivo respecto al uso de lo que es claramente un beneficio trivial: algún incremento en la cantidad de vino disponible para las personas que tienen ya acceso a todo el vino que pueden tomar.⁴⁵ En segundo lugar, el ejemplo nos puede confundir porque sugiere un umbral extremadamente elevado, que poquísimos alcanzan, y que queda muy por encima del umbral bajo el cual los individuos están “tan mal” que sentimos “compasión”. Si la suficiencia universal realmente hiciera de la prioridad un principio inaplicable, Crisp podría haber apelado, *con idénticos resultados*, a un ejemplo que presentase un conflicto entre uno de los *súper ricos* y otro individuos al borde de provocar “compasión”, en torno a la distribución

⁴³ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 265.

⁴⁴ Crisp, R. “Equality, Priority, and Compassion”, p. 755.

⁴⁵ Crisp dice que da lo mismo reemplazar el vino con algún beneficio no trivial. Aquí no tiene en cuenta el hecho de que la importancia de la desigualdad depende de la importancia del bien distribuido. Así, a la mayoría le importa poco que el acceso al vino sea desigual, pero le importa mucho que el acceso a buenos hospitales o universidades sea desigual. Para una discusión en torno a los confusos resultados que se siguen de ejemplos que involucran, ya sean beneficios triviales o ínfimos, véase Temkin, L. “A New Principle of Aggregation”, en 15 *Philosophical Issues* (2005), pp. 219-34.

de *beneficios cruciales en la vida*, como aquellos que están en juego en la defensa igualitarista de los impuestos progresivos o la igualdad de oportunidades. Pero entonces, por supuesto, como bien sospechábamos un ejemplo así no hubiese generado intuiciones anti-igualitarias.

IV. PROBLEMAS CON LA SUFICIENCIA: CUATRO DILEMAS

Hasta aquí he sugerido que es posible defender la tesis positiva y rechazar la tesis negativa, y que hay cuatro conocidos argumentos suficientarios que se muestran incapaces de establecer esta última tesis. En lo que sigue, desarrollaré algunos problemas adicionales del suficientarismo, que aparecen cuando se pide a los suficientarios que aclaren su posición.

La elección entre un umbral ambiguo y uno arbitrario

Dada la importancia que asignan a que los individuos tengan “suficiente”, quizás el problema más urgente a que se enfrentan los suficientarios es especificar y justificar su idea, ofreciendo una guía concreta y plausible a los encargados de tomar decisiones distributivas.⁴⁶ Existen ciertos umbrales naturales, como el punto en el que la inanición provoca la muerte o un daño irreversible, que satisfacen estos criterios de concreción y no arbitrariedad. Pero dado que son dependientes de una concepción de la funcionalidad o longevidad adecuada, estos umbrales naturales todavía descansan sobre un continuo de alternativas posibles. Aún más, esa inalterabilidad de condiciones que hace que esos umbrales parezcan tan naturales también hace que sean estándares demasiado mínimos para operar como umbrales de suficiencia en sociedades desarrolladas.

La especificación de la suficiencia que ofrece el mismo Frankfurt, aunque evita los estándares naturales, es demasiado ambigua como para ser satisfactoria. De hecho, Frankfurt usa al menos tres criterios diferentes, asumiendo erróneamente que todos ellos señalan un mismo umbral.⁴⁷ Además, las afir-

⁴⁶ Para discusiones en torno a las dificultades que se presentan al especificar un mínimo social, véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, pp. 277 y ss. Para una crítica a intentos alternativos de especificar la suficiencia de parte de Martha Nussbaum, Arthur Ripstein y Michael Walzer, véase Arneson, R. “Why Justice Requires Transfers”, *passim*.

⁴⁷ En Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, pp. 37 y ss., el autor sostiene que una persona satisfecha (i) carece de “un interés activo en obtener más”, (ii) “trata el dinero como algo no esencial para lograr la satisfacción en la vida” y (iii) “está satisfecho con la cantidad de satisfacción que ya tiene”. Puede que yo no esté activamente tratando de mejorar mi condición porque creo que mis probabilidades de lograrlo son muy escasas, y aun así creer que ciertas mejoras son esenciales para estar satisfecho con mi vida, o bien puede ser que el dinero no sea parte esencial de mi satisfacción y sin embargo puedo estar insatisfecho con mi nivel de satisfacción presente.

maciones que hace sobre algunos de esos criterios pueden ser interpretados de muchas formas distintas. Por ejemplo, su tesis de que un individuo tiene suficiente cuando carece de “un interés activo en obtener más”, me hace pensar en un umbral particularmente alto (dudo haber conocido a alguna persona satisfecha en este sentido). Para otros, como Robert Goodin, supone un umbral inaceptablemente bajo: “El trabajador ignorante que no se da cuenta de que están pagando sueldos más altos al norte parecerá satisfecho con su situación como aparcerero” porque no se va.⁴⁸ Por último, Frankfurt no tiene respuesta a las objeciones básicas al carácter subjetivo de sus distintos criterios.⁴⁹

Crisp intenta escapar de esta ambigüedad, pero sucumbe finalmente a la arbitrariedad, con una afirmación sorprendente. El autor afirma que aun cuando en el universo hubiera trillones de individuos con vidas muchísimo mejores que las de los humanos más afortunados, el umbral de la compasión seguiría estando situado en el mismo nivel: “Ochenta años de una vida de elevada calidad”. Aparentemente, esto es “*más* que suficiente para *cualquier ser*”, de modo que setenta y algo debiesen bastar.⁵⁰ Según Crisp, entonces, toda la humanidad podría morir a los setenta y algo, por el bien de cualquier beneficio no trivial dirigido a alguien situado justo debajo del umbral. De hecho, aun en el caso de que esos trillones de seres lleguen a la adolescencia sólo a los setenta, la regla de Crisp de los setenta y algo implicaría que pueden ser sacrificados antes de llegar a adultos para beneficiar no sólo a los humanos sexagenarios, sino a animales menos longevos que, desde su punto de vista, tendrán mayor prioridad.⁵¹

La elección entre posibles focos de preocupación

Los suficientarios también necesitan clarificar cómo es que su concepción se hace cargo de episodios de carencia en el contexto de una sola vida. Una opción es minimizar el número de episodios de ese tipo, pero esto no parece un

⁴⁸ Goodin, R. E. “Egalitarianism”, p. 49.

⁴⁹ La satisfacción subjetiva depende, por ejemplo, de si uno tiene “gustos caros” es muy materialista o tiene una personalidad muy exigente. Para problemas relacionados con el uso de criterios subjetivos, véase Dworkin, R. *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. 11-65; pp. 285-303.

⁵⁰ Crisp, R. “Equality, Priority, and Compassion”, p. 762; énfasis añadido.

⁵¹ Así, en *id.*, p. 760, Crisp afirma: “Cualquier umbral absoluto plausible exigirá, probablemente, asignarle prioridad a incrementos pequeños, aunque no triviales, al bienestar de cualquier número de animales no humanos perfectamente contentos en lugar de destinar esos recursos a incrementar significativamente el bienestar de cualquier número de seres humanos [...] El principio de la compasión exige darle toda la vida croquetas de mayor calidad a un perro [satisfecho] en lugar de aliviar el dolor de varios otros seres humanos (de nuevo, quizás, por todas sus vidas)”.

principio plausible para regir a una sociedad o para conducir nuestras propias vidas.⁵² Frente a esto, la alternativa obvia es sostener que lo que importa es que las personas lleven vidas que sean suficientemente buenas, consideradas como un todo, aun cuando sufran episodios de carencia. Pero este tipo de solución acarrea otros problemas. Primero, no está claro si un suficientario podría seguir usando el argumento de la lealtad. Y, en segundo lugar, dado que los suficientarios adjudican tal urgencia moral a la eliminación de la insuficiencia y tan poca importancia a los beneficios recibidos estando sobre el umbral, parece difícil apreciar qué podría compensar un periodo de sufrimiento de modo que esa vida que lo contiene pueda ser considerada, a pesar de eso, suficientemente buena.

Existen razones adicionales para pensar que los suficientarios, sin perjuicio de su preocupación por la carencia absoluta, son incapaces de apreciar el alcance normativo de las carencias episódicas. Para entender por qué, considérese cómo la igualdad o la prioridad explican la urgencia relativa de terminar con distintas carencias episódicas que no impactan la incidencia de la insuficiencia de por vida.

Supóngase que hay tres individuos que necesitan una operación para ponerle fin a un episodio serio de privación que sufren actualmente. Entonces descubrimos que el primero, Ana, ya ha sufrido tanto que a pesar de la operación no va a poder llevar una vida suficientemente buena. Dado que el destino de Ana está sellado, un principio que exigiera la minimización de la insuficiencia no nos provee de ninguna razón para operarla. Entonces, el caso de Ana muestra por qué los suficientarios debieran, tal como Crisp reconoce, incorporar consideraciones prioritaristas en el contexto de su concepción más general para así mantener su plausibilidad.

Consideremos ahora los casos de Bea y Celia, que a pesar de su sufrimiento actual, han llevado ambas vidas suficientemente buenas, aunque la vida de Bea ha sido apenas buena, mientras que la de Celia ha sido extremadamente buena en todos los sentidos. Este caso plantea dos problemas adicionales. Primero, dado que tanto Bea como Celia tienen suficiente, es difícil ver cómo un suficientario podría tener razones para operarlas. Asumiendo que la privación que sufren Bea y Celia da una razón para operarlas, este caso demuestra que su concepción es incompleta, incluso si incorpora el prioritarismo bajo el umbral. El segundo problema es que la tesis negativa supone que el hecho de que Bea esté mucho peor que Celia no justifica que no la saquemos antes que a la

⁵² También sería menos plausible que el utilitarismo negativo, que exige minimizar la suma total del sufrimiento del mundo, y de ese modo toma en consideración los grados de sufrimiento. Véase Mayerfeld, J. *Suffering and Moral Responsibility* (Oxford: Oxford University Press, 1999), cap. 6, pp. 128-62. También Griffin, J. "Is Unhappiness Morally More Important than Happiness?" en 29 *Philosophical Quarterly* (1979), pp. 47-59.

afortunada Celia del episodio actual de carencia.⁵³ Esto es claramente implausible, incluso si concedemos, primero, que la desigualdad existente entre Bea y Celia es irrelevante a la hora de distribuir lujos, y, segundo, que no debiera ser el fundamento del actuar de ciertas personas, como por ejemplo de aquellos directamente responsables de su cuidado médico. Priorizar a Bea, sin embargo, supone admitir que existen desigualdades relevantes entre aquellos que vivieron con apenas lo suficiente y aquellos que vivieron plenamente, incluso si esta conclusión fuera luego explicada por el hecho de que aquellos que tienen bastante pueden soportar pérdidas mayores antes de caer bajo el umbral (o acercarse, o arriesgar acercarse a él). Además, la idea no es capaz de explicar todos los casos relevantes. Podríamos dar prioridad a Bea, incluso si sus probabilidades de permanecer en la insuficiencia sin la operación fueran las mismas, precisamente porque Bea sufrió mucho más durante su vida, mientras que Celia tenía el mundo a sus pies.

La elección entre umbrales altos y bajos

Al intentar especificar la suficiencia aparecen problemas ulteriores relativos a la elección entre umbrales altos o bajos. Un problema surge porque los umbrales bajos hacen plausible insistir, como lo hace la tesis positiva, que todos deben tener suficiente, pero hace más difícil sostener el rechazo de consideraciones igualitarias y prioritarias para resolver conflictos distributivos entre aquellos que tienen bastante y aquellos que tienen apenas suficiente. El otro problema es que tanto una política suficientarista de umbral bajo [*low-sufficientarian*] como una de umbral alto [*high-sufficientarian*] se enfrentan a la dificultad de asegurar la lealtad de los individuos. La primera puede lograrlo tomando muy poco para establecer lo suficiente para así asegurar lealtad; la segunda también puede lograrlo en razón de su disposición a sacrificar a los individuos menos aventajados para así asegurar que tantos como sea posible tengan lo suficiente. Con todo esto surge la sospecha de que el suficientarismo mantiene su plausibilidad porque permanece vago respecto de cuál es el umbral crítico. En cuanto nos preguntamos si es que ese umbral debe ser alto o bajo, su plausibilidad se derrumba. Por ejemplo, disponer de un umbral elevado refuerza la plausibilidad del argumento de la abundancia, pero debilita la de los argumentos de la privación y la escasez. En cuanto cambiamos los umbrales, los argumentos dejan de tener sentido.

⁵³ Crisp sostiene que la insuficiencia episódica exige a veces la provisión continua de beneficios a alguien que posee ya lo suficiente desde la perspectiva de una vida completa, pero no aporta ninguna justificación de principio que respalde esta convicción, o una explicación de si individuos que viven vidas justo sobre la suficiencia tienen derecho a la misma cantidad de beneficios adicionales que aquellos que están muy por debajo. Véase Crisp, R. "Equality, Priority, and Compassion", p. 762.

A modo de ilustración, volvamos al ejemplo de Frankfurt de los diez pacientes, de los cuales sólo se pueden salvar cinco. El argumento es que un suficientario salvaría a los cinco pacientes porque cree que hay que asegurar que “la mayor cantidad de personas posibles tengan lo suficiente”.⁵⁴ Si “suficiente” significa “suficiente para sobrevivir”, una regla de este tipo exige salvar las cinco vidas. Sin embargo, la exigencia de maximizar el número de personas que tenga lo suficiente puede, en cambio, demandar la inversión de todos los recursos disponibles en solo un individuo de modo que se le permita llegar a un umbral muy por encima de la supervivencia, o incluso llegar a la “satisfacción” (en el sentido de Frankfurt), permitiendo de este modo nueve muertes.

El ejemplo también sirve para ilustrar los problemas a que se enfrenta Frankfurt en relación a la lealtad: los nueve pacientes abandonados tendrían una queja muy fuerte, más aún cuando los médicos suficientarios no les dieron igual oportunidad de ser el afortunado ganador. Tampoco pueden los suficientarios de umbral alto obtener mucho apoyo del argumento de la privación, que enfatiza lo malo que es el hambre, la indigencia y otras formas de carencia. Lo perverso de la privación no sirve para justificar la búsqueda de un umbral que esté muy por encima de ella. Todavía más, disponer de un umbral elevado puede, de hecho, distraernos del objetivo de eliminar la privación: en el caso que estamos discutiendo, nueve personas morirían para que una pueda verse satisfecha en el sentido de un suficientarismo de umbral elevado.⁵⁵

Resulta entonces poco sorprendente que los suficientarios se encuentren con amplias dificultades al momento de definir un umbral. Correlativamente, resulta sorprendente que le asignen tanta importancia al umbral cuando hay tanta incertidumbre respecto de su ubicación exacta. La indiferencia de los suficientarios frente a lo que les ocurre a aquellos que van a quedar por encima (y quizás incluso por debajo) de esta misteriosa línea contrasta con su miope obsesión con cruzar esta línea. ¿Cómo puede ser tan importante que los individuos lleguen a cierto umbral como para imponer enormes costos de oportunidad para otros, y sin embargo no importe si se quedan justo al lado de la línea o muy por encima? Un umbral no puede ser tan bajo y tan alto al mismo tiempo. En suma, parece poco probable que un solo umbral, sea bajo o alto, pueda darle plausibilidad a *todos* los argumentos suficientarios.

⁵⁴ Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, p. 31.

⁵⁵ Nótese que el prioritarismo restringido de Crisp evita esta implicancia, como también lo haría una tesis que simplemente le asignara una considerable, pero no absoluta, prioridad a aquellos que carecen de lo suficiente.

La elección entre umbrales únicos o múltiples

Aunque Frankfurt y Crisp aparentemente asumen que tanto la tesis positiva como la negativa suponen un mismo umbral, una solución a nuestro problema anterior sería disponer de múltiples umbrales. Para entender el atractivo de esta opción de múltiples niveles recordemos que Crisp sostiene que existe un umbral tal que los individuos situados por debajo tienen prioridad absoluta frente a aquellos situados sobre él, y un umbral adicional inferior en el que rige la prioridad. Aunque no ofrece ninguna justificación, Crisp asume que ambos umbrales coinciden. Por contraste, la perspectiva de niveles múltiples le otorga prioridad absoluta a los individuos situados debajo de un umbral bajo, y luego les asigna alguna prioridad hasta que sobrepasen un umbral más elevado. Hacer esto resulta más plausible, en parte porque es extraño pensar que los individuos pueden repentinamente pasar de tener *absoluta prioridad a ninguna prioridad en absoluto*. Todavía más, mantener el prioritarismo sobre el primer umbral de suficiencia, también asegura que los individuos que tengan apenas lo suficiente tendrán alguna prioridad por sobre otros que tengan bastante, sin tener que confiar en un prioritarismo general.

En una discusión reciente sobre suficientarismo se han considerado distintos umbrales.⁵⁶ Esto ha creado la necesidad de decidir cuántos individuos nos permitiremos dejar caer por debajo de un umbral inferior a fin de evitar que un número mayor de personas caiga por debajo de un umbral más elevado. Otorgarle prioridad lexicográfica a la minimización de caídas en umbrales inferiores evita este problema, pero a costa de su plausibilidad. Parece menos arbitrario ponderar ganancias y pérdidas entre varios umbrales de modo más flexible, como lo hacen los prioritaristas. También, dado que los beneficios no vienen sólo en dos tamaños —triviales o no triviales— resultaría más plausible considerar el tamaño de las ganancias y pérdidas. El problema de hacer estas correcciones (tan razonables, por lo demás) es que nos lleva de vuelta al prioritarismo. Algunos querrán evitar tener que abandonar la idea misma de umbral porque creen que beneficiar a personas debajo de ciertos umbrales es particularmente importante. Por ejemplo, alcanzar ciertos niveles de nutrición o alfabetismo parecen constituir umbrales importantes. Aunque estas son consideraciones relevantes, no se oponen al prioritarismo, dado que, como se dijo, el prioritarista está comprometido con la ponderación del peso específico de los beneficios en cuestión. De este modo, siempre que los beneficios dirigidos a individuos situados debajo de cierto umbral sean particularmente sustanciales,

⁵⁶ Véase Sales-Heredia, F. "Distributive Criteria in the Design of Poverty Alleviation Programs: Mexico, 1992-2000" (PhD thesis, Department of Politics and International Studies, University of Warwick, 2003).

un prioritarista estará dispuesto a tratar con urgencia la necesidad de asegurar dichos beneficios críticos. Lo que el prioritarista rechaza es el centrarse en umbrales para los cuales no existe ninguna justificación instrumental.

La elección entre suficiencia y prioridad

Estas últimas consideraciones nos hacen dudar de que debamos rechazar el prioritarismo para adoptar esta otra opción mucho más complicada y problemática que llamamos “suficientarismo”. También es importante resaltar que incluso algunos defensores de la suficiencia están dispuestos a conceder que, al menos en nuestro mundo, el prioritarismo es una guía adecuada. De partida, Crisp incluye un prioritarismo debajo del umbral y luego, al igual que Frankfurt, sugiere un umbral tan alto que pone virtualmente a toda la humanidad por debajo y por tanto en el mundo regido por el prioritarismo. Ni siquiera barrios tan lujosos como Beverly Hills quedan enteramente fuera del alcance del prioritarismo, ya que allí están concentrados los bolsillos que deben aportar aquello que los menos afortunados necesitan.

Aún más, al responder a Temkin, Crisp enfatiza la disimilitud entre nuestro mundo y el mundo imaginario del caso de Beverly Hills, que tiene lugar en un planeta aislado donde todo ser disfruta de un nivel de bienestar extremadamente alto.⁵⁷ Crisp sostiene, por ejemplo, que la crítica igualitarista de Temkin yerra en el blanco porque su Beverly Hills no está en el planeta donde casi la mitad de la humanidad vive con menos de dos dólares diarios. Supuestos de este tipo arrojan dudas sobre la relevancia de la crítica del Crisp al prioritarismo en el mundo real. Quizás su versión de la tesis negativa sólo pretendía tener importancia teórica y no cuestionar políticas prioritaristas del planeta Tierra. No obstante, sigue estando abierta la posibilidad de que incluso algunas versiones de la suficiencia menos anti-igualitarias jueguen algún rol en la ética del mundo real y no de un planeta Hollywood ficticio. La siguiente sección del artículo examina esta posibilidad.

V. EL LUGAR DE LA SUFICIENCIA: TRES HÍBRIDOS

Hasta aquí he presentado la doctrina de la suficiencia como compuesta por una tesis positiva que da cuenta de la importancia de la suficiencia, y una tesis negativa que niega la importancia de la igualdad y la prioridad. He estado sugiriendo versiones menos extremas de la tesis positiva que reemplacen la exigencia absoluta de maximización de la suficiencia, o de minimización de la insuficiencia, por la idea de que la suficiencia es de gran importancia. En lo que sigue propondré una versión revisada de la tesis negativa, que simplemente

⁵⁷ Crisp, R. “Egalitarianism and Compassion”, pp. 121 y ss.

niega que la igualdad y la prioridad sean capaces de sostenerse sin ayuda del criterio de suficiencia. Para ello presentaré tres problemas dirigidos a los igualitaristas, y discutiré cómo la suficiencia sirve de *suplemento* en lugar de servir de *reemplazo* a la igualdad y prioridad.⁵⁸

Abordando la ceguera universal

Consideremos primero la objeción de nivelar hacia abajo [*levelling down objection*] antes discutida. Incluso aquellos que sienten poco rechazo ante la idea de desperdiciar beneficios dirigidos a individuos extremadamente bien situados, tanto en términos absolutos como relativos, a menudo resisten la conclusión radicalmente igualitarista de que sería en algún sentido mejor que todos fueran ciegos en lugar de tener un mundo compartido por ciegos y videntes. Dado que la objeción de nivelar hacia abajo es particularmente potente en situaciones donde los individuos quedan debajo de ciertos umbrales, esta objeción pierde gran parte de su fuerza si adoptamos una suerte de criterio igualitarista condicional, que sostenga la necesidad de igualdad si y sólo si no perjudica la suficiencia.⁵⁹ Así, emplear un criterio de suficiencia suplementario permite a los igualitaristas niveladores hacia abajo [*levelling down egalitarians*] evitar las consecuencias más contraintuitivas de su posición y presentarla de un modo más atractivo y no tan perverso. Desde esta posición, que podríamos llamar “igualitarismo nivelador hacia abajo constreñido por suficiencia” [*sufficiency-constrained levelling down egalitarianism*], el que todos sean ciegos no es mejor en ningún aspecto. Sin embargo, puede serlo en algún sentido si es que se aumenta la igualdad, aun cuando signifique descender a los extremadamente ricos al nivel de los meramente ricos. Por supuesto, algunos de los problemas del suficientarismo, como la arbitrariedad de los umbrales, se trasladarán a esta aproximación mixta. No obstante, si resultan insostenibles las versiones ya mencionadas del igualitarismo que no nivelan hacia abajo, el presente híbrido parece preferible al nivelar hacia abajo sin límite.

⁵⁸ Nótese que apelar a umbrales críticos podría también resolver otros problemas filosóficos más generales, como la paradoja de la mera adición de Derek Parfit. Para discusiones importantes véase Blackorby, C., W. Bossert, y D. Donaldson. “Critical Level Utilitarianism and the Population-Ethics Dilemma”, en 13 *Economics and Philosophy* (1997), pp. 260-84.

⁵⁹ Considérese la respuesta de Temkin al ejemplo de Beverly Hills: “En un mundo en el que cada año “mueren más de 10 millones [...] por causas fácilmente evitables”, me quejaré de que los *ricos* o los *súper ricos* obtengan más botellas de vino. Lo que pienso es esto: “Al diablo con ambas opciones” (Temkin, L. “Equality, Priority, and the Levelling Down Objection”, p. 771; Temkin obtiene la cifra de Unger, P. *Living High and Letting Die* (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 4-5). Temkin no se opondría a que el vino de los millonarios se derramase. Y sin embargo, se opondría a la distribución de un vino que dejase a todos ciegos.

Este igualitarismo constreñido, no obstante, puede también ser rechazado tanto por los que aceptan como por los que rechazan el nivelar hacia abajo. Los primeros podrían sostener que podemos alcanzar una solución similar sin tener que añadir un principio arbitrario y no igualitario. Su solución podría ser dirigir la nivelación hacia abajo sólo a los que estén situados sobre la media o a los que tengan más que una parte igual, pero no a los que tienen suficiente. Los segundos argumentarían que incluso una nivelación hacia abajo restringida resulta inaceptable, y propondrían alguna otra versión revisada del principio, o bien rechazarían directamente la igualdad para adoptar la prioridad. Pero esta última, como veremos a continuación, se ve enfrentada a una poderosa objeción cuya solución también se encuentra en el principio de la suficiencia.

Abordando la sala de transmisión

Aunque la idea de la prioridad, a diferencia de otras concepciones de la beneficencia insensibles a la distribución (como el utilitarismo) tiende menos a las conclusiones excesivamente agregativas, una versión moderada podría aun imponer pesadas cargas a uno para asegurar que muchos de los más aventajados dispongan de una cuota mayor de beneficios triviales. Para ilustrar lo anterior, imaginemos a una niña merodeando por una sala de transmisión de alguna estación televisiva que está emitiendo en vivo la final de la Copa Mundial.⁶⁰ Imaginemos ahora que sobre ella caen equipos eléctricos, aplastando su mano y causándole dolorosos shocks eléctricos. Por fortuna, puede ser rescatada de inmediato, pero desafortunadamente esto interrumpiría la transmisión, decepcionando a una gran audiencia. Siendo la audiencia suficientemente grande, un utilitarista permitirá que la niña sufra hasta que el partido termine. Si la niña está en una situación desaventajada respecto de la audiencia, la decisión es más difícil para un prioritarista. Pero asumiendo que éste no asigna prioridad lexicográfica a los beneficios dirigidos a los menos aventajados, también debiera tomar en consideración la magnitud de la audiencia y los beneficios que le reporta la transmisión. Entonces, si el número de espectadores y su frustración es lo suficientemente grande, el prioritarista también permitirá que la niña sufra.

Una forma de evitar esta conclusión tan poco atractiva es defender un “prioritarismo constreñido por suficiencia” [*sufficiency-constrained prioritarianism*]: un híbrido que nos prohíbe dejar a alguien debajo de un umbral crítico para favorecer los intereses —incluso triviales— de todos aquellos situados por sobre éste. Esta versión modificada presenta un prioritarismo mucho más

⁶⁰ Estoy aquí modificando el conocido ejemplo de Scanlon, reemplazando el empleado con una niña para efectos de evitar algunas complicaciones, como aquellas que derivan de la responsabilidad extracontractual. Véase Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1998), p. 235.

plausible y mejor equipado para asegurar la lealtad, algo importante tanto para igualitarios como para suficientarios.

Una vez más, sin embargo, tenemos razones para dudar de este segundo intento de hacer sitio a la suficiencia. Un prioritarista puede responder que es posible evitar una agregación excesiva sin tener que incluir la suficiencia, dando más prioridad a los que están bajo la media en lugar de a los que no tienen suficiente.⁶¹ Otros pueden seguir una ruta distinta y sostener que esta versión constreñida descansa en un diagnóstico errado de las razones que tenemos para pensar que la niña debe ser rescatada inmediatamente. Siguiendo esta lectura del ejemplo de la sala de transmisión, permitir el sufrimiento de la niña resulta inaceptable, no porque de esta forma la dejamos debajo de un mínimo decente (ya sea por un tiempo o por el resto de su vida). Incluso si la niña nunca queda debajo de umbral alguno, abandonarla resulta inaceptable porque con ello sacrificamos un interés muy significativo en evitar el dolor en favor del interés puramente trivial de la audiencia de disfrutar el partido.

Se puede pensar que esta explicación alternativa de la justificación de la necesidad de ayudar a la niña le exige al prioritarista responder al problema que plantea el ejemplo de la sala de transmisión, simplemente excluyendo de su criterio intereses triviales, sin que sea necesario adoptar alguna concepción mixta como el prioritarismo constreñido por la suficiencia. No obstante, otros ejemplos similares en los que existen intereses no triviales en juego sugerirán que es muy apresurado concluir que el criterio de suficiencia resulta siempre desechable.

Reemplacemos a la niña de nuestro ejemplo anterior con una octogenaria que ha tenido una buena vida, es decir, una mujer que ha llevado una vida muy exitosa situada sobre cualquier umbral aplicable a vidas completas. Desafortunadamente, los días de gloria de nuestra octogenaria han llegado a su fin, y se enfrenta a unos últimos años de aguda enfermedad. Por fortuna para ella, podemos salvarla de su indignidad, pero a costa de que un grupo de adolescentes vivirán vidas mucho menos exitosas que la suya, aunque sin quedar debajo de ningún umbral crítico por ningún período de tiempo sustantivo. Por último, los beneficios negados a los adolescentes están lejos de ser triviales pues el déficit va a repercutir en ellos el resto de su larga vida.

Enfrentados a la decisión de beneficiar a la octogenaria o a los adolescentes, no resulta implausible creer que aun cuando el cálculo prioritarista favorecerá a los últimos, sería incorrecto permitir que la octogenaria cayera debajo de algún umbral crítico durante la última parte de su vida. Si una convicción de este tipo es razonable, ello muestra que existe un lugar para ciertos criterios suficientarios en el contexto de la ética distributiva. De nuevo, algunos podrán sostener que el caso de la octogenaria no muestra la necesidad de contar con

⁶¹ Vallentyne, P. "Equality, Efficiency, and the Priority of the Worse Off", *passim*.

principios de suficiencia, sino que muestra simplemente los problemas de todo principio, sea de suficiencia, igualdad o prioridad, que se centre exclusivamente en vidas completas.⁶² Para otros, lo que el ejemplo muestra es que existen límites al derecho individual a tomar decisiones distributivas *intra*-personales, como por ejemplo consumir recursos que luego vamos a necesitar mucho. Esta última reconstrucción nos lleva a nuestro último híbrido, que parece ser mucho más prometedor que los dos híbridos previos, puesto que se enfrenta a un problema para el cual existen menos soluciones sencillas.

Moderando el igualitarismo de la suerte

Supongamos una situación en la que todos gozan de las mismas oportunidades y en la que no existen razones paternalistas para restringir ninguna decisión voluntaria, en la que los individuos voluntariamente eligen aprovechar sus oportunidades de modos muy diversos y algunos quedan en posiciones considerablemente peor que otros. ¿Existen límites a los costos que podemos cargar de modo permisible a los desaventajados? Una respuesta ampliamente discutida a esta cuestión sobre la relación entre la igualdad (o prioridad) y la responsabilidad, que ha sido identificada como “igualitarismo de la suerte” por sus críticos, insiste en que resulta injusto que algunos individuos estén peor que otros por razones independientes de sus propias decisiones; pero niega que las desigualdades sean injustas cuando son el producto de variaciones resultantes de decisiones individuales en un contexto de igualdad de oportunidades.⁶³ Así caracterizado, el igualitarismo de la suerte sugiere que la justicia no pone límites al espectro en el cual los individuos pueden ser hechos responsables por sus decisiones voluntarias.

Muchos críticos han sostenido que esta actitud extremadamente permisiva frente a las desigualdades voluntarias, propia del igualitarismo de la suerte, es implausible. Anderson, por ejemplo, ha sido firme en negar que podamos abandonar a los incapaces de funcionar como miembros plenos de una sociedad democrática “por una razón tan espuria como que es su culpa”.⁶⁴ Dado

⁶² Véase McKerlie, D. “Equality and Time”, en 99 *Ethics* (1989), pp. 475-91; Temkin, L. *Inequality*, cap. 8, pp. 232-45.

⁶³ Elizabeth Anderson acuñó el término en “What Is the Point of Equality?”. Para otros argumentos que representan de mejor manera la tesis sobre la responsabilidad que Anderson rechaza, véase Arneson, R. “Equality and Equal Opportunity for Welfare”, en 56 *Philosophical Studies* (1989), pp. 77-93; Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”, 99 *Ethics* (1989), pp. 906-44.

⁶⁴ Véase Anderson, E. “What Is the Point of Equality?”, p. 289. Críticas en Arneson, R. “Luck, Egalitarianism, and Prioritarianism”, en 110 *Ethics* (2000), pp. 346-49, y “Why Justice Requires Transfers”, pp. 191-93.

que Anderson, al igual que los igualitaristas de la suerte que ella critica, no defiende la igualdad de resultados, rechaza ambas formas de igualitarismo y adopta finalmente la suficiencia. Ahora bien, en vez de rechazar la idea de plano, parece preferible simplemente complementar el igualitarismo de la suerte con un criterio de suficiencia que suavice su fijación por la elección y la responsabilidad. El resultado sería un “igualitarismo de la suerte constreñido por la suficiencia” [*sufficiency-constrained luck egalitarianism*], que permite algunas desigualdades de resultado, pero niega que sea justificable en cualquier circunstancia que los individuos tengan menos que suficiente en razón de sus decisiones voluntarias.

Algunos podrán objetar que este último híbrido carece de un fundamento racional coherente por el rol intermitente que se le atribuye a la voluntad como criterio legitimatorio de la desigualdad o de la insuficiencia. Este rol, sin embargo, puede ser explicado de modo coherente apuntando a los diferentes costos y beneficios que tiene permitir la desigualdad y la insuficiencia que resulte de acciones voluntarias. Preservar una igualdad de resultado supone introducir restricciones a las decisiones individuales, o extender el margen de responsabilidad por las decisiones de otros, excesivamente.⁶⁵ En cambio, preservar la suficiencia suele imponer restricciones menos costosas a la libertad. Por ejemplo, podríamos asignarle un valor importante a la libertad de conducir, escalar o fumar, pero no a la libertad de conducir sin cinturón de seguridad, escalar sin protección o fumar sin pagar los impuestos que financian la atención médica. Además, el costo de vivir con la insuficiencia, tanto para los individuos como para la comunidad moral, es mayor que el costo de vivir en desigualdad. Afrontar las muertes de los automovilistas, los escaladores y los fumadores es mucho peor que afrontar el hecho de que existen individuos a quienes les va simplemente peor que a otros.⁶⁶ Esta propuesta de compromiso combina la libertad, la igualdad y la suficiencia, equilibrándolas para así evitar los resultados más desastrosos a un bajo costo de modo plausible, y parece más atractiva que las otras alternativas menos pluralistas.

⁶⁵ Para esta explicación del atractivo del igualitarismo de la suerte, sobre el igualitarismo del resultado, véase Williams, A. “Liberty, Equality, and Property”, en J. Dryzek, B. Honig y A. Phillips (eds.) *The Oxford Handbook of Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 488-507. Para observaciones escépticas véase Scheffler, S. “Choice, Circumstance, and the Value of Equality”, en *1 Politics, Philosophy, and Economics* (2005), pp. 5-28, p. 27 n. 19.

⁶⁶ Como ocurre en otras concepciones híbridas, el problema de la arbitrariedad en la especificación del umbral no desaparece. Solamente se vuelve menos urgente, porque este umbral tiene ahora un rol más modesto.

Bibliografía

- Anderson, A. "What Is the Point of Equality?", en 109 *Ethics* (1999).
- Arneson, R. "Equality and Equal Opportunity for Welfare", en 56 *Philosophical Studies* (1989).
- "Luck, Egalitarianism, and Prioritarianism", 110 *Ethics* (2000).
- "Why Justice Requires Transfers to Offset Income and Wealth Inequalities", en 19 *Social Philosophy and Policy* (2002).
- Beckerman, W. y J. Pasek. *Justice, Poverty, and the Environment* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Blackorby, C., W. Bossert, y D. Donaldson. "Critical Level Utilitarianism and the Population-Ethics Dilemma", en 13 *Economics and Philosophy* (1997).
- Cohen, G. A. "On the Currency of Egalitarian Justice", en 99 *Ethics* (1989).
- "Equality, Priority, and Compassion", en 113 *Ethics* (2003).
- "Egalitarianism and Compassion", en 114 *Ethics* (2004).
- Daniels, N., B. Kennedy y I. Kawachi. "Justice Is Good for Our Health", en 25 *Boston Review* (2000).
- Dworkin, R. *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).
- *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).
- Frankfurt, H. "Equality as a Moral Ideal", en 98 *Ethics* (1987).
- "Equality and Respect", en 64 *Social Research* (1997).
- "The Moral Irrelevance of Equality", en 14 *Public Affairs Quarterly* (2000).
- Goodin, R. E. "Egalitarianism: Fetishistic or Otherwise", en 98 *Ethics* (1987).
- Griffin, J. "Is Unhappiness Morally More Important than Happiness?", en 29 *Philosophical Quarterly* (1979).
- Hirose, I. "Equality, Priority, and Numbers" (PhD diss., Department of Moral Philosophy, University of St. Andrews, 2003).
- MacKinnon, C. *The Sexual Harassment of Working Women* (New Haven, CT: Yale University Press, 1979).
- Marx, K. *Critique of the Gotha Programme*, en R. C. Tucker (ed.) *The Marx-Engels Reader* (New York: W. W. Norton, 1978 [1875]).
- Mayerfeld, J. *Suffering and Moral Responsibility* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- McKerlie, D. "Equality and Time", en 99 *Ethics* (1989).
- Miller, D. *On Nationality* (Oxford: Clarendon, 1995).
- "Justice and Global Inequality", en A. Hurrell y N. Woods (eds.) *Inequality, Globalization, and World Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- "National Responsibility and International Justice", en D. Chatterjee (ed.) *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Miller, D. "The Concept of Desert", en M. Clayton y A. Williams (eds) *Social Justice* (Oxford: Blackwell, 2004).

- Parfit, D. "Equality or Priority?" en M. Clayton y A. Williams (eds.) *The Ideal of Equality* (London: Macmillan, 2000).
- Persson, I. "Equality, Priority, and Person-Affecting Value", en 4 *Ethical Theory and Moral Practice* (2001).
- Popper, K. *The Open Society and Its Enemies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950).
- Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).
- "The Idea of Public Reason Revisited", en S. Freeman (ed.) *Collected Papers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).
- *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2001).
- Raz, J. *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon, 1986).
- *Engaging Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- Roemer, J. "Eclectic Distributional Ethics", en 3 *Politics, Philosophy, and Economics* (2004).
- Runciman, W. G. *Relative Deprivation and Social Justice* (London: Routledge, 1979).
- Sales-Heredia, F. "Distributive Criteria in the Design of Poverty Alleviation Programs: Mexico, 1992-2000" (PhD thesis, Department of Politics and International Studies, University of Warwick, 2003).
- Satz, D. "International Economic Justice", en H. LaFollete (ed.) *Oxford Handbook of Practical Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Scanlon, T. M. "Contractualism and Utilitarianism", en A. Sen y B. Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1998).
- Scheffler, S. "Choice, Circumstance, and the Value of Equality", en 1 *Politics, Philosophy, and Economics* (2005).
- Sen, A. *Resources, Values, and Development* (Oxford: Blackwell, 1984).
- *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- Temkin, L. *Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- "Equality, Priority, and the Levelling Down Objection", en M. Clayton y A. Williams (eds.) *The Ideal of Equality* (London: Macmillan, 2000).
- "Egalitarianism Defended", en 113 *Ethics* (2003).
- "A New Principle of Aggregation", en 15 *Philosophical Issues* (2005).
- Townsend, P. *Poverty in the United Kingdom* (Harmondsworth: Penguin, 1979).
- Unger, P. *Living High and Letting Die* (New York: Oxford University Press, 1996).
- Vallentyne, P. "Equality, Efficiency, and the Priority of the Worse Off", en 16 *Economics and Philosophy* (2000).
- Waldron, J. *Liberal Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 250-70.
- Walzer, M. *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (New York: Basic, 1983).
- Wiggins, D. *Needs, Values, Truth* (Oxford: Blackwell, 1991).

-
- Wilkinson, R. G. *Unhealthy Societies: The Afflictions of Inequality* (London: Routledge, 1996).
- “The Revisionist Difference Principle”, en 25 *Canadian Journal of Philosophy* (1995).
- Williams, A. “Liberty, Equality, and Property”, en J. Dryzek, B. Honig y A. Phillips (eds.) *The Oxford Handbook of Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Lo que debieran creer los igualitaristas*

MARTIN O'NEILL

Este artículo está dedicado a eliminar numerosas confusiones posibles acerca del pensamiento igualitarista. Comienzo por mostrar que las formas más plausibles de igualitarismo no se adecuan bien en ninguno de los lados de la distinción entre igualitarismo télico e igualitarismo deóntico. Prosigo argumentando que la pregunta referida al alcance de los principios distributivos igualitaristas no puede ser respondida en abstracto, sino que, en cambio, supone proveer previamente una explicación acerca de las distintas maneras en que la desigualdad en la distribución puede ser algo malo. Luego, discuto algunas comprensiones

* Por sus comentarios a versiones previas de este artículo, o por su provechosa discusión de los temas que éste trata, estoy muy agradecido de Richard Arneson, Duncan Bell, David Birks, Paul Bou-Habib, Christopher Brooke, Kimberley Brownlee, Clare Carlisle, Ian Carroll, Richard Child, Sarah Fine, Marc Fleurbaey, Axel Gosseries, Simon Hailwood, Alan Hamlin, Daniel Hill, Nien-hê Hsieh, Robert Jubb, Mary Leng, Stephen McLeod, Lionel McPherson, Ed Miliband, David Miller, Kieran Oberman, John O'Neill, Charles Parsons, Phil Parvin, Simon Rippon, John Salter, Andrea Sangiovanni, Christian Schemmel, Stephen de Wijze, Thad Williamson, Jonathan Wolff y las audiencias del Nuffield Political Theory Workshop del Nuffield College, Oxford, del Stapledon Philosophy Colloquium de la Universidad de Liverpool, del MANCEPT Research Seminar de la Universidad de Manchester, y del 2008 APA Central Division reunido en Chicago. Por sus extremadamente útiles comentarios escritos, estoy especialmente agradecido de Waheed Hussain, Seth Lazar, Shepley Orr, Rodney Roberts, Hillel Steiner, Zofia Stemplowska, Adam Swift, Andrew Williams, Gabriel Wollner, y de los editores de *Philosophy & Public Affairs*. Quisiera también dejar constancia de mis agradecimientos especiales para Serena Olsaretti, junto con quien impartí un seminario sobre "Justicia e Igualdad" en la Universidad de Cambridge, durante el primer período académico de 2004, que me permitió desarrollar en gran medida mi pensamiento sobre estos asuntos; para T. M. Scanlon por su guía y estímulo; y para Derek Parfit por sus respuestas ricamente iluminadoras a varios borradores de este artículo. Me complace hacer un reconocimiento del generoso apoyo de investigación brindado por el St. John's College, Cambridge, y por el Hallsworth Fund de la Universidad de Manchester.

Artículo publicado originalmente en 36 *Philosophy and Public Affairs* (2008), pp. 119-156. Traducción de Juan Pablo Aristegui Spikin.

erradas de la “objeción de nivelar hacia abajo” y de la relación entre igualitarismo y prioritarismo. Al hacer esto, mi propósito es ofrecer una explicación más plausible acerca de lo que los igualitaristas deberían creer.

I. IGUALITARISMO TÉLICO E IGUALITARISMO DEÓNTICO

En su influyente tratamiento de la igualdad y la prioridad, Derek Parfit distingue dos versiones del igualitarismo, *télico* y *deóntico*.¹ Los igualitaristas télicos aceptan el “principio de igualdad” y en consecuencia, creen que:

(A) Es malo en sí mismo que algunas personas se encuentren en peor situación que otras.²

Los igualitaristas deónticos rechazan el “principio de igualdad”. Ellos creen que:

(B) La igualdad debe ser buscada, no porque ese resultado sea mejor, sino debido a alguna otra razón moral.³

Según esto, Parfit describe a los igualitaristas télicos como quienes creen que:

(C) La desigualdad es *mala*.⁴

y a los igualitaristas deónticos como quienes creen que:

(D) La desigualdad no es *mala*, sino *injusta*.⁵

Esta distinción conduce a una diferencia entre los igualitaristas télicos y deónticos en cuanto al alcance de su preocupación por la igualdad en la distribución. Puesto que los igualitaristas télicos sostienen que es malo *en sí mismo* que algunas personas se encuentren en peor situación que otras, también sostienen que:

(E) El alcance del igualitarismo abarca todos los casos de desigualdad, respecto de toda persona que haya vivido alguna vez.

¹ Parfit, D. “Equality or Priority?” en M. Clayton y A. Williams (eds.) *The Ideal of Equality* (London: Macmillan, 2000), pp. 81-125.

² Véase *Idem*, p. 84.

³ *Id.*, p. 84.

⁴ *Id.*, p. 90.

⁵ Véase *id.*, p. 90. “Se puede ahora reformular la descripción de mis dos tipos de igualitarismo. Bajo la concepción télica, la desigualdad es mala; bajo la concepción deóntica, es injusta”.

Tal como lo pone Parfit, bajo esta concepción tética, “es malo en sí mismo que existan o hayan existido, incluso en comunidades no relacionadas entre sí, personas que no se encuentren en situaciones igualmente acomodadas. Así, está mal si los campesinos incas o los cazadores-recolectores de la Edad de Piedra se encontraban en peor situación que nosotros en la actualidad”.⁶ Los igualitaristas deónticos rechazan esta posición. Sostienen que la desigualdad en la distribución es una cuestión acerca de aquello que es injusto y no de aquello que es malo, y que “la injusticia [...] necesariamente implica que se ha hecho un mal”.⁷ De ahí que, cuando un igualitarista deóntico se opone a la desigualdad, su objeción “en realidad no es contra la desigualdad misma. Lo que es injusto y, por consiguiente, malo, en estricto rigor no es el estado de cosas resultante, sino la manera en que éste fue producido”.⁸ De acuerdo con Parfit, los igualitaristas deónticos deben, en consecuencia, sostener que:

- (F) El alcance del igualitarismo está restringido a aquellos casos de desigualdad que son resultado de la injusticia y, en tal medida, a casos de desigualdad que resultan de haberse realizado un mal.

Dado (F), los igualitaristas deónticos, según como los presenta Parfit, no creen que las desigualdades *naturales* sean moralmente relevantes; y por tanto, tales desigualdades no exigen reparación o redistribución. Los igualitaristas téticos, por contraposición, creen que la desigualdad es mala cualquiera sea su causa.

La distinción de Parfit entre las formas tética y deóntica de igualitarismo es una distinción útil y ha sido ampliamente adoptada en la posterior literatura sobre igualdad y prioridad.⁹ No obstante, ella divide el territorio conceptual de una manera potencialmente errada y, en tal medida, oscurece algunas de las variedades más plausibles de igualitarismo.

En sus versiones más atractivas, el igualitarismo no es tético ni deóntico según los sentidos dados más arriba. Las formas de igualitarismo que la distinción de Parfit no ve son las diferentes variedades de igualitarismo instrumental, incluyendo lo que denominaré *igualitarismo no intrínseco* [*non-intrinsic egalitarianism*]. Aunque Parfit menciona concepciones de este tipo, ellas no pueden acomodarse bajo su caracterización de la distinción entre igualitarismo tético y deóntico. El igualitarismo tético acepta las proposiciones (A), (C) y (E). El igualitarismo deóntico acepta las proposiciones (B), (D) y (F). Pero, como se verá, las formas más plausibles de igualitarismo no intrínseco rechazan tanto (A) como (B), aceptan (C) y rechazan tanto (E) como (F).

⁶ *Id.*, p. 88.

⁷ *Id.*, p. 90.

⁸ *Id.*, p. 90.

⁹ Véase, por ejemplo, McKerlie, D. “Equality”, en 106 *Ethics* (1996), pp. 274-96; y Mason, A. “Introduction”, en su *Ideals of Equality* (Oxford: Blackwell, 1998), pp. vii-xi.

Para ilustrar estas proposiciones, considérese algunas de las principales razones que pueden tenerse para ser un igualitarista. Siguiendo a T. M. Scanlon, puede sostenerse que la desigualdad es mala porque (a) el alivio de la desigualdad a menudo es condición para reducir el sufrimiento y la carencia de recursos; (b) la desigualdad crea diferencias de estatus estigmatizadoras; y (c) la desigualdad conlleva inaceptables formas de poder y dominación.¹⁰ También John Rawls identifica algunos sentidos en que la desigualdad puede ser mala, empleando algunas de las mismas categorías identificadas por Scanlon. Rawls piensa que la desigualdad puede resultar indeseable porque (a) en ocasiones, impide la satisfacción de las necesidades básicas de las personas, incluso en condiciones en las que no existe una escasez material real. Al igual que Scanlon, Rawls también destaca las formas en que la desigualdad puede (b) conllevar desigualdades de estatus social “que fomentan que aquellos de menor estatus sean vistos, tanto por sí mismos como por otros, como inferiores”.¹¹ Y Rawls, como Scanlon, sostiene además que la desigualdad puede ser mala en la medida en que (c) conduce a la dominación por una parte de la sociedad sobre el resto de ella.¹²⁻¹³

¹⁰ Véase Scanlon, T. M. “The Diversity of Objections to Inequality”, en su *The Difficulty of Tolerance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 202-18. Scanlon identifica también otros dos tipos de consideraciones a favor de reducir la desigualdad; ambas son deónticas puras, en el sentido de Parfit. Las razones igualitaristas vienen dadas por el hecho de que “algunas formas de igualdad constituyen presupuestos esenciales para la justicia de ciertos procedimientos” (p. 205) y porque “a veces, la justicia procedimental presta apoyo a la igualdad de resultado” (p. 207). Resulta claro que ambos tipos de consideraciones suponen una versión de igualitarismo deóntico dada la conexión existente entre la igualdad y la justicia e imparcialidad del procedimiento. Véase también Scanlon, T. M. “When Does Equality Matter?” (manuscrito inédito), donde caracteriza estos tipos de razones bajo la nomenclatura “Justicia Procedimental” y “Beneficios Desiguales”, respectivamente.

¹¹ Véase Rawls, J. *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), p. 131.

¹² *Id.*, pp. 130-31 (§ 39, “Comments on Equality”). Al igual que Scanlon, Rawls también proporciona más consideraciones deónticas puras a favor de reducir la desigualdad, vinculadas a la importancia de la justicia del procedimiento. Véase también Rawls, J. *Lectures on the History of Political Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), pp. 244-48. Rawls admite, en ambos libros, estar en deuda con Scanlon respecto de su tratamiento de “las razones para regular las desigualdades sociales y económicas” (véase *Justice as Fairness*, p. 130, nota 48; *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 246, nota 6).

¹³ Rawls también trata los modos en que los efectos de la desigualdad pueden constituir un mal, en *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), § 16.1, “Equality among Peoples”, pp. 113-15. Aquí Rawls sitúa su atención sobre el sufrimiento y las necesidades básicas (*i.e.*, la consideración [a]) y sobre la idea deóntica de la justicia procedimental, así como también sobre el autorrespeto, el servilismo y la excesiva deferencia (*i.e.*, la consideración [b]). Es interesante notar, sin embargo, que, a diferencia de la discusión que se presenta en *Justice as Fairness*, en *The Law of Peoples* Rawls no destaca el mal de la desigualdad en términos de que ella haga surgir relaciones de dominación. Puede

Al discutir sobre las diversas formas en que la desigualdad puede ser instrumentalmente valiosa, Parfit sigue a Thomas Nagel, sosteniendo que también es posible oponerse a la desigualdad porque (d) ella debilita el autorrespeto, en especial el autorrespeto de quienes se encuentran en peor situación.¹⁴ Ambos, Rawls y Parfit, señalan que la desigualdad es objetable sobre la base de considerar que (e) la desigualdad engendra servilismo y un trato en exceso deferencial, dado que “puede pensarse que es malo para las personas que sean serviles o demasiado deferentes, incluso si ello no frustra sus deseos o afecta su experiencia de bienestar”.¹⁵ Nagel sostiene, además, (aunque no explora el argumento en suficiente detalle) que es posible oponerse a la desigualdad porque ella socava las relaciones sociales y actitudes fraternales, que son saludables para la sociedad vista como un todo (f).¹⁶

Le daré el nombre de *igualitarismo no intrínseco* a cualquier concepción que apele a algunas de las razones del conjunto (a)-(f) para reducir la desigualdad. Claramente, existe una pluralidad de razones para ser un igualitarista, pudiendo aceptarse todas o sólo algunas de ellas. Cualquiera sea el conjunto preciso de razones igualitaristas que se crea más convincentes, resulta plausible pensar que alguna versión de igualitarismo no intrínseco, que acepte algunas o todas las consideraciones (a)-(f), constituye el tipo más convincente de igualitarismo.

De aceptarse alguna versión de igualitarismo no intrínseco, ¿qué debe decirse respecto de la caracterización de la desigualdad como algo malo, y de

especularse que, de haber concedido Rawls la particular importancia de las consideraciones referidas a las relaciones de dominación dentro de su discusión acerca de la igualdad entre “pueblos”, entonces, dada la prevalencia de tales relaciones en las interacciones entre los “pueblos” más ricos y los “pueblos” más pobres, habría resultado mucho más difícil para él sostener sus objeciones a las formas más robustas de igualitarismo o redistribución respecto de la justicia distributiva internacional. Pero no seguiré adelante con esta conjetura dentro del espacio de la presente discusión.

¹⁴ Parfit, D. “Equality or Priority?”, p. 86. Véase también Nagel, T. “Equality”, en su *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 106-27, especialmente en p. 106.

¹⁵ Parfit, D. *Ibidem*. Véase también Rawls, J. *Justice as Fairness*, p. 131.

¹⁶ Véase Nagel, T. “Equality”, p. 108, donde sostiene: “Hay dos tipos de argumentos a favor del valor intrínseco de la igualdad, el comunitarista y el individualista. De acuerdo con el argumento comunitarista, la igualdad es buena para una sociedad considerada como un todo. Constituye una condición del tipo apropiado de relaciones entre sus miembros y de la formación a través de ellas de actitudes, deseos y afinidades, fraternales y saludables”. Luego de identificar el argumento “comunitarista” a favor de la igualdad, Nagel pasa a dedicar la atención de su ensayo de manera exclusiva a los argumentos “individualistas”. Como Parfit señala correctamente (*ibid.*), la terminología empleada aquí por Nagel resulta algo equivocada, toda vez que entiende que está discutiendo tipos diferentes de argumentos acerca del valor *intrínseco* de la igualdad. Sería más natural entender que estas consideraciones “comunitaristas” dan sustento a una comprensión instrumental o no intrínseca respecto del valor de la igualdad.

las proposiciones (A) y (B)? La proposición (A) parece extravagante e insuficientemente fundada. ¿Por qué habría de ser malo *en sí mismo* que existiera desigualdad? La desigualdad es un gran mal, pero el tipo de razones (a)-(f) parecieran capturar la diversidad de formas en que puede fundamentarse ese mal y por referencia a las cuales se lo puede explicar. En efecto, la amplia variedad de formas en que la desigualdad no es mala de manera intrínseca, demuestra precisamente por qué se cuenta con tan buenas razones para erradicar las desigualdades allí donde resultare posible hacerlo. Si, por otra parte, se acepta la proposición (A), el ideal de la igualdad puede parecer excesivamente oscuro y abstracto: vale decir, como un objetivo puramente *aritmético*, cuyo valor es imposible de aprehender. Resulta difícil comprender el gran mal de la desigualdad y la urgencia moral de su erradicación, si se respalda la proposición (A) y no se toman en consideración las razones (a)-(f). En consecuencia, los igualitaristas no intrínsecos debiesen rechazar la proposición (A).

No obstante lo anterior, estos igualitaristas también deberían rechazar la proposición (B). No hace falta una apelación a “alguna otra razón moral” por sobre y más allá de lo malo del estado de cosas, para lograr fundamentar la determinación de eliminar la desigualdad. Los igualitaristas no intrínsecos deberían sostener, junto con los igualitaristas télicos, que es malo que algunas personas se encuentren en peor situación que otras. Pero deberían tomar distancia de los igualitaristas télicos, toda vez que deberían negar que ese mal constituya una forma irreducible de mal intrínseco. Por tanto, la posición del igualitarismo no intrínseco no es una forma de igualitarismo télico, en el sentido en que Parfit lo presenta, puesto que no postula alguna maldad intrínseca en la desigualdad. A pesar de esto y a diferencia de la concepción deóntica, a los igualitaristas no intrínsecos les preocupa si cierto estado de cosas es bueno o malo, y no sólo los reclamos de derechos y las cuestiones de justicia. Uno puede tener una preocupación por que cierto estado de cosas sea bueno o malo, sin que esa preocupación se encuentre limitada a una mal intrínseco. Esto no debiese resultar sorprendente, pues no todas las formas del mal son formas intrínsecas del mismo. Sin embargo, dado que su atención está puesta sobre lo malo de la desigualdad, en lugar de la vinculación de ésta con demandas de derechos o de justicia, el igualitarismo no intrínseco tampoco constituye una forma de igualitarismo deóntico. Por lo tanto, el igualitarismo no intrínseco debería rechazar tanto (A) como (B). Por consiguiente, su posición no es télica, ni tampoco deóntica en los términos de Parfit.

Ahora bien, algunas posiciones favorecen la obtención de resultados igualitarios sin apelar a razones característicamente igualitaristas. Por ejemplo, bien pueden los utilitaristas defender algún grado de igualdad de condiciones, como consecuencia de la utilidad marginal decreciente de los beneficios subsecuentes. Desde este punto de vista utilitarista, debería promoverse una distribución igualitaria en virtud de una apelación a un fundamento no igualitarista, consistente en que dicha distribución maximiza el bienestar general en su totalidad.

Otras concepciones pueden promover la igualdad en tanto presupuesto para la obtención de algún otro objetivo, tal como ocurriría tratándose de una sociedad en la que exista una mayor realización de los bienes propios de la agencia libre o autónoma, o bien de una sociedad en que se verifiquen de mejor manera las precondiciones sociales para el ejercicio de la política democrática.¹⁷, ¹⁸ Tales posiciones, que son igualitaristas en un sentido bastante contingente, pueden identificarse como formas de un igualitarismo *débil*. Pero el igualitarismo no intrínseco no debe ser visto como una forma de igualitarismo débil. Por el contrario, es igualitarista en un sentido robusto y se lo debe entender como una posición igualitarista fuerte.

Las credenciales “fuertemente igualitaristas” del igualitarismo no intrínseco debieran aparecer claramente al examinarse el contenido y las interconexiones entre las consideraciones igualitaristas (a)-(f). Estas razones igualitaristas, con una excepción, son mejor entendidas como elementos que, de manera conjunta, constituyen un complejo trasfondo respecto de cómo deberían las personas

¹⁷ Por ejemplo, puede compartirse la posición de Rousseau según la cual la igualdad es necesaria para la preservación de la libertad. Como Rousseau lo formulara célebramente al comienzo del Capítulo 11 del Libro II del *Contrato Social*: “Si se indaga con precisión en qué consiste el mayor bien de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación, se hallará que éste se reduce a dos objetos principales: la *libertad* y la *igualdad*. La libertad, porque toda dependencia individual corresponde a la fuerza que le es quitada al Estado; y la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella”. (Véase Rousseau, J. “Of the Social Contract”, en Gourevitch, V. (ed.) *The Discourses and Other Early Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 78).

¹⁸ De manera alternativa, se puede creer que la igualdad en la distribución es importante porque la distribución de los derechos de propiedad dentro de la economía tiene un profundo efecto sobre la distribución de libertad (negativa). A manera de ejemplo, considérese el convincente argumento dado por G. A. Cohen, de que la distribución del dinero (o en términos más generales, de los conjuntos de derechos sobre la propiedad) en una economía se corresponde con una determinada distribución de libertades y constreñimientos. Si Cohen está en lo correcto respecto de la relación entre dinero y libertad, entonces es posible que la mejor manera de maximizar la libertad general dentro de una sociedad sea haciendo equivalentes las posiciones económicas de los individuos. Esto daría lugar a otra potencial línea argumentativa a favor de la distribución igualitaria. Véase el importante artículo de Cohen, G. A. “Freedom and Money”, publicado en línea en http://www.utdt.edu/Upload/_115634753114776100.pdf (Buenos Aires: Universidad Torcuato di Tella, 2001); véase también Cohen, G. A. “Capitalism, Freedom, and the Proletariat”, en A. Ryan (ed.) *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin* (Oxford: Oxford University Press, 1979); Cohen, G. A. “Appendix: On Money and Liberty”, en J. Franklin (ed.) *Equality* (London: Institute of Public Policy Research, 1997); y Waldron, J. “Mr. Morgan’s Yacht”, en C. Synowich (ed.) *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen* (Oxford: Oxford University Press, 2006). No seguiré estas líneas de argumento “basadas en la libertad” en este artículo, sino que me limito a anotarlas como potenciales formas alternativas para argumentar a favor de la igualdad en la distribución, a partir de premisas que no son en sí mismas igualitaristas en lo fundamental.

convivir como iguales. Comenzaré por la única excepción a esta aseveración: a saber, las consideraciones del tipo (a), que establecen que la reducción de la desigualdad comúnmente es un presupuesto del alivio del sufrimiento y la carencia de recursos. Esta consideración se levanta a favor de la distribución igualitaria, pero lo hace sobre la base de razones subyacentes que, en lugar de tratarse de razones distintivamente igualitaristas en este sentido más profundo, ellas son razones simplemente humanitarias. De este modo, la consideración (a) es sólo igualitarista en un sentido débil, de igual modo en que las posiciones democrática y utilitarista ya mencionadas, son igualitaristas sólo en un sentido débil. Una posición igualitarista que apele únicamente a razones del tipo (a) no sería, por consiguiente, una posición igualitarista fuerte. Así las cosas, en aras de una terminología clara y con el objeto de preservar la veracidad de la aseveración de que el igualitarismo no intrínseco constituye una posición igualitarista fuerte, tendrá que modificarse la definición de igualitarismo no intrínseco, de manera de incluir solamente aquellas posiciones igualitaristas que apelan a algún subconjunto de consideraciones del tipo (b)-(f), con independencia de que éstas recurran adicionalmente a consideraciones humanitarias del tipo (a), o a alguna otra clase de consideración igualitarista débil.

Habida cuenta de esta excepción menor y habiéndose precisado la definición de igualitarismo no intrínseco, corresponde ahora proceder al examen de la naturaleza igualitarista fuerte de las razones (b)-(f). Recuérdese que estas razones recomiendan promover una distribución igualitaria dado que la desigualdad: (b) crea diferencias de estatus estigmatizadoras, con lo que aquellos en peor situación se sienten y son tratados como inferiores;¹⁹ (c) crea cuestionables relaciones de poder y dominación; (d) debilita el autorrespeto (especialmente tratándose de quienes se encuentran en peor situación); (e) engendra servilismo y un comportamiento en exceso deferencial; y (f) socava las saludables relaciones sociales fraternales.

Comenzaré examinando la consideración (b). Tanto Rawls como Scanlon atienden a razones de este tipo al desarrollar el aspecto central de qué está mal con la desigualdad en la distribución. Al discutir respecto del efecto de la desigualdad sobre el estatus social, Rawls afirma que esto “aproxima hacia lo que está mal con la igualdad en sí mismo”. En sus palabras:

A menudo las desigualdades políticas y económicas relevantes están asociadas a desigualdades de estatus social que fomentan que aquellos de menor estatus sean vistos, tanto por sí mismos como por otros, como inferiores. Esto puede generar actitudes extendidas de deferencia y servilismo de una parte, y una voluntad de dominación y arrogancia de la otra. Estos efectos de las desigualdades sociales y económicas pueden constituir graves males y las actitudes que ellas engendran, grandes vicios.²⁰

¹⁹ Véase Scanlon, T. M. “The Diversity of Objections to Inequality”, p. 204.

²⁰ Rawls, J. *Justice as Fairness*, p. 131.

Así, para Rawls, las desigualdades conducen a manifestaciones de “un mal grave” y de “un gran vicio” puesto que esos males y vicios son mejor entendidos como violaciones de la importante comprensión de los seres humanos como iguales.²¹ Como señala Rawls, los males provenientes de las diferencias de estatus mantienen oculto bajo la manga su carácter específicamente anti-igualitarista, en la medida en que el estatus es inherentemente jerárquico y un bien de posición relativa, puesto que:

dentro de un sistema de estatus, no todos pueden ocupar el mayor rango. El mayor estatus supone que otras posiciones se encuentran por debajo de él, de modo que si se busca alcanzar un estatus más alto, se está, en efecto, concediendo apoyo a una estructura que implica que otros poseen un estatus inferior.²²

Dada la naturaleza de posición relativa que tiene el estatus en cuanto bien, solamente una distribución de estatus que sea fuertemente igualitarista, con individuos que se entienden unos a otros como ciudadanos, que viven como iguales, en igualdad de posición, puede evitar los peligros de la estigmatización.²³

El diagnóstico de Rawls sobre los “males” que involucran estos tipos de daños anti-igualitaristas provenientes de las diferencias de estatus ya establece relaciones con otros elementos del conjunto de razones igualitaristas no intrínsecas. Hace mención de la tendencia de las desigualdades de estatus de generar servilismo y deferencia en exceso (estableciendo así un vínculo con la consideración [e]), así como también del surgimiento de la voluntad de algunos de dominar a los otros (vinculándose con la consideración [c]). Y no hace falta decir que la existencia de relaciones sociales caracterizadas por rígidas jerarquías de estatus y marcadas por relaciones de dominación, excesiva deferencia y servilismo, cancela la existencia de relaciones sociales saludables de tipo fraternal, mencionadas bajo la consideración (f). Bien podría añadirse que, tal como la manifestación interpersonal de las desigualdades de estatus tiene relación con la generación de servilismo y dominación, así también la experiencia *interna* de poseer un estatus social inferior se relaciona con la pérdida del autorrespeto

²¹ Aseveración con la cual Rawls entiende que está, de manera explícita, haciendo eco de las palabras de Rousseau en el *Discourse on the Origins of Inequality*. Véase Rawls, J. *Justice as Fairness*, p. 131, nota 50.

²² Rawls, J. *Justice as Fairness*, p. 131. Véase también la discusión de Rawls sobre las ideas de Rousseau acerca de la igualdad, en Rawls, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 244-48.

²³ Como Rawls lo pone, esto “sugiere seguir la solución de Rousseau, seguida (con modificaciones) en la justicia como imparcialidad: a saber, que el estatus fundamental dentro de la comunidad política ha de ser la igual ciudadanía, un estatus que todos tienen en tanto personas libres e iguales.” Véase Rawls, J. *Justice as Fairness*, p. 132; y también Rawls, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 246-48.

(vinculado a la consideración [d]). De esta forma, el análisis de la naturaleza de los males referidos a las desigualdades de estatus rápidamente conduce a ver las interrelaciones entre cada elemento integrante del conjunto de consideraciones igualitaristas (b)-(f).

Puede entenderse que la consideración (b), esto es, la objeción ante las estigmatizadoras diferencias de estatus, provee la mejor vía para comprender la naturaleza igualitarista del conjunto completo de razones igualitarias no intrínsecas ([b]-[f]) para oponerse a la distribución no igualitaria. Los daños provenientes de las diferencias de estatus, cuando se los internaliza, impiden que los agentes individuales se vean a sí mismos como fuentes auto-generadoras de posiciones válidas (para emplear los términos de Rawls),²⁴ que viven como iguales entre otros que poseen un mismo estatus. Al hacer esto, erosionan el autorrespeto de las personas (consideración [d]), y de ese modo destruyen el sentido de la propia reputación y de la capacidad de actuar, que es esencial para nuestra dignidad como individuos. Es importante hacer notar aquí que la concepción de autorrespeto que está en juego es, por sí misma, una idea distintivamente igualitarista: consiste en la concepción que se tiene de uno mismo en tanto agente capaz y no dominado por otro (vinculándose aquí también con la consideración [c]), que goza de igualdad de posición con los otros.²⁵ Podría decirse que esta concepción de la igualdad es, en esencia, una concepción igualitarista de *amour-propre*. Tal autorrespeto no es compatible con vivir bajo condiciones de dominación, ni con estar sometido al poder arbitrario de otros.²⁶

²⁴ Véase Rawls, J. *Justice as Fairness*, pp. 23-24; o, para la terminología anteriormente empleada por Rawls, “fuentes auto-generadoras de posiciones válidas”, véase Rawls, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en 77 *Journal of Philosophy* (1980), pp. 543-48. Como Rawls lo pone: “Para volver a la igualdad, debe decirse: toda persona es igualmente capaz de comprender y consentir con la concepción pública de justicia; por consiguiente, todos son capaces de honrar los principios de justicia y de participar íntegramente de la cooperación social a lo largo de sus vidas. Sobre esta base, junto con que cada persona sea una fuente auto-generadora de posiciones válidas, todas éstas vistas como igualmente merecedoras de ser representadas al interior de cualquier procedimiento que haya de determinar los principios de justicia que habrán de regular las instituciones fundamentales de la sociedad” (p. 546).

²⁵ Para el desarrollo de una concepción general del respeto a las personas, que implique un elemento irreductible “de segunda persona”, véase Darwall, S. “Respect and the Second-Person Standpoint”, en 78 *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (2004), pp. 43-59; y Darwall, S. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).

²⁶ Como lo dice Rawls en *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 248: “Dadas nuestras necesidades como personas y nuestra natural indignación al vernos sometidos al poder arbitrario de otros (un poder que nos obliga a hacer lo que ellos deseen y no aquello que juntos podemos querer *como iguales*), la respuesta evidente al problema de la desigualdad es la igualdad en el mayor nivel posible, como se la formula en el pacto social” [el énfasis es agregado].

Hay un sentido, por lo tanto, en el que las consideraciones igualitaristas no intrínsecas (b)-(f) se vinculan, todas juntas, formando un todo unificado. Ellas comparten un fundamento subyacente común, dado por un tipo particular de visión igualitarista respecto de cómo las personas deben vivir como iguales. Nuestra preocupación por cada una de las consideraciones (b)-(f) es, por consiguiente, una preocupación, en cada caso, por una diversidad de modos en que ese ideal igualitarista puede fracasar en su realización. Como ha señalado Scanlon, “el ideal de una sociedad en la que todas las personas se consideran unas a otras como iguales ha jugado un importante rol en el pensamiento igualitarista radical; un rol más importante que el de la idea de justicia distributiva, que domina gran parte de la discusión sobre igualdad en la actualidad”.²⁷ Aquí Scanlon está ciertamente en lo correcto en cuanto a los tópicos dominantes en la historia del pensamiento igualitarista, al menos desde Rousseau. En efecto, es posible entender que el propio Rousseau suscribe todo el conjunto de consideraciones igualitaristas (b)-(f): desde la importancia de evitar la dominación, a los daños provenientes de un estatus desigual, la importancia de erradicar la desigualdad como condición de preservación de un autorrespeto seguro de parte de todos.²⁸ Así, el igualitarismo no intrínseco es una especie de posición igualitarista que encuentra sustento en la historia del pensamiento igualitarista y que se ocupa de ideales y aspiraciones normativas que han impulsado el pensamiento político igualitarista desde hace ya tiempo. De hecho, como este artículo busca argumentar, no hay necesidad de entender que se está enfrenta-

²⁷ Scanlon, T. M. “Diversity of Objections to Inequality”, pp. 204-05.

²⁸ Hay, por tanto, un sentido en el que el igualitarismo no intrínseco constituye una posición rousseauiniana. Una discusión detallada de la visión de Rousseau sobre la igualdad y su adhesión a las consideraciones igualitaristas no intrínsecas (b)-(f), queda fuera de los márgenes de la presente discusión. Pero no debiese resultar sorprendente que estas consideraciones (b)-(f) concurren en la obra de un teórico político igualitarista como Rousseau, puesto que estas cinco clases de razones igualitaristas se entrecruzan y encuentran un terreno común dentro de una comprensión igualitarista sobre las características que una sociedad de iguales debe poseer. Para la concepción de Rousseau, véase Rousseau, J. “Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men, Or Second Discourse” y “Of the Social Contract”, en Gourevitch, V. (ed.) *The Discourses and Other Early Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); y *Emile, Or On Education* (New York: Basic Books, 1979). Para una instructiva discusión sobre la relación entre igualdad, dominación, estatus y *amour-propre* en los escritos de Rousseau, véase Bertram, C. *Rousseau and the Social Contract* (London: Routledge, 2004), en especial caps. 2 y 5; Dent, N. *Rousseau* (London: Routledge, 2005), en especial pp. 39-41, 57-74 y 104-07; y Rawls, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 189-248, en especial pp. 231-35 y 244-48. Sobre la noción amplia de *amour-propre* defendida tanto por Dent como por Rawls, debe decirse que el *amour-propre* consiste, en los términos de Kant, “originalmente en un deseo simplemente de igualdad”. Véase Rawls, J. *id.*, pp. 198-99; Dent, N. *id.*, pp. 104-05; y Kant, E. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, A. Wood y G. di Giovanni (eds.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), Libro I, sección 1, Ak: VI: 27, p. 51.

do a una dicotomía estricta entre los ideales de la igualdad social y los ideales de la igualdad distributiva; en cambio, bien puede entenderse que los primeros proporcionan las bases para los segundos, por la vía de proveer el conjunto de razones no intrínsecas (b)-(f), que se levantan a favor de la distribución igualitaria.²⁹

A estas alturas, ya debe resultar claro por qué el igualitarismo no intrínseco debe considerarse como una posición igualitarista en sentido fuerte. Las razones a las cuales el igualitarismo no intrínseco apela surgen de aspiraciones propiamente igualitaristas en torno a los males del servilismo, la explotación, la dominación y las diferencias de estatus. El mal de estas consecuencias puede ser aprehendido de mejor manera mediante su contraposición con el valor de ciertos tipos de relaciones sociales fraternas e igualitarias. La existencia de este tipo de relaciones sociales debería, por sí misma, ser concebida como intrínsecamente valiosa, con independencia de los efectos positivos que ellas pudiesen conllevar para el bienestar individual.³⁰ Aquellas situaciones en las que la autovaloración individual y las relaciones sociales fraternas son amenazadas por la dominación y las estigmatizadoras diferencias de estatus, son, puede decirse, ofensivas para la dignidad y la consideración de los agentes humanos.

Hay un sentido, por tanto, en que el igualitarismo no intrínseco resulta ser, después de todo, una posición igualitarista tética en términos generales, toda vez que, en última instancia, apela a una particular concepción igualitarista respecto de cómo puede cierto estado de cosas ser valioso. Semejante perspectiva es, no obstante, distinta de la versión presentada por Parfit de (lo que puede denominarse) un igualitarismo tético “puro”. Desde este último punto de vista, la igualdad en la distribución es valiosa *en sí misma*, sin necesidad alguna de apelar a razones ulteriores. En cambio, bajo el punto de vista del igualitarismo no intrínseco, la igualdad en la distribución es valiosa debido a sus efectos y, específicamente, en virtud del hecho de que ella genera estados de cosas que son intrínsecamente valiosos por razones igualitaristas. Desde esta perspectiva, sin embargo, la distribución igualitaria no es, en sí misma, intrínsecamente valiosa y, por consiguiente, el igualitarismo no intrínseco rechaza la proposición (A).

²⁹ Sobre la igualdad como un ideal social, véase también Anderson, E. “What Is the Point of Equality?”, en 109 *Ethics* (1999), pp. 287-337; Miller, D. “Equality and Justice”, en su *Principles of Social Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), pp. 230-44; Scheffler, S. “What Is Egalitarianism?”, en 31 *Philosophy & Public Affairs* 31 (2003), pp. 5-39; Scheffler, S. “Choice, Circumstance, and the Value of Equality”, en 4 *Politics, Philosophy and Economics* (2005), pp. 229-53; Tawney, R. H. *Equality* (London: George Allen & Unwin, 1931); y Crosland, C. A. R. *The Future of Socialism* (Oxford: Jonathan Cape, 1956), en especial la cuarta parte.

³⁰ Recuérdese que, como Parfit lo pone, “puede pensarse que es malo para las personas que sean serviles o en exceso deferentes, incluso si esto no frustra sus propios deseos o afecta el bienestar que perciben” (Parfit, D. “Equality or Priority?”, p. 86).

En definitiva, puede llegar a pensarse que la distinción terminológica entre las concepciones “télica” y “deóntica” acaba por ser antes que útil, conducente a errores. He sugerido que hay un sentido en que el igualitarismo no intrínseco puede parecer una especie de igualitarismo télico, aunque sin que pueda caber bajo la descripción de Parfit del igualitarismo télico (puro). También puede adoptarse la posición (aparentemente, pero no en efecto, inconsistente) de que, al sometérsele a un examen acabado, el igualitarismo no intrínseco puede ser, en algún sentido, un igualitarismo deóntico (de nuevo, aunque sin que pueda caber bajo la caracterización de Parfit del igualitarismo deóntico). Esta última aseveración encuentra algo de sustento si la ulterior explicación respecto del valor de las relaciones sociales igualitarias, o del disvalor de los males provenientes de las diferencias de estatus, de las relaciones de servilismo o las formas de dominación, atiende a aquello que les es debido a los individuos en virtud del respeto a la dignidad de los seres humanos.³¹

Se debe ser claro al sostener que la conexión entre el igualitarismo distributivo y estos propósitos y valores igualitaristas más amplios, aunque es en cierto sentido una conexión contingente, no es por ello débil. Si lo fuera, entonces podría cuestionarse de nuevo, aunque por razones diferentes, si acaso las posiciones del igualitarismo no intrínseco son igualitaristas en un sentido fuerte. Pero pareciera ser plausible pensar que es un hecho social profundo el que los valores contenidos en las consideraciones igualitaristas (b)-(f) solamente pueden llegar a realizarse allí donde se han eliminado las desigualdades sustantivas de condición. Este “hecho social profundo” sugiere, por consiguiente, otro sentido en que el igualitarismo no intrínseco constituye una forma de igualitarismo fuerte. Este hecho social posee dos dimensiones: en primer lugar, las reducciones de la desigualdad casi siempre traen consigo mejoras en el estado de las cosas, mejoras del tipo generado por las consideraciones (b)-(f); y, en segundo lugar, tales mejoras son generalmente posibles sólo cuando se reducen las desigualdades y se consigue una mayor igualdad en la distribución. Si realmente se verifica este “hecho social profundo”, entonces el igualitarismo no intrínseco de seguro demandará la eliminación de las desigualdades de condi-

³¹ Por lo tanto, estoy ciertamente de acuerdo con A. J. Julius, quien ha sostenido que “la contraposición entre posiciones éticas deontológicas y teleológicas o consecuencialistas, no ofrece ninguna guía estable o informativa acerca de los muchos desacuerdos que comúnmente se refieren a ella” (véase Julius, A. “Basic Structure and the Value of Equality”, en *31 Philosophy & Public Affairs* (2003), p. 323, nota 4). No obstante, el fundamento último de la distinción télico/deóntico se encuentra propiamente fuera de los asuntos centrales de este artículo. Mi posición respecto de las concepciones “télicas” y “deónticas” es simplemente que el igualitarismo no intrínseco no se asienta en ninguno de los lados de la distinción, tal como la caracteriza Parfit, esto es, como una forma télica y una forma deóntica de igualitarismo. Esta posición es consistente con cualquier pretensión acerca de la coherencia o consistencia de la distinción entre concepciones teleológicas y deontológicas.

ción, dado que ésta es la única vía fiable y disponible para promover los valores igualitaristas generados por las consideraciones (b)-(f).

¿En qué posición se está, entonces, respecto de qué es lo que debe decirse desde el punto de vista del igualitarismo no intrínseco, acerca de lo malo de la desigualdad, así como de las proposiciones (c) y (d) de Parfit? El igualitarismo no intrínseco es igualitarista en un sentido fuerte, en la medida en que afirma lo bueno de la igualdad en la distribución fundado en consideraciones igualitaristas subyacentes. Esta visión, por lo tanto, se relaciona con el igualitarismo tético, pero rechaza la proposición central de su versión pura, según la cual “es malo en sí mismo que algunas personas se encuentren en peor situación que otras”.³² En cuanto a lo malo o injusto de la desigualdad y a las proposiciones (c) y (d), los partidarios del igualitarismo no intrínseco pueden estar de acuerdo con los igualitaristas téticos respecto de que la desigualdad es mala y, por tanto, pueden aceptar la proposición (c). Así es como pueden también negar la proposición deóntica (d), esto es, que la desigualdad no es mala, a menos que sea injusta.

Debería resultar claro a estas alturas, que no forma parte del igualitarismo no intrínseco la aseveración de que no existen razones propiamente deónticas para oponerse a una distribución desigual. El igualitarista no intrínseco puede conceder, junto con el igualitarista deóntico, que en algunos casos (y en ciertos aspectos) la desigualdad es mala *precisamente porque* es injusta. Una distribución desigual será mala en virtud de su injusticia, cuando ella atente contra la justicia procedimental: por ejemplo, cuando una desigualdad sustantiva no es consistente con una igualdad de oportunidades equitativa.³³ Una desigualdad subyacente puede, por ejemplo, arruinar procedimientos de mercado justos, obstaculizando así la posibilidad de la justicia social.³⁴ Semejante desigualdad es, por tanto, objetable en virtud de su injusticia (y, en consecuencia, es mala por razones “deónticas”), además de ser objetable en virtud de cualquiera de las razones (b)-(f). Asumir una posición igualitarista no intrínseca no impide que pueda reconocerse la injusticia distintiva de ciertas desigualdades en tales casos.

Las desigualdades sustantivas también pueden ser cuestionables específicamente en virtud de su injusticia, cuando ellas constituyen la violación de una

³² Véase Parfit, D. “Equality or Priority?”, p. 84.

³³ Véase Scanlon, T. M. “Diversity of Objections to Inequality”, en especial pp. 205-12; y Scanlon, T. M. “When Does Equality Matter?”, en especial pp. 9, 15-30 y 34-35. Véase también Rawls, J. *Justice as Fairness*, p. 131; Rawls, J. *Law of Peoples*, pp. 114-15; y Rawls, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 246.

³⁴ Como Rawls lo pone en *Justice as Fairness*, p. 131: “El monopolio y sus parecidos deben evitarse, no sólo por sus efectos negativos, la ineficiencia entre ellos, sino también porque, carentes de una justificación especial, hacen que los mercados sean injustos. Lo mismo es cierto en gran medida respecto de las elecciones democráticas que son influenciadas por el dominio de unos pocos políticos adinerados”.

demanda de beneficio igualitario o de trato igualitario, cuando esta demanda es por sí misma una demanda de justicia fundada de manera independiente.³⁵ Respecto de esto último, Scanlon proporciona una caracterización general de casos en los que la desigualdad constituye un mal, precisamente en virtud de su injusticia (no procedimental) o falta de imparcialidad, en los siguientes términos:

Si cada miembro de un grupo sostiene la misma petición de que alguna persona o algún agente institucional le provea un determinado beneficio, y si ese agente está obligado a responder a todas estas peticiones, entonces dicho agente tiene que, a falta de una justificación especial, proveer a cada miembro del grupo el mismo nivel de beneficio.³⁶

Aquí, una vez más, el igualitarista no intrínseco puede encontrar razones para oponerse a las desigualdades, que se funden en consideraciones propiamente deónticas, basadas en la falta de imparcialidad o injusticia.

Sin embargo, aunque el igualitarismo no intrínseco puede reconocer ciertos casos en los que la desigualdad es un mal específicamente en virtud de su injusticia, esto no significa que el igualitarismo no intrínseco sea, en los términos de Parfit, un igualitarismo deóntico. Recuérdese que los igualitaristas deónticos aceptan la proposición (D) de Parfit y, por consiguiente, asumen la posición de que las desigualdades constituyen un mal *solamente cuando* son injustas (y por extensión, sólo en virtud de su injusticia). El igualitarismo no intrínseco rechaza la proposición (D), por cuanto sostiene que las desigualdades son objetables en virtud de las consideraciones igualitaristas (b)-(f). Así, bajo la concepción igualitarista no intrínseca, pueden existir muchos casos en los que deba decirse que la desigualdad en la distribución constituye un mal o resulta objetable, aun cuando no sean instancias de falta de imparcialidad o de injusticia de algún tipo.

A diferencia de los igualitaristas deónticos, los igualitaristas no intrínsecos aceptan la proposición (c). Éstos conceden que la distribución desigual sea vista como un mal y como objetable. Pero no es la mera existencia de una desigualdad en la distribución lo que constituye un mal, sino que lo malo de esa desigual distribución ha de explicarse por referencia a las consideraciones igualitaristas (b)-(f), como se discutió arriba. Así, puede decirse con propiedad que hay algo objetable acerca de los estados de cosas que presentan desigualdades y, en tal medida, se rechaza la proposición (D) del igualitarismo deóntico. Pero al aceptarse la proposición (c) y afirmar lo malo de la desigualdad, no resulta necesario aceptar la visión tética (pura) acerca del mal *intrínseco* de la desigualdad.

³⁵ Véase Scanlon, T. M. "Diversity of Objections to Inequality", en especial pp. 205-08 y 210-12; y Scanlon, T. M. "When Does Equality Matter?", en especial pp. 9-13 y 35.

³⁶ Véase Scanlon, T. M. "When Does Equality Matter?", pp. 10-11.

Puede decirse, por lo tanto, que la diferencia entre la posición igualitarista no intrínseca y la posición igualitarista tética, es que el igualitarista no intrínseco contará con una explicación suficientemente elaborada sobre por qué y de qué manera la desigualdad es mala, en un sentido en que el igualitarista tético no puede hacerlo. Es un mérito del igualitarismo no intrínseco que esto resulte más fácil de defender. Bajo una perspectiva igualitarista no intrínseca, el escéptico ante el igualitarismo puede verse contrarrestado por una detallada explicación acerca de la diversidad de consideraciones sobre las cuales se funda la maldad de la desigualdad. El igualitarista tético no puede apelar a tales razones ulteriores.

II. EL ALCANCE DE LA IGUALDAD

¿Qué hay que decir respecto del alcance de la igualdad? Los igualitaristas deberían rechazar las proposiciones (E) y (F), tomando distancia tanto de las perspectivas téticas como de las deónticas. Puede pensarse que es una verdadera lástima que los campesinos incas o los cazadores-recolectores de la Edad de Piedra padecieron una peor situación que aquella en que se encontrarían hoy en día. Qué duda cabe que sus vidas fueron marcadas por terribles formas de sufrimiento y carencias, y que esto era malo en sí mismo. Sin embargo, pensar que lo malo de las carencias padecidas por los antiguos campesinos estaba dado por lo desigual de su posición respecto de la nuestra, pareciera ser una caracterización errada de nuestra preocupación por el bienestar de toda persona. Es posible lamentar el sufrimiento padecido por los antiguos campesinos, sin que por ello sea necesario apelar a alguna consideración distintivamente igualitarista. Así, por ejemplo, un utilitarista también podría lamentar las privaciones que tales personas tuvieron que enfrentar. Una preocupación igualitarista débil (o formal) por el bienestar de cada individuo exige considerar que la carencia de recursos y el sufrimiento de los antiguos campesinos es tan importante, en términos morales, como lo serían las carencias y el sufrimiento de todo individuo, incluyendo a todos aquellos que viven hoy. Pero esto no significa que su carencia de recursos y su sufrimiento sean moralmente relevantes *porque* los hacía estar en una peor situación que la nuestra. En otras palabras, no es necesario apelar a consideraciones igualitaristas fuertes para que el mal del sufrimiento de los antiguos incas pueda cobrar sentido. En efecto, apelar a un juicio comparativo parece carecer de toda eficacia en este caso, dado que ninguna de las razones igualitaristas (b)-(f) se presentan respecto de la relación entre estos antiguos campesinos y nosotros en la actualidad.

Quienes defienden una posición igualitarista fuerte lamentan el hecho de que las sociedades en que vivieron esos antiguos campesinos estaban, por sí mismas, determinadas por relaciones sociales desiguales, tales como formas inaceptables de servidumbre, poder u dominación, si es que sus vidas efecti-

vamente tuvieron tales características. Pero esto tampoco tiene nada que ver con la comparación de sus vidas con las nuestras. La cuestión sería diferente si reemplazáramos a estos antiguos campesinos en alguna relación social real, o si pudiéramos ayudarlos de algún modo a salir de sus carencias, transfiriéndoles bienes; pero esta reasignación retrospectiva de recursos es, por supuesto, imposible.

Sin embargo, si bien los igualitaristas no intrínsecos debiesen rechazar la proposición (E), que sostiene que el alcance de los reclamos de igualdad comprende a toda persona que haya vivido alguna vez, no debiesen precipitarse al extremo opuesto, de aceptar la proposición (F), que sostiene que el alcance de las demandas igualitaristas está restringido al estado de cosas que resulta de una injusticia o de haberse realizado un mal. Si se acepta la proposición (F), entonces las desigualdades resultantes de la mala suerte o de los desastres naturales, tales como las hambrunas o los terremotos, no constituyen un problema. Pero si se acepta que algún subconjunto de las consideraciones igualitaristas no intrínsecas (b)-(f) provee una explicación de las diversas razones disponibles para reducir las desigualdades, se encontrará que estas razones pueden presentarse de todas formas, al margen de la fuente de las desigualdades en cuestión. Si un determinado grupo social se encuentra en una situación mucho peor a la de otro, esto puede conducir al quiebre de relaciones sociales fraternas, a la corrosión del autorrespeto, o al surgimiento de cuestionables formas de servilismo, poder o dominación. Ninguno de estos modos en que la desigualdad constituye un mal necesita depender de manera necesaria de cómo ha llegado a producirse cada desigualdad. Por consiguiente, los igualitaristas no intrínsecos deberían rechazar (F).

Si deben rechazarse tanto (E) como (F), ¿qué posición se debería tener respecto del alcance del igualitarismo? El alcance propio del igualitarismo debe depender de la explicación subyacente que se acepte acerca de las formas en que la desigualdad puede ser un mal. Por ejemplo, ninguna de las razones igualitaristas (b)-(f) se da en los casos en que la interacción causal entre diferentes grupos o individuos resulta imposible. Las diferencias de estatus que estigmatizan a las personas, las formas inaceptables de poder y dominación, y las relaciones de servilismo y excesiva deferencia, sólo pueden tener lugar cuando los individuos particulares o grupos de ellos están vinculados unos con otros mediante relaciones sociales realmente existentes. Del mismo modo, las desigualdades de distribución pueden socavar relaciones sociales fraternales y saludables, o el autorrespeto de los individuos, sólo allí donde existe la posibilidad de que haya relaciones sociales fraternales y saludables, o un autorrespeto que sirva de apoyo para cada uno. Esto explica por qué no nos inquietamos en virtud de una preocupación por la igualdad, a causa de las carencias materiales de los antiguos campesinos. Esto explica también por qué no deberíamos inquietarnos en virtud de una preocupación por la igualdad por la distribución

de bienestar que se presenta en los casos de “un mundo dividido” introducidos por Parfit. Considérese uno de los siguientes casos.

*Un mundo dividido:*³⁷ Por hipótesis, cada una de las dos mitades de la población mundial no tiene conocimiento de la existencia de la otra; quizá nadie ha cruzado aún el océano Atlántico. Considérese, ahora, dos posibles situaciones:

- (1) Una mitad posee 100 y la otra mitad posee 200;
- (2) Todos poseen 145.

En el caso del “mundo dividido”, no concurre ninguna de las razones igualitaristas comprendidas por (b)-(f) y, en consecuencia, sostengo que no hay razones de igualdad para preferir la distribución (2) por sobre la distribución (1). Por supuesto, esto no significa que no haya alguna otra razón para pensar que la distribución (2) representa una mejor situación que la distribución (1). Es sólo que, de aceptarse un igualitarismo no intrínseco, entonces se debería creer que cualquier razón de este tipo no podría derivarse de un compromiso con el valor de la igualdad. No obstante, aunque ninguna consideración igualitarista se presenta en el caso del mundo dividido, muchas de las razones igualitaristas (b)-(f) se dan fuera de los límites de alguna sociedad o estado nacional en particular. Así, el igualitarismo no intrínseco no necesita restringir el alcance de su consideración por la igualdad a las fronteras de un Estado particular, o bien a situaciones determinadas por la coacción institucionalizada o la reciprocidad económica, en el sentido en que lo hacen muchas posiciones contractualistas en un sentido amplio.³⁸ Se puede ser un cosmopolita no estatalista, en el sentido de pensar que el alcance del igualitarismo es global, en virtud del hecho de que se cree que (por ejemplo) las formas criticables de poder y dominación pueden existir en contextos transnacionales o internacionales. Pero, bajo esta perspectiva, esto significa que el alcance del igualitarismo no puede extenderse a casos en los que tales relaciones resultan imposibles, tales como el caso del mundo dividido, o casos que involucran a quienes ya no están vivos, como los campesinos incas de Parfit.

Sería útil, aquí, apuntar algunas observaciones acerca de las implicancias del igualitarismo no intrínseco respecto de cómo deberían entenderse las demandas de igualdad en contextos internacionales y transnacionales.³⁹ Lo primero que debe decirse es que aceptar el igualitarismo no intrínseco es inconsistente

³⁷ Este ejemplo se encuentra expuesto en Parfit, D. “Equality or Priority?”, p. 87.

³⁸ Véase, por ejemplo, Blake, M. “Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy”, en 30 *Philosophy & Public Affairs* (2002), pp. 257-96; Nagel, T. “The Problem of Global Justice”, en 33 *Philosophy & Public Affairs* (2005), pp. 113-47; y Sangiovanni, A. “Global Justice, Reciprocity, and the State”, en 35 *Philosophy & Public Affairs* (2007), pp. 3-39.

³⁹ Agradezco a un editor de *Philosophy & Public Affairs*, por haber requerido de mi parte mayor claridad sobre este punto.

con sostener cualquier versión de la posición, asumida por Thomas Nagel y que es descrita por Joshua Cohen y Charles Sabel como “estatalismo fuerte”.⁴⁰ De acuerdo con ésta, “las exigencias normativas más allá de las del humanitarismo, sólo pueden emerger con el Estado”.⁴¹ Según el igualitarismo no intrínseco, por el contrario, las consideraciones (b)-(f) proporcionan razones para reducir o erradicar la desigualdad por motivos distintivamente igualitaristas, incluso en situaciones que acaecen a lo largo o más allá de las fronteras de cualquier Estado en particular. Las desigualdades entre los miembros de sociedades diferentes pueden generar daños provenientes de las diferencias de estatus, formas de dominación y formas ofensivas de relaciones sociales, que existen a través de las fronteras. Conforme al igualitarismo no intrínseco, contamos con razones para reducir o erradicar tales desigualdades y estas razones pueden encontrarse basadas en consideraciones que trascienden las exigencias normativas mínimas del humanitarismo. Por lo tanto, aceptar el igualitarismo no intrínseco implica rechazar el “estatalismo fuerte”.

Por otra parte, aunque el igualitarismo no intrínseco constituye una visión cosmopolita, rechaza la pretensión cosmopolita fuerte (“globalista”), según la cual las demandas de igualdad en la distribución deben ser completamente insensibles a los hechos acerca de las relaciones humanas y prácticas existentes.⁴² Para ilustrar este contraste, téngase en consideración el igualitarismo télico puro, que sostiene que todas las desigualdades distributivas son malas por sí mismas. Desde una perspectiva télica pura y cosmopolita fuerte, los hechos acerca de las relaciones sociales no son relevantes para efectos de la urgencia de las demandas de reducción de las desigualdades entre los individuos. El igualitarismo no intrínseco, por el contrario, sostiene que lo malo de las desigualdades distributivas puede explicarse por referencia al mal implicado en el tipo de relaciones sociales que tales desigualdades engendran. De manera acorde, la cuestión respecto del grado en que las desigualdades distributivas manifestarán estas formas de mal dependerá en gran medida de la naturaleza y la estrechez de las relaciones sociales que existen entre las personas en cuestión.

El igualitarismo no intrínseco, como se ha visto, sostiene que no hay nada cuestionable, a la luz de la igualdad, respecto de las diferencias en la distribución entre las poblaciones que no tienen posibilidad de interactuar entre sí. También puede adoptar la perspectiva de que el grado de interacción entre los distintos individuos, pueblos o sociedades, puede llegar a determinar la medida en que resulta objetable una distribución desigual entre ellos. A la luz del

⁴⁰ Véase Nagel, T. “The Problem of Global Justice”, y Cohen J. y C. Sabel, “Extra Republicam Nulla Justitia?”, en 34 *Philosophy & Public Affairs* (2006), pp. 147-75.

⁴¹ Cohen J. y C. Sabel, “Extra Republicam Nulla Justitia?”, p. 148.

⁴² Sobre la distinción entre “globalismo” e “internacionalismo”, véase Sangiovanni, A. “Global Justice, Reciprocity, and the State”, pp. 6-7. El igualitarismo no intrínseco no es fácilmente compatible con ninguno de los dos lados de la distinción.

igualitarismo no intrínseco, donde existe una interacción mínima entre dos individuos o dos grupos, la desigualdad entre ellos será menos significativa que una desigualdad equivalente que se presente entre dos individuos o dos grupos que mantienen un contacto íntimamente estrecho. La fuerza relativa de las relaciones sociales entre los pueblos y las sociedades determinará parcialmente el grado de consideración que debemos tener respecto de las desigualdades distributivas que se presentan entre esos pueblos o sociedades.⁴³

El igualitarismo no intrínseco puede ser visto, por consiguiente, como conduciendo un curso medio entre las visiones más estandarizadas que, por una parte, adhieren a un “globalismo” fuertemente cosmopolita, que entiende las demandas de igualdad como aplicables en cualquier lugar y con la misma fuerza, con independencia del carácter de las relaciones sociales actualmente existentes; y, por otro lado, formas “estatalistas fuertes” de “internacionalismo”, que entienden las demandas de igualdad como operativas sólo dentro de los límites del Estado. Así las cosas, puede sostenerse que la posición intermedia que ocupa el igualitarismo no intrínseco respecto de la igualdad distributiva en contextos internacionales es la posición disponible más plausible sobre esta materia. El igualitarismo no intrínseco es capaz de explicar por qué típicamente debiésemos tener una preocupación fuerte por la igualdad en contextos transnacionales, y al mismo tiempo explica por qué las demandas de igualdad resultarán especialmente relevantes dentro de los límites de los estados nacionales en particular, donde, en el caso típico, las relaciones sociales son más estrechas. El igualitarismo no intrínseco es capaz de alcanzar a esta posición intermedia más plausible, partiendo de la especificación de las formas en que la igualdad puede ser valiosa, más que intentando definir los límites de la igualdad de una manera más abstracta.

La capacidad del igualitarismo no intrínseco de conducirse por esta vía media respecto de la cuestión de la igualdad internacional es una consecuencia de su forma semejante de conducirse por una vía media entre las visiones télicas y las deónticas. En ambos casos, el punto relevante es que, para los igualitaristas no intrínsecos, el alcance del igualitarismo debe ser entendido como

⁴³ Puede decirse que, de acuerdo con el igualitarismo no intrínseco, el (grado de) mal de las desigualdades distributivas está (en parte) determinado por la naturaleza de las relaciones sociales. Pero esto no significa que el igualitarismo no intrínseco constituya una “concepción relacional” de la igualdad, en el sentido introducido por Andrea Sangiovanni. Las concepciones relacionales sostienen que “las relaciones mediadas por prácticas a través de las cuales interactúan los individuos condicionan el contenido, alcance y justificación” de los principios distributivos (véase *id.*, pp. 5-6). No forma parte del igualitarismo no intrínseco que el “contenido, alcance o justificación” de las demandas de igualdad vengan determinados por las relaciones sociales; más bien éstas son relevantes por referencia a la *aplicación* de las consideraciones igualitaristas. Así, aunque se vincula íntimamente con las relaciones sociales, el igualitarismo no intrínseco es, en la terminología de Sangiovanni, una concepción *no relacional*.

dependiente de una explicación anterior sobre la pluralidad de maneras en que la desigualdad puede constituir un mal. En contraste con las visiones téticas, esta aproximación se relaciona adecuadamente con la noción, a veces extrañamente negada, de que la igualdad constituye un valor *político*. Esto significa que, a lo menos, la igualdad es un valor que se relaciona con la naturaleza y las consecuencias de las relaciones entre las personas. A menudo los igualitaristas téticos parecen perder de vista este punto. Los igualitaristas no intrínsecos, por contraste, al apelar a las razones (b)-(f), proveen una elaborada explicación acerca de un complejo ideal social y político respecto de cómo las personas debiesen convivir de la mejor manera.

Bajo una perspectiva tética, por el contrario, el ideal de la igualdad puede parecer puramente *aritmético*, en lugar de ser propiamente inteligible como un valor político. Resulta difícil comprender por qué esta idea “puramente aritmética” de igualdad debería ser tan importante y, en consecuencia, se corre el peligro de que las concepciones téticas debiliten la plausibilidad de las demandas igualitaristas. Parfit asevera que la justificación de las políticas redistributivas se hace más difícil si no se considera que la desigualdad sea un mal en sí mismo⁴⁴. Esto puede ser cierto, pero, a su vez, resulta particularmente difícil justificar la abstracta posición tética de que la igualdad es, en sí misma, mala. Se sigue de esto que las políticas redistributivas son muy difíciles de justificar si se cuenta solamente con los recursos propios del igualitarismo tético; y defender al igualitarismo contra sus oponentes se complica cuando sólo se poseen los recursos argumentativos de la visión tética.⁴⁵ Comparado con esto, resulta mucho más sencillo defender la aseveración de que, en diversos sentidos, la igualdad no es intrínsecamente mala. Bien puede pensarse, en efecto, que el rechazo del igualitarismo tético provoca que las políticas redistributivas sean de más fácil y no de más difícil justificación. Por supuesto, esto no es por sí mismo un argumento a favor del igualitarismo no intrínseco, o en contra del igualitarismo tético. Se trata simplemente de un beneficio adicional: un hecho que en sí mismo es políticamente bienvenido desde una perspectiva igualitarista.

Situada en el extremo opuesto del espectro igualitarista, la perspectiva deontica, tal como Parfit la describe, construye la naturaleza política de las demandas de igualdad de una manera demasiado estrecha, en especial al considerar que la desigualdad es objetable sólo cuando se da dentro de una sociedad en particular (como sostienen las visiones “estatalistas fuertes”, tales como la de

⁴⁴ Parfit, D. “Equality or Priority?”, p. 99.

⁴⁵ Como Scanlon lo pone (“The Diversity of Objections to Inequality”, p. 203): “Los oponentes de la igualdad pueden parecer más convincentes cuando consiguen retratar la igualdad como un objetivo particularmente abstracto —esto es, conformidad con un determinado patrón— al que se atribuye un valor moral especial”. Defenderé la idea de que el igualitarismo tético (puro) retrata la igualdad justamente como un objetivo particularmente abstracto (y, en consecuencia, frágil).

Nagel), o bien sólo cuando resulta de la realización de un mal o de una injusticia anterior. De este modo, no consigue ver de qué manera el disvalor político de la desigualdad sigue presentándose, incluso en casos en los cuales la causa del génesis de la desigualdad no puede ser rastreada hasta una injusticia o la comisión de un mal, o bien cuando esa desigualdad trasciende los límites de un Estado en particular. La visión no intrínseca evita ambos escollos, asegurando una comprensión de la igualdad como valor *político*, pero un valor que, no obstante, posee un alcance bastante amplio, extendiéndose más allá de los límites de cualquier sociedad en particular.

III. LA IGUALDAD Y LA OBJECCIÓN DE NIVELAR HACIA ABAJO

A menudo se piensa que la concepción de la distribución igualitarista que resulta más inmediatamente intuitiva corresponde al igualitarismo télico. Esto se ha puesto en discusión en la sección anterior. Bien podría pensarse que la naturaleza “puramente aritmética” del igualitarismo télico atenta contra su atractivo carácter intuitivo y hace del igualitarismo una concepción excesivamente abstracta y misteriosa de la distribución. El igualitarismo no intrínseco, en cambio, al proporcionar una pluralidad de razones a favor de la igualdad, tiene una fuerza intuitiva mucho mayor. Por ahora podemos, sin embargo, dejar a un lado la cuestión respecto del atractivo del carácter intuitivo. Parfit sostiene que, a pesar del (putativo) atractivo de su carácter intuitivo, el igualitarismo télico es la única concepción igualitarista de la distribución que enfrenta una muy seria objeción, que denomina objeción de nivelar hacia abajo. En sus palabras:

Si la desigualdad es mala, su desaparición tiene que implicar un cambio para mejor, *comoquiera que este cambio ocurra*. Supóngase que sobreviene un infortunio a quienes se encuentran en mejor situación, de modo que pasan a estar en tan mal situación como el resto. Puesto que este acontecimiento terminaría con la desigualdad, debiese ser bien recibido desde una perspectiva télica, a pesar de que implica que empeora la situación para algunas personas y no trae mejoras para nadie. Para muchos, esta implicación resulta del todo absurda. Llamo a esto la *objeción de nivelar hacia abajo*.⁴⁶

Considérense, entonces, las siguientes distribuciones:

- (3) Una mitad posee 100 y la otra mitad posee 150;
- (4) Todos poseen 99.

⁴⁶ Parfit, D. “Equality or Priority?”, p. 98. Para exposiciones anteriores de las distintas versiones de la objeción de nivelar hacia abajo, véase Raz, J. *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), cap. 9; y Temkin, L. *Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1993), cap. 9.

La objeción de nivelar hacia abajo establece aquí que:

(G) Sería absurdo pensar que la situación (4) es de alguna manera preferible a la situación (3).

Parfit sostiene que sólo el igualitarista télico está en la necesidad de rechazar la proposición (G) y, por consiguiente, sólo el igualitarismo télico enfrenta la objeción de nivelar hacia abajo. Parfit presenta esta objeción específicamente como un cuestionamiento ante las formas télicas del igualitarismo y afirma que “bajo una concepción deóntica, puede evitarse toda versión de esta objeción”.⁴⁷ Luego sostiene que la objeción de nivelar hacia abajo es extremadamente problemática, dado que la proposición (G) es bastante convincente, tanto como para motivar a los igualitaristas a rechazar la concepción télica en favor de un igualitarismo deóntico, o de alguna otra concepción.⁴⁸ Pero ambas aseveraciones de Parfit acerca de la objeción de nivelar hacia abajo están equivocadas.

No sólo conforme a una concepción igualitarista télica se cuenta con razones para preferir (4) sobre (3), o bien para rechazar la proposición (G). También un igualitarista no intrínseco podría pensar que existen razones para rechazar (G) y para preferir (4) sobre (3). Por ejemplo, la distribución (3) podría representar la situación de una sociedad de abundancia, pero estructurada en torno a clases sociales, marcada por formas de servilismo, dominación y explotación. El igualitarista no intrínseco debiese pensar que es preferible moverse desde tal sociedad a una sociedad más igualitaria (como lo es [4]), incluso si esto afecta adversamente, todas-las-cosas-consideradas, el nivel de bienestar de cada persona. Esto es así porque el igualitarista no intrínseco puede reconocer que ciertos tipos de relaciones sociales igualitarias poseen un valor no reducible a los efectos que ellas tienen sobre el bienestar individual. El igualitarista no intrínseco puede asumir la posición de que la erradicación del servilismo, la dominación y la explotación en (4) es tan importante, que (4) resulta ser preferible sobre (3), aun cuando en (4) cada persona esté en peor situación que en (3). Esto podría parecer contraintuitivo, pero semejante posición no encierra misterio alguno. Si se cree que algunos valores igualitaristas tienen cierta importancia con independencia de los efectos de la igualdad sobre el bienestar individual, entonces puede concluirse que, en ciertas ocasiones, el valor de la igualdad puede vencer al valor de la maximización (o, *a fortiori*, simplemente al incremento) del bienestar. De ahí que el igualitarista no intrínseco debiese rechazar la proposición (G).

Todavía más, el igualitarista deóntico no consigue escapar a la objeción de nivelar hacia abajo si ésta es entendida de un modo levemente generalizado.

⁴⁷ Parfit, D. “Equality or Priority?”, p. 99.

⁴⁸ Como Parfit lo pone (*id.*, p. 99): “Si nos dejamos impresionar por la objeción de nivelar hacia abajo, entonces podemos vernos tentados por la concepción deóntica”.

Parfit piensa que los igualitaristas deónticos están a salvo de la objeción de nivelar hacia abajo, porque su concepción es solamente “una visión respecto de lo que debiesen hacer las personas, y no hace comparaciones entre distintos estados de cosas”.⁴⁹ Pero la objeción de nivelar hacia abajo puede ser reformulada de manera tal que atrapa también al igualitarista deóntico. Téngase en consideración la siguiente proposición:

H) Sería absurdo pensar que puede contarse con razones para actuar de manera de lograr mayor igualdad, incluso si al hacerlo cada persona queda en peor situación.

La proposición (H) captura la fuerza de la objeción de nivelar hacia abajo tanto como la proposición (G). Ahora bien, es cierto que algunas formas de igualitarismo deóntico pueden aceptar la proposición (H) y esquivar con ello la objeción de nivelar hacia abajo. Por ejemplo, podría argumentarse que los igualitaristas deónticos están en posición de eludir la objeción de nivelar hacia abajo porque el igualitarismo deóntico puede ser entendido como una doctrina general según la cual debe tratarse a las personas sobre una base de igualdad, en lugar de entenderse como una doctrina más específica, según la cual existe un deber deóntico básico de promover la igualdad. Pero una concepción de este tipo constituiría una versión de igualitarismo deóntico sólo en un sentido débil y más bien formal. Tal versión “meramente formal” de igualitarismo deóntico podría, en efecto, evitar la objeción de nivelar hacia abajo y más todavía si se sostiene que tratar a las personas sobre una base de igualdad no requiere implicar a su vez la promoción de una distribución igualitaria. La versión más sustantiva de igualitarismo deóntico que se discute aquí, sin embargo, no sólo sostiene que existe un deber deóntico formal de tratar a las personas sobre una base de igualdad, sino que, además, implica que la especificación del contenido sustantivo de ese deber envuelve un deber de promover la distribución igualitaria. Un igualitarismo deóntico sustantivo de este tipo no puede escapar a la objeción de nivelar hacia abajo.⁵⁰

Podría replicarse que el igualitarismo deóntico puede ser reformulado o refinado de alguna otra manera, a fin de evitar la objeción. Por ejemplo, pueden existir algunas versiones de igualitarismo deóntico que sostengan que sólo hay razones para buscar la igualdad cuando se la puede conseguir de una manera que no involucre violar el principio de Pareto. Es decir, puede existir una concepción deóntica que afirme que hay fundamentos para “nivelar hacia arriba” en busca de igualdad, pero nunca para “nivelar hacia abajo”. Pero ésta sería una versión muy peculiar de igualitarismo deóntico. En efecto, sería igualitaria en

⁴⁹ *Id.*, p. 116.

⁵⁰ Agradezco a un editor de *Philosophy & Public Affairs*, por haber requerido de mi parte mayor claridad respecto del contenido de las concepciones deónticas del igualitarismo.

un sentido más bien atenuado. En el caso genérico, el igualitarismo deóntico afirma que sólo existen razones de justicia o basadas en derechos para promover la igualdad, por ejemplo, en casos en los que la desigualdad en cuestión ha sido producida por haberse cometido un mal. Desde esta perspectiva deóntica, sin embargo, todavía hay razones para perseguir una mayor igualdad, por la vía de “nivelar hacia abajo”, en la medida en que las razones que se tienen para conseguir ese incremento de igualdad sean razones de justicia.

Por consiguiente, en el caso genérico, de ninguna manera pueden las concepciones deónticas del igualitarismo evitar la versión generalizada de la objeción de nivelar hacia abajo. Así, todas las formas de igualitarismo que han sido discutidas —télico, deóntico y no intrínseco— enfrentan distintas variantes de la objeción de nivelar hacia abajo. En consecuencia, Parfit está equivocado al sostener que, debido a que sólo el igualitarismo télico enfrenta la objeción de nivelar hacia abajo, esta objeción puede conducir a preferir el igualitarismo deóntico por sobre el igualitarismo télico.

La mejor respuesta posible a la objeción de nivelar hacia abajo, en cualquiera de las variantes capturadas por las proposiciones (G) y (H), es una respuesta fulminante [*knockdown response*], como la dada por el propio Parfit. Ella consiste simplemente en resaltar que, para los igualitaristas, la igualdad no es el único valor. Bien puede ser el valor político de mayor importancia con el que contamos, pero, no obstante, se trata sólo de un valor entre otros. Por consiguiente, determinar qué sería lo mejor en virtud de razones igualitaristas, no siempre equivale a determinar qué sería lo mejor *tout court*. De ahí que, en algún sentido, puede ser mejor moverse desde (3) a (4), incluso si, debido a la pérdida de bienestar, ello puede ser peor en algún otro sentido. A la inversa, puede contarse con una razón poderosa para promover la igualdad, incluso si ésta podría conllevar efectos negativos sobre el bienestar. Es sólo que no es necesario que esta razón sea siempre triunfadora, o que siempre consiga vencer sobre las demás consideraciones. Llamaré “respuesta pluralista” a esta manera de contestar a la objeción nivelar hacia abajo. En efecto, a menos que se suscriba un impracticable igualitarismo tuerto que sostenga que las razones igualitaristas deben siempre anteponerse a otras razones y, por consiguiente, que *siempre* debe nivelarse hacia abajo, entonces la objeción de nivelar hacia abajo no resulta problemática. Deben rechazarse ambas proposiciones, (G) y (H).

Podría argüirse que la respuesta pluralista implica pagar un precio demasiado alto por salvar al igualitarismo de la objeción de nivelar hacia abajo, toda vez que al abrirle las puertas al pluralismo se corre el riesgo de hacer demasiadas concesiones. Se podría ser un “igualitarista pluralista” aun cuando se creyera que el valor de la igualdad sólo tiene una importancia restringida o marginal y que, en casi todas las ocasiones, es superado por consideraciones de otro tipo. Tal posición sería, entonces, igualitarista sólo en un sentido meramente formal e inofensivo. Sin embargo, esta conclusión está completamente fuera de

lugar. Cualquier concepción plausible del valor de la igualdad que reconozca la fuerza de las razones (b)-(f), también habrá de reconocer la gran importancia que revisten tales razones. Todavía más, si bien el argumento de este artículo ha sido presentado explícitamente respecto de la igualdad como tal, entendida como un valor político en particular, en lugar de presentárselo como un argumento respecto de la cuestión más amplia de la justicia social, lo cierto es que la importancia de la igualdad (según su fundamentación tanto deóntica como no intrínseca) radica en el corazón de toda concepción plausible de justicia.⁵¹

La conclusión de que la objeción de nivelar hacia abajo no es problemática, todavía parece ser demasiado apresurada, de modo que aún falta algo por decir sobre el peso que dicha objeción puede tener. Al evaluarse su fuerza, sería útil tener en consideración tres tipos diferentes de situaciones en las que la objeción de nivelar hacia abajo puede aparecer, y de qué manera ésta puede ser capaz de hacer algo más que un rasguño, dependiendo de qué tipo de situación se trate en específico. En lo que queda de esta sección, revisaré tres versiones de la objeción de nivelar hacia abajo, cada una asociada a una distinta situación de fondo en específico. Denominaré a estas tres versiones de la objeción de nivelar hacia abajo: *débil* [*weaker*], *rígida* [*starker*] y *fuertemente rígida* [*starkest*] (el significado de tales términos resultará claro a medida que se los muestre). Es posible sostener que la respuesta pluralista “fulminante” sólo tiene efecto respecto de la versión débil de la objeción de nivelar hacia abajo, pero no así tratándose de sus versiones más fuertes o rígidas. Sostendré, no obstante, que la objeción puede ser derrotada, recurriendo a la respuesta pluralista “fulminante”, en todas las situaciones, salvo las más inusuales (que se corresponden con la versión *fuertemente rígida* de la objeción).

Discutiré, en primer lugar, la versión *débil* de la objeción de nivelar hacia abajo. Considérese, por ejemplo, una situación en que el movimiento desde (4) hacia (3) resultó en algún sentido favorable para muchos individuos (porque, podría decirse, creció su autorrespeto, o fueron erradicadas relaciones degradantes de servilismo y dominación), a pesar de que dicho movimiento implicó el empeoramiento de la situación de cada individuo (porque, supóngase, la caída en el bienestar de cada individuo sobrepasó las ganancias que para cada individuo se siguen del aumento del autorrespeto o de la erradicación del ser-

⁵¹ No puedo defender estas afirmaciones con detalle dentro de los márgenes de la presente discusión, sino simplemente apuntar que, dada la fuerza y la importancia de las consideraciones igualitaristas, tanto en sus propios términos como en los términos del lugar que ocupan dentro de la preocupación general por la justicia social, no se debe temer erradamente que el adoptar un “igualitarismo pluralista” implica marginar el lugar que corresponde a la igualdad. Es posible sostener que, una vez que se dirige la atención sobre el contenido de tales consideraciones, se aprecia al instante la importancia de su fuerza. Agradezco a un editor de *Philosophy & Public Affairs* por haber requerido de mi parte hacerme cargo de esta inquietud.

vilismo y la dominación). En tal caso, es posible ver cómo la nivelación hacia abajo puede, en algún sentido, implicar una mejora para muchos individuos, a la vez que, en otros aspectos significativos, implica que todos empeoran. Es fácil ver aquí por qué es posible contar con alguna razón para preferir (4) a (3), incluso si (3) es preferible, siendo todo considerado.

Más complejo resulta, sin embargo, entender en qué sentido puede contarse con alguna razón para preferir (4) sobre (3) al considerarse el caso *rígido*, en el que la objeción de nivelar hacia abajo puede tener algún efecto. Se asumirá que la situación (4) de ninguna manera es mejor para los individuos que la situación (3). Lo primero que debe decirse al respecto es que resulta difícil concebir semejante caso. Dado el contenido de las consideraciones igualitaristas (b)-(f), es claro que una mayor igualdad siempre (o casi siempre) será mejor (a lo menos respecto de ciertos aspectos, aunque no se tengan todas las cosas consideradas) al menos para algunos individuos. Tales incrementos en igualdad consiguen aumentar el autorrespeto de quienes se encuentran en peor situación, poner término a los males provenientes de las diferencias de estatus que causan daño, acabar con frustrantes fuentes de alienación y crear valiosas formas de relacionarse en sociedad. Por tanto, todos o casi todos los incrementos en igualdad implican un beneficio de algún tipo para al menos algunos individuos y, en consecuencia, todos o casi todos los casos realmente existentes de “nivelación hacia abajo” toman la forma de la versión *débil* de la objeción ya discutida.

No obstante lo anterior, con fines argumentativos, imagínese que existe tal caso *rígido* (aun cuando sea *per impossibile*) en el que un incremento en la igualdad no implique, en ningún sentido, una mejora para ningún individuo. En semejante caso puede resultar más dificultoso ver en qué sentido se puede contar con alguna razón para preferir (4) sobre (3). Pero es posible creer que el tipo de relaciones sociales fraternales e igualitarias que resultan de una distribución igualitaria son valiosas de un modo que simplemente no es reducible a ninguna ganancia o beneficio para algún individuo en particular. Es posible creer que tales relaciones poseen un significado moral fundamental, que no se agota en su valor *para* algún individuo en particular. Los igualitaristas no intrínsecos pueden asumir la posición de entender que las consideraciones igualitaristas (b)-(f) describen no sólo una diversidad de modos en que el incremento de la igualdad en la distribución puede ser valiosa *para* los individuos en particular, sino también una diversidad de modos en que puede resultar valiosa de forma impersonal, además de su valor para los individuos. De esto se sigue que las razones que pueden tenerse para preferir (4) sobre (3) pueden separarse de cualquier efecto sobre el bienestar de los individuos afectados o de cualquier efecto relativo a la promoción de los valores personales de los individuos afectados. Se puede creer en esto, desde el punto de vista del igualitarismo no intrínseco, y al mismo tiempo conceder peso al bienestar de cada individuo. Así, puede

sostenerse que se cuenta con alguna razón para preferir (4) sobre (3), que es independiente de cualquier consideración por el bienestar o por los valores personales de los individuos, y, a la vez, puede sostenerse que (3) es preferible sobre (4) precisamente porque cada individuo está mejor en (3). Esto demuestra que la “respuesta pluralista” de Parfit a la objeción de nivelar hacia abajo es enteramente apropiada, ya se atienda a dicha objeción en su versión *débil* o *rígida*.

Resulta sorprendente que el rechazo de la versión *rígida* de la objeción involucre invocar razones impersonales a favor de la igualdad. En algún sentido, esto puede parecer una sorpresa, puesto que se entiende que cada una de las consideraciones igualitaristas (b)-(f) da lugar a razones personales para preferir mayor igualdad distributiva. En comparación, no resulta controvertido que las consideraciones relativas a la evitación de daños provenientes de las diferencias de estatus, a formas cuestionables de dominación y la erosión del autorrespeto, o bien relativas a la promoción de relaciones sociales saludables y fraternales, puedan hacer de la igualdad algo valioso *para* los individuos, proveyéndoles así razones personales para preferir mayor igualdad. Pero, aun así, conceder este punto no implica negar que algunas o todas las consideraciones igualitaristas (b)-(f) también dan lugar a razones impersonales a favor de la promoción de mayor igualdad en la distribución.⁵² Es posible, después de todo, conceder que los valores igualitaristas defendidos por el igualitarismo no intrínseco poseen tanto aspectos personales como impersonales. Si se lo piensa, no es en modo alguno implausible pensar que la consideración de la dignidad y la reputación de los seres humanos, junto con alguna concepción acerca de cómo pueden convivir de la mejor manera posible, pueda conllevar directamente a una aprobación del valor de la igualdad, que no tuvo que ser encausada recurriendo a la consideración por las demandas particulares de los individuos. La totalidad de las razones que favorecen la igualdad incluiría, entonces, aunque iría más allá de éstas, las razones personales que pudieren tener los individuos para favorecer la igualdad desde sus puntos de vista particulares.⁵³ Es en este sentido que, no obstante rechaza las proposiciones del igualitarismo télico puro, el igualitarismo no intrínseco puede ser entendido como una concepción télica en términos amplios.⁵⁴

Ahora bien, tal vez la “respuesta pluralista” pueda seguir pareciendo implausible en tanto contestación a la objeción de nivelar hacia abajo, ya sea en su

⁵² Sobre la distinción entre razones personales e impersonales, véase Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), pp. 218-23.

⁵³ Agradezco a Seth Lazar, Adam Swift y Andrew Williams por la provechosa discusión sobre la dimensión personal e impersonal del valor de la igualdad.

⁵⁴ Para la aseveración de que el igualitarismo no intrínseco puede ser entendido como una concepción télica amplia de igualitarismo, dado que apela a los modos en que un estado de cosas puede resultar valioso o sin valor, véase la sección I de este trabajo.

forma *débil* o *rígida*. Algunos podrían seguir convencidos de que esta objeción proporciona buenas razones para rechazar el igualitarismo tético, o quizá para rechazar el igualitarismo sin más. Sin embargo, si la objeción ha de dar razón para rechazar cualquier forma de igualitarismo, ello sólo puede ser por la vía de redirigir nuestra atención hacia la plausibilidad de esa concepción igualitarista subyacente, en relación a su explicación positiva del valor de la igualdad. Ya he sugerido que la proposición (A), propia del igualitarismo tético, que Parfit denomina “principio de igualdad”, y que indica que “es malo en sí mismo que algunas personas se encuentren en peor situación que otras”, es implausible. Si se está de acuerdo con que la proposición (A) es implausible, entonces puede resentirse la objeción de nivelar hacia abajo y adherir a la proposición (G). Si se presenta una situación en la cual moverse hacia una distribución igualitaria conlleva que todos queden en peor posición que antes, resultará difícil ver de qué manera dicho movimiento hacia la igualdad puede ser mejor en algún sentido. Esto es especialmente así, si la única explicación disponible respecto de por qué esta nueva situación es preferible, es derechamente la declaración del “principio de igualdad” visto como una especie de axioma moral. Este principio afirma el carácter intrínsecamente bueno de la idea “puramente aritmética” de igualdad, respecto de la cual, según he sostenido, no hay razón alguna para aceptarla. Pero, si en este caso efectivamente se reconoce la fuerza de la objeción de nivelar hacia abajo desde una perspectiva tética pura, ello no consigue demostrar que dicha objeción sea exitosa, como tampoco negar la plausibilidad de la posición contra la cual originalmente se dirigía esta objeción. Si realmente existen razones positivas para aceptar la proposición (A), entonces la objeción de nivelar hacia abajo resultará inofensiva por las razones discutidas más arriba. Esto es, puede rechazarse la proposición (G) simplemente recurriendo a la “respuesta pluralista”, la que afirma que los igualitaristas deberían ser pluralistas en cuanto al valor y, por consiguiente, pueden creer que la nivelación hacia abajo puede ser favorable en un sentido, sin que sea favorable teniendo todo en consideración.

Si es verdad que se cuenta con una buena razón independiente para aceptar la proposición (A) y, en tal medida, para ser un igualitarista tético, entonces la objeción de nivelar hacia abajo no provee razón alguna para abandonar dicha posición. Y, por otro lado, si se considera la objeción de nivelar hacia abajo lo bastante convincente como para rechazar el igualitarismo tético, todo lo que dice esto es que no se tiene esa buena razón independiente para aceptar, desde un principio, la proposición (A). En otras palabras, la plausibilidad del igualitarismo tético depende completamente de si se debe aceptar la proposición (A), al margen de cualquier fuerza independiente que de manera equivocada se atribuya a la objeción de nivelar hacia abajo. Sostengo que hay motivos para rechazar el igualitarismo tético, toda vez que no hay buenas razones para aceptar (A). Pero esta aseveración no necesita recurrir a la objeción

de nivelar hacia abajo. Y, además, si los igualitaristas tólicos pudieran defender con éxito la proposición (A), la objeción de nivelar hacia abajo no constituiría un problema, puesto que pueden apelar a la exitosa respuesta pluralista frente a la objeción.

¿Qué ocurre con la versión *fuertemente rígida* de la objeción de nivelar hacia abajo? Al delinear esta versión de la objeción, debe imaginarse un caso en el cual la desaparición de una desigualdad *no produce efecto favorable alguno*, ya sea en relación con algún aspecto del bienestar individual, o con la realización de un valor *personal* para alguno de los individuos afectados, o con una mayor concreción de alguna de las dimensiones *impersonales* de los distintos valores igualitaristas. Considérese, por ejemplo, la siguiente pareja de posibles situaciones:⁵⁵

(5) Una mitad posee 150 y la otra mitad posee 100;

(6) Todos poseen 75.

Se asumirá que la situación (5), al igual que la situación (3), representa una sociedad estructurada en torno a clases sociales, marcada por relaciones de subordinación, servilismo y dominación, en la que la mitad de la población “se enseñorea” sobre la otra; pero que, a diferencia de (4), que correspondía a una sociedad sin clases, que proveía un nivel más o menos reducido de bienestar a todos sus miembros, (6) corresponde a una situación menos atractiva. En (6) se mantienen todas las terribles relaciones sociales de dominación y subordinación que se encuentran en (5), pero en lugar de existir clases sociales relativamente estables, hay dos grupos en igual (mala) situación, que simplemente se turnan en oprimir y dominar al otro. Aquí, puede suponerse, ninguna de las razones igualitaristas (b)-(f) provee algún fundamento para preferir (6) a (5), ya sea por referencia a valores impersonales o a lo que es valioso *para* los individuos en cada situación. De hecho, puede suponerse que (6) es efectivamente mucho peor que (5) en todos los aspectos relevantes desde un punto de vista igualitarista: hay más servilismo, dominación y opresión que en (5), las personas poseen menos autorrespeto que en (5) y las relaciones sociales son en general más jerarquizadas, desagradables, carentes de respeto, alienantes y no fraternales, que en (5).

Es una característica propia de esta situación *fuertemente rígida* que se presentan estas dos condiciones:

⁵⁵ Debe destacarse que nada de esto refiere que la *magnitud* precisa del bienestar de los individuos en (6) sea inferior que en la situación (4). La distribución del bienestar individual, como tal, puede ser idéntica en ambos casos. Lo que sobresale en relación a la diferencia entre los dos tipos de situaciones es lo distinto de la descripción general de los dos casos, incluyendo su concreción de los aspectos *impersonales* de los valores implicados en las consideraciones igualitaristas (b)-(f).

(i) No hay individuo alguno para el cual la situación (6) sea mejor que la situación (5), respecto de cualquier dimensión, incluyendo aquellos aspectos vinculados a las consideraciones igualitaristas (b)-(f); y

(ii) No hay valor *impersonal* alguno, vinculado a los aspectos *impersonales* de cualquiera de las consideraciones igualitaristas (b)-(f), en virtud del cual la situación (6) pudiera ser preferible a la situación (5).

En otras palabras, la situación (6) no es mejor que la situación (5) *para* ninguna persona, en cualquier aspecto, y la situación (6) también es peor que la situación (5) a la luz de cualquier otro valor, vinculado a cualquiera de las consideraciones igualitaristas (b)-(f).

Considérese ahora la proposición correspondiente a una particular y estricta versión de la objeción de nivelar hacia abajo. Ésta es la versión *fuertemente rígida* de esa objeción:

(I) Sería absurdo pensar que un estado de cosas tal como la situación (6) pudiera ser en algún sentido preferible a un estado de cosas tal como la situación (5).

Los igualitaristas no intrínsecos deberían aceptar *esta* (y sólo esta) versión de la objeción de nivelar hacia abajo. Allí donde la reducción de la desigualdad no beneficia a nadie, en ningún sentido, incluyendo las posibilidades vinculadas a las consideraciones igualitaristas (b)-(f), ni tampoco conlleva efectos valiosos desde una perspectiva impersonal a la luz de las consideraciones (b)-(f), no hay fundamento igualitarista alguno para preferir esa reducción de la desigualdad. Pero sólo cuando *ambas* condiciones se verifican, la objeción de nivelar hacia abajo adquiere fuerza. Adicionalmente, puede aceptarse (I) al mismo tiempo que se rechazan (G) y (H), y se tienen bastantes razones para pensar que el tipo de caso retratado por las situaciones (5) y (6) representa sólo una porción muy pequeña de los casos en que resulta plausible nivelar hacia abajo. En la mayoría de estos casos, la nivelación hacia abajo efectivamente beneficia al menos a algunas personas en ciertos aspectos y además ello es también preferible desde un punto de vista impersonal, a la luz de las consideraciones igualitaristas (b)-(f).

Puede decirse que en casos inusuales, tales como los que se presentan en la transición desde la situación (5) a la situación (6), se enfrenta una hipótesis inusual, aunque teóricamente concebible, en que el “hecho social profundo” (descrito más arriba, en la sección II) que conecta los beneficios provenientes de la distribución igualitaria con las mejoras sustantivas en relación a las consideraciones igualitarias (b)-(f), de hecho, no se verifica. Cuando este “hecho social profundo” no acaece, puede decirse que, a pesar de que ha tenido lugar una reducción de la desigualdad en las condiciones de los individuos, este he-

cho no proporciona información alguna acerca de si el valor de la igualdad se ha realizado en alguna medida. En los casos ordinarios, donde este tipo de circunstancias inusuales no se presentan, y en los que este “hecho social profundo” se verifica, el hecho de haberse producido una reducción en la desigualdad de las condiciones *efectivamente provee* información significativa acerca de la realización de los objetivos subyacentes de la igualdad.⁵⁶

Por consiguiente, en los casos en que el “hecho social profundo” no se produce, pareciera que la objeción de nivelar hacia abajo adquiere cierta fuerza. Sin embargo, incluso en casos de este tipo, en estricto rigor, esta objeción no produce efecto real alguno. A la luz del igualitarismo no intrínseco, simplemente no hay nada valioso en la reducción de la desigualdad que no produce efectos favorables en los términos de las razones igualitaristas (b)-(f). Por tanto, desde una perspectiva igualitarista no intrínseca, ni siquiera *prima facie* existe alguna tensión entre el rechazo de la objeción de nivelar hacia abajo en la mayoría de los casos, rechazándose con ello las proposiciones (G) y (H), y, a la vez, admitir que pueden existir algunas circunstancias excepcionales en las que conseguir igualdad en la distribución puede carecer de valor. Pero en los casos de la proposición (I), no es tanto que la objeción de nivelar hacia abajo resulte exitosa, sino más bien que formularla resulta ocioso. Bajo el igualitarismo no intrínseco, nunca hubo nada que decir a favor de obtener mayor igualdad distributiva en este caso particular. Éste es precisamente el tipo de juicios que debería esperarse de parte de una concepción que es descrita como una forma “no intrínseca” de igualitarismo, que niega el valor intrínseco de la igualdad en la distribución. Además, este juicio —de que algunos movimientos hacia mayor igualdad no son valiosos en sentido alguno— pareciera ser el adecuado y su verdad viene a determinar el lugar preciso de la pizca de verdad que hay en la objeción de nivelar hacia abajo.

Si se pasa ahora al igualitarismo télico, sin embargo, se verá que esta versión *fuertemente rígida* provee una razón adicional para rechazar la concepción télica. Los igualitaristas télicos rechazan la proposición (I) y sostienen que el movimiento desde (5) a (6), en el tipo de sociedades descrito más arriba, constituye en algún sentido una mejora. Pero esta posición parece bastante ininteligible. Si nadie está en mejor situación en ningún sentido y ningún valor igualitarista de carácter impersonal se ha realizado, resulta bien misterioso cómo es que un cambio de este tipo puede constituir una mejora desde el punto de vista de una preocupación por la igualdad. Pero lo implausible de la afirmación del igualitarista télico de que (6) es en algún sentido preferible a (5), puede ser perfectamente explicado en virtud de la inviabilidad subyacente de la proposición (A), defendida por el igualitarismo télico. Puede concluirse

⁵⁶ Agradezco a un editor de *Philosophy & Public Affairs* por sus muy útiles comentarios acerca de este tipo de casos de nivelación hacia abajo.

entonces que la objeción de nivelar hacia abajo no produce un efecto independiente en contra de la plausibilidad de las demandas igualitaristas, allí donde éstas (i) se insertan dentro de una teoría pluralista que acomoda otros valores, no igualitaristas, y (ii) descansan sobre una explicación positiva viable respecto de por qué y de qué manera la igualdad es valiosa.

Así las cosas, por sí misma, la objeción de nivelar hacia abajo nada hace para atacar la plausibilidad de los postulados igualitaristas, ya sean éstos téticos, deónticos o no intrínsecos. Parfit sostiene que la objeción de nivelar hacia abajo es poderosa, pero ella no resulta decisiva. Esto implica concederle demasiado poder: si se es un igualitarista pluralista, la fuerza de esta objeción es mínima. Adicionalmente, la objeción no hace nada por favorecer alguna forma de igualitarismo por sobre otras, sean téticas, deónticas o no intrínsecas. Todas las posiciones genuinamente igualitaristas, y no sólo las téticas, hacen frente a la objeción de nivelar hacia abajo. De igual modo, para bien de la fortaleza de convencimiento del igualitarismo, todas las posiciones igualitaristas pluralistas pueden echar abajo dicha objeción de manera impune.

IV. ¿IGUALDAD O PRIORIDAD, O IGUALDAD Y PRIORIDAD?

Junto con introducir la distinción entre igualitarismo tético y deóntico, Parfit ha cumplido con la tarea adicional de clarificar el terreno conceptual de las concepciones distributivas, describiendo su alternativa como una “concepción prioritarista”, o prioritarismo. En general, se entiende al prioritarismo como una alternativa a, o un posible sustituto de, las concepciones igualitaristas. Es ilustrativo, por ejemplo, que Parfit introduzca primero el prioritarismo como una concepción que sirve como posible refugio o posición de retirada para quienes se encuentran en suficientes problemas frente a la objeción de nivelar hacia abajo, como para tener que abandonar el igualitarismo tético. La concepción prioritaria sostiene que:

(J) Mientras peor sea la situación en que se encuentran las personas, mayor es la importancia de producir algún beneficio para esas personas.

La proposición (j) es comprendida de mejor forma a la manera de un principio deóntico, vinculándola a cómo se debe actuar. Pero la concepción prioritaria también puede expresarse a través de una analogía tética:

(K) Lo bueno de un beneficio del que goza cierto individuo disminuye en la medida en que aumenta el bienestar de ese individuo.

Según esta versión tética, el prioritarismo puede ser comprendido como una afirmación de la relevancia moral marginal decreciente de los incrementos en el

bienestar. En la sección II sostuve que no existía una razón *de igualdad* que fuese plausible para preferir (2) sobre (1) en el caso del mundo dividido. Esto no es lo mismo que decir que el igualitarista no intrínseco debiese, en consecuencia, preferir (1) sobre (2) en caso de tener que jerarquizar ambas situaciones. El igualitarista no intrínseco, cuya posición es, después de todo, *pluralista*, también puede asumir una perspectiva prioritarista tética acerca de la relevancia moral decreciente de los incrementos en los beneficios del bienestar. No forma parte de ninguna variante de igualitarismo no intrínseco, o de cualquier otra forma plausible de igualitarismo, proveer una axiología completa o una teoría del valor, o bien una guía acabada para jerarquizar lo bueno o lo malo de un estado de cosas. Hay muchos valores que no quedan comprendidos dentro del ámbito del igualitarismo. De ahí que los igualitaristas, de cualquier tipo, debiesen ser pluralistas, por cuanto entienden la igualdad como un valor entre otros, si bien como un valor político de una importancia enorme. De hecho, es justamente por esta razón que todas esas concepciones igualitaristas pluralistas no son vencidas por la objeción de nivelar hacia abajo. Por tanto, el igualitarista no intrínseco puede preferir (2) sobre (1), precisamente por la razón de que acepta la perspectiva prioritarista respecto del mayor peso moral de los beneficios recibidos por quienes se encuentran en peor situación. Pero, de cualquier forma, esta elección no se funda en invocar razones de *igualdad*.

La mayoría de los autores, desde Parfit en adelante, han entendido el prioritarismo como una concepción de la distribución que constituye un rival para el igualitarismo. Esto es correcto en la medida en que el prioritarismo, tomado como una concepción aislada de la distribución, no concede un espacio para el valor de la igualdad tal como se lo encuentra formulado, por ejemplo, en las consideraciones (b)-(f). Aun así, ver estos dos tipos de concepciones como dos adversarios directamente opuestos es tener una visión errada del terreno conceptual y perder de vista algunas de las perspectivas de la distribución más importantes y plausibles.

He sostenido que el igualitarismo debe elaborarse, en su forma no intrínseca, de modo tal que implique la aceptación de una pluralidad de razones (tales como [b]-[f]) para preferir aquellos resultados finales en los que las desigualdades de condición han sido eliminadas. La concepción prioritarista, desarrollada como una afirmación axiológica respecto de la relevancia moral marginal decreciente de los beneficios del bienestar, no entra en conflicto con el igualitarismo no intrínseco, por tratarse de una concepción pluralista. Así entendidos, se debería ser ambos: igualitarista y prioritarista, no siendo necesario elegir entre estas dos concepciones.

Ahora bien, el mismo Parfit considera la posibilidad de una “concepción mixta”, aunque de un tipo algo diferente. Como Parfit lo pone, “puede sostenerse una concepción mixta. Puede darse prioridad a quienes se encuentran en peor situación, en parte porque ello reducirá la desigualdad y en parte por otras

razones”.⁵⁷ Tal posición es una forma de prioritarismo deóntico, que puede ser defendido, en el nivel de los valores, recurriendo a una mezcla de igualitarismo télico y razones de otro tipo. Esta no es la “concepción mixta” que tengo en mente, que comprende las perspectivas tanto del prioritarismo télico como del igualitarismo no intrínseco, sobre lo bueno y lo malo de una situación dada. La plausibilidad de la concepción pluralista que tengo en mente muestra que no hay conflicto entre el prioritarismo télico y el igualitarismo no intrínseco en el nivel de los valores fundamentales. El igualitarista debería creer tanto en el mal no intrínseco de la desigualdad como en la relevancia moral decreciente de los beneficios ulteriores.

Una concepción igualitarista no intrínseca y pluralista, que suscriba la perspectiva prioritarista télica respecto de la relevancia moral decreciente de los beneficios consiguientes, es capaz de dar lugar a decisiones plausibles en todos los casos significativos de distribución. Tal concepción puede explicar por qué nivelar hacia abajo es a menudo moralmente inaceptable, pero no obstante ello, en algunas ocasiones, puede ser moralmente preferible. Ella muestra, por ejemplo, que (4) *puede* ser, pero no necesariamente es, preferible a (3); si resulta preferible o no en un caso particular, dependerá de un cuidadoso análisis y especificación de la diversidad de las razones igualitaristas y no igualitaristas que se tengan a favor de cada opción. Esta concepción pluralista da sentido a las elecciones que deben hacerse, conforme a una inteligible y plausible comprensión del igualitarismo, que no pierde de vista la naturaleza de la igualdad en tanto valor político. Con ello, evita la excesiva abstracción y lo implausible de un igualitarismo télico puro. Una concepción pluralista, que combina el igualitarismo no intrínseco con el prioritarismo télico, también da cuenta de por qué puede preferirse (2) sobre (1) en los casos del mundo dividido, a la vez que pone en claro que no existen razones distintivamente igualitaristas a favor de esta preferencia.

Combinar el igualitarismo no intrínseco con el prioritarismo télico genera una perspectiva pluralista que ocupa algo del espacio axiológico “disponible”, que ha sido dejado vacante por las formas pluralistas de igualitarismo. Tales concepciones igualitaristas pluralistas siguen siendo, no obstante, robusta y verdaderamente igualitaristas, a la vez que evitan el mayor problema de la concepción prioritarista, a saber, que simplemente no alcanza a ver la especial relevancia moral de la desigualdad. Un prioritarismo aislado constituye una concepción implausible de la distribución, toda vez que puede ordenar desigualdades masivas en situaciones de distribución que involucran “beneficios desiguales”. Considérense, por ejemplo, las siguientes opciones:

- (7) Una mitad posee 100 y la otra mitad posee 200;
- (8) Una mitad posee 101 y la otra mitad posee 400.

⁵⁷ Parfit, D. “Equality or Priority?”, p. 103.

La concepción prioritarista pura no ve objeción alguna en preferir (8) sobre (7), incluso tratándose de mundos “no divididos”, en los cuales existe interacción social entre los individuos y grupos en cuestión. Por el contrario, el igualitarismo no intrínseco ve muy buenas razones (incluso si ello no resultare decisivo) para no preferir (8) sobre (7). Una vez más, como en los anteriores casos a decidir, el igualitarismo no intrínseco y pluralista parece proveer la concepción distributiva más plausible.

Así, el igualitarismo no intrínseco y el prioritarismo télico pueden conjugarse cómodamente, produciendo una concepción combinada que encuentra espacio para tomar en consideración tanto (i) el mal no intrínseco de la desigualdad, como (ii) la relevancia moral decreciente de los beneficios consiguientes. Los igualitaristas deberían aceptar una concepción combinada como ésta. Al hacerlo, deberían rechazar toda comprensión excesivamente esquemática de igualitarismo y prioritarismo como posiciones mutuamente excluyentes.

V. CONCLUSIÓN

Entonces, ¿qué deberían creer los igualitaristas? En primer lugar, deberían rechazar ambas formas estandarizadas de igualitarismo: télico y deóntico. El primero es demasiado abstracto y carece de fundamentación suficiente. El último, de entenderse como una explicación exhaustiva sobre el valor de la igualdad, no consigue apreciar la multiplicidad de maneras en que la desigualdad constituye un mal grave. Los igualitaristas deberían rechazar *ambas* proposiciones, (A) y (B). En lugar del igualitarismo télico o deóntico, los igualitaristas deberían cambiar de posición hacia un igualitarismo no intrínseco. En segundo lugar, los igualitaristas deberían rechazar la objeción de nivelar hacia abajo y considerarla inofensiva frente a cualquier forma de igualitarismo, salvo la más tosca. Así, los igualitaristas deberían rechazar *ambas* proposiciones, (G) y (H). En tercer lugar, los igualitaristas deberían suscribir el aspecto central del prioritarismo, sin abandonar con ello el corazón de su igualitarismo. Deberían sostener una versión pluralista de igualitarismo no intrínseco, que dé espacio para adecuar la relevancia moral del bienestar, entendiéndosela sujeta a la relevancia moral decreciente de los ulteriores beneficios. Los igualitaristas deberían aceptar las proposiciones (J) y (K), pero no considerar que éstas encierran toda la verdad sobre la ética de la distribución.

Quizá lo más significativo sea que los igualitaristas deberían entender el alcance de su concepción de la distribución como una cuestión interna a su respectiva comprensión de la igualdad y que proviene de una comprensión acabada del valor de la igualdad. Una explicación del alcance del igualitarismo debería depender de una explicación previa, completamente desarrollada, acerca de la diversidad de maneras en que se manifiesta el mal de la desigualdad. Por lo tanto, los igualitaristas deberían aceptar la proposición (c), que afirma

que la desigualdad es mala, y estar dispuestos a proporcionar una completa explicación sobre por qué, y sobre qué base, dicha proposición es verdadera. Desde la perspectiva igualitarista no intrínseca, la determinación de la explicación más plausible sobre el alcance de la igualdad implica conducir un curso intermedio entre los polos opuestos, dados, de un lado, por el “estatalismo fuerte” de Nagel y, del otro, por el igualitarismo cosmopolita télico puro. Los igualitaristas deberían, por consiguiente, rechazar ambas proposiciones, (E) y (F). Una concepción igualitarista que comprenda todas estas características puede considerarse como un espécimen novedoso dentro de la taxonomía de las concepciones distributivas existentes. Pero se trata de la más plausible concepción de la distribución que hay disponible.

Bibliografía

- Anderson, E. “What Is the Point of Equality?”, en 109 *Ethics* (1999).
- Bertram, C. *Rousseau and the Social Contract* (London: Routledge, 2004).
- Blake, M. “Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy”, en 30 *Philosophy & Public Affairs* (2002).
- Cohen, G.A. “Capitalism, Freedom, and the Proletariat”, en A. Ryan (ed.) *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin* (Oxford: Oxford University Press, 1979).
- “Appendix: On Money and Liberty”, en J. Franklin (ed.) *Equality* (London: Institute of Public Policy Research, 1997).
- Cohen J. y C. Sabel. “Extra Rempublicam Nulla Justitia?”, en 34 *Philosophy & Public Affairs* (2006).
- Crosland, C.A.R. *The Future of Socialism* (Oxford: Jonathan Cape, 1956).
- Darwall, S. “Respect and the Second-Person Standpoint”, en 78 *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (2004).
- *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).
- Dent, N. *Rousseau* (London: Routledge, 2005).
- Julius, A. “Basic Structure and the Value of Equality”, en 31 *Philosophy & Public Affairs* (2003).
- Kant, E. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, A. Wood y G. di Giovanni (eds.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Mason, A. “Introduction”, en su *Ideals of Equality* (Oxford: Blackwell, 1998).
- McKerlie, D. “Equality”, en 106 *Ethics* (1996).
- Miller, D. “Equality and Justice”, en su *Principles of Social Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).
- Nagel, T. “Equality”, en su *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- “The Problem of Global Justice”, en 33 *Philosophy & Public Affairs* (2005).

- Parfit, D. "Equality or Priority?" en M. Clayton y A. Williams (eds.) *The Ideal of Equality* (London: Macmillan, 2000).
- Rawls, J. "Kantian Constructivism in Moral Theory", en 77 *Journal of Philosophy* (1980).
 ——— *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).
 ——— *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).
 ——— *Lectures on the History of Political Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).
- Raz, J. *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
- Rousseau, J. *Emile, Or On Education* (New York: Basic Books, 1979).
 ——— "Of the Social Contract", en Gourevitch, V. (ed.) *The Discourses and Other Early Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Sangiovanni, A. "Global Justice, Reciprocity, and the State", en 35 *Philosophy & Public Affairs* (2007).
- Scanlon, T.M. *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).
 ——— "The Diversity of Objections to Inequality", en su *The Difficulty of Tolerance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
 ——— "When Does Equality Matter?" (manuscrito inédito, disponible en: <http://web.law.columbia.edu/sites/default/files/microsites/law-theory-workshop/files/scanlonpaper.pdf>).
- Scheffler, S. "What Is Egalitarianism?", en 31 *Philosophy & Public Affairs* (2003).
 ——— "Choice, Circumstance, and the Value of Equality", en 4 *Politics, Philosophy and Economics* (2005).
- Tawney, R.H. *Equality* (London: George Allen & Unwin, 1931).
- Temkin, L. *Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Waldron, J. "Mr. Morgan's Yacht", en C. Sypnowich (ed.) *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

IV. CRÍTICAS AL IGUALITARISMO

La crítica igualitarista de Cohen a Rawls: Justicia como igualdad y comunidad

AGUSTÍN REYES

I. INTRODUCCIÓN

El trabajo que se presenta en estas páginas tiene como objetivo mostrar cómo se articulan en la obra de Gerald A. Cohen (1941-2009) los conceptos de *justicia, igualdad y comunidad*. La igualdad y la comunidad se han erigido como horizonte moral e ideal regulativo de un puñado de teorías sobre el proceso de cambio social. En este sentido, el trabajo de Cohen puede verse como un intento doble por defender una perspectiva de mundo heredada desde la cuna: en primer lugar, hasta fines de los años setenta prevalece la búsqueda de reconstruir con las herramientas de la filosofía analítica las afirmaciones aún válidas del materialismo histórico; desde la década del ochenta hasta sus últimas obras, Cohen orientará su trabajo en el terreno de la filosofía moral y política con el objetivo de mantener vigentes los principios normativos del socialismo.

Sobre este segundo período de la obra filosófica de Cohen se concentrará la tarea reconstructiva de este trabajo. El filósofo canadiense adoptará como contrincante argumentativo al liberalismo igualitario promovido, en particular, por John Rawls. Considerándola la corriente de filosofía política más relevante de la época, Cohen dedicará gran parte de sus textos a mostrar cómo ciertos supuestos y ciertas asunciones de la teoría rawlsiana contradicen el espíritu igualitario del que dice nutrirse. Previamente, en la primera parte del texto, se describirán sucintamente las razones del giro realizado por Cohen desde el marxismo analítico hacia una filosofía política normativa.

Las causas del ingreso en la filosofía política normativa

Cohen publica en 1978 el libro *Karl Marx's Theory of History: A defense*. En esta obra el filósofo canadiense se dedicó a salvaguardar una tradición económica-política heredada, el marxismo, con las herramientas de la filosofía analítica

adquiridas en Oxford junto a sus maestros Gilbert Ryle e Isaiah Berlin. Esta defensa estuvo centrada en la reconstrucción precisa de las tesis principales del materialismo histórico como forma de rescatar lo que aún quedaba con vida del socialismo científico. Sin duda que Cohen también consideraba como válidos los principios socialistas, pero no creía que su confirmación requiriese un esfuerzo intelectual especial. En esto coincidía con la perspectiva marxista clásica. Porque desde sus comienzos el socialismo científico, en su intento de separarse del socialismo “utópico”, se presentó a sí mismo como el movimiento que explicaba y alimentaba una lucha de emancipación en el mundo y no como un conjunto de ideales que se proponían para que el mundo se ajustase a ellos. Un movimiento cuya autoconcepción contenía la idea de ser la conciencia de una época y de una clase, que dejaba atrás ensoñaciones sobre sociedades imaginarias perfectas para analizar con el mayor rigor científico el proceso dialéctico del cambio social, no necesitaba proponer *ideales* de igualdad, comunidad o autorrealización, porque su tarea era explicar cómo las contradicciones internas del sistema capitalista darían paso a una sociedad comunista (con sus etapas baja y alta) en la cual los valores regirían de hecho. Cohen señala que los marxistas:

Dedicaron su energía intelectual al duro caparazón de hechos que rodeaban sus valores, a las audaces tesis que explicaban la historia en general y el capitalismo en particular –tesis que dieron al marxismo su autoridad dominante en el campo de la doctrina socialista e incluso, de hecho, su autoridad moral, en la medida en que el considerable esfuerzo intelectual que había proyectado sobre cuestiones de la teoría histórica y económica daban prueba de la profundidad de su compromiso político.¹

Esta descripción calza perfectamente para el tipo de actividad intelectual que Cohen realizó hasta la publicación de *Karl Marx's Theory of History*. El filósofo canadiense consideraba que el materialismo histórico era una teoría empírica sobre la estructura de la sociedad y la dinámica de la historia. Y aunque no carecía completamente de implicaciones para la filosofía normativa, era una teoría sustancialmente libre de valores. Cohen suponía que el socialismo era tan superior al capitalismo desde cualquier punto de vista moralmente decente, con respecto a cualquier principio atractivo (utilidad, igualdad, justicia, libertad, democracia, autorrealización), que no era necesario identificar el punto de vista correcto desde el cual aprobarlo, ni tampoco especificar qué principio debería guiar la lucha por el socialismo y, por lo tanto, las cuestiones

¹ Cohen, G. A. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (Barcelona: Ediciones Paidós, 2001), p. 139.

centrales de la filosofía normativa no tenían nada que hacer por el bien del socialismo.²

Pero esta situación fue alterándose poco a poco. Diez años después de publicar *Karl Marx's Theory of History*, Cohen escribió en el prefacio de *History, Labour and Freedom* que, al terminar su libro sobre el materialismo histórico:

sucedió algo inesperado. Comencé a sentir —lo que no había anticipado conscientemente cuando lo estaba planeando o escribiendo— que había escrito el libro como devolución por lo que había recibido. Reflejaba la gratitud hacia mis padres, hacia la escuela que me había enseñado, hacia la comunidad política en la cual había crecido. Era mi homenaje hacia el ambiente en el cual aprendí el marxismo que el libro defendía. Pero, una vez que libro estuvo escrito, la deuda se saldó, y ya no me sentí obligado a ajustar mi pensamiento al de Marx [...] No dejé de creer de inmediato en lo que creía cuando me embarqué en el libro, pero ya no experimenté el compromiso con esas creencias como una necesidad existencial.³

Las creencias que dejaron de revestirse de una necesidad existencial fueron las vinculadas al materialismo histórico, pero siguió conservando el corazón normativo de una perspectiva filosófica que creía no tenerlo. El desplazamiento tiene varias explicaciones particulares, pero el motivo general fue el descubrimiento de que el materialismo histórico no era determinante para la praxis emancipatoria, mientras que las cuestiones normativas sí lo eran. Para Cohen, la lucha en el nivel intelectual entre el capitalismo y el socialismo, como realizaciones de orientaciones normativas, posee un carácter central para el futuro de las políticas socialistas.⁴ Estas cuestiones normativas están a la base de las tres preguntas que Cohen sugiere deben intentar responder aquellos que, como él, se identifican con la tradición socialista:

la primera pregunta es, ¿qué queremos? ¿Cuál es, en términos generales y no tan generales, la forma de la sociedad socialista que buscamos? La segunda pregunta es, ¿por qué lo queremos? ¿Cuál es exactamente el problema con el capitalismo, y qué es lo correcto sobre el socialismo? Y la tercera pregunta es, ¿cómo podemos lograrlo?⁵

² Véase Cohen, G. A. *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 2.

³ Cohen, G. A. *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx* (Oxford: Oxford University Press, 1988), p. xi.

⁴ Véase Cohen, G. A. "Self-Ownership, History, and Socialism: An Interview with G. Cohen", en *1 Imprints* (1996), p. 8.

⁵ Cohen, G.A. *History, Labour, and Freedom*, p. xii.

Si bien la tercera pregunta no se articula explícitamente, la afirmación que hace sobre la desintegración de la clase trabajadora es, junto con la aparición en 1974 del libro *Anarquía, Estado y Utopía* de Robert Nozick, una de las razones para el giro normativo en la filosofía de Cohen.

La desintegración de la clase obrera como el sujeto de la revolución

En diversas partes de su trabajo, Cohen analiza el efecto que tiene la transformación de la clase obrera durante el siglo XX para su conversión a la filosofía normativa.⁶ El filósofo canadiense sugiere que el proletariado está en proceso de desintegración. Con el término “desintegración” Cohen pretende señalar diversas realidades (el cambio del proceso laboral, la conquista de algunas reivindicaciones obreras clásicas, etc.) pero, en particular, indica el hecho de que es difícil suponer la existencia de un “nosotros” proletario que posea una auto-comprensión común de su identidad, de su pasado y de un destino manifiesto: “¿Cómo puede un técnico de la Boeing de Seattle concebir ‘estar junto’ a un trabajador de una plantación de té de la India?”⁷ Como consecuencia de este hecho, la lucha por la igualdad ya no es un movimiento reflejo por parte de un agente localizado en un punto estratégico dentro del proceso industrial capitalista. Es cierto que existen sectores productivos claves, así como personas explotadas y otras que están desesperadamente necesitadas, pero también es cierto que estas categorías ya no se pueden colocar alternativamente sobre un grupo determinado de las sociedades occidentales.

De todas las divergencias que existen entre la visión tradicional marxista sobre la clase trabajadora y su contraparte real, la que es particularmente problemática para los filósofos socialistas es la ruptura que se da entre las características de la explotación y de la necesidad. Es decir, la constatación de que ya no (o quizás nunca) coincide el grupo de las personas a las que se les arrebató el fruto de su trabajo con aquellas que necesitan satisfacer necesidades básicas. Para un filósofo marxista la contradicción se plantea entre: a) el principio que defiende el derecho al producto del trabajo de uno mismo, derecho que es la esencia de la doctrina de la explotación, y b) un principio de igualdad en las cargas y beneficios sociales que se necesita para defender el apoyo a las personas necesitadas que no son productores y, por lo tanto, no son explotados.⁸ Esta

⁶ Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, pp. 138-156; también Cohen, G.A. “The Future of a Disillusion”, en J. Hopkins y A. Savile (eds.), *Psychoanalysis, Mind, and Art: Perspectives on Richard Wollheim* (Oxford: Basil Blackwell, 1992) [Reproducido en Cohen, G.A. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, pp. 245-265].

⁷ Cohen sostiene que “para que hubiera alguna forma de solidaridad que uniera a estas personas, es necesario, una vez más, el estímulo moral que parecía tan innecesario para que se diera la solidaridad proletaria en el pasado” (*Si eres igualitarista*, p. 152).

⁸ Véase Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, p. 146.

brecha normativa se magnifica —y se torna casi insalvable— con la aparición de la obra de Nozick y su utilización del concepto de “propiedad de sí” para prohibir la intervención redistributiva del Estado. Frente a este dilema, Cohen inclina la balanza hacia la búsqueda de una fundamentación normativa de los principios de igualdad y de comunidad desplazando la centralidad del problema de la explotación.

Nozick y el problema de la “propiedad de sí”

En la introducción del libro *Self-ownership, Freedom, and Equality* Cohen recuerda que durante su etapa más ortodoxa nunca escuchó un argumento contra el socialismo para el cual no tuviese una respuesta inmediata. Pero:

un día de 1972, en mi habitación del University College, Jerry Dworkin [...] dio comienzo a un proceso que me despertó de lo que había sido mi sueño dogmático. Lo hizo pegándome con un esbozo del argumento antisocialista sobre Wilt Chamberlain que iba a aparecer en el futuro libro de Robert Nozick *Anarquía, Estado y Utopía*. Mi reacción al argumento fue una mezcla de irritación y ansiedad.⁹

La fuerza del argumento se sustenta en el principio libertario de la “propiedad de sí”. Este principio afirma que cada persona disfruta, sobre sí mismo y sobre sus fuerzas, de un completo y exclusivo derecho de control y uso, y por lo tanto no debe brindar ningún producto o servicio a nadie con el que no haya convenido un contrato de suministro.¹⁰ ¿Dónde reside el potencial destructor del argumento para los marxistas? Cohen recuerda que la afirmación marxista sobre la explotación capitalista de los obreros descansa en el supuesto de que las personas son los verdaderos dueños de sus fuerzas y poderes. El socialismo científico sugiere que las personas no deberían desplegar sus energías bajo las órdenes de otros como si fuesen esclavos a los que parte (o todo) su trabajo les fuese extraído y nada se les diera a cambio. Pero, así entendido, el concepto de explotación está fundamentado en la tesis de la propiedad de sí:

Los marxistas aceptan implícitamente la noción de propiedad de sí. Pero esta noción es el fundamento del libertarismo, el cual es una posición reaccionaria en la filosofía política contemporánea. De acuerdo con el libertarismo, el Estado de bienestar hace a través de los impuestos lo que,

⁹ Cohen, G. A. *Self-ownership, Freedom, and Equality*, p. 4. Cohen comenta lo siguiente sobre el impacto del libro de Nozick: “Resolví, en 1975, que cuando hubiese completado el libro que estaba escribiendo sobre el materialismo histórico, me introduciría en el centro de la filosofía política propiamente, y el presente libro es un producto de tal compromiso” (pp. 4-5).

¹⁰ Véase Cohen, G. A. *Self-ownership, Freedom, and Equality*, p. 12.

en la perspectiva marxista, el capitalista hace con los trabajadores: extrae a la fuerza el producto de su trabajo.¹¹

Por lo tanto, si se mantiene la noción de explotación tal cual es presentada en el marxismo clásico es difícil ver cómo la extracción que hace el Estado de bienestar puede ser justificada al tiempo que se condena la extracción del capitalista. Por lo tanto, los filósofos marxistas enfrentados a este dilema deben repensar la teoría de la explotación de una forma fundamental para no terminar condenando ni las redistribuciones menos exigentes de los Estados regidos por una social democracia ni, mucho menos, la redistribución más exigente que el carácter de igualitaristas radicales exige a filósofos como Cohen, Roemer, van Parijs y otros.

El horizonte moral: “extender la comunidad y la justicia a la vida económica”

En la autobiografía intelectual que se desarrolla en el libro *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Cohen afirma:

la leche ideológica de mi infancia fue una doctrina igualitarista marcadamente socialista y mi trabajo intelectual ha sido un intento por tener en cuenta esa herencia: por desechar aquello que no debería mantenerse y por mantener lo que no debería perderse.¹²

Como se sugirió arriba, Cohen fue desechando a lo largo de su profundo giro filosófico algunos desarrollos teóricos asociados al materialismo histórico, por ejemplo la consideración del par conceptual “propiedad de sí” – “explotación” como normativamente fundamental. Al argumentar por qué supone que esta consideración es un error, Cohen afirma que la explotación cuenta como una extracción *injusta*, solo en la medida en que las normas de igualdad y de reciprocidad son violadas en la relación capitalista-obrero.¹³ Si se establece que para Cohen la “reciprocidad” es el núcleo central de la idea de comunidad, entonces en la sentencia anterior se presentan los tres conceptos que articularán su perspectiva ética: *justicia, igualdad y comunidad*. Al analizar el programa del Partido Laborista Británico, Cohen recuerda cómo estos tres conceptos se vinculan en el ideario socialista:

en su fase de autoconfianza ideológica, cuando la relación con sus valores era más franca, el partido laborista afirmaba un principio de comunidad

¹¹ *Idem*, pp. 146-147.

¹² Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, p. 11.

¹³ Cohen, G. A. “Self-Ownership, History, and Socialism”, p. 2.

y un principio de igualdad [...] Cada principio era reconocido como valioso en sí mismo, pero se justificaba además en su conexión con el otro.¹⁴

Y en *Why not Socialism?* el filósofo canadiense resume en una frase el trasfondo normativo de su propuesta al afirmar que “la aspiración socialista es extender la comunidad y la justicia [distributiva] a toda la vida económica”.¹⁵

El principio de igualdad y el principio de comunidad que se presentarán en las páginas que siguen son la herencia que Cohen considera no debe perderse del ideario socialista y a partir de ellos establecerá la crítica a la teoría de la justicia del liberalismo igualitario. La trilogía conceptual funciona como ideal regulativo y como *telos* de la praxis humana: una relación *es* injusta cuando violenta los principios de igualdad y/o de reciprocidad; una sociedad justa será aquella en la que la comunidad y la igualdad distributiva se hallan extendidas en todas sus relaciones:

los valores socialistas fundamentales que apuntan a una forma de sociedad situada más allá del horizonte de las actuales posibilidades son necesarios para defender cada porción del territorio ganado y para intentar recuperar cada parcela perdida.¹⁶

Por lo tanto, una sociedad justa es aquella en la que priman tanto el principio de igualdad en la justicia distributiva, como el principio de comunidad en las relaciones interpersonales. Como se expondrá en las siguientes secciones, Cohen articulará estos dos principios en su profunda crítica a la que considera la teoría filosófica moral y política más importante de los últimos años: el liberalismo igualitario desarrollado principalmente por John Rawls. Más allá de que Cohen determina tempranamente el núcleo de la crítica a la teoría de justicia de Rawls,¹⁷ el liberalismo igualitario de este autor se presenta, *prima*

¹⁴ Cohen, G. A. “Back to socialist basics”, en 207 *New Left Review* (1994), p. 207, pp. 3-16. [Citado en la traducción al castellano: “Vuelta a los principios socialistas” en R. Gargarella y F. Ovejero (comps.) *Razones para el socialismo* (Barcelona: Ediciones Paidós, 2001), p. 156].

¹⁵ Cohen, G. A. “Why Not Socialism?”, p. 74.

¹⁶ Cohen, G. A. “Vuelta a los principios socialistas”, p. 154.

¹⁷ “Habitualmente no se identifica el momento en el cual el tema de un libro aparece por primera vez en la mente del autor, pero creo que puedo identificar ese momento en el caso de este libro [*Rescuing Justice and Equality*]. Caminaba entre la gloriosa nieve del campus de la Universidad de Princeton, en compañía de Tim Scanlon, dirigiéndonos a un seminario en febrero de 1975. En ese entonces no estaba familiarizado como debía con la Teoría de la Justicia de Rawls, y le dije a Tim, con toda ingenuidad, que si bien reconocía la sensatez en ofrecer incentivos desiguales a los más productivos, cuando la situación de los que están peor resulta de ese modo promovida, no podía, sin embargo, reconocer cómo eso volvía la desigualdad resultante en *justa* por oposición a simplemente sensata”. Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*, p. 1.

facie, como un aliado teórico para refutar las posturas no igualitaristas de Nozick sin necesidad de apelar al controversial concepto de “propiedad de sí”. Cohen señala que los liberales como Rawls, Dworkin, Scanlon y Barry parten de un análisis amplio de los diversos modos de injusticia intentando determinar un principio de igualdad que luego aplican a todo tipo de relaciones sociales, entre ellas las del capital y el trabajo, sin estar comprometidos con ningún ideal antecedente de “explotación”.¹⁸ Como la mayoría de los filósofos políticos anglosajones, Cohen sugiere que la aparición en 1971 de *Teoría de la Justicia* es un hito que no puede pasar desapercibido. Utilizando el aparato conceptual hegeliano, el filósofo canadiense afirma que en la obra de Rawls la democracia liberal occidental alcanza finalmente su conciencia de sí.¹⁹ La grandeza de Rawls es a tal punto reconocida por Cohen que no le incomoda ser calificado por algunos analistas como “rawlsiano de izquierda”. Pero más allá del elogio a las virtudes inherentes y contextuales, el rasgo que determina el vuelco de su atención hacia la obra de Rawls es la incongruencia que parece existir entre los elementos fuertemente igualitarios y las conclusiones no igualitaristas que Cohen observa en la arquitectura de *Teoría de la Justicia*.

II. SIN IGUALDAD NO HAY JUSTICIA (DISTRIBUTIVA): LA PRIMERA DIMENSIÓN DE LA CRÍTICA NORMATIVA A RAWLS

La defensa de hecho y la defensa normativa de la desigualdad

El igualitarismo radical de Cohen le lleva afirmar que una sociedad considerada justa no podría tolerar casi ninguna desigualdad en la distribución de cargas y beneficios entre los individuos que la integran.²⁰ Y la crítica principal a Rawls es que las desigualdades toleradas en el marco de su teoría de la justicia sobrepasan ampliamente el límite permitido para una propuesta denominada “igualitarista”. Es posible esgrimir dos tipos de defensas de la desigualdad eco-

¹⁸ Sobre los desafíos del libertarismo al liberalismo igualitario, véase Cohen, G. A. *Self-ownership, Freedom, and Equality*, pp. 160-164. Cohen cierra su comparación entre el liberalismo, el libertarismo y el socialismo igualitario afirmando que “se podría concluir que los liberales, aunque menos vulnerables a los desafíos del libertarismo, están al mismo tiempo peor ubicados para apreciar su fuerza. Dado que no tienen ninguna creencia sobre la ‘propiedad de sí’ que exorcizar, el encuentro decisivo con el libertarismo debe ser llevado adelante por nosotros. Desde mi punto de vista, Dworkin, Nagel y Rawls no toman a Nozick con la seriedad suficiente para hacer lo que es necesario en la búsqueda de derrotar su posición. A través de la confrontación con Nozick, los marxistas esperamos no sólo refutarlo, sino también alcanzar una caracterización más profunda de nuestra propia concepción de la justicia que la que está asociada al uso indiscriminado de las ideas tradicionales de explotación”, *id.*, pp. 163-164.

¹⁹ Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*, p. 11.

²⁰ Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, pp. 168-169.

nómica y social: las defensas normativas sugieren que tales inequidades son justas, mientras que las fácticas afirman que son inevitables sin calificarlas. Un modo habitual de defender fácticamente la desigualdad es remontarse a un egoísmo humano que supuestamente no puede erradicarse. La justificación de la desigualdad sustentada en el egoísmo no debe suponer necesariamente una naturaleza humana egoísta (en el sentido más biologicista del término), dado que afirma que si la gente es egoísta, entonces es imposible alcanzar y/o sustentar la igualdad. Si no es por naturaleza, los sujetos pueden ser egoístas debido a que los siglos de historia capitalista han horadado la estructura de motivación de los sujetos hasta hacerles olvidar o silenciar otro tipo de impulso tan (o más) original como el autointerés. Desde la óptica de Cohen, la teoría de Rawls se presenta como una defensa normativa de ciertas desigualdades pero en el fondo no es más que una justificación fáctica. Rawls dice que la desigualdad está justificada cuando tiene el efecto de que aquellos que peor están estén mejor de lo que estarían si desapareciera la desigualdad. La desigualdad es justa cuando (y porque) es necesaria para ese fin, en virtud de la influencia benigna que sobre la motivación productiva tienen los incentivos materiales asociados a la desigualdad económica. Pero a pesar de lo que el propio Rawls dice, Cohen dedicará gran parte de su obra a demostrar que la desigualdad basada en el incentivo no es justa, ni sobre los parámetros de la propia teoría rawlsiana ni en base a la concepción más radical del igualitarismo coheniano. La defensa de Rawls de la desigualdad debe atribuir a los más productivos un egoísmo anti-igualitarista como parte de la explicación de por qué la desigualdad es necesaria, hasta el punto de que sea de hecho necesaria.²¹ Del argumento de Cohen que se desarrollará a continuación, puede deducirse contra Rawls que si los incentivos desiguales son verdaderamente necesarios desde el punto de vista de los intereses de los que peor están en la sociedad, son entonces necesarios sólo debido a debilidades en la naturaleza humana o a los siglos de adaptación de preferencias en el marco de la civilización capitalista. La única conclusión posible es que las desigualdades habilitadas por Rawls son, a lo sumo, lamentablemente inevitables si no queremos rebajar la condición de cada uno.²² Cohen sugiere que Rawls coincide con Bernard Mandeville en que “los vicios privados” colaboran “a la prosperidad pública”, pero sin reconocer que el requisito de los incentivos diferenciales es, de hecho, un vicio en el carácter de los más talentosos.²³ Para mostrar el foco del ataque de Cohen es necesario desarrollar el argumento de los incentivos extraordinarios para motivar la producción de

²¹ Véase *id.*, p. 163.

²² Véase *id.*, p. 165.

²³ Véase *id.*, n. 14. Mandeville, B. *The Fable of the Bees: Private Vices, Public Benefits* (Oxford: Oxford University Press, 1994) [Traducción al castellano: *La fábula de las abejas: los vicios privados hacen la prosperidad pública* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997)].

los más dotados de talento en una sociedad²⁴. Se presentará aquí la versión de las diferentes tasas impositivas con la que Cohen ilustra el problema en su *Tanner Lecture* "Incentives, Inequality, and Community".²⁵

El argumento presenta dos premisas, una premisa mayor de tipo normativo, y una premisa menor de tipo fáctico. La premisa mayor está bosquejada sobre la forma canónica del principio de diferencia en la teoría de la justicia de Rawls y la premisa menor puede adoptar diversas formas pero con un mismo sentido general. Por lo tanto el argumento dice:

[PMa] Las desigualdades económicas están justificadas cuando tienen como resultado la mejora material de los que están peor.

[PMe] Cuando la tasa mayor impositiva es del 40%, (a) los dotados de talento producen más de lo que producirían si la tasa fuese del 60%, y (b) los que están peor están, como resultado, materialmente mejor que antes. Por lo tanto, la tasa no debería aumentar del 40% al 60%.²⁶

En otras palabras, el principio de diferencia autoriza un argumento a favor de la desigualdad centrado en el recurso de los incentivos materiales. La idea es que "la gente con talento producirá más de lo que lo haría si, y sólo si, se les paga más del salario normal, y parte del extra que produzcan pueda darse a los que peor están".²⁷ La desigualdad que es consecuencia de los incentivos diferenciales se justifica dentro de los términos de la teoría de Rawls, pues esa desigualdad beneficia a los que peor están.

Cohen sostiene que esta puede ser (o es), en definitiva, una defensa fáctica de la desigualdad. La dinámica social suele adoptar la forma que presenta en el argumento de los incentivos. Pero, como se estableció en la sección anterior,

²⁴ "Todo lo que debe ser cierto de ["los dotados de más talento"] es que están situados en una posición tal que, afortunadamente para ellos, tienen a su disposición un salario alto y pueden variar su productividad exactamente en función de lo alto que ese salario sea. Pero esa afortunada posición puede deberse a circunstancias que son totalmente accidentales [...] No es necesario pensar que la dotación media de fuerza, aptitud, etc., de un lavaplatos cualquiera sea menor que la de la media del alto ejecutivo para aceptar el mensaje del argumento", Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, p. 170. Cohen también dice que "Rawls enfatiza que el gran talento es buena fortuna, lo que significa que es algo bueno para aquellos que lo poseen y que es cuestión de pura fortuna que lo posean. Y [este hecho] es una razón de por qué los talentosos no deberían tener ventajas posteriores excepto si benefician a aquellos que carecen de esta ventaja inicial: dado que ya están mejor, no debería obtener más bienes primarios que otros a menos que, como resultado, los menos afortunados tengan más bienes primarios de los que tendrían de otra forma". Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*, p. 96.

²⁵ Cohen, G. A. "Incentives, Inequality, and Community" en G. B. Petersen (ed.) en *13 The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), pp. 262-329. En lo que sigue se citará la reimpresión en *Rescuing Justice and Equality*, pp. 27-86.

²⁶ Véase *id.*, p. 34.

²⁷ Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, p. 169.

una defensa fáctica no implica una defensa normativa. Por lo tanto, la propuesta de Cohen es mostrar que la justificación oculta un profundo y significativo error en la caracterización rawlsiana de la justicia. Porque, aunque el argumento pueda parecer razonable cuando es presentado en su forma impersonal, no es convincente cuando es pronunciado por una persona rica y talentosa frente a una persona desfavorecida. El hecho de que el argumento sufra esta devaluación en su versión interpersonal debería afectar la evaluación de la naturaleza de la sociedad que implícitamente está recomendada en el argumento de los incentivos.²⁸ Es decir, las desigualdades sociales aparecen como beneficiosas para los intereses de los que están peor sólo cuando se establecen como dadas estructuras desiguales y/o actitudes egoístas que nadie que afirme un principio de justicia como el de Rawls debería aceptar.²⁹ El argumento de Cohen para mostrar la injusticia de las desigualdades que habilita el principio de diferencia de Cohen comienza por señalar las opciones que se les abren a las personas más dotadas de talento: o bien aceptan el principio de diferencia o no lo hacen. Es decir, estas personas creen que las desigualdades son injustas si no son necesarias para que mejoren los que no son pudientes o no creen que eso sea un dictado de la justicia. Si no lo creen, entonces su sociedad no es justa desde un punto de vista rawlsiano, puesto que una sociedad es justa sólo si sus propios miembros aceptan y mantienen los principios de justicia correctos. En este caso los dotados de talento no comparten la comunidad (justificadora) con el resto de los ciudadanos. Cuando sucede esto, se podría decir aplicando la distinción de Rawls, que aunque la sociedad no fuese justa sí podría serlo su gobierno si aplica principios justos a una sociedad cuyos miembros puede que no acepten esos principios.³⁰ La justificación de los incentivos para los dotados de más talento funciona sólo si se conciben como extraños dentro de la sociedad en cuestión.

La segunda opción es que las personas con más talento aceptan el principio de la diferencia, es decir, que apliquen los principios de la justicia en su vida diaria adquiriendo y reforzando el sentido de la justicia que supone obrar así. Cohen señala que Rawls sostiene que “los ciudadanos en su vida diaria afirman y actúan según los primeros principios de justicia” y, por tanto, “su naturaleza como personas morales se realiza casi completamente”.³¹ Pero en ese caso se les puede preguntar por qué, si ellos mismos creen en el principio, exigen un pago mayor del que obtienen aquellos menos dotados por un trabajo que, de hecho, puede requerir un talento especial, pero que no implica ninguna carga extra en

²⁸ Véase Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*, p. 33.

²⁹ Véase *ibidem*.

³⁰ Véase Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, p. 171.

³¹ *Id.*, p. 172. Las citas de Rawls corresponden a Rawls, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en S. Freeman (ed.) *John Rawls: Collected Papers* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999), pp. 308, 316.

su realización. La pregunta que se puede realizar a los más talentosos es si el extra que obtienen es necesario para mejorar la posición de los que peor están:

¿Es necesario *tout court*, es decir, independientemente de la voluntad humana? ¿O es necesario sólo en tanto que los dotados de talento decidirían producir menos de lo que producen ahora o dejarán de ocupar puestos que ahora se les pide que ocupen si la desigualdad desapareciera (a través, por ejemplo, del impuesto sobre la renta que redistribuye con un efecto totalmente igualitarista)?³²

La gente con talento que acepta el principio de diferencia no puede invocar como justificación de su acción que las elevadas recompensas son necesarias para mejorar la posición de los que peor están, puesto que en general es su falta de disposición a trabajar con la misma productividad a cambio de las recompensas habituales lo que hace necesaria esa recompensa extra:

Esa falta de disposición es lo que asegura que los no especialmente dotados obtengan menos de lo que obtendrían en otro caso. Las recompensas elevadas son necesarias sólo porque las opciones de los más dotados no están debidamente ajustadas al principio de diferencia.³³

Si esto es así, el principio de diferencia puede justificar la desigualdad sólo en una sociedad donde no todos acepten ese principio. Por tanto, en sentido estrictamente rawlsiano, no se puede justificar la desigualdad.

Por otro lado, una crítica posible a la idea de que los ciudadanos de una sociedad justa deben actuar movidos por el principio de diferencia es que se malinterpreta el papel que Rawls le asigna a los principios de justicia. Estos principios son reglas que deben observar las personas en una interacción que es mutuamente ventajosa, personas que son calificadas de justas no por preocuparse por los otros sino por actuar dentro del marco de esos principios. La preocupación por el otro puede hacer una sociedad más equitativa o más solidaria, pero no más justa. Aplicar el principio de diferencia a las opciones diarias es ir más allá de la justicia.³⁴ La respuesta de Cohen se estructurará en dos pasos: en primer lugar, atribuir una mutua indiferencia a las personas en una sociedad ordenada es contradecir la idea de fraternidad (o comunidad) que está a la base del pensamiento rawlsiano. En segundo lugar, considerar que sólo la estructura básica de las grandes instituciones ingresa en el cálculo de la justicia y no el comportamiento diario de los sujetos es desatender un rasgo central de la justicia igualitarista tanto en la versión débil de Rawls como en la versión fuerte de Cohen. La inapropiada distinción entre estructura institucio-

³² Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, p. 172.

³³ *Ibid.*

³⁴ Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*, p. 81.

nal y opciones individuales será analizada en la siguiente sección, mientras que la falta de comunidad en una sociedad donde los más talentosos se comportan como maximizadores indiferentes se presentará más adelante.

La respuesta de Cohen a la objeción rawlsiana de la estructura básica

Como se detalló anteriormente, desde las filas rawlsianas se señala que la crítica de Cohen a la motivación de los agentes económicos está fuera de lugar, porque el lugar de la justicia es la estructura básica de una sociedad y no el comportamiento individual. La formulación clásica de esta objeción es que el principio de diferencia:

es un principio de justicia para las instituciones. Gobierna la opción que toman las instituciones, no las que se llevan a cabo dentro de ellas [...] En virtud del alcance que se le da al principio de diferencia se cuenta con que los mejor dotados lo defiendan con fidelidad en la medida que se ajusten a las reglas económicas que prevalecen porque ese principio requiere esas reglas.³⁵

Rawls varía en la forma de definir qué es y cuál es el alcance de la estructura básica.³⁶ Cohen reconstruye el concepto de dos formas: en una primera, la estructura básica es una organización de reglas en el marco de las cuales se llevan a cabo las elecciones y, por tanto, algo opuesto a una serie de elecciones y/o acciones. Es decir, el diseño institucional que puede leerse en las disposiciones de su Constitución, en una legislación específica tal que pueda exigirse para incrementar esas disposiciones y en la legislación y la política futuras que, siendo de importancia capital, se resistan a ser formuladas en la propia constitución.³⁷ La segunda forma de entender el concepto apunta a los efectos que supuestamente la estructura tiene sobre los ciudadanos. Así:

La estructura básica es el perfil coercitivo en sentido amplio de una sociedad, que determina de una forma relativamente ajustada y general lo que la gente puede y debe hacer en relación con los principios de justicia, y que se desentiende de las limitaciones y las oportunidades creadas e impedidas por las acciones que lleva a cabo la gente dentro de la estructura básica dada.³⁸

³⁵ Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, p. 176.

³⁶ Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), p. 7-8; Rawls, J. *Liberalismo político* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995), pp. 41, 66, 235-236, 294-325, 338.

³⁷ Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, p. 177.

³⁸ *Ibid.*

Cohen sugiere que para Rawls no hay espacio para más justicia (o injusticia) personal cuando se consigue la total conformidad con las reglas de una estructura básica justa. Aunque Rawls estaría de acuerdo enseguida con que hay espacio dentro de esa estructura justa para la mezquindad y la generosidad que afecta la distribución.

Para responder a la objeción, Cohen comienza sugiriendo que la apuesta de Rawls por la estructura básica como el lugar de la justicia se debe a la consideración de su poder para determinar profundamente las cargas y beneficios que portan los individuos en una sociedad. Es decir, su interés se centra en las posibilidades que el diseño social le brinda (o le niega) a los ciudadanos. Pero si esto es así entonces no sólo las leyes y la constitución de las grandes instituciones influyen en la distribución, sino que las acciones y las costumbres no regladas también afectan profundamente las oportunidades de los individuos (Cohen sugiere pensar en la asignación de roles y tareas intradomésticos). Una vez que se cruza la línea, desde el ordenamiento (legalmente) coercitivo al ordenamiento no coercitivo de la sociedad a través de reglas y convenciones de la práctica aceptada, entonces el ámbito de la justicia ya no puede excluir el comportamiento elegido, puesto que las prescripciones que constituyen la estructura informal están estrechamente vinculadas con las elecciones que la gente suele hacer:

La estructura no coercitiva tiene el carácter que tiene sólo debido a las elecciones que sus miembros llevan a cabo habitualmente. Las obligaciones y presiones que sostienen la estructura no coercitiva residen en la disposición de los agentes que se actualizan cuando esos agentes eligen actuar de una forma constreñida o bajo presión.³⁹

La única forma de sostener la objeción de la estructura básica contra la pretensión de que la justicia condena el comportamiento económico maximizador es sosteniendo una especificación puramente coercitiva. Pero esta salida no está abierta ya que Rawls dice en el comienzo de su *Teoría de la Justicia* que “la estructura básica es el tema central de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio”.⁴⁰ Como muestran los casos de violencia doméstica o la discriminación racista, es falso que sólo la estructura coercitiva cause efectos profundos. Considérese el acceso al bien primario que Rawls llama “la base social del autorrespeto”. Es probable que un entramado legal juegue un papel importante para contrabalancear desde lo institucional la vulnerabilidad de las mujeres o de ciertos grupos étnicos, pero sin duda las actitudes violentas o racistas que no se pueden regular por ley también tienen un

³⁹ *Id.*, p. 186. La disposición de los agentes se vinculará estrechamente con el concepto de *ethos* igualitario que se presentará en la sección siguiente.

⁴⁰ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 7.

enorme impacto sobre la cuantía que consiguen de ese bien primario.⁴¹ Estos casos demuestran que:

una razón de por qué las reglas de la estructura básica, cuando esta estructura se define coercitivamente, no determinan por sí mismas la justicia del resultado distributivo está en que en virtud de circunstancias que son en un grado importante independientes de las reglas coercitivas, algunas personas tienen mucho más poder que otras para determinar lo que sucede dentro de esas reglas.⁴²

Por lo tanto la justicia igualitarista no es sólo una cuestión de reglas que definen la estructura de la sociedad, como parece indicar el liberalismo rawlsiano, sino también una cuestión de actitud y elección personal: “La actitud y la elección personal son, además, el material con el que está hecha la propia estructura social”.⁴³

Para Cohen, Rawls se encuentra ante un dilema, pues debe o bien admitir la aplicación de los principios de la justicia a los criterios de elecciones personales que no están legalmente prescriptos, porque son de una profundidad semejante en sus efectos, en cuyo caso colapsa la restricción de la justicia a la estructura básica, o bien, si Rawls limita su interés sólo a la estructura coercitiva, entonces carga con el peso de haber realizado una delineación básicamente arbitraria.⁴⁴

⁴¹ Véase Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, p. 187. Es posible relacionar la noción de “autorrespeto” en Rawls con la teoría del reconocimiento recíproco que establece Axel Honneth. Un desarrollo sistemático de esta teoría se presenta en Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales* (Barcelona: Crítica, 1997). Para este autor, el reconocimiento mutuo se construye y mantiene a través de las relaciones cercanas de amor y amistad que son centrales para la autoconfianza; de las relaciones de respeto universal por los sujetos de derechos que construyen el autorrespeto y, finalmente, de las relaciones de solidaridad comunitaria que hacen valer las capacidades particulares de cada sujeto y así construyen su autoestima. Véase Fascioli, A. “Autonomía y reconocimiento en Axel Honneth”, en 10 *Actio* (2008), p. 23. Por lo tanto, lo que Rawls denomina autorrespeto probablemente sea una combinación de las tres esferas del reconocimiento que postula Honneth.

⁴² Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, p. 189. Cohen considera que hay algunos errores sobre la culpabilidad de las personas que actúan sólo de forma autointeresada: “El primer error sería decir que no hay lugar para culpar a esta gente como individuos, pues ellos participan simplemente en una práctica social aceptada. Eso es un error, puesto que la gente sí que tiene elección: de hecho son sólo sus elecciones las que reproducen las prácticas sociales; y, además, algunos eligen en contra de la educación, el hábito y el interés propio. Pero [...] aunque existe la elección personal, hay un fuerte condicionamiento social detrás de ella y puede costar mucho a los ciudadanos salir de los caminos ordenados y/o permitidos” (*Id.*, p. 194).

⁴³ *Id.*, p. 12.

⁴⁴ Véase *id.*, p. 188.

Cohen no sostiene que no pueda establecerse una distinción entre estructura y elección en el caso de la economía, lo cual es falso. Su objetivo es mostrar que las elecciones que se llevan a cabo dentro de la estructura económica no pueden colocarse fuera del alcance básico de la justicia pretextando que lo único que está dentro de su alcance básico es la estructura. Desde la perspectiva de Rawls, una estructura coercitiva básica que satisfaga el principio de diferencia es compatible con un comportamiento maximizador a lo largo de la sociedad que puede producir grandes desigualdades y escaso nivel de abastecimiento para los que peor están. Aunque esto parezca contradictorio, Rawls tiene que declarar que esas dos cosas son justas si mantiene una concepción coercitiva de lo que la justicia juzga.⁴⁵ Como forma de salvar esta aparente aporía, algunos rawlsianos han señalado que en las evaluaciones de justicia no se debe tomar la igualdad estricta. La siguiente sección detallará este intento de salvataje con la introducción de la optimalidad de Pareto y la posterior crítica de Cohen.

La crítica de Cohen a la consideración de Pareto como resultado de justicia

Algunos rawlsianos, en particular Brian Barry,⁴⁶ han intentado superar la crítica a las grandes desigualdades permitidas por la teoría de la justicia de Rawls utilizando lo que Cohen llama “el argumento de Pareto”. La optimalidad de Pareto se ha presentado de diversas formas, pero la que se tomará en consideración en este trabajo dice que un estado social A es Pareto-superior a un estado B si todos sus integrantes están mejor en A que en B (versión fuerte) o si al menos uno está mejor y nadie está peor en A que en B (versión débil).

La reconstrucción de la operación de los principios de justicia de Rawls realizada por Barry establece un argumento de dos pasos:

[1º] La igualdad es la única base *prima facie* justa de distribución.

[2º] Existe un argumento para moverse desde una distribución igual hacia una [desigual] distribución gobernada por el principio de diferencia, es decir, una distribución Pareto-superior en la cual todos, y en particular los menos favorecidos, estén mejor de lo que estaban en el estado inicial de igualdad.⁴⁷

El espíritu de la reconstrucción de la teoría rawlsiana por parte de Barry es señalar que las profundas desigualdades en las condiciones iniciales de vida son “inevitables” y que el principio de diferencia permite determinar cuáles de ellas son justificables. La objeción de Cohen al argumento consiste en mostrar que la adhesión al principio normativo que fundamenta el primer paso pone al

⁴⁵ Véase *id.*, p. 191.

⁴⁶ Barry, B. *Theories of Justice* (London: Harvester Wheatsheaf, 1989).

⁴⁷ Véase Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*, p. 87.

segundo en cuestión. Es decir, cualquiera que crea que una igualdad inicial es *prima facie* justa (dado que las posibles fuentes de la desigualdad son arbitrarias), no tiene razón para creer que la mejora en términos de Pareto que recomienda el segundo paso preserva la justicia, incluso si este movimiento debiese ser aceptado con base en otras razones o valores.⁴⁸

La crítica de Cohen se sostiene en la fundamentación que Barry y Rawls realizan del primer paso del argumento. Más allá de algunas diferencias en los énfasis, ambos sostienen una concepción de igualdad de oportunidades que busca remover no sólo las limitaciones legales para el desarrollo personal (algo que también proponen los libertarios), sino también las barreras sociales y, en cierta medida, las naturales. Para ambos la distribución social y natural de talentos y habilidades es arbitraria desde un punto de vista moral. Más aun, el gozar de un mayor talento es ya un bien especial que posee la persona. Por lo tanto, la igualdad inicial de oportunidades debería significar una igual perspectiva de éxito para todos, en donde la única diferencia en los resultados que no cuenta como desigualdad (e injusticia) es la que se debe a los gustos y elecciones de los sujetos.⁴⁹

Este punto de inicio igualitario es *prima facie* justo, porque tanto Rawls como Barry sostienen que una desigualdad en la distribución de los bienes primarios sociales está justificada cuando y porque representa una alternativa Pareto-superior a un reparto igualitario.⁵⁰ Pero para Cohen, al realizar este salto se está dejando de lado el criterio de la arbitrariedad moral de las desigualdades de talento que sustentaba una búsqueda por igualar las oportunidades. Supongamos el ejemplo presentado anteriormente, donde los talentosos afirman que sólo producirán a su nivel óptimo si la tasa impositiva se reduce desde un 60% a un 40% (y obviamente esta producción óptima eleva también las condiciones de vida de los que peor están). La pregunta que presenta Cohen es la siguiente: si comenzamos con un igual reparto de bienes primarios sociales y una desigualdad en la distribución del bien no social que representa el talento, ¿por qué deberíamos movernos hacia un estado Pareto-superior en el cual los talentosos disfrutaran no sólo de su ventaja original sino de un conjunto mayor de bienes primarios o recursos? En este movimiento, la desigualdad de talento (que es un bien en sí) es reforzada por una desigualdad en los bienes primarios sociales. Una respuesta podría ser que el trabajo de los talentosos les implica una carga especial y que por lo tanto deben ser compensados. Pero esta alternativa está considerada por Cohen y eliminada del tipo de comportamientos justificables.

Cohen reconstruye el argumento y su refutación a través de un ejercicio compuesto con diversas tasas de sueldo en tres estadios diferentes. Propone que supongamos un estadio inicial D1 en el que los talentosos y los que no

⁴⁸ Véase *id.*, p. 89.

⁴⁹ Véase *id.*, pp. 91-94.

⁵⁰ Rawls, J. *A Theory of Justice*, pp. 130-131; pp. 54-55.

tienen talento trabajen el mismo número de horas, apliquen el mismo grado de esfuerzo y tenga un sueldo por hora idéntico [W]. Dadas estas condiciones los talentosos producirán más que los que no tienen talento, aunque, *ex hypothesi*, no obtengan mayores ingresos como resultado. Aunque algunos puedan considerar esto no equitativo, Rawls, Thomas Pogge y Cohen coinciden que la mayor producción de los más capaces sólo se debe a una circunstancia moralmente arbitraria.

Cohen propone luego pensar en un estadio D2, donde todos disfruten de una tasa por hora mayor que W : una tasa Wt para los talentosos y una tasa Wu para los que no poseen talento. En este caso, Wt es mucho mayor que Wu y la productividad extra generada por los talentosos cuando reciben Wt permite que los demás reciban Wu . Además, Rawls y Pogge suponen que la diferencia entre Wu y W es necesaria para justificar la diferencia entre Wt y W .

Finalmente, Cohen sugiere considerar una nueva distribución D3 (lógicamente posible aunque nada se dice sobre su factibilidad) en la que hay un aumento de productividad similar a la ocurrida en D2, pero la diferencia con D2 está en que los sueldos por hora vuelven ser iguales para todos. En este estadio, todos reciben una tasa We que es superior a W y a Wu , pero inferior que Wt . D3 es Pareto-superior a D1, pero a diferencia de D2 preserva la igualdad. Además, los de menor talento están mejor que en D2 aunque los de mayor talento están peor, pero todos están mejor que en D1. Si D3 es factible y los talentosos están dispuestos a producir con una tasa We lo que producirían con Wt , entonces la demanda rawlsiana sobre la irracionalidad de insistir en la igualdad frente a la posibilidad de una desigualdad Pareto-superior pierde su fuerza. Frente a esta conclusión, algunas personas podrían decir que la producción extra de los dotados de talento implica una carga especial y por lo tanto merece ser compensada. Pero los igualitaristas reclaman más producto o servicio por parte de los talentosos, no más sacrificio.⁵¹ Es un rasgo de su gran talento que, usualmente, la mayor producción no les signifique un sacrificio más importante que a los otros. El socialismo igualitarista no busca explotar a los talentosos, sino obtener de ellos un nivel de producción que pueden conseguir con cantidades ordinarias de esfuerzo y sacrificio. Por supuesto que los talentosos disfrutarán, como resultado, de un menor nivel de vida que el que tendrían en las sociedades desiguales a las que estamos acostumbrados. Es esperable que, con mayor igualdad, aquellos que están en la cima de las sociedades desiguales gocen de

⁵¹ Cohen sugiere que el *dictum* marxiano “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad” puede haber sido mal formulado, porque sugiere que los más capaces deberían dar más de sí mismos independientemente de las necesidades que de este modo podrían cubrirse o frustrarse. Para evitar cargas injustas sobre los talentosos, la primera parte del eslogan debería estar limitada por la segunda parte: nadie debería esperar servir de forma tal que se depreciara su posición, en comparación con otros, con respecto a lo que necesita para vivir una vida plena. Véase Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*, p. 10.

menos beneficios. Pero esto no justifica la queja por la esclavitud de los talentosos.⁵² Por lo tanto, en los casos habituales sólo la voluntad (o su falta) es lo que hace exigir a los más dotados un incentivo extra para trabajar con todo su potencial. Vale la pena notar que el argumento de Rawls/Pogge no se sostiene sobre la idea de que los talentosos sufran una carga especial por la que deben ser compensados. Si tuviesen que obtener mayor dinero debido a esa carga, entonces el argumento no sería una justificación de la *desigualdad*, sino la aplicación del principio de *igualdad*.

Por lo tanto, Cohen afirma que el argumento de Pareto enfrenta el siguiente dilema. O los dotados de talento sufren una carga especial en D2 que es compensada por la diferencia entre *Wt* y *Wu*, en cuyo caso es un error representar el movimiento desde D1 a D2 como generando una desigualdad. O *Wt* no es requerido para compensar carga alguna, en cuyo caso no hay razón para que un igualitario (aun uno liberal) considere D2 como aceptable y sí hay muchas razones para recomendar D3. En otras palabras, el incentivo extra que pueden recibir los talentosos en D2 no los pone en una mejor situación que los demás (consideradas todas las cosas), o los ubica en una mejor posición (consideradas todas las cosas). En la primera alternativa no existe una *desigualdad* justificada, porque consideradas todas las cosas no hay desigualdad; en la segunda no hay una *desigualdad justificada*, y es difícil de ver cómo podría justificarse por cualquier persona que aceptase la base normativa del primer paso del argumento de Pareto.⁵³

Cohen supone que las inconsistencias que aparecen en la reconstrucción de la teoría rawlsiana están ahí porque también aparecen en la cultura normativa liberal democrática:

por supuesto que hay razones para la igualdad. Pero por supuesto que también existen razones para dejar la igualdad si beneficia a todos. El problema es cómo negociar la inconsistencia entre esos dos 'por supuesto'. No creo que asignando un paso del argumento a la norma de igualdad y un segundo a la optimalidad de Pareto solucione el problema.⁵⁴

La razón para comenzar con igualdad es la arbitrariedad moral de las causas habituales de la desigualdad. Luego es posible decir que, si todos pueden estar

⁵² *Id.*, p. 208. Algunos críticos han intentado mostrar que el establecimiento de la prerrogativa personal abre una brecha en la arquitectura igualitarista por donde se colarían desigualdades injustificables y extremas. Cohen acepta en parte estas críticas y en parte las refuta, remarcando la centralidad del principio de comunidad para una sociedad justa. La línea principal de crítica la desarrolla David Estlund en su "Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls" en *6 Journal of Political Philosophy* (1998), pp. 99-112. La respuesta de Cohen se desarrolla en *Rescuing Justice and Equality*, pp. 388-394.

⁵³ Véase *id.*, p. 105.

⁵⁴ *Id.*, p. 168.

mejor, no hay razón para mantener la igualdad. Pero existe una razón para mantenerla, esta es, que se ha comenzado con ella.

Una sofisticación de la crítica de Barry señala que la respuesta anterior sólo se sostiene porque no se toma en consideración la libertad de ocupación de los más talentosos. Es decir, igualdad y Pareto pueden mantenerse juntos siempre y cuando la única variación que se toma en cuenta es la intensidad del trabajo, pero no la posible elección del tipo de trabajo que realiza. Por lo tanto, la dificultad central para el socialismo igualitario debería expresarse como un trilema, es decir, que la igualdad, la libertad de elección y Pareto no puede obtenerse juntos. Cohen sugiere que para salir del atolladero es suficiente con mostrar que el trilema está mal construido porque le falta claridad a la hora de describir el cuerno de la libertad. Procede a probar este punto señalando la solución a un trilema similar presentado por Richard Titmuss sobre la donación gratuita de sangre.⁵⁵ Titmuss afirma que, en este terreno, sería deseable que (a) no se pagase por donar sangre, (b) hubiese un adecuado stock de sangre y (c) cada uno tuviese la posibilidad de elegir libremente si donar o no donar sangre. El problema se presenta si se determina que no hay un número suficiente de donantes gratis, número que aumentaría óptimamente si se pagase. En este caso no se podrían conseguir las tres demandas conjuntamente: o se les paga a las personas, o no se obtiene un adecuado stock cuando se podría tenerlo o se fuerza a las personas a donar sangre. La solución que presenta Titmuss a este trilema se sostiene en la confianza en que un número suficiente de personas donará sangre, movidos por alguna combinación de compromiso de principios y simpatía (es decir, alguna combinación del principio de igualdad y de comunidad). A menos que se considere que la persona que dona sangre por estas razones no lo hace libremente, entonces el trilema se disuelve. A esta salida Cohen la denomina la “solución ética”⁵⁶ y sugiere que una solución ética análoga disuelve el trilema igualitario, dado que se puede obtener igualdad, libertad y equilibrio de Pareto si la persona cree o está motivada por la igualdad. El trilemista dice: “No deberíamos ser igualitaristas, porque la igualdad requiere sacrificar Pareto o libertad”. Cohen le responde: “No es así; si fuésemos igualitaristas no tendríamos que sacrificar nada”.⁵⁷

El principio de igualdad en Cohen: “igualdad de acceso a la ventaja”

En la crítica a la aplicación y al alcance del principio de diferencia de Rawls, Cohen ha trabajado en base a uno de los dos pilares normativos que recoge de la tradición socialista: el principio de igualdad. Este principio dice que “la can-

⁵⁵ Véase *id.*, p. 188.

⁵⁶ Véase *id.*, p. 189.

⁵⁷ *Id.*, pp. 195-196.

tidad de beneficios y cargas en la vida de una persona debería ser equiparable, aproximadamente, a la de cualquier otra”.⁵⁸ Como se presentó anteriormente, este principio está en el fondo del *dictum* marxiano “de cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad”. Si los beneficios y las cargas deben ser equiparables aproximadamente a la de cualquier otro en una sociedad dada, entonces esto implica dos cosas: a) que se debería intentar igualar las cargas y beneficios de las personas removiendo aquellas circunstancias que bloquean las oportunidades para el desarrollo de cada uno; b) dado que una sociedad es un sistemas de interacciones, remover los obstáculos en las oportunidades de unos puede reducir las oportunidades de aquellos que se beneficiaban con la desigualdad en el reparto de cargas y beneficios. Es decir, una política que busque la igualdad social es, necesariamente, una política redistributiva.⁵⁹ Cohen sugiere que a lo largo de la reflexión teórica sobre cuestiones de justicia en la distribución han aparecido tres formas de entender la igualdad de oportunidades y tres obstáculos para una asignación aproximadamente equitativa de cargas y beneficios. La primera forma es denominada “burguesa”, la segunda “liberal de izquierda” y la tercera “socialista”. La igualdad de oportunidades “burguesa” está vinculada con la eliminación de las restricciones que provienen del estatus social (tanto formal como informal). Es decir, busca remover las limitaciones en la oportunidad causadas por la asignación de derechos jerárquicos, por prejuicios y por otras percepciones sociales perjudiciales. La igualdad de oportunidades denominada “liberal de izquierda” (entre los que se encuentra Rawls y Barry), van más allá de la “burguesa”. Se presenta como un intento de eliminar los efectos de las circunstancias sociales vinculadas al nacimiento y crianza. Estos efectos no colocan a las personas en un sitio de estatus inferior, pero sí hacen que su vida y trabajo se desarrollen bajo desventajas sustanciales. El objetivo final de este tipo de igualdad es lograr que el destino de las personas esté determinado exclusivamente por sus talentos naturales y sus elecciones, y no por su trasfondo social. Finalmente, la igualdad de oportunidades que Cohen denomina “socialista” considera que las desigualdades que surgen de las diferencias de talento natural son tan injustas como las impuestas por un contexto social no elegido. La igualdad de oportunidades socialista busca corregir todas las desventajas que no son elegidas, tanto las que reflejan infortunios sociales como infortunios naturales. De aquí que a la versión contemporánea de esta perspectiva se la conozca como “igualitarismo de la suerte”.⁶⁰

Los exponentes más representativos del “igualitarismo de la suerte” son Ronald Dworkin, Richard Arneson, John Roemer y el mismo Cohen, aunque

⁵⁸ Cohen, G. A. “Vuelta a los principios socialistas”, p. 158.

⁵⁹ Véase Cohen, G. A. “Why not socialism?”, p. 61.

⁶⁰ El nombre lo asentó Elizabeth Anderson en su “What Is the Point of Equality?”, en 109 *Ethics* (1999), pp. 287-337.

con marcadas diferencias entre ellos.⁶¹ El origen de esta postura puede rastrearse en la contribución titulada “igualdad de recursos” de Dworkin⁶² y ha sido objeto de variados comentarios críticos y algunas rectificaciones por parte de sus defensores. En lo que aquí interesa, las dos preguntas que toda teoría de la justicia (re)distributiva igualitarista debe responder son: “¿cuáles son las diferencias interpersonales que justifican una redistribución?” y “¿qué es lo que se debe redistribuir?”. Cohen responde la primera afirmando que el impulso básico igualitario es el de extinguir la influencia sobre la distribución tanto de la explotación como de la suerte bruta, y que “una persona es explotada cuando una ventaja injusta se obtiene de él, y sufre de suerte bruta cuando su mala suerte no es el resultado de una apuesta o de un riesgo que podría haber evitado”.⁶³ Los desarrollos teóricos sobre el igualitarismo de la suerte son un intento de precisar una intuición básica sobre la justicia: que las desigualdades son justas si y sólo si pueden obtenerse ciertos hechos sobre la responsabilidad en relación a estas desigualdades.⁶⁴ La responsabilidad es la contracara de la arbitrariedad y, en definitiva, las características arbitrarias o fortuitas de las personas no justifican que gocen de mayores bienes, recursos u oportunidades. Cohen afirma que si una persona produce más que otras:

ello se debe a que es más talentosa, o que invierte mayor esfuerzo, o en definitiva que sus circunstancias de producción han sido más afortunadas, lo que equivale a decir que ha tenido fortuna respecto de aquellos y aquello con lo cual produce. Este último motivo de mayor productividad, las circunstancias [productivas] favorables, es moralmente (por oposición a económicamente) ininteligible como una razón que justifique mayor remuneración. Si bien remunerar aquella productividad que es resultante de un mayor talento inherente resulta, desde ciertos puntos de vista éticos, algo moralmente inteligible. Ello, no obstante, constituye una idea profundamente anti-socialista, y correctamente estigmatizada por J. S. Mill como una instancia de “dar a los que ya tienen”, cuando un mayor talento [inherente] en sí mismo constituye ya una merced de fortuna imposible de compensar.⁶⁵

El esfuerzo es un rasgo más complejo, pero en la versión más fuerte de su igualitarismo Cohen confronta a los defensores del esfuerzo con la siguiente

⁶¹ Arneson, R. “Against Rawlsian Equality of Opportunity”, en 93 *Philosophical Studies* (1999), pp. 77-112; y también “Luck Egalitarianism and Prioritarianism”, en 110 *Ethics* (2000), pp. 339-349. Véase, asimismo, Roemer, J. *Equality of Opportunity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

⁶² Véase, en su versión original, Dworkin, R. “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981).

⁶³ Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”, en 99 *Ethics* (1989), p. 908.

⁶⁴ Véase Cohen, G.A. *Rescuing Justice and Equality*, p. 300.

⁶⁵ Cohen, G. A. “Back to Socialist Basics”, p. 13.

pregunta: ¿por qué la persona que destaca en esfuerzo, a quien suponemos generosamente recompensada, empleó un esfuerzo tal? Si lo hizo para enriquecerse, no queda claro que su esfuerzo especial merezca una recompensa elevada. Si trabajó duramente para beneficiar a otras personas, entonces:

su propósito sería contrario a la posibilidad de recibir una recompensa con recursos adicionales (que de otro modo corresponderían a otros), en lugar de un saludo y un apretón de manos como expresión de agradecimiento.⁶⁶

En segundo lugar, la pregunta sobre qué es lo que se debe redistribuir, Cohen la responde en la versión que Amartya Sen presenta de esta interrogante (versión que se ha vuelto canónica en este terreno): “¿Igualdad de qué?”⁶⁷ En este punto los diversos enfoques sobre el igualitarismo de la suerte toman caminos diferentes. Los candidatos a *equalisandum* con mayor peso en el terreno de las teorías de la justicia han sido el “bienestar”, los “bienes primarios” (Rawls), los “recursos” (Dworkin), las “capacidades” (Sen), las “oportunidades” (Arneson). Cohen propone una versión a medio camino entre la postura de Sen y la de Arneson, que denomina “acceso a la ventaja”.⁶⁸ La ventaja es una colección heterogénea de estados deseables de la persona que no se pueden reducir a paquetes de recursos ni a su nivel de bienestar. “Acceso” incluye lo que el término normalmente cubre, pero Cohen amplía su significado con la estipulación de que también debe incluirse cualquier cosa que una persona realmente tenga en cuenta como algo a lo que ella tiene acceso, sin importar cómo lo ha obtenido y, por consiguiente, incluso si obtenerlo no ha implicado ninguna explotación del acceso en el sentido ordinario.⁶⁹ Para Cohen, no ocurre ninguna desigualdad seria cuando todos poseen lo necesario, aunque no tengan que levantar un dedo para obtenerlo: “Tal condición puede ser dolorosa de otras maneras, pero no puede criticarse ante el tribunal de la justicia igualitaria”.⁷⁰ Como se verá en el siguiente apartado, el tribunal de la justicia distributiva igualitaria deberá ser compensado (y hasta corregido a veces) por la aplicación del principio de comunidad. Por lo tanto, el criterio de distribución de Cohen se puede definir,

⁶⁶ *Id.*, p. 160.

⁶⁷ Sen, A. “Equality of What?”, en 1 *The Tanner Lectures on Human Values* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 197-220 [traducción al castellano: “¿Igualdad de qué?” en *Libertad, Igualdad y Derecho* (Barcelona: Ariel, 1988)].

⁶⁸ Véase Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”, p. 907.

⁶⁹ Véase Cohen, G. A. “Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities” en M. Nussbaum y A. Sen (eds.) *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993), pp. 54-62. Citado en la traducción al castellano: “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, en M. Nussbaum y A. Sen (eds.) *La calidad de vida* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), p. 51.

⁷⁰ *Id.*, p. 52.

en su forma más tradicional, como una igualdad de acceso a la ventaja. Esta “igualdad del acceso a la ventaja está motivada por la idea de que la ventaja diferencial es injusta, excepto cuando refleja diferencias en la elección genuina por parte de los agentes”.⁷¹ La creencia fundamental de Cohen es que existe injusticia en la distribución cuando la desigualdad de los bienes refleja no cosas tales como diferencias en la carga del trabajo de las personas o de las distintas preferencias y opciones con respecto a los ingresos y el ocio, sino cuando reflejan las variadísimas formas en las que se manifiestan circunstancias afortunadas o desafortunadas.

Aun cuando el “igualitarismo de la suerte” trate de limitar el poder de la arbitrariedad en la asignación y/o distribución de cargas y beneficios sociales, Cohen supone que la versión socialista de la igualdad es consistente con tres formas de desigualdad. La primera forma no es problemática, la segunda es un tanto problemática y la tercera es muy problemática. El primer tipo de desigualdad no es problemática porque, para la perspectiva de Cohen, no es una desigualdad consideradas todas las cosas. La variedad de preferencias en los distintos estilos de vida implica que algunos tengan más bienes de un tipo que otros, pero esto sólo refleja una diferencia en la elección genuina. La diferencia de resultados en base a estos parámetros no se debe a una arbitrariedad y, por lo tanto, no debe ser compensada o castigada. El segundo tipo sí es una desigualdad consideradas todas las cosas. Está constituida por las diferencias en los resultados que se deben a los distintos grados de esfuerzo aplicado. El problema aquí es cómo se considera al esfuerzo. Si el grado de esfuerzo es considerado un talento que las personas disponen por buena o mala fortuna, entonces no habría justificación posible a la desigualdad obtenida. Pero si las personas están dotadas con las mismas capacidades para esforzarse en la búsqueda de un objetivo y las diferencias en los resultados se deben a una decisión libre sobre cuánto tiempo o fuerza hay que dedicar a tal o cual tarea, entonces no habría en principio objeción alguna a la diferencia final. De cualquier forma, Cohen supone que aun cuando no haya una injusticia *prima facie*, sí debería preocupar cuán grande puede tornarse la desigualdad cuando se considera el esfuerzo. El problema de la dimensión de la brecha entre los que tienen más y los que tienen menos se volverá extremo en el tercer tipo de desigualdad permitida por el principio socialista de justicia distributiva.

La desigualdad realmente problemática, la sustancial desigualdad que es consistente con el “igualitarismo de la suerte”, es aquella que refleja diferencias en lo que se ha denominado “suerte de opción”. El caso paradigmático es el de las apuestas. Supóngase a dos personas similares en sus rasgos básicos (carácter, talento, circunstancias) y con los mismos recursos originales. Una de las características compartidas es la inclinación por el juego. Ambas personas apuestan

⁷¹ *Id.*, p. 52.

sobre el resultado de tirar una moneda al aire. Cada uno arriesga la mitad de sus recursos, uno a cara y otro a sello. Sea cual sea el resultado, al final uno se quedará con sus recursos y la mitad de los del otro, y el segundo habrá perdido el 50% de sus bienes. Esta desigualdad final es consistente con la perspectiva socialista: ambos jugadores hicieron uso de sus oportunidades radicalmente similares. Aunque pueda parecer un ejemplo extraordinario, en la dinámica del mercado existe un elemento de “suerte de opción” cuando los individuos deciden qué hacer con su dinero o fuerza de trabajo. Por lo tanto, algunas desigualdades generadas por el mercado son parcialmente compatibles y, de hecho congruentes, con la versión socialista de la igualdad de oportunidades. Y aunque la inmensa brecha entre ricos y pobres, dentro y entre países, poco tiene que ver con la “suerte de opción”, sí es cierto que esta posible “connivencia” entre desigualdad extrema e igualdad de oportunidades genera un urgente problema para los teóricos del socialismo.⁷²

El problema que se plantea es de similar naturaleza al que Cohen observa en la aplicación del principio de diferencia rawlsiano: las extremas desigualdades entre los que tienen más y los que tienen menos son moralmente repugnantes aunque no puedan ser condenadas por cuestiones de estricta justicia distributiva. No pueden ser condenadas porque el procedimiento que condujo desde una asignación inicial equitativa de recursos hasta la desigualdad final no violentó el principio de igualdad de acceso a la ventaja. Desde la perspectiva de un observador externo e imparcial no habría fundamento alguno para redistribuir la riqueza en el estado de cosas resultantes. Pero si las grandes desigualdades son moralmente reprobables, entonces el resquicio por donde se cuelan (sea a través del principio socialista o del liberal) debe ser cubierto por un criterio normativo complementario. Este criterio, según Cohen, es el principio de comunidad. Este principio de comunidad establece el tipo de consideración que tendrían que dispensarse mutuamente los integrantes de una sociedad para que sea calificada como justa.

III. SIN COMUNIDAD NO HAY JUSTICIA (SOCIAL):

LA SEGUNDA DIMENSIÓN DE LA CRÍTICA NORMATIVA A RAWLS

El principio de comunidad: “Servir y ser servido”

Ya que las extremas inequidades que potencialmente justifican tanto el principio de diferencia como el igualitarismo de la suerte generan indignación moral en aquellos que profesan un socialismo normativo, Cohen sugiere que las desigualdades que no pueden ser prohibidas en nombre de la igualdad deberían

⁷² Véase Cohen, G. A. “Why not Socialism?”, p. 65.

prohibirse en nombre de la comunidad.⁷³ En esta sección delinearemos qué entiende Cohen por comunidad y cómo este principio se aplica en la crítica a la teoría de la justicia de Rawls. Cohen ha variado su definición del concepto, pero sí tiene en claro que por comunidad no debe entenderse “una mega-*Gemeinschaftlichkeit*”, es decir, su principio no hace referencia a una comunidad ubicada espacio-temporalmente ni tampoco posee todos los rasgos de la eticidad sustancial de Hegel. En algunos pasajes Cohen identifica su concepto de comunidad con la idea rawlsiana de “una base pública a la luz de la cual los ciudadanos puede justificar unos a otros sus instituciones comunes”, es decir, lo que constituye “el vínculo de la amistad cívica”.⁷⁴ Aun cuando existan diferencias en las formulaciones, la noción clave para comprender el principio de comunidad es el de “reciprocidad comunal”. Esta idea de reciprocidad estará en el fondo de las formas que adoptará el principio de comunidad en la crítica a Rawls: como “comunidad justificadora” y como “*ethos* igualitario”.

En definitiva, Cohen entiende por “comunidad” el principio según el cual “yo presto un servicio no por lo que pueda obtener haciéndolo sino porque usted lo necesita”. O el principio según el cual “la contribución productiva está basada en el deseo de servir y ser servido por los demás”,⁷⁵ frente al motivo habitual de participación activa en la sociedades capitalistas que es una combinación de miedo y codicia.⁷⁶ Movidio por el principio de comunidad yo produzco en virtud de mi compromiso con los demás seres humanos y por el deseo de servirles mientras soy servido por ellos. En tal motivación hay una esperanza de reciprocidad que difiere de la motivación mercantil y también de la idea de reciprocidad como base del sistema de cooperación de Rawls. Un maximizador mercantil no valora la cooperación con los otros por sí misma, no valora la conjunción “servir y ser servido” como tal. Una persona motivada por la reciprocidad comunal valora las dos partes y la conjunción en sí misma: no se considera la primera parte como un simple medio para mi objetivo verdadero, que es ser servido.⁷⁷ Por esto mismo, la comunidad como reciprocidad se distancia de la idea rawlsiana de “reciprocidad cooperativa”. Para Rawls, la reciprocidad se halla a medio camino entre la idea de imparcialidad (moverse

⁷³ “Las desigualdades que no pueden prohibirse en nombre de la igualdad de oportunidades socialista deberían, sin embargo, ser prohibidas en nombre de la comunidad. Pero, ¿es una injusticia impedir las transacciones que generan esas desigualdades? No conozco la respuesta a esta pregunta (sería una lástima, sin duda, si tuviésemos que concluir que comunidad y justicia son ideas morales potencialmente incompatibles)”, *id.*, p. 76, n. 17. En el resto de su obra normativa Cohen parece concluir que la justicia (distributiva) y la comunidad no son principios normativos incompatibles, aunque sí puede existir un conflicto entre las reglas de regulación social que intenten expresarlos.

⁷⁴ Véase Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*, p. 45.

⁷⁵ Cohen, G. A. “Why not Socialism?”, p. 66.

⁷⁶ Cohen, G. A. “Vuelta a los principios socialistas”, p. 156.

⁷⁷ Véase Cohen, G.A. “Why not Socialism?”, p. 67.

por el bien general) y la idea de ventaja mutua entendida como la promoción de la ventaja de todos y cada uno. Tal como la entiende Rawls, la reciprocidad es “una relación entre ciudadanos [que se da en] un mundo social del que cada uno saca beneficio”, es decir, que “todos quienes estén comprometidos con la cooperación y cumplan con ella [...] tienen que resultar beneficiados del modo convenientemente fijado por un adecuado punto de vista comparativo”.⁷⁸ La perspectiva de Rawls se distancia de la postura mercantil de la ventaja racional porque establece un punto de referencia igualitario para la cooperación, pero no comparte la naturaleza esencial del principio de comunidad socialista porque sigue manteniendo el énfasis primario en el beneficio individual (es reducible a términos individuales y, como se verá al presentar la noción de *ethos*, el principio de comunidad en Cohen no lo es).

Cohen es consciente que su formulación del principio de comunidad puede remitirse a las sociedades tradicionales jerárquicas:

en su descripción más abstracta, dicha motivación podría ser compatible con la jerarquía: el lema del príncipe Carlos es ‘Ich dien’ (Mi misión es servir) y tanto los siervos como sus señores feudales, fieles todos ellos a una misma ideología, pueden describirse como movidos por el mismo lema.⁷⁹

Pero es bueno recordar que Cohen busca determinar un freno normativo a las desigualdades que podría establecerse aun bajo un principio igualitarista radical. Por lo tanto, en la perspectiva socialista de Cohen el principio de comunidad como reciprocidad está estructurado por el principio igualitario de justicia distributiva y viceversa. En *Why not Socialism?*, Cohen es más preciso sobre las dos formas de entender la preocupación comunal por el otro. La segunda forma es la de reciprocidad en la motivación y en la justificación de los comportamientos, pero la primera es una variante más básica y que, de alguna forma, vincula la propuesta de Cohen con la tradición judeocristiana de la compasión por el sufrimiento del otro:

no podemos disfrutar de una completa comunidad, tú y yo, si tú obtienes y te quedas con diez veces más dinero del que yo tengo, porque entonces deberé enfrentar desafíos que tú nunca enfrentarás, desafíos que podrías ayudarme a superar, pero no lo haces, porque te quedas con tu dinero.⁸⁰

⁷⁸ Rawls, J. *Liberalismo político*, p. 47.

⁷⁹ Cohen, G. A. “Vuelta a los principios socialistas”, p. 156.

⁸⁰ Cohen, G. A. “Why not Socialism?”. En *Si eres igualitarista*, Cohen afirma que “el desafío principal [para los críticos al igualitarista rico] no es que estos igualitaristas ganen o reciban mucho. No es lo que obtienen, sino lo que conservan lo que plantea las preguntas difíciles, puesto que pareciera posible que utilizaran sus excedentes para fomentar la igualdad”, Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, p. 203.

Desde esta perspectiva, la comunidad se destruye cuando aquellos que podrían atenuar la angustia o el dolor socialmente generados permiten que continúen.

Por lo tanto, las dos caras del principio de comunidad enfrentan las diferentes fuentes de desigualdad que un principio de justicia distributiva podría habilitar: la comunidad como compasión es incompatible con una divergencia radical de recursos acumulados; la comunidad como reciprocidad es incompatible con una divergencia radical en las remuneraciones o en los recursos que se obtienen por una determinada labor. El principio de justicia distributiva socialista debe ser corregido por la primera interpretación del principio de comunidad; el principio de diferencia en Rawls debe ser corregido por la segunda interpretación para contrarrestar el recurso a los incentivos diferenciales. En ambos casos el objetivo es alcanzar no sólo una distribución justa, sino una sociedad justa en la que los ciudadanos actúen con justicia. Cohen afirma que “todavía debemos restringir el dominio del autointerés tanto como podamos. Hacemos esto, por ejemplo, cuando establecemos impuestos sobre los resultados anti-igualitarios de la actividad del mercado. En qué medida podemos hacerlo sin malograr nuestro objetivo (mejorar las condiciones de vida de los desfavorecidos) varía en proporción inversa al grado en que se permite el triunfo del interés egoísta en la conciencia privada y pública”.⁸¹

En las siguientes secciones se revisarán las dos formas complementarias de corregir el principio de diferencia a través del principio de comunidad entendido como reciprocidad: la comunidad justificadora y el *ethos* igualitario.

La idea de comunidad justificadora

Es necesario recordar cuál es el núcleo de la crítica al argumento de los incentivos que Cohen asocia al alcance del principio de diferencia en la teoría de Rawls. Según el argumento, los incentivos diferenciales para las personas con más talento se justifican porque la motivación extra hace que el trabajo de estos individuos genere un excedente de producción que terminará beneficiando a los que están peor en la sociedad. Rawls sostiene que los incentivos son justos cuando benefician a todos y porque benefician a los que peor están. Para Cohen esta defensa de las desigualdades es, a lo sumo, una defensa fáctica, pero nunca una defensa normativa. Al decir que es una defensa fáctica está diciendo también que es una forma de describir lo que de hecho sucede en la dinámica económica y, al mismo tiempo, de afirmar que no podría ser de otra forma. Es decir, una defensa fáctica debe tomar como dadas tanto la estructura social como la motivación de los agentes que en ella intervienen. En este sentido, toda defensa fáctica implica una descripción objetivante del evento o,

⁸¹ Cohen, G. A. “Why not Socialism?”, p. 156.

dicho en otros términos, una descripción en tercera persona. Pero una defensa normativa tiene que poder justificar la estructura y el comportamiento, no sólo asumirlo como dado. Y en el caso del comportamiento, la justificación debe realizarse por parte de quienes intervienen en la dinámica social, es decir, de los agentes económicos. Por lo tanto, Cohen denunciará que el punto débil de la argumentación de los incentivos es la imposibilidad de justificar la demanda de incentivos por parte de los sujetos dotados con mayor talento. En la búsqueda para demostrar este punto, Cohen utilizará un rasgo que considera central en toda sociedad justa o bien ordenada que es el concepto de comunidad de justificación comprensiva.

En primera instancia Cohen distingue entre evaluación comprensiva y justificación comprensiva. Propone que se considere una política P y un argumento que intenta justificarla, en el cual una de sus premisas dice que un subconjunto S de la población actuará de cierta manera cuando P esté en marcha. Ingresamos en una evaluación comprensiva de la justificación de P cuando preguntamos si el comportamiento proyectado de los miembros de S está también justificado. Una justificación comprensiva de P sólo se obtiene si tal comportamiento está de hecho justificado. “Deberíamos hacer A porque ellos harán B ” puede justificar que hagamos A , pero no habrá una justificación comprensiva si ellos no justifican por qué harán B .⁸²

Un argumento para sostener una política provee una justificación comprensiva sólo si pasa lo que Cohen denomina el “test interpersonal”. Este test evalúa si el argumento podría servir como justificación de la política cuando es dirigido por cualquier miembro de la sociedad hacia cualquier otro miembro. Para ver cómo funcionaría el test se puede imaginar a un individuo particular o, más comúnmente, a un miembro de un grupo social determinado dirigiendo un argumento justificatorio X hacia otro individuo del mismo u otro grupo. Si, debido a quién es el interlocutor y/o quién es el que lo dirige, el argumento no sirve como una justificación de la política, entonces, aunque cumpla satisfactoriamente con otras condiciones dialógicas, falla en proveer una justificación comprensiva de la política en cuestión.⁸³

Aunque (como ya se explicó más arriba) hay diversas formas de entender el concepto de comunidad, la forma que le interesa rescatar a Cohen es la que denomina “comunidad justificadora”. Una comunidad justificadora fortalece el sentido de comunidad de cualquier sociedad y es el rasgo central de toda sociedad justa/bien ordenada. Cohen define esta forma de comunidad como un conjunto de personas entre las que prevalece una norma de justificación comprensiva (que no necesita satisfacerse siempre). Se sigue, por lo tanto, que un argumento para sostener una determinada política satisface el requerimiento

⁸² Véase Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*, p. 41.

⁸³ Véase *id.*, 42.

de la comunidad justificadora sólo si pasa el test interpersonal. Si todos los argumentos a favor de la política fallan al pasar el test, entonces la política en sí evidencia una falta de comunidad justificadora, aunque puedan presentarse otro tipo de razones a su favor. Es posible, también, que aquellos que debieran justificar su comportamiento consideren que no es relevante hacerlo por diversos motivos. Si consideran que no necesitan hacerlo, entonces están renunciando a integrar una comunidad con el resto de los integrantes de la sociedad en lo que respecta a la política en cuestión. Cohen dice que quienes toman esta actitud se alienan de la comunidad y su comportamiento debe ser tomado en cuenta estratégicamente, pero no se puede esperar que ingresen en un diálogo justificatorio. Aunque Cohen no lo defiende argumentativamente, su postura es que la falta de comunidad justificadora disminuye el carácter democrático de la sociedad, dado que no lograremos actuar políticamente juntos si el comportamiento de algunos de nosotros no puede justificarse frente al resto.⁸⁴

Retornando al caso de las desigualdades permitidas por el alcance del principio de diferencia en Rawls, Cohen considera que el argumento de los incentivos sólo puede funcionar en una sociedad en la cual a las relaciones interpersonales les falte el carácter comunal anteriormente descrito. La esencia de la crítica reside en el siguiente punto: cuando el argumento pasa a enunciarse en primera persona y se enfrenta al test interpersonal, los más dotados de talento no pueden justificar su comportamiento, dado que sólo es su comportamiento el que hace verdadera la premisa fáctica del argumento. Es decir, los más dotados de talento deberían decir a los menos beneficiados algo así como: “Con una tasa impositiva del 60% trabajaremos menos que con una tasa al 40%, y por lo tanto habrá menos excedente para beneficiarlos. Por lo tanto la tasa impositiva tiene que ser del 40% para que ustedes puedan estar mejor”. Pero frente a esta justificación los menos afortunados podrían preguntar: “¿Por qué trabajarían menos si no recibiesen un incentivo extra?”. Los talentosos no pueden afirmar que la desigualdad monetaria que defienden es necesaria para hacer que los peores estén mejor, dado que son ellos mismos quienes la vuelven necesaria. Si la única respuesta posible de los dotados de talento es “porque así es nuestra voluntad”, entonces estarían contradiciendo la premisa mayor que el argumento supone aceptada por todos —incluidos los más afortunados— como principio mayor de justicia. El argumento se mantiene sólo porque los agentes mencionados en la premisa menor no actúan como se espera que lo hagan aquellos que aceptan la premisa mayor, es decir, el principio de diferencia. Si lo hiciesen, la premisa menor no podría ser verdadera, y el argumento, en consecuencia, colapsaría.⁸⁵

⁸⁴ Véase *id.*, p. 46.

⁸⁵ Véase *id.*, p. 63.

Encontrándose en dificultades para proveer una respuesta convincente, los ricos podrían intentar tornar una defensa normativa de la desigualdad en una fáctica. Esto puede lograrse considerando sus propias actitudes y decisiones como hechos dados. Entonces podrían esgrimir frente a los pobres la siguiente disculpa: “Debemos aceptar la realidad como es: los incentivos son necesarios para obtener el nivel óptimo de producción”. Pero Cohen señala que no es una realidad exógena la que piden a los pobres que reconozcan. En esta retórica, una declaración de intenciones es ocultada como una descripción de algo que está más allá de toda elección: los ricos se presentan a ellos mismos en términos de tercera persona, alienándose de su propia agencia.⁸⁶ Cohen sugiere que es fácil deslizarse hacia esta alienación, porque dado que cada elección de un individuo rico y talentoso carece de relevancia, éste se pierde entre millones de elecciones similares tomadas por los miembros de su clase, y participa en una práctica tan familiar que se ha naturalizado. Pero Cohen recuerda que, cuando los talentosos presentan el argumento de los incentivos como justificación de la desigualdad a los menos aventajados, demuestran una falta de comunidad entre ellos.

Es cierto que si nos importa la situación de las personas en las sociedades reales, entonces a veces se deberán conceder incentivos. Porque quizá la única forma de no empeorar la condición de los que peor están es aceptando como necesidades aquellas que provienen de la voluntad de los más talentosos. De esta forma, si se asume que las desigualdades son de hecho inevitables, el pago de incentivos puede estar justificado, pero la aceptación de la sentencia anterior no implica sostener que no hay injusticia alguna en tal situación.⁸⁷ Cohen asume desde sus escritos más tempranos en filosofía normativa que, dado que es imposible alcanzar la justicia, un principio débil de regulación de las instituciones sociales puede recomendarse, ya que la injusticia que resulta de los incentivos diferenciales es la mejor injusticia que se puede obtener.⁸⁸ Pero sigue siendo una injusticia. Aceptar el hecho vigente no implica rebajar la norma válida.

El ethos igualitario como instancia del principio de comunidad

El principio de comunidad da sentido a la idea de que una sociedad justa es aquella en la que rige una comunidad de justificación comprensiva. El argumento de los incentivos no puede superar el test interpersonal dado que los sujetos talentosos que exigen altas recompensas por trabajar sin una carga especial no actúan por el deseo de “servir y ser servido”. En todo caso, la premisa menor del argumento de los incentivos es otra forma de presentar el ideal del

⁸⁶ Véase *id.*, p. 66.

⁸⁷ Véase *id.*, p. 83.

⁸⁸ Véase *id.*, p. 84.

maximizador mercantil quien dice “te sirvo” (es decir, “mi trabajo mejora tus condiciones de vida”) pero sólo porque “tú me sirves” (es decir, “la mejora de tu estado funciona como excusa para obtener algunos incentivos diferenciales”). En la medida en que los incentivos desaparecen, también desaparece la mejora de los que peor están, aun cuando ninguna circunstancia externa a la voluntad de los más dotados influya en la baja de la producción.

Así es como una comunidad de justificación comprensiva integra las características de la justicia social. Pero una pregunta que se le podría hacer a Cohen es, ¿cuál es el *locus* de esta comunidad de justificación comprensiva? Porque, como ya hemos visto, su lugar no es el de la estructura básica articulada por las grandes instituciones sociales que, en una sociedad justa, están regidas por un principio de justicia distributiva (sea el principio de igualdad de acceso a la ventaja de Cohen o sea el principio de diferencia de Rawls, u otro). Pero tampoco puede reducirse a las elecciones puntuales de individuos que pueden decidir —o no— ingresar en un ejercicio de evaluación y justificación comprensiva. Cohen afirma que “se pueden adoptar [diversas] perspectivas sobre lo que podríamos llamar el lugar de la justicia [...] Una es mi propia perspectiva, para la cual hay un amplio precedente judeocristiano, de que tanto las reglas justas como una justa opción personal dentro de la estructura fijada por reglas justas son necesarias para que exista [...] justicia”.⁸⁹ Pero para que la relación entre las reglas justas (es decir, el ámbito público) y el comportamiento justo (es decir, el ámbito privado) no sea un vínculo meramente accidental debe existir un estadio intermedio que armonice estructura y opción individual y que posea el irreductible rasgo de lo común.⁹⁰ Se podría afirmar que una sociedad que presente una comunidad de justificación comprensiva posee un rasgo común que es irreductible a términos individuales. Este rasgo común puede presentarse como el *ethos* de una sociedad, es decir, como las “formas de autointerpretación colectiva, las costumbres, las prácticas y las pautas valorativas comunes”.⁹¹ Vale aclarar que no cualquier *ethos* social puede identificarse con una comunidad de justificación comprensiva, dado que este es un rasgo casi exclusivo de las sociedades democráticas modernas (sociedades para las cuales tanto Rawls como Cohen establecen sus criterios normativos). La justificación

⁸⁹ Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, pp. 17-18.

⁹⁰ “Un asunto convergente es aquel que tiene el mismo significado para mucha gente, pero que no es reconocido entre ellos o en el espacio público. Algo es común cuando no sólo existe para mí y para ti, sino reconocido como tal por nosotros. Que nosotros poseamos una comprensión común presupone que hemos formado una unidad, un ‘nosotros’ que comprende conjuntamente y que por definición no se puede descomponer analíticamente” (Taylor, C. “La irreductibilidad de los bienes sociales”, en *Argumentos Filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1997), p. 189).

⁹¹ Wellmer, A. “Modelos de libertad en el mundo moderno”, en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (Madrid: Cátedra, 1996), p. 49.

comprehensiva traduce el principio de comunidad entendido como “servir y ser servido” al lenguaje de la modernidad, donde rige lo que Hegel denomina el “principio de la particularidad autónoma”, es decir, el principio emancipatorio del mundo moderno que puede glosarse como “el derecho a no reconocer nada que yo no pueda considerar racional”.⁹² Por lo tanto, el *ethos* de Cohen y la eticidad hegeliana en una versión democrática como la que presenta Wellmer tienen un aire de familia que permite la comparación.

Finalmente, la pregunta por el lugar de la comunidad de justificación se responde con el desarrollo de la idea de *ethos* social. Y este *ethos* social es central para completar la respuesta crítica al problema de las grandes desigualdades habilitadas por la teoría de la justicia de Rawls. En este sentido, Cohen afirma: “Si nos importa la justicia social, tenemos que fijarnos en cuatro cosas: la estructura coercitiva, otras estructuras [no coercitivas], el *ethos* social y las elecciones de los individuos”.⁹³ El *ethos* se ubica entre las estructuras institucionales y las elecciones de los individuos. Para corroborar este lugar intermedio, Cohen afirma que sus opiniones en este sentido son próximas a las de J.S. Mill, quien suponía que “todo el mundo tiene intereses egoístas y altruistas, y el hombre egoísta ha cultivado el hábito de preocuparse por aquellos y desatender estos últimos. Y algo que contribuye a la dirección en que evolucionan los hábitos de una persona es el *ethos* del ambiente social, influido a su vez por la actitud de los líderes políticos”.⁹⁴

La cita a uno de los liberales más representativos no es accidental y se debe, entre otras cosas, al giro normativo que ha alejado a Cohen del marxismo tradicional acercándolo a los postulados del liberalismo igualitario: “En el corazón de la perspectiva actual hay un énfasis sobre el *ethos*, y la perspectiva marxista tiene menos interés por el *ethos* como motor de transformación social, que la liberal”.⁹⁵

La primera referencia de Cohen a la centralidad de un *ethos* social aparece en “Incentives, Inequality, and Community”, al evaluar lo que requiere como justicia una sociedad que responda al principio de diferencia en su sentido estricto:

⁹² El principio de la particularidad autónoma tiene para Hegel un aspecto “externo” (derechos negativos de libertad, principio de libertad y dignidad de todos como hombres) y un aspecto “interno” (autodeterminación y autorresponsabilidad racional). Entendido en un sentido amplio se trata del “principio de la personalidad autónoma y en sí infinita del individuo, de libertad subjetiva” (*id.*, p. 51).

⁹³ Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, p. 197.

⁹⁴ La cita de Mill proviene de sus *Considerations on Representative Government*, en J. Robson (comp.) *The Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 19 (Toronto: Toronto University Press, 1977), p. 444.

⁹⁵ Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, p. 17.

Una sociedad (como opuesta a su gobierno) no califica como comprometida con el principio de diferencia a menos que esté informada por un cierto *ethos* o cultura de justicia. El *ethos* está, por supuesto, más allá del inmediato control de la legislación, pero creo que una sociedad justa es normalmente imposible sin uno, y Rawls mismo requiere que exista una crianza y cultivo de las actitudes apropiadas en la sociedad justa que describe.⁹⁶

La conclusión que extrae Cohen es que en un *ethos* de justicia conformado por el principio de diferencia, las personas más dotadas no tendrían la expectativa de un salario elevado aun cuando hubiese una demanda sostenida por la aplicación de su talento. Una sociedad que es justa dentro de los términos del principio de diferencia no exige simplemente reglas coercitivas, sino también un *ethos* de justicia que contribuye a dar forma a las opciones individuales, es decir, una estructura de respuesta situada en las motivaciones que orientan la vida diaria.⁹⁷

Un *ethos* informado por el principio de igualdad y por el principio de comunidad, es necesario por dos razones: a) porque fomenta una distribución más justa de lo que las reglas del juego económico pueden asegurar por sí mismas. Como la extensa literatura económica lo sostiene, es imposible diseñar reglas para una elección económica igualitarista con respecto a las cuales puedan ponerse a prueba siempre las motivaciones y, además, porque la libertad individual se vería seriamente comprometida si fuera necesario consultar siempre a la gente tales reglas, incluso suponiendo que se pudieran formular las reglas aplicables y apropiadas. Existen diversos problemas de coordinación de la acción individual cuando no existe un mecanismo independiente que las haga interactuar de forma previsible y, en este sentido, un *ethos* extendido podría poseer algunas de las virtudes instrumentales que los liberales sugieren que posee el mercado (al tiempo que evitaría sustentar la coordinación de las acciones a través del estímulo de la codicia y el miedo); b) en segundo lugar, porque un *ethos* igualitario centrado en el principio de comunidad reduciría el coste de comportarse individualmente de una forma que los pares no lo hacen. El *ethos* de una sociedad es un grupo de sentimientos y actitudes en virtud del cual sus prácticas normales y sus presiones informales son lo que son. Como afirma Cohen, “la belleza [...] de un *ethos* general que invite a la gente [a reducir las expectativas de ingresos] es que, cuando lo consigue, cada persona puede entonces [actuar] sin desviarse de la norma y, por tanto, sin tener que llevar a cabo una respuesta especialmente santa con respecto a las constricciones que impone el grupo de iguales. Esperar que un rico cualquiera esté dentro de una

⁹⁶ Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*, p. 73.

⁹⁷ Cohen, G. A. *Si eres igualitarista*, p. 173.

minoría [que reduce sus ingresos] es exigir que practique sacrificios específicos a los que los pobres no tienen que hacer frente”.⁹⁸

Según esto y como de hecho son las cosas, la justicia requiere un *ethos* que gobierne las elecciones diarias, un *ethos* que va más allá de la obediencia a las reglas justas. Cohen no supone, como algunos críticos sugieren, que la justicia social requiera una sustitución de la acción y reglas públicas por una acción privada. Por el contrario, la acción individual privada amplía el alcance de la acción pública cuando, por ejemplo, la voluntad de los más talentosos de trabajar duro a pesar de los altos impuestos permite al gobierno establecer las tasas impositivas con expectativas de una buena recaudación fiscal y, por lo tanto, de una efectiva redistribución de la riqueza. Como se señaló, cuando el principio de diferencia es honrado exclusivamente a través de la opción individual se presentan importantes problemas de información y coordinación, problemas que no aparecen cuando se actúa inspirado por un *ethos* de aceptación de las cargas impositivas.

Una crítica a la relevancia del *ethos* igualitario para la justicia social la esgrime Pogge y, en cierto modo, también Rawls.⁹⁹ Estos autores suponen que la estructura básica condiciona profundamente las actitudes y propósitos de las personas y que, por lo tanto, debe ser considerada como *el* lugar de la justicia (o la injusticia). Es decir, el argumento en contra esgrime dos premisas: a) la estructura básica no solo afecta el *ethos* social sino que es la variable independiente en la ecuación y b) que el lugar primario de la justicia es el lugar del poder causal con respecto al carácter de la sociedad como un todo. Cohen afirma que ambas premisas son falsas. Aunque es cierto que la estructura básica afecta el *ethos* social, no es menos cierto que el *ethos* puede efectuar profundamente el carácter de la estructura básica. Cohen ejemplifica esta situación con lo sucedido en Inglaterra durante y con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial.¹⁰⁰ En este período, las personas sacrificaron en gran medida sus intereses personales por el bien del esfuerzo bélico. Se esperaba de todo el mundo que aportara lo que debía en su justa medida. En este caso, no fue el carácter de la estructura básica lo que causó que sus grandes instituciones se inclinaran hacia una dirección socialista, sino un poderoso *ethos* democrático de reconstrucción que se formó durante la experiencia de la guerra. Por lo tanto, si la estructura básica es el lugar de la justicia por su influencia en el *ethos*, entonces, sustentado en el mismo argumento, el *ethos* es el lugar de la justicia. Ni la estructura como “variable” ni el *ethos* como “variable” son independientes una de la otra, afirma Cohen. Pero, además, Cohen supone que Pogge sostiene un criterio equivocado para determinar el lugar de la justicia. Porque la pregunta que debe

⁹⁸ *Id.*, p. 235.

⁹⁹ Véase *id.*, p. 377. La crítica de Pogge se realiza a través de una comunicación privada a Cohen.

¹⁰⁰ Véase *id.*, p. 22.

hacerse no es “¿cuáles son las causas que hacen a una sociedad justa?”, sino “¿qué hace que una sociedad califique como justa?” En este sentido, aunque Pogge tuviese razón en suponer que el *ethos* social no tiene efecto alguno sobre la estructura básica, no se seguiría de esto que el carácter del *ethos* no tenga que tenerse en cuenta a la hora de considerar si una sociedad es justa o no. Porque la distribución final de cargas y beneficios estará vinculada necesariamente a las elecciones de los sujetos dentro de la estructura, y si el principio de comunidad (sea éste o no causalmente originado en la estructura básica) rige sobre la “estructura de respuesta situada en las motivaciones que orientan la vida diaria”, entonces la sociedad podrá ser calificada como justa debido al carácter de su *ethos*. Cohen afirma que lo que es causalmente fundamental para la justicia social no es idéntico a lo que es fundamental para hacer que una sociedad cuente como justa.¹⁰¹

Por lo tanto, el principio de diferencia no sólo debe aplicarse a la estructura básica, sino también en el comportamiento habitual de los sujetos que, si lo hacen, evitarán la generación y/o la reproducción de las grandes desigualdades económicas. Porque si el principio de diferencia es considerado un principio de justicia, y la justicia requiere que ninguna desigualdad obtenida afecte a los que están peor, ¿cómo podría afirmarse entonces que no es tarea de la justicia condenar el egoísmo maximizador de los más talentosos? Cohen supone que no hay ninguna justificación política posible para dotar de sentido a esta pregunta, pero sí acepta como legítima la siguiente interrogante: ¿existen consideraciones prácticas que deban tenerse en cuenta para no desalentar el comportamiento auto-interesado, sea o no injusto tal comportamiento? Sin dudas que puede ser una mala política promover la justicia si esta acción intencional es contraproducente, o si al hacerlo se perjudican otros valores sociales. Pero aunque esta afirmación sea cierta, Cohen no logra ver cómo pueda juzgarse que un determinado comportamiento es o no justo basándose sólo en consideraciones prácticas políticas.

Bibliografía

- Anderson, E. “What Is the Point of Equality?”, en 109 *Ethics* (1999).
- Arneson, R. “Against Rawlsian Equality of Opportunity”, en 93 *Philosophical Studies* (1999).
- “Luck Egalitarianism and Prioritarianism”, en 110 *Ethics* (2000).
- Barry, B. *Theories of Justice* (London: Harvester Wheatsheaf, 1989).
- Cohen, G. A. *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx* (Oxford: Oxford University Press, 1988).
- “On the Currency of Egalitarian Justice”, en 99 *Ethics* (1989).

¹⁰¹ Véase *id.*, p. 378.

- “Incentives, Inequality, and Community” en G.B. Petersen (ed.) en 13 *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992).
- “The Future of a Disillusion”, en J. Hopkins y A. Savile (eds.), *Psychoanalysis, Mind and Art: Perspectives on Richard Wolheim* (Oxford: Basil Blackwell, 1992).
- “Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities” en M. Nussbaum y A. Sen (eds.) *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- “Back to Socialist Basics”, en 207 *New Left Review* (1994).
- *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- “Self-Ownership, History, and Socialism: An Interview with G. Cohen”, en 1 *Imprints* (1996).
- *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (Barcelona: Ediciones Paidós, 2001).
- Dworkin, R. “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981).
- Estlund, D. “Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen’s Critique of Rawls” en 6 *Journal of Political Philosophy* (1998).
- Fascioli, A. “Autonomía y reconocimiento en Axel Honneth”, en 10 *Actio* (2008).
- Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales* (Barcelona: Crítica, 1997).
- Mandeville, B. *The Fable of the Bees: Private Vices, Public Benefits* (Oxford: Oxford University Press, 1994).
- Mill, J.S. *Considerations on Representative Government*, en J. Robson (comp.) *The Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 19 (Toronto: Toronto University Press, 1977).
- Rawls, J. *Liberalismo político* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995).
- “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en S. Freeman (ed.) *John Rawls: Collected Papers* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999).
- *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).
- Roemer, J. *Equality of Opportunity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).
- Sen, A. “Equality of What?”, en 1 *The Tanner Lectures on Human Values* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- Taylor, C. “La irreductibilidad de los bienes sociales”, en *Argumentos Filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1997).
- Wellmer, A. “Modelos de libertad en el mundo moderno”, en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (Madrid: Cátedra, 1996).

El liberalismo clásico como realización del ideal igualitario

AXEL KAISER

El liberalismo clásico se distingue del socialismo, que también reclama luchar por el bien de todos, no en el fin al que apunta, sino en los medios que elige para conseguir ese fin.

Ludwig von Mises

El gran error de toda la empresa igualitaria es que mira la distribución justa primero y la producción de riqueza al final. Este orden debe ser invertido, y debe serlo ya.

Richard Epstein

I. SOCIALISMO, EXPLOTACIÓN Y DESIGUALDAD

Al ser inevitable el resultado del principio de escasez que domina la existencia humana, la discusión en torno a la desigualdad material —resultados y oportunidades— se encuentra indisolublemente ligada al análisis económico. Lo que en filosofía política se entiende por “justicia distributiva” y que busca esencialmente esclarecer qué corresponde recibir a cada uno en términos de bienes materiales, bienestar general y estatus dentro de una comunidad política determinada, no tendría mayor sentido en un mundo de recursos ilimitados, pues en tal caso la redistribución de bienes y oportunidades no sería necesaria. Es sólo porque existe escasez de recursos que puede producirse la desigualdad

económica que se proyecta en jerarquías sociales. Por lo mismo, la pretensión de reducir la desigualdad material por razones de justicia debe basarse en una visión acerca del funcionamiento del sistema económico e institucional que la genera o mantiene. En otras palabras, los resultados de un sistema *S* serán injustos si su operación *O* no se ajusta a los principios *P*. Lo contrario supondría una condena *a priori* de la desigualdad que convertiría al igualitarismo en una especie de credo religioso más allá de la discusión racional. Como ha dicho John Rawls, “la redistribución no puede ser juzgada aisladamente del sistema del cual es el resultado”¹ y por lo tanto no puede existir una respuesta a la pregunta en abstracto sobre si una determinada distribución es o no justa. Esta idea es compartida por Robert Nozick, quien propone una concepción de justicia según la cual no basta con constatar que existe desigualdad económica y social, sino que es necesario examinar el proceso que da origen a ella.² Éste es el único punto de partida razonable para la discusión en torno al ideal de justicia distributiva en un esquema de cooperación social. De acuerdo a esta lógica, la desigualdad resultante de un orden de mercado sólo podría considerarse injusta si las instituciones que la originan —propiedad privada, libre competencia, etc.— son descritas en su operación como incompatibles con determinados principios, como por ejemplo aquellos según los cuales no es permitida la explotación de unos por otros —argumento socialista—, o bien aquellos de acuerdo a los cuales la desigualdad, para ser justa, debe beneficiar a los menos aventajados —argumento rawlsiano—. Cualquiera sea el principio aplicado, el análisis económico, es decir, de la operación del sistema en su conjunto, resulta insoslayable para evaluar el carácter ético de los resultados que produce.³

Tanto Marx como Rousseau, dos de los padres de la doctrina igualitarista moderna, condenaron la desigualdad económica y social sobre la base de que ésta no era más que la expresión de un sistema económico que convertía a unos hombres en esclavos de otros. El gran fraude, según Rousseau, comenzó cuando se olvidó que “los frutos de la tierra nos pertenecen a todos”.⁴ El orden basado en la propiedad privada es injusto por establecer un sistema de desigualdad que destruyó las libertades de los hombres y los sometió, de tal modo que “cada uno se convirtió en algún grado en el esclavo de otro”, dando origen a la competencia, el conflicto de intereses y el deseo de beneficiarse a expensas

¹ Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge Mass.: Belknap Press, 2005 [1971]), p. 88.

² Véase Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 232.

³ Amartya Sen pretende escapar de la lógica “trascendentalista” de Rawls y Nozick evitando discutir sobre un ideal de justicia al que las instituciones debieran acercarse pero, como veremos, su enfoque igualmente requiere de un claro diagnóstico económico para determinar si se verifica el ideal de justicia social propuesto por su teoría de las *capabilities*. Véase la sección IV de este trabajo.

⁴ Rousseau, J. *The Social Contract and Discourses* (London and Toronto: J.M. Dent and Sons, 1923), p. 207.

del otro, todos males que, según Rousseau, fueron los “primeros efectos de la propiedad y los inseparables asistentes de la creciente desigualdad”.⁵ Más aun, la institución de la sociedad política, según este autor:

aplicó nuevas ataduras al pobre y dio nuevos poderes al rico; destruyó irrecuperablemente la libertad natural, fijó eternamente la ley de la propiedad y la desigualdad, convirtió la astuta usurpación en derecho inalterable y, para ventaja de unos pocos individuos ambiciosos, sometió la humanidad entera al trabajo, la esclavitud y la miseria a perpetuidad.⁶

El interés personal, que para Adam Smith constituyera el motor del progreso, para Rousseau era la fuente de la desigualdad y los males de la sociedad moderna y el mercado, resultado natural de la propiedad privada, un juego de suma cero donde el rico gana lo que el pobre pierde.

Aplicando la teoría del valor de uso que luego seguiría Marx, Rousseau llegaría a decir que el trabajo del agricultor, que produce lo más importante para la vida de las personas, era tan subvalorado como sobrevalorado el del artista, cuyo trabajo era mucho más lucrativo a pesar de tener menor utilidad para los individuos. De lo anterior Rousseau concluyó que deben cuestionarse los progresos de la industria y de los países ricos, pues es la lógica de la persecución del interés propio en un esquema de propiedad privada la que engendra la irremediable miseria de los pobres.⁷ Michel de Montaigne, cuya obra Rousseau conocía bien, formularía la misma idea de que el mercado era un juego de suma cero en uno de sus célebres ensayos titulado *El beneficio de unos es el perjuicio de otros*. Según Montaigne, “ningún provecho ni ventaja se alcanza sin el perjuicio de los demás” por lo que “habría que condenar, como ilegítimas, toda suerte de ganancias”, pues todas, incluidas las del comerciante, son el resultado de un juego de suma cero donde otro se vio perjudicado.⁸ El mismo Montaigne anticiparía el mito del buen salvaje popularizado por Rousseau en su discurso sobre la desigualdad, afirmando que antes de la civilización no había “riqueza ni pobreza, ni contratos, ni sucesiones, ni dividendos, ni propiedades, ni empleos [...] ni ropa, ni agricultura, ni metal, ni uso de maíz o vino”.⁹ En este estado de pureza, los nativos jamás habían oído “las palabras que significan mentira, traición, disimulo, avaricia, envidia, retractación y perdón”.¹⁰

La tesis de que la sociedad corrompe al hombre, y por tanto la propiedad, que funda la sociedad, corrompe al hombre creando desigualdad e injusticia, es

⁵ *Idem*, p. 218.

⁶ *Id.*, p. 221.

⁷ Véase *Id.*, p. 244.

⁸ Véase de Montaigne, M. *Essays of Montaigne*, Vol. 2 (New York: Edwin C. Hill, 1910), p. 239.

⁹ *Id.*, p. 67.

¹⁰ *Id.*, p. 66.

un común denominador en el pensamiento de Montaigne y Rousseau. No es de extrañar que la solución que propone Rousseau a los problemas de la vida social consiste en que la propiedad privada debe desaparecer completamente para fusionarse, junto con todos los demás derechos individuales, en un metafísico espíritu colectivo. Como observara Georg Jellinek, en la doctrina de Rousseau, “el individuo no retiene una partícula de sus derechos desde el momento en que entra al Estado”, e “incluso la propiedad pertenece al individuo sólo por virtud de concesión estatal”, de modo que el contrato social “hace al Estado el amo de los bienes de sus miembros, quienes mantienen la posesión sólo como fideicomisarios de la propiedad pública”.¹¹ El mismo Rousseau diría que las cláusulas del contrato social “pueden reducirse a una: la total alienación de cada asociado, junto con todos sus derechos, a la totalidad de la comunidad”.¹² En este orden, Rousseau asegura que habrá justicia pues habrá igualdad civil, igualdad de condiciones materiales y sociales y auténtica libertad, la que debe entenderse como obediencia a la autoridad depositaria de la “voluntad general”, en la cual participan todos los ciudadanos.

La visión económica de Rousseau, según la cual la propiedad privada constituye una especie de robo a la comunidad sobre la que se funda un sistema desigual, injusto y explotador que aniquila la libertad, junto con la idea de que el amor por el todo debe sustituir el interés individual, constituyó la piedra angular del edificio teórico del socialismo.¹³ Según Marx:

el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales del trabajo. Y no podrá trabajar ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso.¹⁴

El régimen de propiedad privada sobre los medios de producción era así, para Marx, fuente de desigualdades injustas porque se basaba en una forma de esclavitud que daba origen a un juego de suma cero. Siguiendo la lógica de Montaigne, Marx afirma:

como el trabajo es la fuente de toda riqueza, nadie en la sociedad puede adquirir riqueza que no sea producto del trabajo. Si, por tanto, no trabaja para él mismo, es que vive del trabajo ajeno y adquiere también su cultura a costa del trabajo de otro.¹⁵

¹¹ Jellinek, G. *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens: A Contribution to Modern Constitutional History* (New York: Henry Holt and Co., 1901), p. 9.

¹² Rousseau, J. *The Social Contract*, p. 43.

¹³ Cf. de Jouvenel, B. *Die Ethik der Umverteilung* (München: Olzog, 2012), p. 31.

¹⁴ Marx, K. *Crítica del programa de Gotha* (pdf disponible en www.edu.mec.gub.uy), p. 13.

¹⁵ *Id.*, p. 14.

Y Engels diría que “cada progreso de la producción es al mismo tiempo un retroceso en la situación de la clase oprimida, es decir, de la inmensa mayoría. Cada beneficio para unos es por necesidad un perjuicio para otros”.¹⁶

Rousseau, Marx y sus seguidores en general concordaron en que la desigualdad no puede condenarse en forma *a priori*, es decir, sin un examen económico de las instituciones o prácticas que la originan. Ambos reconocieron que la naturaleza era fuente de desigualdades en talentos, capacidades, fuerza y otros que llevan a resultados y desempeños distintos, los que en su visión no pueden ser considerados injustos porque no tiene sentido considerar injusto aquello donde no ha mediado voluntad humana. Rousseau deja esto claro cuando, abriendo su famoso discurso sobre la desigualdad, sostiene que ésta se presenta de dos formas: la *natural*, cuyo origen es la naturaleza y que según Rousseau no merece ser discutida, y la *política o moral*, cuyo origen es la convención, es decir, el acuerdo entre los hombres y que es la que pretende corregir.¹⁷ Luego Marx, a pesar del determinismo que endosó, reconoce que antes de llegar a la fase superior de la sociedad comunista, en la cual la riqueza será prácticamente infinita y el sistema económico se fundará sobre el principio “a cada quien según su necesidad y de cada cual según su capacidad”, incluso allí el ingreso estará desigualmente distribuido porque “unos individuos son superiores física o intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo” lo que significa, según Marx, que hay un “derecho a la desigualdad”.¹⁸

De la argumentación anterior se sigue una conclusión ineludible: si el análisis económico socialista es equivocado, como mostraron tempranamente, entre otros, Eugen von Böhm-Bawerk y Ludwig von Mises, entonces el juicio condenatorio de la desigualdad es insostenible.¹⁹ Dicho de otro modo, si el sistema de propiedad privada en su operación económica no es ni un robo ni la fuente de explotación y miseria que Marx, Montaigne, Rousseau y los socialistas denunciaron, sino que es fuente de prosperidad universal y expresión de libertad de los integrantes de una comunidad, entonces la desigualdad resultante del mercado o capitalismo no puede considerarse injusta de acuerdo a la misma lógica socialista. Sin explotación —argumento económico— desaparece la inmoralidad del sistema —conclusión ética—. Un sistema como el propuesto por el liberalismo clásico que respeta las libertades y al mismo tiempo incrementa la calidad de vida de las masas acercándolas a la abundancia que Marx prometió, sería, por lo tanto, mucho más conducente al ideal socialista que el camino

¹⁶ Engels, F. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (Madrid: Fundación Federico Engels, 2006), p. 191.

¹⁷ Rousseau, J. *The Social Contract*, p. 174.

¹⁸ Marx, K. *Crítica del programa de Gotha*, p. 27.

¹⁹ Véase von Böhm-Bawerk, E. *Karl Marx and the Close of his System* (New York: Augustus, 1949 [1896]) y von Mises, L. *Socialism* (Indianapolis: Liberty Fund, 1981).

institucional e histórico propuesto por el mismo socialismo sobre la base de un diagnóstico económico totalmente equivocado. Este análisis es tan aplicable a la filosofía política de Rousseau y las doctrinas socialistas, como a diversas corrientes modernas del igualitarismo entre las que destaca la filosofía política de John Rawls, respecto de la cual vale la pena detenerse dado el impacto de su pensamiento en la discusión sobre desigualdad en el último medio siglo.

II. EL MERCADO COMO FUENTE DE *JUSTICE AS FAIRNESS*

Hemos visto que como Nozick, Rawls pensó que la desigualdad no puede condenarse *a priori* sino que debe examinarse previamente el proceso que le da origen. Pero a diferencia de Nozick, quien puso el énfasis en los derechos individuales, Rawls centra la atención en un criterio económico para dirimir si la distribución del ingreso en una comunidad determinada es justa o no.²⁰ Según esta visión, la división social de beneficios —el objeto central de la teoría contractualista rawlsiana— debe realizarse de acuerdo a principios elegidos bajo un velo de ignorancia, es decir, una situación en que los contratantes desconocen totalmente sus características específicas y su posición social. Bajo esas condiciones, Rawls sostiene que se acordarían dos principios de justicia: el primero es uno de igualdad en materia de libertades y deberes básicos, y el segundo uno que implica considerar justas las desigualdades en la riqueza y la autoridad sólo si ellas resultan beneficiosas para todos y particularmente para los menos aventajados de la sociedad.²¹ Específicamente, Rawls sostiene que la desigualdades sociales y económicas deben ser tales que: a) vayan en beneficio de los menos aventajados; y b) se encuentren relacionadas con posiciones abiertas a todos bajo condiciones de *fair equality of opportunities*.²² Según Rawls, “no hay injusticia en que unos pocos concentren mayores beneficios siempre y cuando la situación de las personas menos afortunadas se vea mejorada”.²³ Si el orden de mercado efectivamente constituyera un sistema de explotación en que uno gana lo que otro pierde, como pensaron Marx y Rousseau, este sería totalmente incompatible con la teoría de la justicia rawlsiana. Rawls dice: “La injusticia consiste, entonces, en aquellas desigualdades que no van en beneficio de todos”.²⁴ Ahora bien, si el contenido del índice de bienes primarios que propone el segundo principio rawlsiano —esencialmente riqueza, oportunidades y

²⁰ Esto no quiere decir que la teoría de Nozick no requiera del análisis económico para determinar si el sistema es justo, pues si fuera el caso que un sistema de libre mercado se basa en la explotación de unos por otros, como pensó Marx, el mismo Nozick debería rechazar el capitalismo.

²¹ Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, pp. 14-15.

²² Véase *id.*, p. 83.

²³ *Id.*, p. 15.

²⁴ *Id.*, p. 62.

las bases del autorrespeto— se encuentran distribuidas de una forma que beneficien a todos es una pregunta que sólo la teoría y evidencia económica pueden contestar. Previo al análisis económico no se puede afirmar, como hace Otfried Höffe, que el principio de la diferencia implica un compromiso con el “estado social” [*Sozialstaat*].²⁵ Lo cierto es que la ciencia económica ofrece suficientes argumentos teóricos y empíricos para respaldar la tesis de que un sistema en que los medios de producción son propiedad privada y priman los mercados abiertos y competitivos y el gobierno limitado, es el que más beneficia a las personas desaventajadas de la sociedad en el sentido imaginado por Rawls. Como ha explicado Deirdre McCloskey en su estudio sobre el incremento de oportunidades y riqueza en el mundo, “los pobres han sido los principales beneficiarios del capitalismo”.²⁶ Los beneficios resultantes de la innovación en un mercado abierto de acuerdo a instituciones liberales, sostiene McCloskey, van primero a los ricos que la generaron. Lo que la evidencia histórica luego muestra es que ellos inevitablemente benefician a los menos desaventajados al producir un descenso de los precios en relación a los salarios, generar más oportunidades laborales y mayor movilidad social llevando por consiguiente a una mejor distribución del ingreso.²⁷ De este modo, incluso las desigualdades naturales y sociales, al manifestarse en el marco de instituciones liberales, permiten que los más aventajados beneficien a los menos afortunados, aun cuando, según explica F. A. Hayek, este proceso de progreso general no necesariamente beneficie en primera instancia a quienes tienen más méritos.²⁸ Sin embargo, el evitar que unos pocos disfruten de ventajas sobre la base de que carecen de méritos llevaría, según Hayek, a una paralización de todo el proceso de mejora de oportunidades e ingresos de los más desaventajados.²⁹ La explicación es que el mercado basado en instituciones que garantizan la propiedad privada y, en términos más generales, lo que se conoce como “libertad negativa”, funciona como un mecanismo de selección en el cual sólo aquellos que crean mayor valor y oportunidades para el resto de la sociedad pueden ascender. La estructura social se encuentra estrechamente vinculada al comportamiento económico en la medida en que las valoraciones subjetivas de demandantes y oferentes de bienes y servicios determinan quién ha de recibir qué nivel de ingresos y cuáles son las funciones y roles en el sistema de intercambios. Por lo mismo, en un esquema de mercado, la propiedad de los medios de producción es, como dijo

²⁵ Höffe, O. *Gerechtigkeit* (München: C. H. Beck, 2001), p. 67.

²⁶ McCloskey, D. *Bourgeois Dignity* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010), p. 70.

²⁷ Véase *ibidem*.

²⁸ Véase *ibid*.

²⁹ Véase Hayek, F. *The Constitution of Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011), p. 196.

Ludwig von Mises, una responsabilidad social y no un privilegio.³⁰ Los dueños de estos están obligados a servir a los consumidores —en general personas menos aventajadas— para mantener su posición. De lo contrario terminan quebrando. Esa fue la idea que tenía en mente Ludwig Erhard cuando afirmó que “mientras más libre es el mercado, más social es”.³¹

El estatus en una sociedad libre depende así no de jerarquías establecidas por ley ni de esquemas de explotación como los imaginados por Marx y Rousseau y que serían incompatibles con el esquema de justicia rawlsiano, sino de la habilidad de incrementar el bienestar material y social de los consumidores. En otras palabras, en un orden de libertad natural es imposible llegar a la cima de la escala social sin haber enriquecido a otros menos aventajados creando algo que estos valoran. El rico, bajo condiciones de libertad y competencia, es siempre por definición un agente de progreso para los pobres y sólo puede mantenerse en esa posición mientras cumpla ese rol social. La desigualdad, como dice von Mises, se deriva del principio de división del trabajo y es inseparable del proceso de progreso que permite incrementar la calidad de vida de los menos aventajados.³² La herencia en este escenario no constituye garantía de que las ventajas se mantengan, pues los herederos del rico, si dejan de cumplir su rol de creadores de valor, perderán su posición de ventaja.³³ La tesis de Thomas Piketty según la cual “una vez establecida una fortuna el capital crece de acuerdo a una dinámica que le es propia y puede continuar creciendo a un ritmo acelerado por décadas producto de su tamaño” es simplemente incorrecta.³⁴ En un mundo de cambio e incertidumbre permanente el emprendedor o empresario debe estar en constante alerta para mantener y hacer crecer su capital. En la actividad empresarial dentro del mercado las ganancias cumplen una función social al utilizar partículas de información disponibles que permiten al emprendedor coordinar planes individuales diversos permitiendo un uso más eficiente y socialmente útil de los recursos existentes.³⁵ Esta competencia, que se encuentra a la base del emprendimiento, constituye el motor del capitalismo y ha logrado elevar el nivel de vida de las masas precisamente por ser un sistema inherentemente dinámico y jamás estacionario, lo que significa que una nueva estructura interna está siempre desplazando a la antigua en un proceso de

³⁰ Véase von Mises, L. *La acción humana* (Madrid: Unión Editorial, 2011), p. 377.

³¹ Erhard, L. *Das Prinzip der Freiheit* (Düsseldorf: Anaconda, 2009), p. 152.

³² Véase von Mises, L. *Liberalism* (Indianapolis: Liberty Fund, 2005), p. 12.

³³ Véase von Mises, L. *La acción humana*, p. 379.

³⁴ Piketty, T. *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2014), p. 440. Para una refutación véase McCloskey, D. “Measured, Unmeasured, Mismeasured, and Unjustified Pessimism: A Review Essay of Thomas Piketty’s *Capital in the Twenty-First Century*”, en *7 Erasmus Journal for Philosophy and Economics* (2014).

³⁵ Véase Kirzner, I. *Competition and Entrepreneurship* (Indianapolis: Liberty Fund, 2013), pp. 178 y ss.

“destrucción creadora” en el que no existen posiciones de ventaja aseguradas.³⁶ El mercado es, por lo tanto, un proceso de nivelación dinámico e incesante donde la redistribución de riqueza ocurre constantemente entre quienes fracasan en descubrir y utilizar el conocimiento necesario para la coordinación y los que logran aplicarlo para incrementar la productividad o ganar eficiencia.³⁷ De ahí que los herederos, en general carentes de la habilidad de sus padres, normalmente fracasen en mantener el estatus de sus progenitores y sólo puedan hacerlo mientras satisfagan la función social de crear riqueza.³⁸ Dado el proceso de selección anterior, una política económica o tributaria que suprimiera la herencia sobre la base de que los herederos no merecen lo que sus progenitores crearon no sólo negaría la libertad de disponer de los progenitores, sino que causaría efectos económicos que terminarían destruyendo oportunidades socialmente valoradas y bienestar para los menos aventajados. Igualmente, una redistribución significativa de riqueza generaría efectos económicos cuyos principales afectados serían aquellos a quienes supuestamente se buscaría beneficiar. El resultado sería lo contrario a lo buscado por Rawls: menor bienestar, menores trabajos, menores oportunidades socialmente valoradas y menores fuentes de provisión de autorrespeto. David Schmidtz ha planteado este punto sosteniendo lo siguiente: si sabemos que diferencias menores en las tasas de crecimiento económico tienen impactos gigantescos sobre las posibilidades de superación de los más pobres en el mediano y largo plazo, y al mismo tiempo somos partidarios del principio de la diferencia rawlsiano, probablemente no deberíamos apoyar políticas redistributivas que reducen el crecimiento económico.³⁹ Este sería un primer límite a la redistribución de riqueza que el principio de la diferencia impone y que podríamos denominar *límite redistributivo*. Un segundo límite directamente relacionado con el anterior es que el principio de la diferencia no sostiene que cualquier grado de sacrificio de los más aventajados en beneficio de los menos desaventajados sea justo. Empeorar en mil millones de dólares a un rico para beneficiar en un centavo a un pobre queda excluido del segundo principio de justicia. Como ha notado el mismo Schmidtz, el principio no debe ser llevado a un extremo cuyo cumplimiento sea improbable.⁴⁰ Este segundo límite podría denominarse *límite de viabilidad*.

³⁶ Véase Schumpeter, J. *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper Perennial, 2008), p. 84.

³⁷ Véase Lachman, L. “The Market Economy and the Distribution of Wealth”, en T. Palmer (ed.) *The Morality of Capitalism* (Ottawa: Students for Liberty-Atlas Network, 2011), p. 92.

³⁸ Véase *id.*, p. 93.

³⁹ Véase Schmidtz, D. *Elements of Justice* (New York: Cambridge University Press, 2006), p. 139.

⁴⁰ Véase *id.*, p. 189.

Un tercer límite impuesto por el principio de la diferencia a la intervención estatal es el que podríamos llamar *límite de sustentabilidad sistémica general*. Según éste, la provisión de bienes básicos para los más desafortunados debe ser tal que sea sustentable económicamente. La constatación de que el estado benefactor es, en palabras de Niklas Luhmann, una ilusión con un afán insostenible de compensar a todos aquellos considerados víctimas de la interacción social,⁴¹ encuentra así, al menos parcialmente, una respuesta en el principio de diferencia rawlsiano, aun cuando el mismo Rawls no haya sido plenamente consciente de ello. Según explica Richard Epstein, Rawls pretendió reducir el riesgo individual sin considerar que al hacerlo incrementaba el riesgo de fracaso del sistema en su conjunto. En concreto, no es posible garantizar un cierto nivel de bienestar para todos quienes lo necesitan sin considerar que la creación de programas de transferencia, por recurrir a la redistribución de riqueza en un mundo de recursos escasos y generar incentivos para su permanente expansión y captura por grupos de interés, puede llevar al colapso del sistema. En otras palabras, si, como ha mostrado el mismo Epstein, las instituciones progresistas son económicamente insostenibles e incuban el potencial de minar severamente e incluso destruir la convivencia democrática y la paz social, entonces según el principio de diferencia rawlsiano no quedaría otra alternativa que un marco institucional liberal clásico que, como señala Epstein, no sólo sería más productivo para incrementar la riqueza generando mayores oportunidades para los más desfavorecidos, sino que además resistiría mejor las presiones de los grupos de interés político y las facciones que ponen en riesgo la subsistencia del sistema en su conjunto.⁴² Un esquema liberal clásico evitaría así la conformación de lo que Milton y Rose Friedman llamaron el “triángulo de hierro”, integrado por beneficiarios de programas gubernamentales, burócratas y políticos que extraen beneficios a expensas de otros en un juego de suma negativa.⁴³ De ahí que Epstein recuerde que “la mejor solución para el problema de la desigual distribución de riqueza es el crecimiento económico que reduce el tamaño del problema al expandir el tamaño de la torta”.⁴⁴ Sólo así, con una redistribución limitada a casos de extrema necesidad, se puede evitar, dice Epstein, que ésta termine capturada por presiones políticas.⁴⁵ La literatura económica ofrece evidencia para respaldar la tesis de Epstein en el sentido de que la redistribución en regímenes democráticos lleva a la captura de

⁴¹ Luhmann, N. *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat* (München: Olzog, 1981), p. 147.

⁴² Véase Epstein, R. *Why Progressive Institutions are Unsustainable* (New York: Encounter Broadside, 2001), p. 56.

⁴³ Friedman M. y R. Friedman. *The Tyranny of the Status Quo* (Harmondsworth: Penguin Books, 1985), p. 157.

⁴⁴ Epstein, R. *Design for Liberty* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), p. 143.

⁴⁵ Véase *ibid.*

beneficios por parte de grupos de interés incrementando la desigualdad.⁴⁶ En su clásica respuesta a la obra de Rawls, Nozick ya había formulado esta observación señalando que los principales beneficiarios de los programas redistributivos eran grupos de interés pertenecientes a la clase media y no los más desaventajados de la sociedad.⁴⁷ Esta degeneración institucional es hoy más aguda que en tiempos de Nozick, y se produce, según un reciente trabajo de Luigi Zingales, por los incentivos que genera un gobierno intervencionista y redistributivo. Explica este autor:

cuando el gobierno es pequeño y relativamente débil, la forma más eficiente de ganar dinero es comenzar un negocio exitoso en el sector privado. Pero mientras más amplia la esfera de gasto del gobierno, más fácil es ganar dinero desviando recursos públicos.⁴⁸

Zingales explica que el sistema redistributivo se torna crecientemente corrupto y ha llevado a un declive de los ingresos de la clase media, a que unos pocos se beneficien a expensas del resto y a menores oportunidades de surgir de los más desaventajados. El profesor de la Universidad de Chicago coincide con Epstein afirmando que la mejor forma de combatir la desigualdad es con competencia en un mercado libre en que intereses particulares no pueden capturar beneficios ni cerrar espacios para que otros puedan surgir. La intervenciones del gobierno en materia de subsidios educacionales a universidades, créditos con aval del Estado para estudiantes y el control estatal de seguros médicos, son algunos ejemplos con los que Zingales grafica cómo programas benefactores han sido capturados en Estados Unidos por grupos de interés generando gigantescas distorsiones que benefician a unos pocos a expensas de muchos.⁴⁹ Adicionalmente, los efectos fiscales de éstas y otras políticas socialdemócratas han sido devastadores. El profesor Laurence Kotlikoff ha mostrado que, producto de los beneficios sociales otorgados, el Estado benefactor norteamericano se encuentra literalmente “quebrado”, con una deuda insostenible equivalente a 1.200% del PIB, que resultará en un severo deterioro de la calidad de vida de las nuevas generaciones.⁵⁰ Esta situación a que ha llevado la expansión de derechos y transferencias sociales sería, según Rawls, injusta no sólo por el riesgo sistémico que implica y lo contraproducente de sus resultados, sino además porque “las

⁴⁶ Véase Acemoglu, D., S. Naidu, P. Restrepo y J. Robinson. “Democracy, Redistribution, and Inequality”, NBER Working Paper (Cambridge Mass.: National Bureau of Economic Research, 2013).

⁴⁷ Véase Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 274-275.

⁴⁸ Véase Zingales, L. *A Capitalism for the People* (New York: Basic Books, 2012), p. 6.

⁴⁹ Véase *id.*, pp. 149 y ss.

⁵⁰ Kotlikoff, L. “America’s Fiscal Insolvency and Its Generational Consequences”, en *Testimony to the Senate Budget Committee* (2015).

cuestiones de justicia social también surgen entre generaciones”.⁵¹ Además de la problemática intergeneracional, los programas benefactores inspirados en el ideal redistributivo social-demócrata han logrado socavar la sociedad civil en Estados Unidos e Inglaterra al reemplazar la actividad de asociaciones voluntarias por programas gubernamentales, lo cual ha derivado en menor movilidad social y por tanto menores oportunidades para los más desaventajados.⁵²

Un cuarto límite impuesto por el principio de la diferencia a la redistribución estatal, que podría denominarse *límite emprendurial*, consiste en que un sistema de transferencias tampoco debería destruir los incentivos de los más desaventajados de la sociedad de salir adelante por sus propios medios condenándolos a una “trampa de pobreza” o dependencia. Suecia presenta un caso de políticas social-demócratas incompatibles con el segundo principio rawlsiano, pues éstas condujeron a menor emprendimiento, mayor desempleo, menores oportunidades, a la erosión de los valores asociados al trabajo y a una menor integración de los miembros más desfavorecidos de la sociedad sueca: los inmigrantes.⁵³

El punto anterior se relaciona directamente con la libertad económica como una de las fuentes esenciales de dignidad y autoestima de las personas. En el desarrollo de su concepción de *free market fairness*, John Tomasi ha observado que varias de las cosas que las personas necesitamos para sentir realización personal y autorrespeto sólo se encuentran en la actividad económica privada, es decir, en relaciones de mercado: obstáculos a superar, éxito, financiar la propia vida y la de los seres queridos, etc.⁵⁴ De este modo, la resolución del problema económico permite a los individuos desarrollar capacidades morales esenciales para su autodeterminación y autoestima. No se trata sólo de que los seres queridos vivan bien, sino de ser reconocido como causa de ese bienestar. Que un padre pueda proveer para sus hijos no es exclusivamente una molestia, sino una fuente de dignidad, respeto y realización personal.⁵⁵ Esta dignidad es socavada por el Estado benefactor. Carl Jung analizó este fenómeno argumentando que bajo el Estado benefactor:

el individuo es crecientemente privado de la decisión moral en torno a cómo debe vivir su propia vida y, en cambio, es regido, vestido y educado como una unidad social, acomodado en la unidad de vivienda que sigue estándares que dan placer y satisfacción a las masas.⁵⁶

⁵¹ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 137.

⁵² Véase Ferguson, N. *The Great Degeneration* (London: Penguin, 2012), pp. 114 y ss.

⁵³ Véase Sanandaji, N. “The Surprising Ingredients of Swedish Success: Free Markets and Social Cohesion”, Institute of Economic Affairs, Discussion Paper N° 41, (2012).

⁵⁴ Véase Tomasi, J. *Free Market Fairness* (New Jersey: Princeton University Press, 2012), pp. 193-194.

⁵⁵ Véase *id.*, p. 184.

⁵⁶ Jung, C. *The Undiscovered Self* (New York: Signet, 2006), p. 12.

El racionalismo científico sobre el que se funda esta ingeniería social, dice Jung, “roba al individuo de sus fundamentos y su dignidad” y de su capacidad de juicio al “colectivizar la responsabilidad” en una “ficción llamada sociedad” y otra “ficción llamada Estado”, la que adquiere personalidad casi animada.⁵⁷

Por todas estas razones, el segundo principio de justicia de Rawls es incompatible con la aspiración social-demócrata de un Estado de bienestar que provea ampliamente lo que hoy llamamos “derechos sociales”, quedando en cambio perfectamente satisfecho en un esquema de libre mercado democrático del tipo propuesto por Hayek.⁵⁸ De manera similar se ha sostenido que un Estado de bienestar redistributivo sería “descartado en la posición original” prefiriéndose en su lugar un sistema con derechos de propiedad robustos y amplia libertad contractual complementados por un mínimo social bajo el cual nadie pueda caer.⁵⁹ Igualmente, se ha afirmado que bajo el velo de la ignorancia personas racionales apoyarían la existencia de un sistema de libre mercado amplio y transparente. Rawls habría ofrecido así un marco teórico para justificar el sistema liberal clásico basado en mercados libres y gobierno limitado con el que él mismo tenía poca afinidad.⁶⁰

Ahora bien, la existencia de propiedad privada sobre medios de producción y un gobierno limitado que garantice un amplio orden de mercado no sólo se sigue del segundo principio rawlsiano sino que debe necesariamente quedar cubierto por el primero. Como es sabido, Rawls no contempla el derecho de propiedad sobre medios de producción dentro los derechos y libertades que se acordarían bajo el velo de la ignorancia. Sólo la “propiedad personal” es considerada dentro de las libertades básicas.⁶¹ De modo arbitrario, Rawls sostiene explícitamente que la propiedad sobre los medios de producción y la libertad contractual defendidas por el liberalismo clásico estarían fuera del marco de protección del primer principio de justicia. El error de Rawls en este punto consiste en imaginar que las demás libertades cubiertas por el primer principio de justicia podrían existir sin propiedad privada sobre los medios de producción. Si bien es cierto que las personas bajo el velo de la ignorancia se encuentran en una situación puramente hipotética necesaria para determinar los principios de justicia, éstas actúan sobre la base de información aplicable a la realidad que se espera afectar con el diseño institucional. Así, es porque las partes contratantes saben que existe el riesgo de abuso de poder del Estado que acuerdan consagrar, a nivel de la estructura básica de la sociedad, libertades civiles y políticas que lo limiten. Ahora bien, la famosa observación de Milton

⁵⁷ *Id.*, p. 15.

⁵⁸ Véase Tomasi, J. *Free Market Fairness*, pp. 189 y ss.

⁵⁹ Véase Lomasky, L. “Libertarianism at Twin Harvard”, en *22 Social Philosophy and Policy* (2005), p. 190.

⁶⁰ Véase Epstein, R. “Rawls Remembered”, en *National Review Online* (2002).

⁶¹ Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 61.

Friedman según la cual el sistema capitalista competitivo es una condición necesaria para la existencia de la libertad política y personal resulta pertinente como elemento a considerar en el marco teórico rawlsiano. Según Friedman, “la libertad política implica la ausencia de coacción de un hombre sobre otro” por lo que la “amenaza central a la libertad es el poder de coaccionar”.⁶² Este poder debe ser desconcentrado en la mayor medida posible. Friedman observa que “al remover la organización económica del control de la autoridad política, el mercado elimina esta fuente de poder coactivo” permitiendo que la economía se convierta en un nuevo control al poder político en lugar de su afirmación.⁶³ El punto es que las libertades individuales —el objetivo prioritario de Rawls— se garantizan en la medida en que hay límites efectivos al poder de coacción cuyo depositario es por excelencia el Estado. Así, por ejemplo, la existencia de la libertad de expresión e información que Rawls consagra en el primer principio es difícilmente viable en un orden económico en que el poder político controla todos los medios de comunicación y los insumos para su actividad, así como una protección efectiva de cualquier libertad no sería viable sin separación de poderes del Estado. Tampoco lo es la democracia real en un sistema en que todos los medios de subsistencia y los medios materiales para organizar una oposición política activa que promueva alternativas a los grupos que gobiernan están concentradas en las manos del mismo grupo que ejerce el poder y que se pretende reemplazar. En palabras de Friedman, “para que las personas puedan promover algo deben primero estar en condiciones de ganarse la vida”, lo cual resulta imposible en un sociedad en que la autoridad controla los medios de producción y por tanto la fuente de ingreso de quienes han de resistir el poder de esa autoridad.⁶⁴ Hayek reafirmaría esta visión explicando que la democracia real debe existir en un sistema de libre mercado, pues la alternativa, esto es, la economía centralmente planificada, por su propia naturaleza de ejecución vertical sólo puede realizarse efectivamente mediante una dictadura que no enfrente oposición a los planes de ingeniería social que la autoridad encargada de la planificación debe implementar.⁶⁵ El control de los medios de producción no sólo destruye la libertad individual en todas sus esferas al convertir a los individuos en absolutos dependientes del poder político, sino que es incompatible con la diversidad de proyectos de vida porque supone una visión valorativa colectiva que ha de ser impuesta por el planificador sin admitir disenso alguno. Como explica Hayek, “dirigir todas nuestras actividades —económicas— de acuerdo a un solo plan supone [...] la existencia de un completo código ético

⁶² Friedman, M. *Capitalism and Freedom* (Chicago: Chicago University Press, 2002), p. 15.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Véase *id.*, p. 16.

⁶⁵ Véase Hayek, F. *Camino de Servidumbre* (Madrid: Alianza, 1985), p. 102.

en el que todos los diferentes valores humanos han recibido el sitio debido”.⁶⁶ Ciertamente esto sería contrario a la diversidad de proyectos de vida y concepciones del bien de una sociedad pluralista y democrática como la que Rawls espera garantizar en su primer principio.

La relación entre libertades políticas y personales y libertades económicas, que destacan Friedman y Hayek, es inseparable de la tradición liberal que funda la democracia moderna. El liberalismo clásico no fue —como se suele pensar— una mera demanda por libertad económica, sino una demanda por libertad integral, es decir, religiosa, económica, social y política. La clase comerciante que protestó frente a las restricciones de la libertad económica lo hizo con igual fuerza en contra de las restricciones a las demás libertades entendiendo que existía una interdependencia vital entre ambas.⁶⁷ Rawls sigue la tradición liberal clásica del contractualismo del siglo XVIII en el sentido de considerar la libertad como la primera virtud de instituciones sociales justas y darle prioridad por sobre otro tipo de bienes políticos. Esto lo acercaría al libertarismo.⁶⁸ Sin embargo, en la elaboración de sus principios, Rawls parece ignorar la mencionada relación, tanto teórica como histórica, entre libertad económica —libre mercado, propiedad privada sobre medios de producción, etc.— y libertades políticas y personales. Incluso ignora la relación entre mercado y propiedad privada de los medios de producción.⁶⁹ Su marco teórico es en principio neutral frente al tipo de sistema económico que ha de prevalecer, como si no hubiera diferencias en un régimen socialista o capitalista en cuanto a la posibilidad de realización de un esquema institucional de libertades del tipo que asegura el primer principio de justicia. Tomadas la economía política y la evidencia en consideración, sin embargo, resulta claro que la distinción que Rawls formula en su primer principio de justicia, entre propiedad personal y propiedad sobre los medios de producción, contraviene la protección de los mismos bienes fundamentales que el principio pretende resguardar. Si los contratantes en la posición original fueran conscientes de que todas las libertades que pretenden asegurar con el primer principio quedarían anuladas en un régimen que no fuera de libre mercado, no tendrían otra alternativa que consagrar la propiedad sin distinciones como parte de las libertades naturales. Ello ya implicaría que, de acuerdo al primer principio de justicia, las desigualdades resultantes de un orden de mercado deberían ser toleradas en algún grado im-

⁶⁶ *Id.*, p. 87.

⁶⁷ Véase Hallowell, J. *The Moral Foundation of Democracy* (Indianapolis: Liberty Fund, 2007), p. 64.

⁶⁸ Lomasky, L. “Libertarianism at Twin Harvard”, p. 180.

⁶⁹ Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 66. Esto se refleja, por ejemplo, cuando Rawls, refiriéndose a las diversas interpretaciones posibles del segundo principio, dice que en la interpretación de libertad natural hay mercado libre pero no necesariamente propiedad privada sobre los medios de producción.

portante. En otras palabras, si bien podría existir una redistribución de riqueza considerable con el fin de mejorar oportunidades —que se vería luego limitada por el principio de la diferencia según hemos planteado—, ésta no podría llegar al punto de hacer puramente formal la propiedad sobre los medios de producción, pues ello pondría en riesgo la subsistencia de todas las demás libertades.

Pero el argumento a favor de consagrar una propiedad sin distinciones en el primer principio no se agota aquí. Rawls piensa que éste ha de cubrir la libertad de cada individuo de diseñar su plan de vida y perseguir la concepción del bien que le parezca. Y nada permite sostener que el ser empresario, creador de riqueza, innovador e incluso millonario no pueda formar parte del proyecto de vida y la concepción del bien de algunos o muchos individuos. Si un proyecto de vida de ese tipo es llevado a cabo satisfaciendo el criterio de compatibilidad de libertades entonces el primer principio de justicia rawlsiano necesariamente debe proteger el derecho de propiedad sobre los medios de producción, sin el cual el emprendimiento como proyecto de vida no es posible. La desigualdad resultante en este caso sería justa por reconocer en el respeto de la libertad individual su origen. Siguiendo la máxima kantiana de que “nadie puede obligarme a ser feliz a su propio modo”, las personas son libres de perseguir sus fines y no pueden ser instrumentalizados para satisfacer fines ajenos. Este es también un ideal rawlsiano y se encuentra comprendido en el primer principio de justicia que garantiza el máximo ejercicio de libertad individual posible que sea compatible con el máximo espacio de libertad de todos los demás. Kant entiende que de este ejercicio libre se seguirán probablemente resultados desiguales, los que son justos en tanto derivan de una igual condición de ciudadanía del tipo que imagina Rawls:

Esta igualdad permanente de los hombres en cuanto súbditos de un Estado es del todo consistente con la mayor desigualdad en el número y la cuantía de sus posesiones, ya sea por superioridad corporal o espiritual sobre los demás, o por bienes de la fortuna exteriores a ellos, o por derechos en general (de los que pueden haber muchos) con respecto a otros; de modo que el bienestar de unos dependerá en gran medida de la voluntad de otros (la de los pobres de la de los ricos), unos deberán obedecer (como los hijos a sus padres, o la mujer al hombre) y otros mandar, unos servirán (como el jornalero) y otros le pagarán, etc.⁷⁰

El primer principio rawlsiano sigue, como se ha dicho, la ética liberal clásica y es prioritario sobre el segundo, de ahí que, según Rawls, no puede sacrificarse bajo el argumento de obtener mayores ventajas sociales o económicas.⁷¹

⁷⁰ Kant, citado en Barceló, J. “Selección de escritos políticos de Immanuel Kant”, en *34 Estudios Públicos* (1989), pp. 23-24. Obviamente en el esquema rawlsiano y nozickeano ideas como que la mujer debe obedecer al hombre serían excluidas.

⁷¹ Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 61.

Este último punto nos sitúa en el terreno de Nozick, para quien el criterio para determinar si los resultados producidos por un determinado orden institucional son justos o no, es si acaso ellos se siguen de un proceso considerado justo de acuerdo a principios éticos anteriores al sistema mismo. Dice Nozick siguiendo aquí a Locke que si concordamos en que todos tenemos derechos naturales, entonces la pregunta esencial es cuánto espacio dejan estos derechos individuales al Estado.⁷² Si aceptamos que las personas, en el ejercicio de esos derechos pueden realizar acciones de intercambio voluntarias exentas de fraude, entonces se verifica el respeto por los derechos individuales que debe fundar todo el orden institucional. El proceso resultante es justo en la medida en que se respetan esos derechos y se reconoce la igualdad natural de todos los agentes que participan en el proceso de intercambios. Los resultados de un sistema en el que todos actúan persiguiendo sus fines en libertad y respetando la igual libertad de todos los demás —el ideal rawlsiano del primer principio— es, por lo tanto, necesariamente uno cuyos resultados deben ser considerados justos. Como insiste Nozick, la idea de justicia en pertenencias no tiene una predisposición *a priori* a favor de la igualdad.⁷³ La pregunta es entonces bajo qué argumento puede decirse que los resultados derivados del mercado, esto es, de personas realizando intercambios voluntariamente en ejercicio del derecho a perseguir sus concepciones del bien, puede considerarse injusto. El primer principio de justicia rawlsiano no permite condenar la desigualdad resultante del mercado como lo entiende Nozick. Es más, incluso puede justificar la desigualdad. El principio de la diferencia supuestamente viene a compensar esto, sin embargo ya hemos visto que, lejos de restringir arreglos institucionales en favor del mercado, los reafirma. Si no fuera así, se produciría una clara tensión entre el primer principio de justicia y aquellos arreglos redistributivos que se interpongan severamente con las concepciones del bien de las personas y por tanto en el proyecto que algunas puedan tener de, por ejemplo, realizarse en tanto empresarios y emprendedores.

III. IGUALDAD NATURAL, MERITOCRACIA Y JUSTICIA CÓSMICA

La común objeción de que en relaciones de mercado algunos son superiores a otros (intelectualmente, económicamente o en cualquier otro sentido) y que por tanto debe protegerse a los más débiles, es sólo presentable en un esquema paternalista en el cual se asume que unos pocos disponen del conocimiento necesario para dirigir la vida de otros. En otras palabras, esta visión supone la existencia de la antigua “desigualdad natural” que tanto griegos como romanos utilizaron para establecer sociedades jerárquicas en que la idea de libertad indi-

⁷² Véase Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*, p. ix.

⁷³ *Id.*, p. 233.

vidual estaba completamente ausente. La idea de “desigualdad natural” suponía que la racionalidad no estaba igualmente distribuida en la humanidad, lo que implicaba que sólo aquellos dotados de una mayor capacidad racional podían gobernar, y que lo debían hacer dominando hasta los últimos detalles de la vida en sociedad. Este modelo, propuesto por filósofos de la antigüedad, era intrínsecamente aristocrático e incompatible con la idea de derechos individuales.⁷⁴

El liberalismo clásico propone el modelo completamente opuesto: el de la igualdad natural. Adam Smith lo convertiría en la piedra angular de la ética y el análisis económico liberal ilustrándolo en su famosa comparación entre el portero y el filósofo. Mientras Platón pensaba que los filósofos eran naturalmente superiores al resto y por tanto debían dominar al punto de establecer un orden jerárquico totalitario,⁷⁵ Adam Smith sostuvo que “la diferencia entre un filósofo y un común portero no se deriva tanto de la naturaleza sino del hábito, la costumbre y la educación”.⁷⁶ Como recordara Samuel Fleischacker:

en el contexto del siglo XVIII, Smith presenta una imagen notablemente dignificada de los pobres, una imagen en que estos toman opciones tan respetables como aquellas de sus ‘superiores’, donde en realidad no hay ‘inferiores’ o superiores.⁷⁷

La implicancia normativa de esta visión es que todas las personas toman decisiones igualmente respetables y por tanto no existen unas autorizadas a tutelar a otras y en consecuencia tampoco una jerarquía natural que pueda poner a unas personas por sobre otras en términos políticos. La igualdad ante la ley es la consecuencia inevitable de la visión normativa del liberalismo clásico. La razón es que, en la visión liberal clásica, sólo la consciencia de cada persona constituye el criterio para dirimir lo que se considera bueno o malo, y nunca una fuente exterior cuyo conocimiento es privilegio de unos pocos. En última instancia, el individuo es consciente de su propia responsabilidad por los valores que lo motivan en sus opciones y acciones, tanto en su comportamiento privado o público.⁷⁸ Los valores de la libertad y responsabilidad individual se extienden así a todos los miembros de una comunidad política y no pueden reducirse sobre la base de una supuesta inferioridad de algunos, ni bajo el argumento de proteger a las personas de las consecuencias negativas que puedan seguirse del

⁷⁴ Véase Sidentop, L. *Inventing the Individual* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2014), p. 51.

⁷⁵ Cf. Popper, K. *The Open Society and its Enemies, V. I* (New York: Routledge, 2009 [1945]), p. 92.

⁷⁶ Smith, A. *The Wealth of Nations* (New York: Barnes & Noble, 2004 [1776]), p. 13.

⁷⁷ Fleischacker, S. “Adam Smith y la igualdad”, en 104 *Estudios Públicos* (2006), p. 43.

⁷⁸ Buchanan, J. *Why I, Too, Am Not a Conservative* (Cheltenham: Edward Elgar, 2005), p. 7.

ejercicio de su libertad. Si el autogobierno es aceptado, es decir, si se reconoce en todos los miembros de la comunidad política el derecho a perseguir su plan de vida y a ser responsables por sí mismos, entonces los resultados que produce el mercado en cuanto manifestación de decisiones libres deben ser considerados justos. La teoría de la explotación marxista o la idea del mercado como un juego de suma cero podrían servir para justificar moralmente formas de intervención oficial precisamente porque éstas se harían en defensa de la libertad individual. Falseadas esas teorías, en un sentido popperiano, sólo la tesis de que unos tienen derecho a tutelar a otros protegiéndolos de su propia estupidez, incapacidad o debilidad, puede justificar la limitación de la responsabilidad de individuos adultos de las consecuencias de sus propias decisiones. Y ello implica, como se ha dicho, destruir la idea de igualdad natural. Nozick sigue la lógica de Smith argumentando que si existe justicia en la adquisición de propiedad, esto es, si resuelto el problema de la primera adquisición, las demás transferencias se han realizado respetando derechos individuales, la persona que adquiere la propiedad tiene derecho a ella y el Estado no puede confiscarla con fines redistributivos arguyendo razones de justicia.⁷⁹ En otras palabras, la distribución será justa si aquellos que poseen propiedad tienen un derecho a ella, idea que se funda en la tesis de la igualdad natural. Esta lógica se aplica a todas las transferencias subsecuentes, lo que significa que la distribución de riqueza resultante no puede calificarse como injusta. Pero el argumento es más extenso aun. La justicia, como dice Hayek, es un atributo de los actos humanos y no de fenómenos en que la voluntad no ha jugado un rol. El mercado en tanto orden espontáneo produce resultados que, si bien se han seguido de actos humanos, no han sido el objeto de voluntad deliberada alguna. El punto de Hayek es que no existe una autoridad responsable para determinar la alocaación de recursos en el mercado precisamente porque lo distintivo de un orden espontáneo es su emergencia desde abajo y, por tanto, independiente de cualquier dirección o planificación deliberada, lo que lleva a que hablar de “injusticia social” en el marco de la distribución resultante del mercado sea un sinsentido.⁸⁰ El caso de un régimen socialista es el opuesto, pues en él una autoridad central determina qué corresponde a cada quien según las valoraciones de la misma autoridad o algún criterio preestablecido de mérito que ella ha de imponer coactivamente. En ese caso se estaría en presencia de una distribución injusta o justa pues ella ha sido el resultado de una voluntad deliberada.

El igualitarismo en general defiende formas de redistribución oficial para alcanzar un ideal de justicia basándose en la idea de “meritocracia”. El mérito sería, de acuerdo a esta visión, el criterio por excelencia para evaluar la justicia de una determinada distribución. Incluso un liberal clásico como John

⁷⁹ Véase Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*, p. 151.

⁸⁰ Hayek, F. *Law, Legislation and Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1982), pp. 31 y ss.

Stuart Mill, en sus ensayos analizando el socialismo, se quejaría de que “la idea de justicia distributiva o de alguna proporcionalidad entre el éxito y el mérito” era una “quimera relegada a las regiones del romance”.⁸¹ Mucho antes que Rawls, Mill afirmó que “el nacimiento es la más poderosa de las circunstancias determinantes”,⁸² confirmando su visión de que las recompensas debían estar relacionadas con alguna noción de mérito para ser justas. Esta visión, según la cual el derecho de propiedad es legítimo en tanto responda a una noción de mérito, es incompatible con una sociedad de personas libres. Como observara David Hume, un orden social en que la propiedad se distribuyera en proporción al virtuosismo o mérito de sus miembros requeriría de un ser superior omnisciente con inteligencia infinita y que sólo actuara buscando el bien.⁸³ En una sociedad de humanos, sin embargo, la misma regla llevaría “a la total disolución de la sociedad” ya que “tan grande es la incerteza del mérito, tanto por su natural oscuridad como por el autoengaño de cada individuo, que ninguna regla determinada puede seguirse de él”.⁸⁴ ¿Tiene un niño rico con problemas serios de salud y que logra salir adelante menos méritos que un niño pobre perfectamente sano que logra igual desempeño? ¿Tuvo Mozart por el hecho de ser genéticamente un genio menos méritos y por tanto menos derecho sobre la propiedad que sus obras le generaron que otros músicos de la época menos talentosos? ¿Qué porcentaje del éxito de un niño de padres ricos se atribuirá al esfuerzo de ese niño, a su disciplina, rigurosidad y constancia como adulto, es decir, al mérito, y qué porcentaje se atribuirá a la buena fortuna? ¿Una persona de aspecto agradable que surge tiene menos o más méritos que una física y mentalmente desfavorecida?

El sueño de Rawls de ordenar la estructura básica de la sociedad de tal modo de que las desigualdades que no son el producto del mérito puedan ser compensadas,⁸⁵ conduciría a un auténtico “paternalismo meritocrático”, pues si nos limitamos a la idea de considerar justa una distribución del ingreso sólo cuando responde a méritos, debemos entonces optar por una política radical de igualación de oportunidades que elimine o compense cualquier ventaja no merecida que una persona ha tenido en relación con las demás. En este caso, recuerda Hayek, el Estado tendría que controlar la totalidad del ambiente físico y social para así asegurar igualdad de opciones al punto de dominar toda circunstancia que afecte el bienestar de las personas.⁸⁶ Un

⁸¹ Mill, J. S. *Collected Works of John Stuart Mill Vol. V* (Indianapolis: Liberty Fund, 2006), p. 714.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Véase Hume, D. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1902 [1748]), p. 118.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 7.

⁸⁶ Véase Hayek, F. *Law Legislation and Liberty*, p. 85.

esquema estricto de igualdad de oportunidades basado en el mérito, en lugar de la provisión de un mínimo suficiente, tendría que pasar por una política de “homogenización” cuyo resultado sería la aniquilación del individuo que Nietzsche denunciara como el objetivo del socialismo.⁸⁷ Wilhelm Röpke, ratificando el punto de Nietzsche, explicó que el igualitarismo, aun si sólo aspira a la igualdad de oportunidades, lleva al inevitable esfuerzo centralizado del gobierno por lograr una “funcionalización totalitaria de la sociedad”.⁸⁸ El resultado sería una pérdida de todo lo que es pre-estatal, para-estatal y súper-estatal, lo que sería sacrificado para conseguir una mayor igualdad aritmética de los individuos. En consecuencia, “la idea de situar a cada individuo de acuerdo a sus ‘méritos’ y ‘talentos’ implica un Estado de bienestar que será diferente del Estado totalitario sólo de nombre”, pues ese sistema responderá a un “deseo de uniformidad” que llevaría a “un sistema centralizado, coercitivo y con educación estatal uniforme”.⁸⁹ Además, un sistema de igualación de oportunidades incubaría una “intolerancia hacia aquellos que divergen del ‘hombre común’ abstracto no sólo verticalmente debido a que tienen una posición social más alta, sino también horizontalmente porque difieren de alguna manera en el mismo nivel social”.⁹⁰ Röpke recalca que la igualdad de oportunidades es imposible sin igualación total de resultados económicos e igualación de estatus social, pues la desigualdad de resultados y de estatus de los padres se convierte en desigualdad de oportunidades entre los hijos.⁹¹ El mismo Röpke agrega otro punto fundamental en esta discusión: no existe razón alguna para considerar menos legítima la propiedad sobre las ventajas inherentes a la persona que cualquier otra forma de propiedad, incluida la adquirida por méritos.⁹² La afirmación de Rawls, según la cual la injusticia más grande de un sistema de libertad natural es que permite que factores “arbitrarios desde el punto de vista moral”⁹³ definan la distribución de la riqueza, no es sostenible más que como una opinión estética. Del hecho de que existan cosas que se poseen en virtud del azar o la naturaleza no se sigue que no haya propiedad legítima sobre ellas. Una persona puede ganar la lotería, lo cual es inmerecido —no inmoral ni injusto—, pero su derecho de propiedad sobre lo ganado no se puede poner en cuestión, salvo que el hecho mismo de la suerte se considere —como cree Rawls— una arbitrariedad moral que debe ser corregida en perjuicio del beneficiado. Esta idea de Rawls, de considerar injustos los resultados de ventajas inmerecidas, carece de sentido pues desvin-

⁸⁷ Nietzsche, F. *Gesammelte Werke* (Bindlach: Gondrom, 2005), pp. 308-309.

⁸⁸ Röpke, W. “The Malady of Progressivism”, en *The Freeman* (1951).

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Véase *ibid.*

⁹² Véase *ibid.*

⁹³ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 72.

cula el concepto de justicia de su contenido ético al separarlo de la voluntad humana. En estricto rigor, la suerte, como las leyes de la física y la genética, no es ni justa ni injusta sino un simple hecho, jamás invariable y que no corresponde juzgar de acuerdo a categorías morales. Por lo mismo, el concepto de “arbitrariedad” que usa Rawls para referirse a las ventajas derivadas de la lotería natural sólo puede entenderse en un sentido mecánico y no ético. De lo contrario no existiría diferencia, desde el punto de vista ético, entre aquellos beneficios asignados por una autoridad central —por ejemplo subsidios a amigos del gobierno— y aquellos beneficios obtenidos por el desarrollo del talento personal —por ejemplo un futbolista exitoso—. El primer caso puede ser calificado propiamente como arbitrario e injusto y reclama intervención estatal, no así el segundo.

La igualdad de oportunidades rawlsiana, realizada por medio de un diseño institucional que compense a los individuos por cualquier tipo de desventajas, se presenta de este modo como “una revuelta en contra de la naturaleza”⁹⁴ y su pretensión, más que con justicia social, tiene que ver con conseguir lo que Thomas Sowell ha denominado “justicia cósmica”.⁹⁵ Un claro ejemplo de la búsqueda de esta “justicia cósmica” lo ofrece el compañero de ruta de Rawls, Thomas Nagel. Según este autor, la igualdad de oportunidades supone que la sociedad debe compensar aquellas desigualdades que surgen de factores “más allá del control del individuo”, incluyendo aquellas derivadas de su estatus económico, el ambiente en que creció, la educación de sus padres, su genética, la cultura, la geografía, historia, entre muchas otras. Dice Nagel: “Desde un punto de vista moral es hasta cierto punto arbitrario el modo en que los beneficios —inteligencia, educación, genética, etc.— están distribuidos y, por tanto, no hay nada de malo en que el Estado intervenga en esa distribución”.⁹⁶ Ronald Dworkin, siguiendo la misma lógica, sostiene que los igualitaristas no deben aceptar desigualdades en la distribución de riqueza como justas si éstas han resultado de diferencias en capacidades heredadas o han sido el producto de ventajas derivadas del azar.⁹⁷

Para Nagel, entonces, como para Rawls y Dworkin, todo aquello que las leyes del universo hayan creado beneficiando a unos sobre otros es “arbitrario” moralmente y el Estado debe corregirlo. Es evidente, como se ha dicho, que un programa con el objeto de corregir todas las desigualdades existentes que no sean producto del “mérito” demanda un conocimiento que, como afirmó

⁹⁴ Rothbard, M. *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays* (Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2012).

⁹⁵ Sowell, T. *The Quest for Cosmic Justice* (New York: Touchstone, 2002).

⁹⁶ Nagel, T. “The Meaning of Equality”, en *25 Washington University Law Review* (1979), p. 28.

⁹⁷ Véase Dworkin, R. “Why Liberals Should Care About Equality”, en *A Matter of Principle* (Cambridge Mass. and London: Harvard University Press, 1985).

Hume y reitera Sowell, es “superhumano” y por tanto completamente imposible de obtener.⁹⁸ Pues lo cierto es que no sabemos cómo identificar y cuantificar el mérito.⁹⁹ El mismo Dworkin acepta que es imposible descubrir, incluso en principio, qué aspectos de la posición económica de una persona se siguen de sus decisiones y qué ventajas o desventajas no han sido producto de sus decisiones.¹⁰⁰ Jamás podremos, por lo tanto, saber cuánto del éxito o fracaso de una persona se debe exactamente a su mérito y cuánto a su genética, inteligencia, esfuerzo, educación, experiencias, suerte, cultura, etc. Tampoco existe un criterio fijo para establecer lo que son las ventajas y desventajas. Algo que se considera una desventaja en un determinado momento puede constituir una ventaja en otro. Una persona de muy baja estatura podría ser considerada en desventaja respecto de otros, pero tal vez esa misma característica le abrió en otro momento las puertas a una exitosa carrera en el cine. Una mujer hermosa podrá beneficiarse de su belleza más que otras que son inteligentes (que se benefician de su inteligencia) y, una vez perdida la belleza, la lógica de la ventaja se invierte en favor de las inteligentes. Ciertas enfermedades psiquiátricas pueden ser la causa de una capacidad creadora esencial para el éxito como artista, y un niño que nació pobre y llegó a ser rico tal vez logró desarrollar el carácter y disciplina fuente de su éxito precisamente motivado por la pobreza que sufrió. Los ejemplos de indeterminación de ventajas y desventajas son infinitos, por esto es imposible establecer una regla fundada en el mérito y menos aun una fórmula basada en esa regla para compensar a quienes sufren desventajas. Esta complejidad del sistema social —y del individuo, cabría agregar— condena la empresa de buscar “justicia cósmica” al fracaso. Algo similar señalaba Luhmann cuando sostuvo que la autopresentación simbólica del Estado de bienestar y su afirmación de buenas intenciones se orientaba a ayudar los desfavorecidos, pero que la observación de ellos “no da claridad sobre las causas y calla sobre las posibilidades de cambiar las estructuras que los perjudican”. Según Luhmann, la observación de los más desaventajados de la sociedad “provee forzosamente de información que es errónea [...] nuestra sociedad es demasiado compleja como para concluir causas a partir de constatar desventajas y a partir de ahí concluir medidas”.¹⁰¹ Por lo mismo, los esfuerzos de igualación compensatoria llevarían al uso indiscriminado del cientifismo racionalista y de las estadísticas del tipo que Jung criticaba por ocultar la realidad del individuo en promedios ideales que nada dicen de los sujetos de carne y hueso y que sentarían las bases de una ingeniería social contraproducente y negadora de la dignidad personal.

⁹⁸ Sowell, T. *The Quest for Cosmic Justice*, p. 13.

⁹⁹ Véase *id.*, p. 22.

¹⁰⁰ Véase Dworkin, R. “Why Liberals Should Care About Equality”.

¹⁰¹ Luhmann, N. *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, p. 148.

IV. COMPLEJIDAD, LIBERTAD Y *CAPABILITIES*

La misma idea de complejidad expuesta por Luhmann hace que el ideal de justicia social como *capabilities*, propuesto por Amartya Sen y Martha Nussbaum, sea contraproducente desde el punto de vista de lo que se pretende obtener. Según Sen, la igualdad de *capabilities* busca conseguir “libertad sustancial” de modo de permitir a las personas alcanzar lo que estas realmente quieren.¹⁰² Sen entiende así la libertad como el poder efectivo de conseguir lo que una persona se ha propuesto y no como la ausencia de coacción arbitraria por parte de terceros propuesta por el liberalismo clásico. En la visión de Sen, no existe libertad en ausencia de condiciones materiales que hagan posible su ejercicio efectivo. Los pobres, por ejemplo, no tendrían libertad ni capacidad de crear, requiriendo de asistencia estatal para conseguirla. Esta tesis ha llevado a Sen a sostener que el avance de diversos países en términos de bienestar humano se ha debido sobre todo a políticas sociales, lo cual ha sido extensamente refutado por autores como Jagdish Bhagwati y Arvind Panagariya, quienes han demostrado que fueron las reformas que incrementan la libertad económica la causa del avance de países subdesarrollados como la India.¹⁰³ Bhagwati ha mostrado que el progreso de estos países se ha dado en condiciones que Sen califica como carentes de *capabilities* y por tanto de ausencia de libertad, dejando en evidencia la falacia de la tesis de Sen, a saber: que si, como cree Sen, la riqueza y el bienestar son condiciones de libertad y, al mismo tiempo, aceptamos que éstas no se encuentran simplemente disponibles en el mundo sino que han debido ser creadas, entonces ni la riqueza ni el bienestar podrían existir. Sus críticos demuestran que es la libertad entendida en la tradición liberal la que permite la creación de riqueza y hace factible la redistribución que reclama Sen. En la misma línea, refutando tanto la tesis de Sen, de que los pobres por definición no pueden salir adelante sin asistencia estatal, como el argumento de Piketty según quien “la mitad más pobre de la población no posee nada”,¹⁰⁴ Hernando de Soto ha demostrado que los más pobres del mundo han logrado crear y acumular niveles extraordinarios de riqueza que no puede convertirse en capital efectivo debido a problemas institucionales, fundamentalmente a fracasos de los Estados de asegurar derechos de propiedad. Según de Soto, los pobres son emprendedores persistentes y capaces de crear riqueza y “no son parte del problema, sino de la solución”.¹⁰⁵

¹⁰² Véase Sen, A. *The idea of Justice* (London: Penguin Books, 2010), p. 253.

¹⁰³ Véase Bhagwati J. y A. Panagariya. *Why Growth Matters: How Economic Growth in India Reduced Poverty and the Lessons for Other Developing Countries* (Washington and New York: Public Affairs, 2013).

¹⁰⁴ Piketty, T. *Capital in the Twenty-First Century*, p. 377.

¹⁰⁵ de Soto, H. *The Mystery of Capital* (London: Black Swan, 2001), p. 34.

La definición de libertad como poder, que propone Sen, no sólo es refutada en su aplicación económica, sino que desvirtúa el sentido político del término. La libertad es un concepto social que se refiere a los límites de la acción de los individuos respecto a otros individuos.¹⁰⁶ John Locke, padre fundador de esta tradición, sostuvo que ésta consiste en “disponer y ordenar como le parezca de su persona, acciones, posesiones y toda su propiedad, dentro del marco de las leyes bajo las cuales él se encuentra”, es decir, no siendo sometido “a la voluntad arbitraria de otro, pudiendo seguir libremente su propia voluntad”.¹⁰⁷ Por ser un concepto social o político, no tiene mayor sentido hablar de la falta de libertad de Robinson Crusoe en una isla aludiendo a que no tiene qué comer. Si así fuera, no habría diferencia entre la libertad de un animal y la de una persona. Como argumenta Isaiah Berlin, se carece de libertad política “sólo si uno es impedido por otros seres humanos de conseguir un objetivo”.¹⁰⁸ Sen, en cambio, promueve lo que Berlin llamó “libertad positiva” y que, como explica el mismo Berlin, supone un conocimiento privilegiado de aquel que pretende hacer libre a la persona que lucha con obstáculos internos o externos para atender el llamado de su “verdadero yo”. Una muestra de esta pretensión de conocimiento privilegiado que se arroga Sen se aprecia cuando sostiene que la pobreza en términos de *capabilities* es un concepto mucho más amplio que la pobreza en términos de ingresos, pues se trata de que la persona pueda convertir ingresos en oportunidades reales que le permitan alcanzar sus objetivos y realizarse.¹⁰⁹ En una interpretación extensiva de este enfoque, el Estado debería —si se asume que es el encargado de asegurar *capabilities*— no sólo limitarse a los bienes primarios que Rawls propuso como base de su principio de la diferencia, sino a remover o compensar todos los obstáculos en el camino de las personas, incluyendo cosas como inadecuada nutrición, discapacidades, limitaciones por la vejez o el género, problemas psicológicos, apariencia física desfavorable y muchos otros que impidan a una persona su autorrealización. Por ejemplo, una mujer para cuya felicidad, autoestima y libertad fuera esencial un implante mamario de silicona debería ser asistida por el Estado. Lo mismo se aplicaría a una persona incapaz de tener relaciones estables de pareja. Si bien Sen aclara que “el Estado puede tener mejores razones para ofrecer ayuda a una persona para superar el hambre o enfermedad antes que ayudarlo a construir una estatua para su héroe personal”,¹¹⁰ la idea de que construir una estatua para el héroe de una persona se encuentra, al menos teóricamente cubierta por la tesis de las *capabilities*, muestra la híper inflación intervencionista a la que po-

¹⁰⁶ Véase Smith, G. *The System of Liberty* (New York: Cambridge University Press, 2013), p. 136.

¹⁰⁷ Locke, J. *Second Treatise of Government* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980 [1690]), p. 46.

¹⁰⁸ Berlin, I. *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), p. 3.

¹⁰⁹ Véase Sen, A. *The idea of Justice*, p. 256.

¹¹⁰ *Id.*, p. 288.

tencialmente conduce esta propuesta. Nussbaum confirma lo anterior cuando explica que las *capabilities* son múltiples y diversas en cantidad y calidad dado que las valoraciones de los seres humanos también lo son y que por tanto no puede confeccionarse una escala de *capabilities*, pero que sin embargo el Estado debe procurarlas para “mejorar la calidad de vida de todas las personas”.¹¹¹ Nussbaum reconoce entonces por un lado la imposibilidad de saber exactamente cuáles son las *capabilities* requeridas y por otro sostiene que el Estado debe proveerlas de modo de lograr justicia social.

A diferencia de Sen, y pese a admitir la dificultad de determinar un catálogo de *capabilities*, Nussbaum ofrece un lista mínima de ellas, en la cual se incluye: el poder vivir una vida humana de duración normal, la salud del cuerpo (que incluye habitación), nutrición y salud reproductiva, la integridad del cuerpo (que incluye protección de agresiones y tener oportunidades para la satisfacción sexual y el cuidado de los sentidos), imaginación y pensamientos (que incluye asegurar condiciones para todos de usar los sentidos y pensar de manera “humana”). Pero además el Estado debe velar por la capacidad de las personas de amar a otros y de cuidarnos, de sentir diversas emociones y de enojarse justificadamente, de desarrollar la razón práctica, es decir, formarse una idea de lo bueno y poder reflexionar sobre ello, el poder relacionarse con otros, tener compasión y amistades, ser capaz de convivir con animales, poder jugar y reír disfrutando actividades recreacionales y poder participar políticamente mediante la asociación y libertad de expresión.¹¹² En suma, desde la posibilidad de la satisfacción sexual hasta poder reír y gozar deben ser cuestiones garantizadas por las políticas públicas estatales. De este modo prácticamente no existe espacio de la vida de las personas que no se encuentre al menos potencialmente intervenido por el Estado si a juicio de la autoridad las *capabilities* requeridas por la persona se encuentran ausentes. Esta visión, como ocurre en la búsqueda de justicia cósmica, debe conducir necesariamente a un amplio uso de la ingeniería social basado en una pretensión de conocimiento imposible cuyos resultados serían los opuestos a los pretendidos. Un sistema de mercado en un marco liberal clásico, en cambio, permitiría acercarse más al ideal de justicia social propuesto por Sen y Nussbaum dada su ventaja sobre mecanismos centralizados para procesar la información requerida y la ausencia del problema del *public choice* inherente a organizaciones burocráticas. En palabras de Ingrid Robeyns, de la teoría de las *capabilities* no se sigue necesariamente que sea el Estado el responsable de intervenir para materializarlas:

La cuestión de qué debe hacer el gobierno, si es que hay algo que debería hacer, depende de [...] la respuesta a la pregunta de si necesitamos al

¹¹¹ Nussbaum, N. *Creating Capabilities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), p. 19.

¹¹² Véase *id.*, pp. 33-34.

gobierno para que provea esos bienes y qué podemos esperar del gobierno de manera realista. Así como debemos tomar a las personas como son, no debemos trabajar con una utopía irrealista sobre lo que es el gobierno. Podría ser que el ideal de sociedad de acuerdo a el *capabilitarianismo* es mejor alcanzado por compromisos coordinados de acciones individuales o por mecanismos de mercado.¹¹³

Recogiendo la misma idea, Epstein ha argumentado que un esquema descentralizado que genera respuestas de agentes privados haciendo uso del conocimiento que se encuentra disperso en la sociedad de acuerdo a sus propias valoraciones, permitirá conseguir mejor los objetivos propuestos por la teoría de las *capabilities* que un sistema centralizado en el gobierno.¹¹⁴ Según Epstein, los partidarios de teorías igualitaristas “típicamente invocan su preferencia por la acción estatal ignorando el problema endémico del *public choice* en proveer asistencia de todo tipo sobre una base no discriminatoria”.¹¹⁵ Un ejemplo de esto, sostiene Epstein, se da en el caso de la obligación de los hospitales de tomar a cualquier paciente en riesgo en salas de emergencia, lo que ha llevado a una disminución de la disponibilidad total de estas salas perjudicando a los pacientes.¹¹⁶ El punto en discusión es relevante, pues así como no existe una diferencia entre el socialismo clásico y el liberalismo clásico en cuanto a la meta final de lograr una sociedad de abundancia para todos, Epstein recuerda que “no existe razón para pensar que hay un quiebre profundo entre las aspiraciones de bienestar social de un libertario [...] y el igualitarista promotor de las *capabilities*”.¹¹⁷ La diferencia fundamental radica en el medio, específicamente, el deseo de crear “derechos positivos” para compensar la mala fortuna, cuestión que, dada la complejidad del sistema social y la incertidumbre que caracteriza la existencia humana, no es factible más que parcialmente mediante un incremento de probabilidades. Los desarrollos que permiten el incremento de *capabilities* dependen fundamentalmente del progreso económico y tecnológico que genera el mercado en tanto orden espontáneo libre de planificación centralizada. Las formas de intervención oficial, además de caer en un serio problema de imposibilidad de uso de conocimiento disperso, terminan siendo corrompidas por el juego del interés individual en programas públicos. De este modo, las ya comentadas limitaciones que el principio de la diferencia rawlsiano impone a la redistribución estatal se aplican también al igualitarismo de *capabilities*.

¹¹³ Robeyns, I. “Capabilitarianism”, Human Development and Capability Association 8th Conference (2011).

¹¹⁴ Véase Epstein, R. “Decentralized Responses to Good Fortune and Bad Luck”, Working Paper n° 383, John M. Olin Program in Law and Economics (2008).

¹¹⁵ *Id.*, p. 321.

¹¹⁶ Véase *ibid.*

¹¹⁷ *Id.*, p. 336.

V. IGUALITARISMO, ALIENACIÓN MORAL Y PROGRESO

Hemos visto que el programa igualitarista, ya sea socialista o liberal, presenta varios problemas. El primero es que necesariamente descansa en el uso de la coacción estatal para ser realizado. Los partidarios de la igualdad que podríamos denominar “fáctica”, por pretender igualdad material en lugar de mera igualdad ante la ley, deben aceptar que su propuesta es incompatible con un resguardo estricto de lo que se conoce como libertad negativa. Dado que la violencia organizada es el medio de realización por excelencia del programa igualitarista, éste no resulta enteramente compatible si se interpreta como se hace usualmente, con instituciones que respeten de manera irrestricta los proyectos de vida de las personas. Cuando F. A. Hayek sostuvo que “la igualdad de las reglas generales del derecho y de la conducta” era “la única igualdad que conduce a la libertad y la única igualdad que se puede asegurar sin destruir la libertad”, estaba dando cuenta de este inevitable e irresoluble conflicto entre igualitarismo ético e igualitarismo fáctico.¹¹⁸ Pues, como hemos dicho, si respetamos la igualdad de todos en tanto agentes morales responsables de sus actos no podemos juzgar como injustos los resultados de esos mismos actos en la medida en que hayan seguido reglas de conducta justas. La igualdad ante la ley es el resultado inevitable de la igualdad natural —ya comentada— y la igualdad a través de la ley, es decir, es la consecuencia inevitable de la búsqueda imposible de justicia cósmica analizada anteriormente. En nada resuelve este problema la redefinición del concepto de libertad desde la posibilidad de actuar libre de coacción arbitraria a la idea del poder efectivo para conseguir fines propuestos, pues aun si aceptamos que la libertad consiste en conseguir efectivamente lo que el individuo se ha propuesto, debemos, según la visión igualitarista clásica, recurrir a la violencia organizada para proveer esos medios, *capabilities* u oportunidades que conviertan una libertad “formal” en una “sustancial”. Y ello implica negar o restringir la libertad de acción agrediendo a quienes se le extraerán los recursos e intervenir sistemáticamente en las decisiones libres de las personas mediante formas de intervención oficial —impuestos, regulaciones, cuotas, subsidios, discriminación positiva, etc.— que aseguren la elusiva e indeterminable “igualdad de oportunidades”.

El segundo y tal vez más fundamental problema del igualitarismo es que, como hemos visto, simplemente no logra ni puede lograr los resultados que se propone. Tomado el Estado por lo que en realidad es (y no según alguna visión ideal del mismo) sólo se puede concluir que los ideales de justicia social perseguidos por el igualitarismo, desde el socialista clásico al rawlsiano, pasando por el de *capabilities*, se consiguen de mejor manera en un esquema liberal clásico con baja intervención estatal, mercados extensos y un mínimo suficiente para quienes no lograran participar en el proceso de progreso que este sistema per-

¹¹⁸ Hayek, F. *The Constitution of Liberty*, p. 75.

mite. La decidora reflexión de Ludwig von Mises, según la cual “el liberalismo clásico se distingue del socialismo, que también reclama luchar por el bien de todos, no en el fin al que apunta, sino en los medios que elige para conseguir ese fin”,¹¹⁹ se aplica sin duda también a las propuestas igualitaristas de pensadores como Rawls, Sen, Dworkin y Nussbaum, entre otros. El problema central del socialismo es que, producto de un análisis económico errado e ideológico, no funciona y sus mecanismos conducen a resultados horrorosos.

Las propuestas igualitaristas modernas son menos agresivas y en general no están, en principio al menos, dispuestas a sacrificar libertades negativas fundamentales para lograr el ideal de igualdad que se proponen. Pero su interpretación común ha llevado a exigir más intervención del Estado generando resultados opuestos a los que pretende. En esto, el fracaso de la socialdemocracia, basada igualmente en una mala comprensión del sistema económico, no se distingue del fracaso del socialismo clásico. Incluso si aceptamos, con Marx, que la pobreza es incompatible con la libertad, idea que recogen las doctrinas igualitaristas modernas, lo lógico sería optar por el sistema que más ha incrementado la riqueza en la historia de la humanidad para así “liberar” al hombre de las necesidades y cadenas que le impone la naturaleza. Ha sido el capitalismo el que ha logrado la mayor igualdad en el bienestar —el cual es el objetivo final de todo el programa igualitarista—. El gran error de los igualitaristas ha sido siempre el pretender que los sistemas centralizados, en lugar de los descentralizados, permiten el mejor uso posible del conocimiento que se encuentra disperso en la sociedad para transformar esa igualdad en bienestar. Probablemente esta preferencia por la intervención estatal se deriva del hecho de que la doctrina igualitarista genera, al decir de Harry Frankfurt (un crítico de la misma), una verdadera alienación moral.¹²⁰ Al concentrarse en la diferencia de riqueza o bienestar entre unos y otros en lugar de lo que es relevante para cada individuo respecto a su posición concreta en el mundo, el igualitarismo desvía la discusión del punto más relevante —que todos tengan suficiente independiente de las distancias entre unos y otros— a un punto moralmente irrelevante que es el de determinar cuánto más tiene uno que otro.¹²¹ El objetivo de mejorar a los que menos tienen, que sin duda motiva todas las formas de igualitarismo, transmuta en uno que consiste en que no haya mayores diferencias entre unos y otros. En otras palabras, lo que importa no es que estén mejor los más desfavorecidos sino que no hayan algunos que estén mejor que otros independientemente de la posición de bienestar absoluta de los individuos considerados de manera separada. La alienación moral del igualitarismo consiste precisamente en negar el bienestar del individuo en función de preferencias estéticas por posiciones relativas cuya motivación

¹¹⁹ von Mises, L. *Liberalism*, p. xxiii.

¹²⁰ Véase Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, en 98 *Ethics* (1987).

¹²¹ Véase *ibid.*

puede asociarse directamente con la envidia,¹²² pues ni siquiera el argumento de maximización de la utilidad agregada en una sociedad puede justificar la redistribución igualitaria.¹²³ El problema descrito es más grave aun, ya que dado que la riqueza y recursos no existen de manera natural sino que deben ser creados, una distribución igualitaria de éstos bajo el argumento de que si no hay suficiente para todos es mejor que nadie tenga más que otro llevaría a un completo desastre social.¹²⁴ Así, la argumentación igualitaria suele caer en una insalvable contradicción: por un lado plantea como ideal una sociedad en la que todos tengan suficiente y por otro centra la argumentación en la redistribución de riqueza para que unos estén peor que otros llevando a un segundo plano la preocupación por la creación de riqueza que es la única atingente al problema de mejorar a los más desfavorecidos y por tanto la única relevante desde el punto de vista moral. Si la preocupación de los igualitaristas es, como reclaman, mejorar a los más desaventajados, su análisis debiera comenzar por investigar aquellas instituciones y mecanismos que permiten que haya sectores de la población aventajada y no por determinar si es justo que hayan unos en mejor situación que otros.

El hecho de que no es la “igualdad de recursos”, como piensa Dworkin, mostrando su confusión, lo que el igualitarismo en última instancia busca, sino la riqueza, queda claro al preguntarse si para un igualitarista la igualdad en la miseria es preferible moralmente a la desigualdad en la riqueza. En realidad lo que busca y escandaliza al igualitarista, dice Frankfurt, es que algunos no tengan suficiente y no que algunos tengan más que otros (he aquí el origen de la doctrina del *suficientarismo*).¹²⁵ Una sociedad en que a nadie le falta nada relevante para una calidad de vida satisfactoria puede ser muy desigual. En ese caso la discusión en torno a justicia social pierde sentido. Este punto parece controversial pero es interesante notar que un igualitarista como Dworkin, en la persecución de su ideal está muy cerca de un libertario como Friedman, precisamente porque lo que le preocupa a Dworkin no es, en última instancia, la igualdad, sino la *suficiencia*.¹²⁶ El mismo Dworkin descarta un Estado benefactor que controla diversos servicios y transferencias si se prueba que éstos son ineficientes. Según Dworkin, un impuesto negativo a la renta podría probar ser “más eficiente y justo” para lograr la “igualdad de recursos” que un esquema be-

¹²² Helmut Schöck ha explicado, por ejemplo, que el impuesto progresivo consiste en un castigo a quien ha sido más exitoso. Su motivación no es otra que la envidia que caracterizaba las instituciones de comunidades primitivas. Véase Schöck, H. *Envy* (Indianapolis: Liberty Fund, 1987), p. 390.

¹²³ Véase Frankfurt, F. “Equality as a Moral Ideal”, pp. 24 y ss. También Schmidt, D. *Elements of Justice*, pp. 140 y ss.

¹²⁴ Véase Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, p. 31.

¹²⁵ Véase *id.*, p. 33.

¹²⁶ Véase *id.*, p. 34.

nefactor.¹²⁷ Friedman sostiene igualmente que el impuesto negativo a la renta “se encuentra dirigido al problema de la pobreza”.¹²⁸

La diferencia entre libertarios e igualitaristas se produce, como se observa, en el lenguaje utilizado. Dworkin habla de “igualar recursos” pretendiendo sostener que su objetivo es la igualdad —que podría lograrse igualmente con tasas de impuestos marginales confiscatorias— cuando en realidad su objetivo es idéntico al de Friedman y consiste en hacer posible un mínimo suficiente. El mínimo suficiente es aquella situación en que se encuentran cubiertas necesidades fundamentales, objetivo que ha sido buscado también por el liberalismo clásico desde Adam Smith hasta Friedman y Hayek. La discusión no es entonces primeramente sobre objetivos, a pesar de que el igualitarismo suele degenerar en una alienación moral que le impide reconocer los fines de progreso que se ha propuesto originalmente, sino sobre métodos. Si la fórmula liberal clásica de mercados abiertos y extensos, derechos de propiedad y respeto por las libertades individuales ha probado ser la más exitosa en elevar el nivel de bienestar de las masas y mejorar la situación de los más desaventajados, es porque propuso los mejores métodos. Y los propuso porque, en tanto teoría, se acercó mucho más a una correcta interpretación de la realidad que las doctrinas igualitaristas y su preferencia mal fundada por la ingeniería social y el intervencionismo estatal. Los igualitaristas están obligados a reflexionar sobre este punto, pues si su ideal de justicia social consiste en la abundancia universal, como soñó Marx, el máximo progreso posible para los más desaventajados, como querían Rawls y Nagel, la mayor cantidad de herramientas para la realización personal como imaginaron Sen y Nussbaum, recursos suficientes para todos, como pretendió Dworkin, o cualquier otra forma de progreso universal, entonces no hay duda de que éste queda servido de la mejor manera por el marco teórico que ofrece el liberalismo clásico. Pues éste no sólo asegura el respeto de libertades negativas esenciales para la mayoría de las formas del igualitarismo moderno, sino que provee los instrumentos teóricos y empíricos que hacen posible incrementar el stock de bienes valorados por la humanidad. Si, en cambio, el ideal de justicia social propuesto por el igualitarismo es la cruda igualdad material independientemente de la posición absoluta de cada uno y del bienestar general de la sociedad, o la idea de que nadie se destaque sobre otro bajo el argumento de que no tiene méritos, entonces el mercado debe ser suprimido completamente para así terminar con la división del trabajo, la desigualdad que de ésta se sigue y la civilización que sobre ella se funda.

¹²⁷ Véase Dworkin, R. “Why Liberals Should Care About Equality”.

¹²⁸ Friedman, M. *Capitalism and Freedom*, p. 192.

Bibliografía

- Acemoglu, D., S. Naidu, P. Restrepo y J. Robinson. "Democracy, Redistribution, and Inequality", NBER Working Paper (Cambridge, Mass.: National Bureau of Economic Research, 2013).
- Barceló, J. "Selección de escritos políticos de Immanuel Kant", en 34 *Estudios Públicos* (1989).
- Berlin, I. *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).
- Bhagwati J. y A. Panagariya. *Why Growth Matters: How Economic Growth in India Reduced Poverty and the Lessons for Other Developing Countries* (Washington and New York: Public Affairs, 2013).
- Buchanan, J. *Why I, Too, Am Not a Conservative* (Cheltenham: Edward Elgar, 2005).
- de Jouvenel, B. *Die Ethik der Umverteilung* (München: Olzog, 2012).
- de Montaigne, M. *Essays of Montaigne, Vol. 2* (New York: Edwin C. Hill, 1910).
- de Soto, H. *The Mystery of Capital* (London: Black Swan, 2001).
- Dworkin, R. "Why Liberals Should Care About Equality", en *A Matter of Principle* (Cambridge Mass. and London: Harvard University Press, 1985).
- Engels, F. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (Madrid: Fundación Federico Engels, 2006).
- Epstein, R. *Why Progressive Institutions are Unsustainable* (New York: Encounter BroadSides, 2001).
- "Rawls Remembered", *National Review Online* (2002).
- "Decentralized Responses to Good Fortune and Bad Luck", Working Paper n° 383, John M. Olin Program in Law and Economics (2008).
- *Design for Liberty* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2011)
- Erhard, L. *Das Prinzip der Freiheit* (Düsseldorf: Anaconda, 2009).
- Ferguson, N. *The Great Degeneration* (London: Penguin, 2012).
- Fleischacker, S. "Adam Smith y la igualdad", en 104 *Estudios Públicos* (2006).
- Frankfurt, H. "Equality as a Moral Ideal", en 98 *Ethics* (1987).
- Friedman M. y R. Friedman. *The Tyranny of the Status Quo* (Harmondsworth: Penguin Books, 1985).
- Friedman, M. *Capitalism and Freedom* (Chicago: Chicago University Press, 2002).
- Hallowell, J. *The Moral Foundation of Democracy* (Indianapolis: Liberty Fund, 2007).
- Hayek, F. *Law, Legislation and Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1982).
- *Camino de Servidumbre* (Madrid: Alianza, 1985).
- *The Constitution of Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011).
- Höffe, O. *Gerechtigkeit* (München: C.H. Beck, 2001).
- Hume, D. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1902 [1748]).
- Jellinek, G. *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens: A Contribution to Modern Constitutional History* (New York: Henry Holt and Co., 1901).

- Jung, C. *The Undiscovered Self* (New York: Signet, 2006).
- Kirzner, I. *Competition and Entrepreneurship* (Indianapolis: Liberty Fund, 2013).
- Kotlikoff, L. "America's Fiscal Insolvency and Its Generational Consequences", Testimony to the Senate Budget Committee, (2015).
- Lachman, L. "The Market Economy and the Distribution of Wealth", en T. Palmer (ed.) *The Morality of Capitalism* (Ottawa: Students for Liberty-Atlas Network, 2011).
- Locke, J. *Second Treatise of Government* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980 [1690]).
- Lomasky, L. "Libertarianism at Twin Harvard", en 22 *Social Philosophy and Policy* (2005).
- Luhmann, N. *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat* (München: Olzog, 1981).
- Marx, K. *Crítica del programa de Gotha* (pdf disponible en www.edu.mec.gub.uy).
- McCloskey, D. *Bourgeois Dignity* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010).
- "Measured, Unmeasured, Mismeasured, and Unjustified Pessimism: A Review Essay of Thomas Piketty's *Capital in the Twenty-First Century*", en 7 *Erasmus Journal for Philosophy and Economics* (2014).
- Mill, J.S. *Collected Works of John Stuart Mill, Vol. V* (Indianapolis: Liberty Fund, 2006).
- Nagel, T. "The Meaning of Equality", en 25 *Washington University Law Review* (1979).
- Nietzsche, F. *Gesammelte Werke* (Bindlach: Gondrom, 2005).
- Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).
- Nussbaum, N. *Creating Capabilities* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2001).
- Piketty, T. *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2014).
- Popper, K. *The Open Society and its Enemies, V. I* (New York: Routledge, 2009 [1945]).
- Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge Mass.: Belknap Press, 2005 [1971]).
- Robeyns, I. "Capabilitarianism", Human Development and Capability Association 8th Conference (2011).
- Röpke, W. "The Malady of Progressivism", en *The Freeman* (1951).
- Rothbard, M. *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays* (Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2012).
- Rousseau, J. *The Social Contract and Discourses*, (London and Toronto: J.M. Dent and Sons, 1923).
- Sanandaji, N. "The Surprising Ingredients of Swedish Success: Free Markets and Social Cohesion", Institute of Economic Affairs, Discussion Paper N° 41, (2012).
- Schmidtz, D. *Elements of Justice* (New York: Cambridge University Press, 2006).
- Schöck, H. *Envy* (Indianapolis: Liberty Fund, 1987).
- Schumpeter, J. *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper Perennial, 2008).
- Sen, A. *The Idea of Justice* (London: Penguin Books, 2010).
- Sidentop, L. *Inventing the Individual* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014).
- Smith, A. *The Wealth of Nations* (New York: Barnes & Noble, 2004 [1776]).
- Smith, G. *The System of Liberty* (New York: Cambridge University Press, 2013).

Sowell, T. *The Quest for Cosmic Justice* (New York: Touchstone, 2002).

Tomasi, J. *Free Market Fairness* (New Jersey: Princeton University Press, 2012).

von Böhm-Bawerk, E. *Karl Marx and the Close of his System* (New York: Augustus, 1949 [1896]).

von Mises, L. *Socialism* (Indianapolis: Liberty Fund, 1981).

— *Liberalism* (Indianapolis: Liberty Fund, 2005).

— *La acción humana* (Madrid: Unión Editorial, 2011).

Zingales, L. *A Capitalism for the People* (New York: Basic Books, 2012).

Una crítica a las concepciones dualista y monista de la justicia distributiva igualitaria

FRANCISCO SAFFIE

I. INTRODUCCIÓN

En esta contribución presento una crítica a las posiciones que se han enfrentado en el debate sobre lo que se ha llamado el “sitio de la justicia”, esto es, la discusión sobre si los principios de la justicia se aplican a la estructura básica de la sociedad (como argumenta John Rawls, entre otros) o si también se aplican a las decisiones éticas que los individuos toman más allá del marco de acción definido por las reglas de una institución (como argumentan G. A. Cohen y Liam Murphy). Según el argumento más fuerte para sostener la primera de estas posiciones, denominada *posición institucional*, los principios de justicia se aplican sólo a la estructura básica de la sociedad, pues habría un valor en distinguir entre aquellas acciones que se exigen como demandas de la justicia igualitaria dentro de las instituciones respecto del espacio personal en que los individuos pueden tomar aquellas decisiones que mejor sirvan para así desarrollar sus planes de vida conforme a sus propias concepciones de lo bueno. En otras palabras, el dualismo moral que supone la posición institucional, es decir, la división del trabajo propia del liberalismo entre demandas institucionales y el comportamiento individual,¹ sería propio del pluralismo moral que caracteriza a la modernidad. Según la segunda de estas posiciones, que denominaremos *posición supra-institucional*, los principios de la justicia se aplican tanto al diseño de las instituciones como a las decisiones éticas que los individuos deben tomar en el día a día, ya que así lo exigiría un compromiso real con la justicia (definida conforme a alguna concepción igualitaria). A diferencia de la posición institucional, la posición supra-institucional se caracteriza por un monismo ético conforme al cual los principios igualitarios de justicia deben aplicarse no sólo a

¹ Véase Nagel, T. *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991), pp. 57-62.

las instituciones sino también a “las elecciones de las personas no restringidas legalmente”,² adoptando así una concepción monista de la justicia.³

Además de lo anterior, la diversidad de posturas del debate igualitarista permite otra clasificación, en razón de la dimensión desde la cual se ofrece una propuesta teórica. Estas dimensiones son las del sitio [*site*], el fundamento [*ground*] y el alcance [*scope*] de la justicia distributiva.⁴ La primera dimensión dice relación con el emplazamiento o lugar en que se presentan las demandas de la justicia distributiva igualitaria. Aquí la pregunta es: ¿cuál es el sitio de la justicia distributiva? ¿Dónde es importante preguntarse por aquello que nos exige la igualdad en la distribución del producto social? ¿Sólo cuando actuamos dentro de una institución justa, esto es, diseñada conforme a los principios que establecen el estándar de justicia distributiva, o deberíamos incluir aquellas decisiones personales que debemos tomar a diario cuando nos enfrentamos a un intercambio económico o frente a una obligación legal que descansa en una justificación distributiva pero que está infra-determinada, o bien supra-determinada, por las reglas de la institución?⁵⁻⁶ La cuestión sobre el sitio de la justicia se refiere, entonces, a si el sujeto de la justicia distributiva son las instituciones (su diseño) o si además incluye las decisiones personales que ocurren fuera de las reglas de una institución. La segunda dimensión, esto es, aquella que se refiere al fundamento de la justicia distributiva, se pregunta “por qué las desigualdades económicas en un orden social debiesen ser reguladas”,⁷ vale decir, —en la forma en que se ha desarrollado esta discusión— la respuesta a esta pregunta debiese aclarar si las desigualdades económicas ponen en riesgo valores políticos como la democracia o si la igualdad es importante en sí misma. La última dimensión, aquella que se pregunta por el alcance de la justicia, es la que se vincula con la cuestión de si el sitio de la justicia distributiva y las demandas de igualdad que de ella derivan (las dos dimensiones previas de la discusión) reconocen el límite geográfico propio de la organización estatal y se restringen a lo que puede determinarse a través de instituciones políticas propias de ese nivel —y en consecuencia se aplican sólo a quienes participan (directa o indirectamente) en el proceso democrático en

² Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), p. 116.

³ Véase Murphy, L. “Institutions and the Demands of Justice”, en *27 Philosophy & Public Affairs* (1998), p. 253.

⁴ Esta clasificación sobre las dimensiones de la discusión se encuentra en Tan, K. *Justice, Institutions, and Luck* (New York: Oxford University Press, 2012), pp. 1-6.

⁵ A pesar de que el caso más evidente en que podría presentarse el problema es uno en que las reglas estén infradeterminadas, puede ocurrir que una regla supra-determinada vaya más allá de lo que la justicia demanda.

⁶ Sobre la determinación de las normas, véase Schauer, F. *Playing by the Rules* (New York: Oxford University Press, 1991).

⁷ Tan, K. *Justice, Institutions, and Luck*, p. 1.

la toma de decisiones— o si pueden generarse obligaciones de justicia distributiva a nivel global —con independencia de la pertenencia política de las personas a un Estado—.

Se podría argumentar que estas dimensiones filosóficas en la discusión sobre la igualdad, entre quienes defienden posiciones igualitarias, no son aquello que nos debería preocupar ya que no nos son útiles para resolver problemas particulares cuando se discute sobre el diseño de determinadas instituciones. ¿Para qué concentrarse en estas tareas si estas tres dimensiones, especialmente las dos primeras, sobre la justicia distributiva no son fácilmente distinguibles en las discusiones públicas sobre una determinada política o las consecuencias del diseño de una determinada institución? Por ejemplo, la discusión pública sobre qué sistema tributario debiese adoptar un país —los impuestos son la institución más utilizada por la literatura cuando se ponen a prueba las ideas igualitarias—, aparece como una respecto de la recaudación fiscal y del destino que se le da a esa recaudación a través del gasto público. Aquí la cuestión pareciera ser una que se limita al fundamento de la justicia distributiva: cuánto debemos recaudar y de quiénes para lograr una determinada concepción de igualdad (como medio o como fin en sí mismo). Sin embargo, no se puede desconocer que uno de los principales problemas que presentan los sistemas tributarios dice relación con la evasión y la elusión tributaria, ya que no sirve tener un sistema tributario diseñado de manera justa si no se cumple. Esta última es una cuestión que podría analizarse mejor si se entiende correctamente qué supone discutir sobre el *sitio* de la justicia, esto es, sobre quiénes son los sujetos de los principios de justicia (y las consecuencias que de esa discusión se siguen para efectos del diseño de instituciones y del contenido de la conducta exigible conforme a esas instituciones). Por otra parte, la importancia de discutir sobre estos temas teniendo presente las tres dimensiones de la justicia distributiva se encuentra en que hoy no parece tan claro qué exige la igualdad, tanto para aquellos que tienen preocupación por la igualdad como para aquellos que no comparten esta preocupación. En Chile esto ha sido un problema, precisamente porque muchas veces estas dimensiones de la justicia distributiva no suelen distinguirse y, en consecuencia, no existe claridad sobre qué demanda una determinada concepción de la justicia igualitaria (aquella a la que se adhiera o defienda por compartir las razones en las que se funda). Esto es especialmente grave, a mi juicio, cuando se asume sin más que una política igualitaria conduce a un diseño institucional “estatista” o “totalitario” (o que “igualada hacia abajo”),⁸ o cuando, por el contrario, para evitar ese tipo de objeción se asume que una política igualitaria puede llevarse a cabo mediante un diseño institucional que traiciona los principios igualitarios que, se supone, la inspiran.⁹ En

⁸ Kaiser, A. *La Tiranía de la Igualdad* (Santiago de Chile: Ediciones El Mercurio, 2015).

⁹ Atria, F. *Neoliberalismo con Rostro Humano* (Santiago de Chile: Catalonia, 2013), pp. 40 y ss.

otras palabras, la discusión filosófica, incluso dentro de los propios contornos del igualitarismo, es relevante tanto para quienes no adhieren a una concepción igualitaria de la justicia distributiva como para quienes sí tienen una auto-comprensión igualitarista, puesto que sólo de esta forma podemos mejorar el diálogo público sobre temas relevantes para el interés común.

Los argumentos que se desarrollan en este trabajo se enmarcan dentro de las discusiones propias de las teorías igualitarias y desarrolla críticas a las concepciones dualista y monista de la justicia, las dos posiciones que caracterizan la discusión sobre el sitio y el fundamento de la justicia distributiva (igualitaria)¹⁰. La tesis se desarrolla en tres partes. En la primera se exponen los argumentos que caracterizan la discusión sobre el sitio de la justicia (II); en la parte siguiente se exponen y critican las razones a favor de la posición institucional (III); finalmente, se exponen y critican los argumentos de la posición supra-institucional (IV). Para desarrollar estas críticas se utilizan los impuestos como ejemplo de las limitaciones de las posiciones expuestas. Con estas críticas se espera mostrar que ambas posiciones en este debate adolecen de problemas internos. Así, la *posición institucional* desconoce la importancia que para la acción individual tienen las decisiones democráticas dotadas de autoridad, limitando injustificadamente el contenido del comportamiento exigible de acuerdo a las reglas de una institución; mientras que la *posición supra-institucional* desconoce la función particular que cumplen ciertas instituciones al difuminar la justificación moral de las instituciones y el comportamiento ético, no pudiendo, de esta manera, explicar la forma en que las instituciones realizan un trabajo diferenciado del que realizan los principios de la justicia en la transformación del *ethos* de una determinada comunidad política. El problema común de estas dos comprensiones sobre el sitio de la justicia es que las instituciones tienen una justificación puramente instrumental, funcional a una concepción económica de la justicia distributiva. En el argumento de este trabajo se reconoce la importancia de las instituciones pero al mismo tiempo se reconoce que las reglas que dan forma a esas instituciones tienen un contenido ético que las excede. Ese contenido ético se expresa en deberes de comportamiento que, no siendo expresión de una comprensión monista de los principios de la justicia, exigen compromiso respecto de ese contenido ético que corresponde a decisiones políticas que son expresión de una determinada concepción de la justicia. En este trabajo no se propone una reconstrucción alternativa a las posiciones institucional y supra-institucional; eso requiere de una reinterpretación del tra-

¹⁰ Con esto quiero aclarar que la dimensión en que las teorías de la justicia igualitarias son tales, supone el establecimiento de ciertos principios que regulen la forma en que se distribuye el producto social. Vale decir, se trata de una igualdad que va más allá del reconocimiento básico que toda teoría de la justicia debiese contemplar (no sólo las igualitarias) de la igualdad moral y el igual respeto que debe reconocerse a todo agente.

bajo que realizan las instituciones para una concepción relacional (que supere la comprensión económica) de la justicia distributiva. Esa tarea quedará para otra contribución.

II. EL SITIO DE LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

La cuestión sobre el sitio de la justicia gira en torno a determinar si los principios de la justicia se aplican sólo a la estructura básica de la sociedad o si además se aplican al campo de acción no cubierto por las reglas de una determinada institución en que los individuos toman decisiones día a día. Esta discusión surgió a partir de la crítica de G. A. Cohen a un aspecto particular de la *Teoría de la Justicia* de Rawls. Según Cohen, el principio de la diferencia defendido por Rawls no es un principio igualitario, pues permite justificar desigualdades que en principio no podrían justificarse por la propia idea de justicia defendida por Rawls, problema que además se acrecienta si los principios de justicia se aplican exclusivamente a las instituciones.¹¹ La descripción anterior es un tanto críptica, por lo que en lo que sigue desarrollaré brevemente los términos en que se ha planteado esta discusión.

Lo primero es recordar que para Rawls los dos principios de la justicia (el principio de igual libertad y el principio de la diferencia)¹² se aplican: (i) al diseño de las principales instituciones de la sociedad (lo que Rawls denomina la estructura básica de la sociedad) y no a las elecciones que realizan o a las motivaciones para actuar que tienen los individuos que se encuentran bajo esas instituciones; y (ii) que el principio de la diferencia permite justificar todas las

¹¹ Véase Cohen, G. A. "Incentives, Inequality, and Community" en G. B. Petersen (ed.) 13 *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), pp. 262-329; "The Pareto Argument for Inequality" en 12 *Social Philosophy and Policy* (1995), pp. 160-185; y también *If You're an Egalitarian How Come You're so Rich* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), pp. 123 y ss.

¹² En su última formulación por Rawls, los principios de justicia son como sigue. El primer principio de la justicia establece que "cada persona tiene la misma pretensión inderrotable a un esquema completamente adecuado de iguales libertades básicas, que sea compatible con el mismo esquema de libertades para todos" (Rawls, J. *Justice As Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2001), p. 42). El segundo principio de justicia contiene dos condiciones bajo las cuales se justifican las desigualdades sociales y económicas: "Primero, deben ser consecuencia de cargos y posiciones abiertos a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades; y, segundo, han de ir en el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad" (*ibidem*, pp. 42-3). Estos principios se encuentran ordenados lexicográficamente, de modo que el primer principio tiene primacía sobre el segundo; y la primera parte del segundo principio, sobre la segunda (el "principio de diferencia"). Como resultado de esto, la libertad nunca debe ser puesta en riesgo por la igualdad. Estos dos principios de justicia proporcionan el criterio según el cual un esquema de justicia procedimental pura asegurará que se obtenga una distribución justa del producto social.

desigualdades económicas que se producen entre los individuos que forman parte de una determinada comunidad política siempre que esas desigualdades entre quienes están en la mejor y la peor posición mejoren la situación de estos últimos. Esta aproximación a la teoría de la justicia ha sido llamada la concepción institucional de la justicia. Según ella, los individuos no están obligados a guiar su actuar fuera del ámbito de acción definido por las reglas de una institución conforme a los principios de justicia, mientras las instituciones existentes en una determinada comunidad política sean justas conforme a los principios de justicia. Vale decir, la motivación para actuar que los individuos tienen en su actuar supra-institucional no está constreñida por los principios de la justicia. Así ocurriría en las interacciones de mercado no limitadas por reglas institucionales que establezcan coactivamente deberes, como, por ejemplo, al negociar el monto de la remuneración que recibiría un trabajador dependiente siempre que las reglas que definen el contrato de trabajo estén diseñadas conforme a los dos principios de la justicia. Bajo esta comprensión, dicho en otras palabras, todo el trabajo para satisfacer las demandas de la justicia distributiva queda entregado a las instituciones: mientras éstas hayan sido diseñadas conforme a los principios de la justicia, las acciones que los individuos realicen siguiendo esas reglas serán justas. Esto es expresión de la concepción rawlsiana de justicia procedimental según la cual lo relevante es que las acciones que se desarrollan conforme a un diseño institucional justo serán justas; la justicia de las acciones sería consecuencia de seguir reglas justas. Así, por ejemplo, en un esquema ideal de justicia, en que los principios de la justicia se cumplen tanto en el diseño de las instituciones como porque las reglas de esas instituciones son respetadas, el que mi comportamiento egoísta como agente de mercado genere altos niveles de desigualdad en la distribución de la riqueza no es problemático (para la justicia) siempre que pague todos los impuestos que me sean exigibles conforme a un sistema tributario diseñado según las exigencias de los dos principios de la justicia. Es más, según Cohen el principio de la diferencia supone que los incentivos de mercado para actuar de manera egoísta son requeridos por la comprensión de la justicia que deriva del principio de la diferencia puesto que las desigualdades que genera ese comportamiento mejorará, en principio, la posición de quienes están en la parte baja de la distribución.¹³ De esta forma es irrelevante si la motivación para mi comportamiento se aleja de lo que exigirían los dos principios de la justicia (o, más en general, de los principios que cualquier teoría de la justicia igualitaria promovería) en el sentido de que lo que motive mi actuar sean razones que busquen alejarse de una distribución igualitaria de recursos —más aún, esta es una preocupación que no tiene sentido en una teoría igualitaria de la justicia como la de Rawls, pues la diferencia entre mi riqueza y la de aquellos que se encuentran en peor posición estaría justificada

¹³ Véase Cohen, G. A. "Incentives, Inequality, and Community", pp. 302-303.

siempre y cuando las instituciones que forman parte de la estructura básica de la sociedad respondan a los principios de la justicia—. ¹⁴ Y no sólo estaría justificada, podría agregarse, sino que sería una desigualdad justa. ¹⁵

El problema de la comprensión institucional sobre los principios de la justicia, según Cohen, es que niega las demandas que para una comunidad política supone aceptar y adherir a una teoría de la justicia igualitaria, lo que pone en riesgo la justicia distributiva o es equivalente a aceptar una concepción de la justicia que se aleja del ideal igualitario (lo que para Cohen ocurre en la *Teoría de la Justicia*, puesto que Rawls redefine lo justo al aceptar el principio de la diferencia como justificación de la desigualdad). ¹⁶ ¿Cómo entender que el beneficio que se genera para quienes están en peores condiciones en la distribución del producto social sea producto de una diferencia justificada (e incentivada) por una comprensión igualitaria de la justicia? ¿Qué tipo de sociedad es aquella en que la preocupación por la igualdad permite desigualdades incentivadas precisamente por el tipo de comportamiento de mercado que genera desigualdad? ¿Qué demanda, entonces, la justicia distributiva?

Lo que preocupa a Cohen es asegurar que se pueda materializar (o al menos que tengamos claridad acerca de) aquello que la justicia distributiva demanda; y en caso que no se pueda materializar, entender por qué eso no implica renunciar a una concepción igualitaria de la justicia. Para estos efectos Cohen no necesita alejarse de la definición tradicional de justicia distributiva, esto es, “justicia (y su falta) en la distribución de beneficios y cargas a los individuos”. ¹⁷ Si tenemos clara la preocupación de Cohen se hace más fácil delimitar su crítica a Rawls. El argumento de esa crítica es que, para materializar la igualdad que demanda la justicia distributiva, no es suficiente limitar la justicia al diseño de las reglas de una institución, sino que se necesita adoptar un *ethos* ¹⁸ de justicia, puesto que muchas de las decisiones que los individuos toman día a día fuera de las reglas coactivas de las instituciones tienen consecuencias tanto para los

¹⁴ Nótese que la justificación de esta desigualdad se deriva de la aplicación de los principios de la justicia al diseño de las instituciones básicas de la sociedad. Esta justificación es propia de la *Teoría de la Justicia* de Rawls y no es una que dependa de reconocer el rol que juega la responsabilidad en las elecciones individuales por sobre la suerte en la justificación de las desigualdades que son resultado de las interacciones de mercado, como sí ocurre en otras teorías liberales igualitarias de la suerte.

¹⁵ Véase Cohen, G. A. *If You're an Egalitarian How Come You're so Rich*, p. 120; y *Rescuing Justice and Equality*, p. 8 y cap. 4.

¹⁶ En este sentido, la crítica original de Cohen era una crítica interna a la *Teoría de la Justicia* de Rawls.

¹⁷ Cohen, G. A. *If You're an Egalitarian How Come You're so Rich*, p. 130.

¹⁸ Cohen define el *ethos* de una sociedad como “el conjunto de sentimientos y actitudes en virtud del cual sus prácticas normales y las presiones informales son lo que son.” (*If You're an Egalitarian How Come You're so Rich*, p. 145).

individuos como para el propio concepto de justicia.¹⁹ Tal como fue expuesto antes, el principio de la diferencia es un problema para quienes defienden una concepción de la justicia vinculada con la igualdad, pues, en la forma en que permite justificar las desigualdades que se producen en la distribución del producto social, deforma o niega la propia noción de justicia distributiva que busca justificar. La contestación de un rawlsiano, según Cohen, podría ser la que él denomina la “objección de la estructura básica de la sociedad”,²⁰ esto es, que los principios de la justicia fueron diseñados para aplicarse solo a la estructura básica de la sociedad; a lo que Cohen duplica que pueden haber razones que impliquen ponderar lo que la justicia exigiría con otras consideraciones o valores al momento de diseñar las reglas de un institución, pero que eso no impide afirmar —sino que reafirma— que para lograr lo que la justicia exige se requiere un cambio en la motivación con la que los individuos toman decisiones fuera del marco de las reglas coactivas de una institución. Cohen sostiene que muchas veces las formas en que ocurren cambios sociales relevantes dependen del comportamiento individual y las expectativas sociales que se generan a través de ese comportamiento, más que exclusivamente por la coacción que subyace al comportamiento esperado según reglas institucionalizadas, como ocurre, según los ejemplos del propio Cohen, con los cambios en la distribución de los deberes dentro de las familias o en la forma en que reciclar pasó a recibir una cierta presión social.²¹ Para Cohen, “las expectativas determinan el comportamiento, el comportamiento determina las expectativas, que a su vez determinan el comportamiento, y así”.²² Por esa razón, las consecuencias para la justicia que genera un *ethos* igualitario implica modificar la conducta de los individuos y reafirmar una concepción de la justicia.

III. LAS RAZONES LIBERALES PARA DEFENDER LA POSICIÓN INSTITUCIONAL

Que las instituciones sean el sitio de la justicia requiere de justificación. Pero esta justificación exige ser lo suficientemente fuerte como para mostrar que las razones que explican concentrarse exclusivamente en las instituciones como el sitio de los principios de justicia supone que esas razones no se aplican a una

¹⁹ No es necesario para el argumento de este trabajo profundizar en los argumentos positivos de la posición de Cohen, esto es, que la igualdad supone igualdad en la distribución de recursos (con ciertas desigualdades que son fáctica pero no normativamente aceptables, lo que lo lleva a defender una posición igualitaria de la suerte) y que la justicia, conectada con la igualdad, no admite ser entendida en términos del constructivismo sino que como un principio fundamental (en oposición a las reglas regulativas que les sirven) que expresa un valor. Véase *Rescuing Justice and Equality*, pp. 151 ss; y pp. 274 y ss.

²⁰ Cohen, G. A. *If You're an Egalitarian How Come You're so Rich*, pp. 129-133.

²¹ Véase *idem.*, pp. 142-144.

²² *Id.*, p. 144.

posición dualista y que las posibles (buscadas) consecuencias que se derivan del enfoque exclusivo en las instituciones no pueden obtenerse de otra forma. De lo contrario, las justificaciones ofrecidas para la posición institucional corren el riesgo de mostrar que las instituciones no son el único sitio de la justicia.

Un buen esquema de las razones que se han dado para justificar la posición institucional es el desarrollado por Tan en *Justice, Institutions, and Luck*.²³ Una de las razones analizadas por Tan es la que utiliza el propio Rawls en la *Teoría de la Justicia* para explicar por qué el sitio de la justicia son las instituciones que forman parte de la estructura básica de la sociedad. Según Rawls, enfocarse en las instituciones es importante por la fuerza y profundidad con que éstas afectan la vida de las personas. Es a través de las instituciones que se asignan y distribuyen los derechos y obligaciones que corresponden a cada individuo. Así, por ejemplo, las instituciones definen a través de un conjunto de reglas las estructuras de propiedad y los deberes correlativos que el reconocimiento de esa propiedad supone para las personas. Sin embargo, esta parece ser una justificación necesaria pero no suficiente para enfocarse exclusivamente en las instituciones como el sitio de la justicia, puesto que existen otras dimensiones de la vida social que tienen tantas y tan importantes consecuencias para las personas como las que se siguen de las instituciones. De hecho, esta es parte de la crítica desarrollada por Cohen: los comportamientos egoístas de los sujetos pueden acarrear consecuencias negativas para las personas; un *ethos* igualitario puede ser tan importante como las instituciones para realizar lo que la justicia demanda.

Un segundo grupo de razones que Tan ofrece a favor de la posición institucional está dado por dos elementos: (i) las instituciones son expresión de la justicia procedimental; y (ii) un diseño institucional que responda a los principios de la justicia permite a las personas actuar asumiendo que sus acciones serán justas. Conforme al primer elemento, las acciones individuales bajo las instituciones siempre producirán acciones justas; conforme al segundo, las instituciones permiten que las personas actúen en el día a día sin preocuparse por las razones que justifican su actuar y, además, evita que los individuos recurran constantemente a un razonamiento complejo que puede llevar a la inacción o a resultados errados desde un punto de vista de la justicia. En este último sentido las instituciones permitirían generar o respetar un espacio para que los individuos persigan sus propios fines confiando en que al actuar conforme a las reglas que definen una determinada institución lo hacen de manera justa (y que su actuar fuera de las reglas por razones distintas de las que justifican la(s) institución(es) no afecta la justicia). Este segundo grupo de razones tampoco parece proveer una justificación para responder la objeción planteada por Cohen, puesto que da por sentado precisamente aquello que Cohen quiere

²³ Véase Tan, K. *Justice, Institutions, and Luck*, pp. 22-26.

cuestionar, esto es, por qué suponer que aquellos preocupados por la igualdad deberían dejar espacio para el actuar individual (ético) libre de las demandas de la justicia.

Para Tan, la razón suficiente y necesaria para justificar la aproximación institucionalista se encuentra en el pluralismo ético que caracteriza a las sociedades modernas contemporáneas. Según este argumento, la correcta comprensión de la posición institucional supone que los principios de justicia que se aplican a las instituciones son distintos de los que se aplican a las decisiones éticas. No se trata, entonces, de que las decisiones éticas no estén informadas por la justicia sino que los principios que se aplican son distintos. Este dualismo²⁴ es necesario porque en las sociedades contemporáneas se reconoce que las personas pueden perseguir sus planes de vida conforme a sus propias concepciones de lo bueno, las que pueden ser valoradas con independencia de principios igualitarios. Según Tan:

el único estándar para evaluar los proyectos personales, una vez que éstos cumplen con las restricciones externas establecidas por la justicia, es que satisfagan las necesidades de la racionalidad, esto es, que estas búsquedas, en lugar de coartar, sean consistentes con la comprensión que el propio individuo tiene de lo bueno.²⁵

En este sentido, siguiendo a Freeman, “la preocupación por la situación económica de los menos aventajados” es una de las tantas preocupaciones y fines que en una sociedad democrática bien ordenada tienen los individuos.²⁶ De esta forma, quienes defienden una posición institucional reconocen una división del trabajo entre las demandas de la justicia y las demandas de los compromisos personales.²⁷ Esto —como se encargan de resaltar quienes adhieren a esta aproximación— no supone desconocer la importancia de vivir bajo instituciones justas, sino que supone que las personas tienen el deber de apoyar instituciones justas, pero reconocen espacios para que las personas busquen libremente la realización de sus fines privados fuera de las reglas de esas instituciones.²⁸

²⁴ Esta etiqueta (“dualismo”) fue utilizada por Thomas Nagel para caracterizar esta posición en *Equality and Partiality*, pp. 10 y ss.

²⁵ Tan, K. *Justice, Institutions, and Luck*, p. 27.

²⁶ Freeman, S. *Rawls* (London: Routledge, 2007), p. 124.

²⁷ Tan, K. *Justice, Institutions, and Luck*, p. 28.

²⁸ *Ibid.* Sostener que esta es la respuesta adecuada a las críticas de Cohen, como hace Tan, me parece un error. El propio Cohen ha reconocido que es posible sostener que las personas pueden desarrollar sus planes de vida conforme a principios distintos de aquellos que supone la justicia distributiva igualitaria pero por ponderación de valores o por restricciones fácticas. El punto de Cohen, en cambio, es que ninguna de esas razones o el hecho que puedan existir distintos planes de vida es suficiente para modificar lo que la justicia igualitaria exige. Véase *Rescuing Justice and Equality*, especialmente la segunda parte.

A mi juicio no se necesita adoptar la posición institucional (lo que no implica que algunas de las razones que se dan para respaldarla no merezcan consideración) para mostrar la importancia que tienen las instituciones para la realización de la justicia y el respeto del espacio de determinación personal.²⁹ Otra razón para argumentar a favor del rol que cumplen las instituciones está vinculada con la forma en que se generan cambios de sentido, *ethos* o imaginario social³⁰ en las sociedades modernas occidentales caracterizadas por la existencia de desacuerdos políticos. En este tipo de sociedades es importante notar la relevancia política de situar la justicia en las instituciones. Esto supone reconocer la importancia que para el funcionamiento de la democracia tiene la toma de decisiones políticas dotada de autoridad. Esta posición asume que una teoría igualitaria no necesita reconocer la importancia de las instituciones basadas en un pluralismo moral, pues las consecuencias que los liberales igualitarios siguen de ese pluralismo ético no puede justificar comportamientos debidos que muchas veces quedan infra-descritos en las reglas que dan forma a las instituciones. En otras palabras, las instituciones incorporan una expectativa de comportamiento debido (en este caso, igualitaria) que excede la descripción de las reglas y que no puede evitarse arguyendo la existencia de un pluralismo moral, que daría espacio para la realización de fines que pueden poner en riesgo la realización de la justicia a través de las instituciones. De hecho, y a falta de un mejor nombre, este “contenido ético” de las instituciones es importante porque, de lo contrario, éstas pueden dar lugar a comportamientos que sólo en apariencia quedan fuera del contenido de las normas y que niegan sus propósitos (en este caso, igualitarios).

Un ejemplo puede servir para ilustrar lo anterior. Cuando las teorías de la justicia que defienden posiciones dualistas se refieren a los impuestos —cuestión crucial para lograr la distribución de bienes que requiere la justicia igualitaria que defienden— sólo se preocupan del tipo de reglas que satisfacen esa distribución y dejan de lado el contenido ético de la institución. Es decir, las teorías de la justicia igualitaria parecen olvidar que la justificación de un sistema tributario progresivo (en especial en el impuesto a la renta) responde a las demandas de fraternidad que supone la igualdad y no simplemente a la justificación moral del resultado distributivo que pueden obtener con ese instrumento.³¹ Lo que los institucionalistas-dualistas parecen olvidar es que la forma en

²⁹ No argumento sobre este último punto porque excede el objetivo del trabajo. La idea consiste en que en la modernidad la autonomía sólo se logra como proyecto político colectivo y no corresponde a un estado natural de los individuos. Véase Castoriadis, C. *The Imaginary Institution of Society* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998).

³⁰ Respecto del imaginario social, véase en general Taylor, C. *Modern Social Imaginaries* (United States: Duke University Press, 2004).

³¹ Desarrollé el argumento completo para esta comprensión del derecho tributario en *Taxes as Practices of Mutual Recognition: Towards a General Theory of Tax Law*, tesis para obtener el grado de PhD in Law en la Universidad de Edimburgo.

que las acciones se realizan dentro del marco institucional tiene un contenido igualitario al que las reglas dan forma; este olvido aparece cuando sostienen, como hace Tan, que un esquema tributario supone la satisfacción del deber de contribuir y que luego las personas son libres de hacer lo que quieran con el dinero disponible después de impuestos.³² Pero si este es el poder explicativo del dualismo, entonces no es mucho, puesto que nadie pondría en duda que una de las potestades de la propiedad privada consiste en que el propietario pueda disponer a su antojo de aquello de lo que es dueño. El punto, por el contrario, consiste en determinar qué supone satisfacer la obligación tributaria, esto es, cuál es el contenido de ese deber desde el punto de vista del contenido ético de la institución.³³ Estos problemas aparecen a mi juicio de forma patente, como sostengo más adelante, en los argumentos que tanto Rawls como Dworkin han dado a favor de esquemas tributarios progresivos.

Una respuesta que han ensayado quienes defienden la combinación entre una posición institucionalista y el principio de la diferencia contra la objeción de Cohen, consiste en mostrar que las instituciones diseñadas conforme al principio de la diferencia no respaldan o autorizan el comportamiento que niega la realización de los principios igualitarios, y que el hecho de que las reglas sean usadas para fines egoístas se produce como consecuencia de la explotación de vacíos en las reglas, antes que porque ese comportamiento sea propio del principio de la diferencia. Se trataría de una especie de elusión de la justicia mediante la explotación de un vacío [*loophole*].³⁴ De esta forma se sostiene que los incentivos económicos que el principio de la diferencia permite ofrecer a quienes pueden desarrollar actividades que tienen un beneficio social (como sería el caso de un cirujano que recibe una remuneración elevada por su trabajo), en lugar de desarrollar una actividad que les produce satisfacción conforme a su plan de vida pero que no genera ese beneficio (el mismo cirujano que piensa dedicarse a una carrera artística que no generará un aporte cultural relevante), son aceptables. Se trataría de un incentivo económico que genera un beneficio para toda la comunidad en lugar de satisfacer un interés egoísta o individual que no genera ese beneficio. El principio de la diferencia, en este sentido, no estaría diseñado para que las personas adopten decisiones basadas exclusivamente en sus impulsos egoístas a pesar de que puede tolerar ese tipo de comportamiento. Además, los beneficios que trae el principio de la diferencia harían tolerable el comportamiento basado en razones no igualitarias.³⁵ Tan ejemplifica su argumento con lo que él considera una situación equivalente: aquellos casos en que la libertad de expresión deja espacio para los discursos del

³² Véase Tan, K. *Justice, Institutions, and Luck*, p. 30.

³³ Como se muestra más adelante en este trabajo, este argumento no supone abrazar la posición monista defendida por G. A. Cohen.

³⁴ Véase Tan, K. *Justice, Institutions, and Luck*, p. 60.

³⁵ *Id.*, p. 59.

odio. Si bien la libertad de expresión no busca dar espacio a discursos de odio, este tipo de actos de habla podrían quedar dentro de una definición amplia de libertad de expresión; que esto ocurra no implica que dejemos de reconocer la importancia de la libertad de expresión y por tanto toleremos ciertas conductas que atentan contra la libertad de expresión. El vacío se produciría, entonces, porque las reglas de las instituciones darían espacio para un comportamiento que va contra el espíritu de los principios que inspiran a esas instituciones. Pero si esto es así, ¿cómo llenar ese vacío? La solución de Tan consiste en aceptar estos vacíos para no arriesgar el valor que se reconoce a un determinado derecho o a la institución en cuestión, o para no arriesgar otros derechos que confluyen u otras instituciones que consideramos valiosas. Pero esta respuesta supone no enfrentar el problema y entregar el punto demasiado rápido. Una respuesta más adecuada debería ser capaz de dar cuenta de la indignación que nos produce saber que en algunas situaciones se cumple formalmente con la ley pero se incumple su espíritu. En esos casos el sentido común asume que en esa conducta ocurre algo que va en contra de lo que entendemos exige la institución a pesar de no estar necesariamente explícito en las reglas que le dan forma, lo que más arriba llamé el contenido ético de la institución.³⁶

En la cuarta sección (IV) de este trabajo reviso si el monismo es capaz de proveer una solución a este problema. Mi conclusión es que no lo hace. Antes de eso, en lo que sigue, intento mostrar que las posiciones dualistas de Rawls y Dworkin no son adecuadas para realizar los fines (lo que incluye el contenido ético) de un sistema tributario que incluye impuestos progresivos, según sus propios argumentos y justificaciones.

Rawls: las funciones correctiva y redistributiva de la tributación

Rawls afirma que los dos principios de la justicia pueden operar como una concepción de política económica, “como estándares para evaluar los arreglos y las políticas económicas, y las instituciones que los sustentan”.³⁷ En términos generales, entonces, como toda institución que forma parte de la estructura básica de la sociedad, buscan materializar los dos principios de la justicia rawlsianos. En términos particulares, los impuestos tienen un papel que cumplir entre las instituciones básicas que dan forma a una concepción de política económica. Siguiendo a Musgrave, Rawls divide estas instituciones en cuatro ramas.³⁸ ¿En

³⁶ La forma en que una teoría del derecho puede explicar la forma en que este contenido ético puede condicionar la aplicación de las reglas a un caso concreto excede los límites de este trabajo.

³⁷ Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), p. 228.

³⁸ Véase Musgrave, R. *The Theory of Public Finance. A Study in Public Economy* (London: McGraw-Hill, 1959), cap. I. Estas ramas son: asignación, estabilización, transferencia y distribución. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 228.

cuáles de éstas cumplen una función los impuestos? En la *Teoría de la Justicia* los impuestos sólo son relevantes en dos de ramas de la política económica: en las de asignación y de distribución.

Dentro de la rama de asignación los impuestos cumplen un rol secundario. Los agentes o las actividades de esta área “mantienen el funcionamiento de un sistema de precios competitivos y evitan la formación de poderes de mercado no razonables”. Esta área también debe realizar la tarea de identificar y corregir las desviaciones más evidentes de la eficiencia que resultan de la incapacidad del mercado de medir los costos y beneficios sociales. Para lograr estos fines, los gobiernos emplean impuestos y subsidios, alterando el derecho de propiedad privada.³⁹ En la rama de distribución, en cambio, los impuestos tienen una función mucho más relevante que cumplir. Para Rawls, esta rama tiene la tarea de “preservar una justicia aproximada en los intercambios distributivos, por medio de la tributación y de los ajustes necesarios a los derechos de propiedad”.⁴⁰ En esta rama, los impuestos pueden ser utilizados para satisfacer dos funciones. En primer lugar, mediante impuestos se puede corregir la distribución de la riqueza con el fin de asegurar los dos principios de justicia y su orden lexicográfico (libertad política, igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia). En segundo lugar, mediante los impuestos se pueden asegurar los ingresos fiscales para financiar el gasto público que exige una determinada concepción de la justicia, como ocurre, por ejemplo, con el financiamiento para la provisión de bienes públicos que permita cumplir con el principio de la diferencia.⁴¹ Ejemplos de impuestos que realizan la primera función son los impuestos a la herencia y los impuestos a las donaciones.⁴² Rawls no da ningún ejemplo particular de impuestos que cumplan la segunda función, pero no sería arriesgado o incorrecto afirmar, tal como lo hace Sugin, que se encontraría de acuerdo con cualquier tipo de política tributaria que obtenga ingresos fiscales, en la medida en que respete los dos principios de justicia y su orden lexicográfico.⁴³ De hecho, Rawls sostiene que un impuesto proporcional al gasto puede ser el mejor impuesto para materializar la segunda función de los impuestos; incluso sostiene que

³⁹ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 244. Resulta difícil determinar lo que Rawls quiere decir cuando habla de concentraciones de poder de mercado “razonables”.

⁴⁰ *Id.*, p. 245.

⁴¹ *Id.*, pp. 245-247.

⁴² A Rawls le preocupa particularmente el impuesto a la herencia como medio para limitar lo que considera tan injusto como la distribución natural de la inteligencia, esto es, el heredar riqueza. De acuerdo con Rawls, la herencia se permite si no pone en peligro los dos elementos del segundo principio de justicia (*Id.*, p. 245). Para una aplicación de estas ideas en el derecho chileno, véase Saffie, F. “El impuesto a las herencias como una institución de justicia”, en 126 *Estudios Públicos* (2012), pp. 123-161.

⁴³ Para el argumento completo, véase Sugin, L. “Theories of Distributive Justice and Limitations on Taxation: What Rawls Demands from Tax Systems”, en 72 *Fordham Law Review* (2004), pp. 1991-2014.

un impuesto al consumo puede ser preferible a un impuesto a la renta porque gravaría a quienes sacan bienes del stock de bienes comunes en lugar de gravar a quienes generan riqueza (como lo hace un impuesto a la renta), lo que es completamente contraintuitivo para quienes defienden una política igualitaria y se asemeja más a una política neoliberal, pero que según Rawls puede ser adecuado para un sistema en que se cumplen los dos principios de la justicia de manera perfecta. También afirma que un impuesto progresivo a las rentas puede ser necesario para asegurar el primer principio de la justicia y una justa igualdad de oportunidades.⁴⁴ En definitiva, para Rawls la elección de qué tipo de impuestos instaurar es una cuestión de juicio político y no parte de una teoría de la justicia.⁴⁵

A partir del análisis anterior, podemos decir que las funciones que Rawls atribuye a los impuestos no difieren de aquellas que son ampliamente aceptadas dentro de la teoría de las finanzas públicas. Su contribución principal consistió en proporcionar un marco justificatorio (a saber, los principios de justicia) para la política tributaria, al situarla dentro de un esquema más amplio de justicia distributiva (como justicia económica). En este esquema, los impuestos (y las instituciones en general) tienen una justificación instrumental. En este sentido, al no proveer una justificación particular de la legitimidad de los impuestos, Rawls queda expuesto a las críticas desarrolladas por Nozick en *Anarchy, State, and Utopia*, para quien el pago de impuestos es equivalente al trabajo forzado. Nozick sostiene que una teoría que parta de la base del reconocimiento de derechos no puede explicar o justificar la redistribución coactiva bajo un modelo o concepción de justicia distributiva pautada.⁴⁶ Tiendo a coincidir con las críticas de Nozick en tanto presenta un argumento lógicamente consistente; sin embargo, creo que el problema del que da cuenta esta discusión para la teoría de la justicia rawlsiana es que, al no poder explicar por qué los impuestos debieran ser parte de las instituciones que dan forma a la política económica igualitaria en lugar de cualquier otro mecanismo capaz de lograr la justicia distributiva conforme a sus dos principios de justicia, no permite justificar la importancia de ubicar el sitio de la justicia en las instituciones. Rawls solamente puede ofrecer una justificación instrumental para las instituciones existentes, pero no una razón para mostrar cómo esas instituciones son necesarias para dar forma a la justicia, en los mismos términos que él entiende que las instituciones económicas son “una forma de crear y moldear los deseos del futuro”.⁴⁷ Una

⁴⁴ Véase Rawls, *J. A Theory of Justice*, p. 246.

⁴⁵ Véase *ibid.*

⁴⁶ Así, el aporte de las teorías igualitarias de la suerte sí sería una respuesta a las objeciones de Nozick, porque permitiría incorporar la responsabilidad individual como justificación de las desigualdades superando la justificación pautada de la redistribución en la forma en que lo hace el principio de la diferencia.

⁴⁷ Véase Rawls, *J. A Theory of Justice*, p. 229.

posición como la de Rawls, expresada en esta discusión sobre la justificación de qué tipo de impuestos debería contener un sistema tributario justo, a lo más permite mostrar que las instituciones deben ser evaluadas conforme el estándar que fijan los principios de la justicia, pero no necesita descansar en el argumento más sustantivo que supone la posición institucional como expresión del sitio de la justicia distributiva. Volveré sobre este punto más adelante.

Dworkin: ¿Tributación redistributiva como póliza de seguro contra la mala suerte?

La contribución de Ronald Dworkin a la teoría de la justicia distributiva puede ser leída como una corrección a las deficiencias de, y una respuesta a las críticas recibidas por, la teoría de Rawls.⁴⁸ A lo largo de toda su carrera, Dworkin sostuvo que la igualdad y la libertad no son valores en conflicto; más aún, creía que se trataba de valores que para los liberales debieran permanecer unidos, puesto que éstos estarían comprometidos con la defensa de la igual libertad. En particular respecto del debate sobre justicia distributiva, Dworkin defendió el igualitarismo de recursos en oposición a quienes defendían como estándar de igualdad el bienestar o una igualdad estrictamente material. La igualdad de recursos consiste en un criterio de igualdad *ex ante* (por oposición al principio de diferencia, que es un criterio *ex post*) que busca asegurar condiciones de igualdad inicial para el desarrollo de los planes de vida individuales y que justifica las desigualdades económicas que son consecuencia de las decisiones que responsablemente toman los individuos. De esta manera, a diferencia de Rawls, para quien las desigualdades se justifican conforme a uno de los principios que definen la justicia (el principio de la diferencia), para Dworkin las desigualdades se justifican sólo si son expresión de las elecciones individuales por las cuales cada uno es responsable; en este sentido, las desigualdades son también expresión de respeto: con uno mismo, por las decisiones propias; con los demás, por sus decisiones. Esto quiere decir que no se justifican aquellas desigualdades que son consecuencia de la mala suerte o que son producto de diferencias en la distribución natural de talentos que son altamente valorados por el mercado. Por lo tanto, bajo este esquema, la redistribución se justifica solamente cuando es necesaria para asegurar la igualdad inicial de recursos (y no de bienestar o una igualdad de recursos *ex post*, puesto que en estos casos la redistribución es contraria a la responsabilidad). En definitiva, Dworkin desarrolla su concepción de justicia distributiva como expresión de los que considera los dos principios básicos de justicia, esto es, igual respeto y consideración.⁴⁹

⁴⁸ De hecho esta es la autocomprensión de Dworkin. Véase, Dworkin, R. *Justice in Robes* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2008), cap. 9.

⁴⁹ Dworkin define estos dos principios de diferentes maneras en sus diversas obras. En algunas ocasiones, les llama “igual dignidad y consideración”, mientras que en otros trabajos se refiere a ellos como “principios del individualismo ético”.

Si consideramos la estructura de la concepción dworkiniana de la justicia distributiva recién descrita, se hace fácil entender la función que cumplen los impuestos en ese esquema. De esta forma, cuando lo relevante para la justicia distributiva es asegurar igualdad inicial de recursos, los impuestos aparecen como la forma más adecuada para obtener los ingresos (públicos) necesarios para financiar aquellos gastos que sean expresión de lo que supone considerar a cada persona con igual respeto y consideración. Pero, en ese caso, ¿hay espacio para justificar un sistema tributario progresivo? Dworkin ofrece un original argumento para mostrar que cada individuo racional estaría de acuerdo con un sistema tributario progresivo,⁵⁰ haciendo una analogía entre los impuestos y una póliza de seguro hipotética contra la mala suerte. Que sea un esquema hipotético se justifica puesto que vivimos en sociedades completamente operativas, en las que no puede esperarse que todo se detenga para redefinir la distribución existente de aquellos bienes necesarios para satisfacer las demandas de la igualdad de recursos.⁵¹ El ejercicio hipotético propuesto por Dworkin consiste en determinar las condiciones bajo las cuales individuos prudentes contratarían un seguro contra la mala suerte y la distribución natural de los talentos. Este sistema haría responsables a los individuos de su futuro; aquellos que contraten el seguro evitarán el riesgo futuro y aquellos que no lo hagan, serán responsables de su posición. Dworkin asume que toda persona contratará el seguro —tanto aquellos que se han beneficiado de la suerte y de los talentos naturales, como aquellos que no— en una hipotética situación inicial de igualdad. Como resultado de esto, cada miembro de una comunidad política particular contrataría el seguro para prevenir aquellas desigualdades que no les sean imputables. El precio de cada una de estas pólizas de seguro hipotéticas estaría determinado por las condiciones existentes del mercado de seguros como lo conocemos hoy. Esto quiere decir, tal como ocurre en cualquier mercado de seguros existente, que la prima estaría fijada de acuerdo con el riesgo asociado a cada individuo, conforme a su posición en la distribución existente de bienes y de bienestar. Con este argumento, Dworkin busca asegurar que aquellos que tienen un riesgo más alto (aquellos que tienen más que perder) pagarán más por el seguro que aquellos que tienen un riesgo más bajo (aquellos que no tienen mucho que arriesgar). En consecuencia, el sistema hipotético de seguros operaría por medio de tasas progresivas y justificaría asignar recursos a aquellos

⁵⁰ En algún sentido para Dworkin la redistribución se obtiene indirectamente a través de un sistema tributario progresivo. Así, su argumento no necesita justificar moralmente la redistribución porque basta con un sistema de financiamiento del gasto que distribuya riesgos frente a la mala suerte.

⁵¹ En “Sovereign Virtue Revisited”, Dworkin añade que este esquema de seguro es hipotético, toda vez que está basado en argumentos contrafácticos que explican cómo operaría el mercado de los seguros en caso de que los individuos los contratasen. Véase Dworkin, R. “Sovereign Virtue Revisited”, en 113 *Ethics* (2002), pp. 106-143.

individuos que se vean afectados por desigualdades injustificadas (aquellas que son producto de la mala suerte). El objetivo de Dworkin es mostrar que los individuos racionales estarían de acuerdo en un sistema tributario progresivo e indirectamente redistributivo.

Si el argumento de Dworkin es exitoso en justificar el interés de toda persona en un esquema de seguros que logre financiar la provisión de bienes básicos para la igualdad inicial de recursos de forma progresiva, ¿por qué no habríamos de reemplazar los impuestos por ese sistema? En la respuesta a esta pregunta vuelve a aparecer el problema de tratar la justificación de las instituciones desde un punto de vista instrumental, tal como ocurre en el caso de Rawls. A mi juicio, los impuestos no pueden ser reemplazados por cualquier otra institución capaz de lograr consecuencias económicas similares (o incluso los mismos efectos económicos). Algo se pierde cuando se da por sentado que aquello que provee la justificación para una institución como los impuestos es el *resultado económico* perseguido por una política igualitaria. Para volver sobre algo que ya mencioné antes (al tratar la justificación dada por Rawls para los impuestos), aquello que se pierde es el contenido ético propio de esta institución, esto es, la fraternidad como expresión de la igualdad. Esto quiere decir, en otras palabras, que los impuestos son distintos de los seguros y no sólo porque sean instituciones convencionalmente diferentes. Impuestos y seguros pueden ser análogos en términos económicos, pero ellos tienen significados diversos porque son instituciones intrínsecamente distintas. Son instituciones que no sólo tienen un contenido ético distinto, sino que además ni siquiera está involucrado el mismo tipo de actividad en una y otra. Una forma de ver estas diferencias consiste en notar que el tipo de conducta que se espera de los individuos que participan en estas actividades son distintas, porque la expectativa es que desempeñen roles distintos. En el caso de los impuestos, se espera que los individuos actúen como ciudadanos que tienen el deber de pagar impuestos; en el caso de los seguros, los individuos actúan como agentes económicos racionales que para evitar un riesgo contratan un seguro de acuerdo con sus propios intereses económicos. Estas diferencias hacen explícito que se trata de instituciones distintas, en las que se da forma a distintas comprensiones de cómo nos relacionamos unos con otros en las dimensiones de la política y del mercado. En tanto ciudadanos, asumimos que existe cierto tipo de igualdad de estatus, del cual se deducen algunos de nuestros deberes recíprocos. En tanto individuos asegurados, no tenemos ninguna relación política con aquellos que participan en el mercado de los seguros; los otros individuos aparecen como riesgos, respecto de los cuales debo proteger mis intereses económicos. Otra diferencia importante entre los impuestos y los seguros radica en que en los primeros, los ingresos recaudados son destinados a cualesquiera fines que de-

cida la comunidad política mediante el presupuesto de la nación.⁵² En otras palabras, existe una diferencia cualitativa entre aquello que se decide hacer con la recaudación fiscal y lo que el propietario decide hacer con su propiedad. En el primer caso se pierde el vínculo entre propiedad y gasto, como decisión del propietario. Por el contrario, en el esquema del seguro hipotético de Dworkin, el individuo sigue siendo quien decide qué hacer con su propiedad; los individuos siguen teniendo la última palabra respecto de su propiedad (de lo contrario no tendría sentido hablar de propiedad privada en un esquema contractual) y el esquema de seguros no puede explicar por qué el deber de pagar impuestos (como lo conocemos hoy) supone que la voluntad de los individuos es irrelevante para la satisfacción de dicho deber.

Al analizar las justificaciones de Rawls y Dworkin para los impuestos he tratado de mostrar cómo sus propuestas desconocen el contenido ético de esa institución. Esto supone que la justificación de las instituciones es instrumental para la realización de la justicia; la razón por la que la posición institucional se concentra en las instituciones no es más que expresión de la preocupación que cualquier sujeto con racionalidad instrumental tiene por los instrumentos con que busca realizar una tarea determinada. Además de esta crítica, tal como adelanté antes, surge un problema interno para estas teorías que no son capaces de explicar las propias pretensiones que sus autores asignan a las instituciones económicas.

¿Requiere un sistema económico de una idea moral de la ciudadanía?

Una de las ideas más interesantes que Rawls tiene en mente al discutir la forma en que los “principios de justicia como imparcialidad se aplican a la estructura básica de la sociedad”, es que el “efecto acumulativo de la legislación social y económica [...] especifica la estructura básica”.⁵³ Esto es importante para Rawls porque, como él dice:

el sistema social da forma a los deseos y aspiraciones que llegarán a tener sus ciudadanos. Determina, en parte, tanto el tipo de personas que quieren ser, como el tipo de personas que son. Así las cosas, un sistema económico no es solamente un dispositivo institucional para satisfacer los deseos y las necesidades existentes, sino una forma de crear y moldear los deseos del futuro. La manera en que los hombres trabajan juntos en la actualidad para satisfacer sus deseos presentes afecta los deseos que tendrán más adelante, el tipo de personas que serán. [...] Dado que los

⁵² Una definición canónica de impuestos es la que ofrece Seligman: “La contribución compeliada de la persona al gobierno, para costear las expensas en que se ha incurrido en el interés de todos, sin hacer alusión a los beneficios específicos conferidos”. Seligman, E. *Essays in Taxation* (New York: Macmillan and Co., 1895), p. 304.

⁵³ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 229.

arreglos económicos tienen estos efectos y de hecho deben hacerlo así, la elección de estas instituciones involucra cierta visión acerca del bien del hombre y del diseño institucional para realizarlo. Esta elección debe hacerse, por lo tanto, sobre fundamentos morales y políticos, tanto como sobre fundamentos económicos.⁵⁴

Es importante para Rawls mostrar esto a fin de explicar que los dos principios de justicia como imparcialidad “a pesar de sus rasgos individualistas [...] no son dependientes de los deseos existentes o de las condiciones sociales actuales”.⁵⁵ Esto le permite enfrentar posibles críticas contra su idea de que los principios de justicia podrían ser decididos desde un punto arquimediano, independiente de las circunstancias en las que los individuos están situados. Esta no es, sin embargo, la crítica que quiero formular aquí. Creo que Rawls falla en crear lo que él llama una “idea esencial”. En sus palabras, quiere “dar cuenta de los valores sociales, del bien intrínseco de las actividades institucionales, comunitarias y asociativas, mediante una concepción de la justicia que en su base teórica es individualista”.⁵⁶ Así, el análisis que desarrolla para evaluar las instituciones económicas implica adoptar una perspectiva predominantemente moral. Pero, ¿es la perspectiva moral adoptada por Rawls la correcta para sus propósitos? ¿Consigue mostrar el “bien intrínseco” de “las actividades institucionales, comunitarias y asociativas”? Como he intentado mostrar hasta aquí, contra sus propósitos, la concepción individualista de la justicia de Rawls no es capaz de dar cuenta apropiadamente del “bien intrínseco de las actividades institucionales”. En el mejor de los casos, Rawls sólo puede argumentar a favor de un bien instrumental de ciertos arreglos capitalistas del mercado al evaluarlos conforme a los principios de justicia.

Este problema afecta también a las ideas de Dworkin sobre la manera en que él afirma que la distribución está determinada por una consideración más general de los arreglos sociales. Según Dworkin:

La distribución lograda en cualquier sociedad es una función de sus leyes y políticas, no sólo de sus leyes tributarias y sobre la propiedad, sino de toda la compleja estructura jurídica que sus ciudadanos y funcionarios establecen y ejecutan.⁵⁷

Dworkin sostiene esta idea para argumentar que su concepción de la justicia distributiva es más compleja que conseguir igualdad económica, que su noción

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Id.*, p. 232.

⁵⁶ *Id.*, p. 233.

⁵⁷ Dworkin, R. “Equality, Luck, and Hierarchy”, en 31 *Philosophy & Public Affairs* (2003), p. 197-198.

de igualdad de recursos es una especie de igualdad de estatus que incluye otros aspectos de la igualdad, tales como la igualdad política.⁵⁸ A partir de ello, espera mostrar que la distribución lograda por cualquier sociedad es una función de la adopción de los principios de justicia que defiende, esto es, igual respeto y consideración. Pero, ¿qué tipo de igual respeto y consideración puede esperarse de los individuos que toman parte en los arreglos institucionales que él defiende? Considerando que para Dworkin la justificación de los arreglos institucionales depende de la racionalidad individual de agentes autointeresados, tal como lo hace cuando justifica los impuestos, me parece que el marco institucional definido por Dworkin no permite un igual respeto y consideración más profundo que aquel al que pueden aspirar los individuos que interactúan entre sí en el mercado, es decir, una noción instrumental de acuerdo con la cual cada individuo muestra a los otros igual respeto y consideración sólo en la medida en que resulta útil para sus propios intereses económicos.

Así, hay en las teorías de Rawls y Dworkin una extensión de la lógica del mercado que va más allá de las instituciones del mercado y que afecta lo que debe entenderse por justicia distributiva. Esto se observa cuando se analiza la forma en que tanto Rawls como Dworkin justifican los impuestos: se trata de una justificación que no debería esperarse para una práctica que se supone que opera bajo una lógica distinta de la del mercado. Los impuestos (como institución) restringen la lógica del mercado, modificando la distribución de bienes al encarnar una definición de lo que nos debemos los unos a los otros; los impuestos alteran la racionalidad del mercado (y no sólo sus resultados). Por el contrario, tanto la concepción de Rawls de la política económica como el resultado que debería tener la estructura jurídica en la distribución según Dworkin, implican que los individuos se entienden a sí mismos como interesados en su propio bienestar, tal como los individuos se comportan normalmente en el mercado.

Lo anterior es importante para la crítica que aquí se presenta, puesto que en las propuestas que se han examinado las instituciones no realizan ninguno de los trabajos que deberían realizar en la transformación de la forma en que nos entendemos, del “tipo de personas” que somos cuando se trata de dar cuenta de lo que la justicia demanda. Sólo son instrumentos para la realización de una justicia que es construida conforme a lo definido por los principios de la justicia. Las instituciones creadas bajo la concepción de la justicia defendida por Rawls y Dworkin refuerzan las condiciones bajo las cuales cada individuo tiene (o mantiene) razones para comportarse estratégicamente, a fin de mejorar su particular distribución por el mercado mientras cumplan formalmente con las reglas de las instituciones. Contra lo señalado por Rawls, su teoría

⁵⁸ Véase *id.*, donde opone este argumento a la crítica expuesta por Samuel Scheffler en “What is Egalitarianism?”, en *31 Philosophy & Public Affairs* (2003), pp. 5-39.

no explica “el bien intrínseco de las actividades institucionales, comunitarias y asociativas”.⁵⁹ Así, utilizando el ejemplo de los impuestos, el sistema tributario sólo puede aparecer como coacción instrumental cuyo propósito es lograr la distribución justificada por la teoría de la justicia para el correcto funcionamiento del mercado y sus inequidades, justificadas bajo los principios de justicia, ya sea bajo la justicia como imparcialidad de Rawls, o bajo la igualdad de recursos de Dworkin.

IV. EL ARGUMENTO SUPRA-INSTITUCIONAL

Se ha revisado la discusión sobre el sitio de la justicia y el argumento liberal para la posición institucional. Se han intentado mostrar los problemas de la justificación de la posición institucional para una correcta comprensión tanto de lo que demanda la justicia distributiva como de la labor que desarrollan las instituciones en la tarea de realizar dicha justicia. En esta parte del trabajo se analizará si la concepción supra-institucional, según la cual el sitio de la justicia no se limita a las instituciones sino que también incluye el comportamiento ético individual, provee una solución a los problemas de la teoría institucional, en particular se preguntará si este cambio de aproximación sobre el sitio de la justicia es capaz de realizar de mejor forma aquello que la justicia demanda. A modo de resumen: para la posición supra-institucional, si la justicia supone igualdad, entonces no sólo las instituciones debieran dar cuenta de lo que la justicia exige, sino que los individuos también debieran hacer lo que la justicia demanda (actuar orientados por la igualdad) al adoptar decisiones voluntarias cotidianas fuera del marco definido por las reglas de una institución. La posición supra-institucional podría, en este sentido, asegurar lo que he llamado en este trabajo el “contenido ético” de las instituciones.

En lo que sigue, exploraré dos concepciones que extienden el sitio de la justicia para incluir el comportamiento individual. La primera corresponde al monismo que se hace necesario en situaciones no-ideales de justicia, planteada por Liam Murphy; la segunda es el *ethos* igualitario de justicia defendido por Cohen.

El monismo de Murphy

Murphy propone una aproximación monista a una comprensión no-ideal de la justicia. Sostiene que “toda visión política/moral general plausible debe, en el nivel fundamental, evaluar la justicia de las instituciones conforme a principios normativos aplicables también a las decisiones de las personas”.⁶⁰ Como ya debería ser evidente a estas alturas, Murphy opone su monismo a lo que

⁵⁹ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 233.

⁶⁰ Murphy, L. “Institutions and the Demands of Justice”, p. 253.

él llama la aproximación liberal “dualista” a la justicia, lo que hasta aquí se ha entendido por posición institucional respecto del sitio de la justicia. A lo dicho hasta aquí, Murphy agrega una característica interesante a la aproximación dualista, para la que los “dos problemas prácticos del diseño institucional y de la conducta personal requieren, *en el nivel fundamental*, dos tipos diferentes de principios prácticos”.⁶¹ Esto quiere decir, según Murphy, que a diferencia del dualismo, el monismo es compatible con principios específicos aplicables solamente a políticas particulares, “tales como el principio según el cual la tributación debería recaudarse de acuerdo con la ‘capacidad de pago’ [*ability to pay*] de los contribuyentes”, a pesar de que niega que este principio pueda justificarse conforme a cualquier principio “fundamental” que “no se aplique directamente a la conducta de las personas”.⁶² En este sentido, a diferencia de Rawls, al determinar la política económica en materia tributaria, una aproximación monista de la justicia no estaría dispuesta a justificar cualquier tipo de impuesto.⁶³ La de Murphy es una teoría no-ideal de la justicia porque intenta mostrar que existen demandas de justicia distributiva incluso en circunstancias de obediencia o cumplimiento parcial o imperfecto, “donde al menos algunos no hacen lo que se les exige”.⁶⁴

El monismo de Murphy podría servir como una respuesta frente al problema de la falta de contenido ético de las instituciones cuando estas se entienden demarcadas por las reglas que le dan forma. Conforme a esta lectura, el monismo sería compatible con cualquier institución con tal que el (o los) principio(s) de justicia específico(s) de esa institución (por ejemplo, el “principio de la capacidad de pago” en la tributación) se justifique de acuerdo al (o a los) principio(s) fundamental(es) de la justicia (como serían, por ejemplo, los dos principios rawlsianos de la justicia). Así las cosas, para el monismo los individuos tendrían la obligación moral de comportarse de acuerdo con el (o los) principio(s) fundamental(es) de justicia, incluso aunque otros no cumplan completamente

⁶¹ *Id.*, p. 254 [énfasis agregado]. Aquí está criticando principalmente la defensa franqueada por Nagel al dualismo, contenida en *Equality and Partiality*, caps. 6 y 9.

⁶² Murphy, L. “Institutions and the Demands of Justice”, p. 254. No estoy seguro si Murphy sigue sosteniendo esta posición, esto es, que los principios fundamentales de la justicia y los principios específicos de una institución puedan vincularse. En un trabajo posterior, Murphy sostiene, junto a Nagel, que los criterios tradicionales según los que se discute sobre equidad tributaria (para justificar la obligación de pagar impuestos) no pueden subsistir si la justicia distributiva es el estándar para evaluar la política tributaria. No puedo ahondar más en este punto aquí. Pero contrástese el argumento de Murphy expresado en el texto principal con el de Murphy y Nagel en *The Myth of Ownership: Taxes and Justice* (New York: Oxford University Press, 2004), caps. 2 y 3.

⁶³ Recuérdese lo afirmado más arriba respecto de Rawls, esto es, que cualquier tipo de impuesto estaría justificado mientras dé cuenta de los principios de justicia.

⁶⁴ Murphy, L. *Moral Demands in Nonideal Theory* (New York: Oxford University Press, 2003), p. 5 y cap. 5.

sus obligaciones institucionales. Nótese que no me preocupa aquí el contenido del (o de los) principio(s) específicos o fundamental(es) de justicia, sino la forma del argumento de Murphy. Este implicaría que el comportamiento debido bajo una determinada institución se ampliaría puesto que los deberes institucionales serían equivalentes a las exigencias del (o de los) principio(s) fundamental(es) en el (o en los) que descansa la institución. Por lo tanto, los individuos seguirían teniendo la obligación de comportarse conforme lo exige la justicia, aunque no sigan las reglas de la institución. Para recalcar el punto, en los términos que se ha venido discutiendo en este trabajo, los individuos se encontrarían sometidos al (o a los) mismo(s) principio(s) fundamental(es) de justicia, tanto en su actuar conforme a reglas (a la ley) como en ausencia de reglas (en ausencia de ley o de deberes coactivos).

La respuesta de Murphy a los problemas del dualismo lo deja expuesto a otros problemas. Si seguimos su argumento, la forma particular que adoptan las instituciones no proveería ninguna especificidad mayor a la obligación que se sigue de los principios (fundamentales) de la justicia. En algún sentido el trabajo de las instituciones queda reducido, puesto que a sus reglas ya no se les exige ser la expresión de lo que la justicia demanda; basta con identificar aquello que demanda el (o los) principio(s) fundamental(es) de la justicia. Los individuos estarían, entonces, sometidos a un deber, ya sea en presencia o en ausencia de la institución. ¿Quiere decir esto que la decisión política de la que depende la forma que adopta una determinada institución es irrelevante? Puesto que considero que Murphy está expuesto a las mismas críticas que Cohen, permítaseme pasar al argumento de este último antes de presentar esa crítica.

El ethos igualitario de Cohen

En la última formulación de la crítica a Rawls,⁶⁵ Cohen sostiene que concentrarse en la estructura básica de la sociedad como el sitio de la justicia implica perder de vista el sentido de la justicia. Para Cohen esto es consecuencia de la perspectiva liberal, conforme a la cual existe una división del trabajo entre aquello que el Estado —de un lado— y el individuo —del otro—, deben hacer por la justicia. Los liberales-rawlsianos defenderían la idea de que las instituciones constituyen el sitio de la justicia distributiva (esto es, que los principios de justicia han de aplicarse a la estructura básica de la sociedad), mientras que los individuos pueden hacer lo que les plazca fuera del ámbito de las reglas institucionales. Cohen, por el contrario, sostiene que las exigencias de la justicia distributiva son aplicables también a los individuos. En palabras de Cohen, “[una] sociedad que es justa en términos del principio de diferencia, [...] no

⁶⁵ Véase Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. En especial véase la introducción y la respuesta a las críticas.

sólo requiere de *reglas* coercitivas justas, sino también de un *ethos* de justicia que informe las decisiones individuales”.⁶⁶ Cohen agrega que los individuos que comparten una determinada concepción de la justicia forman una “comunidad de justificación”. Esto supone que las exigencias de la justicia son parte de una comprensión compartida de la justicia y, por tanto, los individuos que comparten un principio de justicia (como sería el principio de diferencia) lo hacen “en su vida cotidiana y que, al hacerlo, alcanzan un sentido de su propia justicia”.⁶⁷ Cohen está interesado en mostrar que esta corrección sobre lo que demanda (y a quién) el principio de diferencia, justificaría un sistema tributario que lleve a un resultado completamente igualitario (en las remuneraciones finales de los individuos), más que a un sistema impositivo en que los impuestos —conforme a la aplicación rawlsiana estándar del principio de diferencia a las instituciones— no debiesen afectar los incentivos que los individuos tienen para actuar como agentes racionales de mercado actuando de manera desigual en sus decisiones particulares, descansando en que la aplicación del principio de la diferencia a las instituciones supone mejorar la posición de quienes están en la parte baja de la distribución. Por lo tanto, un *ethos* de justicia conforme al principio de diferencia —más que reglas coercitivas— es lo que se necesita para que los individuos actúen siguiendo las exigencias de la igualdad en sus decisiones particulares. De acuerdo con Cohen, este *ethos* también es necesario para guiar las elecciones individuales bajo reglas que no pueden diseñarse de manera suficientemente perfecta como para satisfacer las demandas de la justicia en todas las situaciones posibles.⁶⁸ Por tanto, Cohen, como Murphy, mantiene también una aproximación monista a los principios de justicia.⁶⁹

La preocupación de Cohen por determinar el sitio de la justicia se explica porque él no está dispuesto a que la realidad política y sus compromisos, o la justificación de las instituciones vigentes, sea equivalente a aceptar una concepción constructivista de la justicia que niegue o transforme el concepto de justicia y su vinculación con la igualdad (como él cree que Rawls hace). Así, las conductas individuales que no están sujetas a las reglas coactivas de una institución no tiene por qué quedar fuera de lo que la justicia exige: para ser justos

⁶⁶ *Id.*, p. 16.

⁶⁷ Cohen, G. A. “Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice”, en 26 *Philosophy & Public Affairs* (1997), p. 8.

⁶⁸ *Id.*, p. 10.

⁶⁹ Algunos dirían que la teoría de Cohen también es un caso de teoría no-ideal, así Valentini, L. “Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map”, en 7 *Philosophy Compass* (2012), pp. 654-664. Para Valentini, la de Cohen sería una teoría no-ideal realista, en la medida en que piensa que la justicia no es el único valor relevante que deba ser promovido en las comunidades políticas (y por eso está dispuesto a que aceptar ciertas desigualdades). Por lo tanto, nunca podríamos saber qué hacer atendiendo exclusivamente a la justicia; ésta debiera ponderarse junto a otros valores (pp. 657-658). No profundizaré en este aspecto de la teoría de Cohen, puesto que no es relevante para el argumento que desarrolla este trabajo.

no basta con preocuparse de que la estructura básica de la sociedad sea justa. Cohen ejemplifica su idea examinando la justicia al interior de la familia. Con esto muestra que aun si se hubiera de incluir la familia en la estructura básica de la sociedad,⁷⁰ como lo exige Susan Moller Okin en su crítica a Rawls,⁷¹ el problema persistiría. Cohen pareciera estar diciendo que una extensión de la estructura básica de la sociedad, de manera de incluir a más instituciones, nunca sería suficiente. Siempre quedaría espacio para que algunas personas eludan sus deberes de justicia, a saber, “aquellos que tienen mucho más poder que los otros” y quienes pueden “determinar qué ocurre *bajo* esas reglas”.⁷² Con este argumento, Cohen intenta reafirmar la afirmación feminista según la cual “lo personal es político”. Sin embargo, cambia el sitio de dicho reclamo para establecer que lo personal es político debido a que “las elecciones personales ante las cuales la letra de la ley es indiferente, son cruciales para la justicia social”,⁷³ y no simplemente porque lo personal sea integrado a la estructura básica de la sociedad, como argumenta Okin.

¿Es el *ethos* igualitario defendido por Cohen la forma de asegurar que se cumpla el contenido ético de las instituciones? Para seguir con el ejemplo de los impuestos, esta vez desde el punto de vista de su cumplimiento, podría el *ethos* igualitario de Cohen ser una respuesta a la elusión tributaria.⁷⁴ Recuérdese que según la definición canónica, la elusión tributaria supone que, incluso allí donde existen reglas que determinan deberes legales, los individuos actuarían legalmente si evitan esos deberes cuando su comportamiento no está descrito de manera literal en la norma que establece el impuesto (el hecho gravado). La adopción de un *ethos* de justicia proporcionaría una solución al problema de la elusión tributaria puesto que si la tributación estuviese basada en el (o los) principio(s) fundamental(es) de justicia adecuado(s), los individuos tendrían que cumplir con él (o con ellos), incluso si una regla jurídica particular que defina su responsabilidad tributaria no hiciera referencia explícita a ese (o esos)

⁷⁰ Cuestión que no es clara en la definición de Rawls de la estructura básica.

⁷¹ Para esta crítica véase Okin, S. M. *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic, 1989).

⁷² Cohen, G. A. “Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice”, p. 23. Énfasis en el original.

⁷³ *Id.*, p. 24.

⁷⁴ En el Epílogo a *id.* p. 29-30, Cohen se refiere a dos posibles objeciones a su argumento que admite que lo pondrían en cuestión. La primera consiste en que las leyes de la estructura básica requieren ser obedecidas para ser leyes (se trata de una posible objeción hartiana, basada en la concepción de reglas sociales de H. L. A. Hart, véase *The Concept of Law* (New York: Oxford University Press, 2012 [1961])); mientras que la segunda consiste en que una estructura coercitiva sólo puede lograr sus resultados si los individuos cumplen (por oposición a que sean obligados a cumplir). Si Cohen hubiese considerado la elusión tributaria, entonces podríamos contar con un ejemplo perfecto para su argumento y una respuesta a estas posibles objeciones.

principio(s).⁷⁵ Esto sería una consecuencia directa de lo que la justicia exige de parte de los individuos, de acuerdo con el *ethos* de justicia. Bajo tal *ethos* de justicia —conforme al cual el (o los) principio(s) de justicia que se aplica(n) a las instituciones, es (o son) aplicable(s) también a los individuos—, los individuos que se preocupen por la justicia y cuyas acciones estarían motivadas por ella no deberían elegir actuar de manera tal que su comportamiento ponga en peligro el (o los) principio(s) fundamental(es) de la justicia distributiva. Esta es una interpretación plausible de la teoría de Cohen, puesto que aunque él no se refiere específicamente a la justificación del derecho tributario en ninguno de sus trabajos, constantemente defiende los impuestos como el medio por el cual se realiza su concepción del principio fundamental de igualdad.⁷⁶ Así, es posible concluir que sin un *ethos* de igualdad, el derecho tributario sería corroido por medio de la elusión tributaria. Y si quisiéramos extremar el punto, un sistema tributario igualitario sólo podría existir en una sociedad que operase bajo un *ethos* igualitario específicamente coheniano. Esto, en otras palabras, supone asumir que el *ethos* igualitario justifica la normatividad de una institución desde lo que H. L. A. Hart denominó el “aspecto interno” de las reglas,⁷⁷ lo que supone compartir las razones por las que hacemos lo que hacemos, ya que para Cohen el *ethos* de una sociedad es “el conjunto de sentimientos y actitudes en virtud del cual sus prácticas normales y sus presiones informales son lo que son”.⁷⁸

El problema es que el *ethos* igualitario de Cohen hace redundante el trabajo que las instituciones hacen. Esta es otra forma de entender que las instituciones realizan una tarea instrumental, tal como lo hacen Rawls y Dworkin. Pero esta vez se asume que no son capaces de realizar adecuadamente la función para la que son instrumentos. Concentrarse en el deber moral del *ethos* igualitario para explicar la fuerza práctica de los principios de justicia, niega la tarea que realizan las instituciones y no es capaz de explicar por qué ciertas interacciones sociales requieren de diferentes arreglos institucionales. De tal manera que cualquier arreglo institucional capaz de satisfacer las exigencias morales de la justicia sería, de este modo, equivalente (o incluso irrelevante, ahí donde los individuos decidan seguir directamente los principios de la justicia). Así las cosas, ni la cuestión del alcance ni las justificaciones de los liberales-igualitarios son capaces de llegar a comprender la importancia de las instituciones. Esto resulta

⁷⁵ Aquí combino las ideas y terminología de Murphy y Cohen.

⁷⁶ Esto es, su noción de la igualdad como igual acceso a las oportunidades. Sobre esto véase Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”, en 99 *Ethics* (1989) y “Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities” en M. Otsuka (ed.) *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (New Jersey, Princeton University Press, 2011).

⁷⁷ Hart, H. L. A. *The Concept of Law*, p. 56.

⁷⁸ Cohen, G. A. “Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice”, p. 28.

problemático, porque si solamente observamos ciertos resultados distributivos o limitamos nuestra preocupación a sujetar conductas a ciertos principios de justicia, podemos acabar con confusiones conceptuales allí donde la justificación de las instituciones se vuelve relevante.

Así, por ejemplo, si buscamos fundar las interacciones sociales en un principio igualitario de justicia, no hay diferencia alguna entre centrarse en la justificación de los impuestos que hacerlo respecto de la distribución igualitaria del producto del trabajo de los individuos. Esto haría equivalente, en términos morales, justificar los impuestos y justificar el trabajo forzado desde un punto de vista igualitario. De esta forma se pierde una diferencia conceptual importante que sólo aparece al notar la importancia de las instituciones. En este sentido, las instituciones implican diferencias importantes para la manera en que nos relacionamos unos con otros que no parece posible al preocuparse sólo de la fuerza moral de los deberes igualitarios.

A modo de conclusión: ¿Puede Cohen justificar que los impuestos no son equivalentes al trabajo forzado?

El problema recién planteado ha sido expuesto en una crítica hecha por Cécile Fabre a Cohen. Fabre sostiene que Cohen debería estar dispuesto a asumir todas las consecuencias que se seguirían de su igualitarismo moral, esto es, aceptar que pagar impuestos es equivalente al trabajo forzado.⁷⁹

En su artículo, Fabre critica el intento de Cohen por defender un sistema tributario coactivo y oponerse, al mismo tiempo, al trabajo forzado.⁸⁰ Aunque Fabre dirige su crítica específicamente contra Cohen, también sostiene que su argumento es aplicable a toda teoría igualitaria que (a) “afirme que sobre los más acomodados pesa un deber exigible de transferir recursos materiales a los pobres o a los menos acomodados” y (b) “mantenga que sobre los talentosos no pesa un deber de justicia exigible de trabajar por el bien de los menos acomodados”.⁸¹ De esta manera, Fabre sostiene que (1) “los igualitaristas cohenianos están comprometidos con la idea de imponer a los talentosos un deber moral de escoger un trabajo socialmente útil por el bien de los menos afortunados” y que (2) “los argumentos de Cohen en contra del trabajo forzado fracasan, especialmente a la luz de su compromiso con el establecimiento de impuestos coactivos”. En este sentido, el igualitarismo de Cohen sería puesto

⁷⁹ Véase Fabre, C. “Distributive Justice and Freedom: Cohen on Money and Labour”, en 22 *Utilitas* (2010), pp. 393-412.

⁸⁰ Argumento que Cohen elabora en *Self-ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 230 ss; y en *Rescuing Justice and Equality*, cap. 5.

⁸¹ Fabre, C. “Distributive Justice and Freedom: Cohen on Money and Labour”, pp. 395-396.

en duda puesto que mostraría una cierta parcialidad hacia “los intereses de los más acomodados, en detrimento de los menos afortunados”.⁸² En consecuencia, los liberales igualitarios seguirían expuestos al desafío levantado por Nozick contra los impuestos coactivos, esto es, que equivalen al trabajo forzado.⁸³ Fabre concluye que bajo el igualitarismo de Cohen “pesa sobre los talentosos un deber moral de justicia, de escoger ocupaciones que beneficien a los menos afortunados”.⁸⁴ No estoy interesado aquí en las complejidades del argumento desarrollado por Fabre con el objeto de dar sustento a su crítica interna a Cohen, en el sentido de que él debería asumir que lo que está justificando cuando justifica los impuestos es el trabajo forzado, ni en determinar si es que acaso ella está en lo correcto en que, en términos morales, no hay diferencia bajo el igualitarismo entre obligar a los talentosos a escoger una ocupación particular en beneficio de otros y los impuestos. Simplemente quiero destacar cómo dos elementos que subyacen al argumento de Fabre (y por consiguiente, también al de Cohen) resultan problemáticos.

El primero consiste en la justificación instrumental de los impuestos; el segundo, en la fundamentación moral de la justicia distributiva. Al revisar críticamente estos dos aspectos de su argumentación, espero restringir el ámbito de su crítica a uno que sea aplicable a Cohen, pero no a los igualitaristas que están comprometidos con (a) y (b). Los igualitaristas bien pueden seguir sosteniendo (a) y (b), con tal que purguen la moralidad para dar espacio a la política y a una caracterización adecuada del trabajo que realizan las instituciones. Mostrar esta alternativa, como ya se ha dicho, no es un objetivo de este trabajo. De momento, quiero concentrarme en los dos elementos de la argumentación de Fabre, pues son útiles para mostrar los problemas comunes tanto de quienes defienden una posición institucional como una posición supra-institucional respecto del sitio de la justicia.

El problema común en la discusión sobre el sitio de la justicia es que ambas posiciones entienden que las instituciones se justifican instrumentalmente para la realización de una concepción económica de la justicia distributiva, en lugar de entender que la justicia distributiva es *relacional*: supone igualdad política y que las instituciones tienen una justificación intrínseca.

⁸² *Id.*, p. 394. Por lo tanto, Cohen quedaría expuesto a una crítica similar a la que él ha formulado contra el principio de diferencia de Rawls.

⁸³ “Los impuestos a las ganancias obtenidas del trabajo está a la par del trabajo forzado. Algunas personas consideran esta afirmación como evidentemente cierta: quitarle a una persona las ganancias obtenidas por una hora de trabajo es como quitarle n horas a esa persona; es como forzarla a trabajar n horas para los propósitos de otra persona. Otros consideran que esa afirmación es absurda. Pero incluso éstos, *si es que* se oponen al trabajo forzado, estarían en contra de forzar a unos *hippies* desempleados a trabajar en beneficio de los necesitados” (Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 169).

⁸⁴ Fabre, C. “Distributive Justice and Freedom: Cohen on Money and Labour”, p. 411.

Todos los problemas anteriores aparecen en el argumento de Fabre cuando se refiere a los impuestos. Aunque ella solamente se refiere de manera directa en una nota a pie de página a la función instrumental que tradicionalmente se le ha atribuido a los impuestos para lograr cierto nivel de redistribución,⁸⁵ es un supuesto que recorre todo su argumento. Si combinamos esta idea con el ideal sustantivo a ser alcanzado (una determinada concepción de la igualdad), entonces resulta bastante evidente que no debiera existir razón moral alguna para distinguir los impuestos de cualquier otro arreglo institucional capaz de lograr el mismo resultado. Fabre, en efecto, muestra esto al comparar y hacer equivalentes los impuestos con el trabajo forzado. Compárese este argumento con el argumento que Fabre da para justificar la coacción propia del reproche penal. De acuerdo con la autora, castigar coactivamente a una persona exige un estándar muy elevado de certeza epistémica, de modo que aquella persona que es castigada no sea utilizada como un medio. Esto la lleva a justificar el derecho penal desde una perspectiva retributiva. Sin embargo, tratándose de la tributación y del trabajo forzado, Fabre los justifica bajo restricciones epistémicas menos exigentes, debido a que ambos han de evaluarse en consideración de sus fines, es decir, de los beneficios que podrían lograrse para los menos afortunados. Fabre deja abierta la cuestión acerca de si es que su argumentación redefine el igualitarismo de Cohen en términos tales que sus demandas igualitarias resultan inaceptables (por suponer que la justificación para forzar a otros a trabajar en beneficio de los menos favorecidos sería una restricción inaceptable a la libertad). Cuando olvidamos la justificación de las instituciones para justificar ciertos deberes de conducta al amparo de la fuerza moral de la justicia, se pierden de vista cuestiones relevantes para la vida en comunidades en las que existe desacuerdo político. Y sin embargo, Fabre parece notar esto cuando sostiene que la coacción puede valer la pena en casos tales como el del “derecho, *pace* Cohen, [que] a menudo ayuda [a los agentes] a desarrollar la mentalidad adecuada en sus relaciones con los otros”, y la razón que da para esto es que, a pesar de la fuerza que podría tener un *ethos* igualitario como el que defiende Cohen, el derecho “también puede ayudar a inculcar en los agentes preferencias adaptativas que sean conducentes a la igualdad”.⁸⁶ Pero precisamente por esto, ¿cómo puede Fabre afirmar esto respecto del derecho y sostener, al mismo tiempo, una justificación instrumental de las instituciones? ¿Qué es lo que aprendemos coactivamente de la igualdad? Si seguimos su argumento, apreciaremos que la igualdad es un resultado a ser alcanzado mediante cualquier arreglo institucional posible, en la medida en que se encuentre correctamente justificado en términos morales. El punto es que si Fabre se quiere tomar en serio esta idea, de modo que los agentes al “ser coaccionados

⁸⁵ *Id.*, p. 405, n. 16.

⁸⁶ *Id.*, p. 408.

[...] se acostumbren a hacerlo [comportarse conforme a las demandas de la igualdad], aprendan a ver las ventajas de hacerlo, y así”,⁸⁷ lo que se necesita es una justificación intrínseca de las instituciones. En otras palabras, una justificación que muestre el bien al que aspira la práctica en la que se fundamenta la institución. Es decir, se requiere mostrar cómo las instituciones median entre los ideales políticos y su concreta instanciación.

El segundo problema que comparten las posiciones institucional y supra-institucional está en la fundamentación moral de la concepción económica de la justicia distributiva. Por fundamentación moral de la justicia distributiva me refiero a la redirección que quienes discuten sobre el sitio de la justicia hacen de la igualdad a un principio moral, para poder justificar las consecuencias normativas que se siguen de la igualdad y la justicia. Esto, a mi juicio, niega la dimensión *política* de la igualdad y de la justicia distributiva que hace de estos conceptos categorías abiertas a constante definición, volviéndolos, de este modo, irreductibles a un estándar determinado a través del cual evaluar la distribución de ciertos bienes. Tanto los liberales-rawlsianos como Cohen buscarán primero definir los principios de la justicia distributiva y esperarán, luego, lograr la igualdad exigida por esos principios, ya sea por medio de instituciones coercitivas. O bien, buscarán definir idealmente la justicia para justificar la igualdad apelando directamente a la fuerza normativa de principios morales. Los liberales igualitarios y los igualitaristas de la suerte tienen una idea positiva acerca de qué debe lograrse por medio de (una concepción instrumental de) las instituciones. Sin embargo, si la igualdad es entendida como una definición de *lo político* está siempre abierta a ser políticamente redefinida.

Bibliografía

- Atria, F. *Neoliberalismo con Rostro Humano* (Santiago de Chile: Catalonia, 2013).
- Castoriadis, C. *The Imaginary Institution of Society* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998).
- Cohen, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”, en 99 *Ethics* (1989).
- “Incentives, Inequality, and Community” en G. B. Petersen (ed.) 13 *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992).
- *Self-ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- “The Pareto Argument for Inequality” en 12 *Social Philosophy and Policy* (1995).
- “Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice”, en 26 *Philosophy & Public Affairs* (1997).
- *If You’re an Egalitarian How Come You’re so Rich* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).
- *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2008).

⁸⁷ *Ibid.*

- “Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities” en M. Otsuka (ed.) *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (New Jersey, Princeton University Press, 2011).
- Dworkin, R. “Sovereign Virtue Revisited”, en 113 *Ethics* (2002).
- “Equality, Luck, and Hierarchy”, en 31 *Philosophy & Public Affairs* (2003).
- *Justice in Robes* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2008).
- Fabre, C. “Distributive Justice and Freedom: Cohen on Money and Labour”, en 22 *Utilitas* (2010).
- Freeman, S. *Rawls* (London: Routledge, 2007).
- Hart, H. L. A. *The Concept of Law* (New York: Oxford University Press, 2012 [1961]).
- Kaiser, A. *La Tiranía de la Igualdad* (Santiago de Chile: Ediciones El Mercurio, 2015).
- Murphy, L. “Institutions and the Demands of Justice”, en 27 *Philosophy & Public Affairs* (1998).
- *Moral Demands in Nonideal Theory* (New York: Oxford University Press, 2003).
- Murphy L. y T. Nagel. *The Myth of Ownership: Taxes and Justice* (New York: Oxford University Press, 2004).
- Musgrave, R. *The Theory of Public Finance. A Study in Public Economy* (London: McGraw-Hill, 1959).
- Nagel, T. *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991).
- Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).
- Okin, S. M. *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic, 1989).
- Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).
- *Justice As Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2001).
- Saffie, F. “El impuesto a las herencias como una institución de justicia”, en 126 *Estudios Públicos* (2012).
- *Taxes as Practices of Mutual Recognition: Towards a General Theory of Tax Law* (tesis doctoral, Universidad de Edimburgo, 2013).
- Schauer, F. *Playing by the Rules* (New York: Oxford University Press, 1991).
- Scheffler, S. “What is Egalitarianism?” en 31 *Philosophy & Public Affairs* (2003).
- Seligman, E. *Essays in Taxation* (New York: Macmillan and Co., 1895).
- Sugin, L. “Theories of Distributive Justice and Limitations on Taxation: What Rawls Demands from Tax Systems”, en 72 *Fordham Law Review* (2004).
- Tan, K. *Justice, Institutions, and Luck* (New York: Oxford University Press, 2012).
- Taylor, C. *Modern Social Imaginaries* (United States: Duke University Press, 2004).
- Valentini, L. “Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map”, en 7 *Philosophy Compass* (2012).

V. IGUALDAD GLOBAL

Extendiendo las fronteras de la justicia: El debate igualitarista sobre la justicia global*

JUAN FRANCISCO LOBO

JUSTIN: *We can't involve ourselves
in their lives, Tessa.*

TESSA: *Why?*

JUSTIN: *Be reasonable. There are
millions of people, they all
need help. It's what the agencies
are here for.*

TESSA: *Yeah, but these are three
people that WE can help!*

Fernando Meirelles
The Constant Gardener

I. INTRODUCCIÓN

Desde los primeros experimentos sociales para implementar el ideario ilustrado en las postrimerías del siglo XVIII, hasta los movimientos sociales de protesta que hicieron eclosión a lo largo del mundo en 2011, la preocupación por el valor de la igualdad ha sido central en las comunidades políticas modernas.¹

Esta preocupación universal por la igualdad ha sido articulada filosóficamente a lo largo de las últimas décadas por medio de las discusiones de aque-

* Agradezco especialmente a Daniel Loewe, Felipe Schwember, Felipe Figueroa y Javier Gallego por sus comentarios a este trabajo.

¹ Véase de Tocqueville, A. *La democracia en América* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012), p. 465; Naím, M. "Thomas Piketty and the End of Our Peaceful Coexistence With Inequality", en *The Atlantic* (Mayo, 2014). En línea: <http://www.theatlantic.com/international/print/2014/05/thomas-piketty-and-the-end-of-our-peaceful-coexistence-with-inequality/371154/> (consultado el 29 de enero de 2015).

llos autores que en la literatura angloparlante son agrupados bajo el título de “igualitaristas” [*egalitarians*]. Se trata de aquellos pensadores que, en la senda del patriarca John Rawls, se ocupan de reflexionar en torno a las exigencias de la igualdad, por oposición a quienes han concentrado sus esfuerzos en la defensa irrestricta de la libertad (i.e., los “libertarios”).

Uno de los debates suscitados al interior de dicha corriente igualitarista dice relación con la posibilidad de extender los criterios de justicia domésticos al ámbito internacional, bajo el término técnico de “justicia global”. Se trata de un debate acerca no de la “métrica” de la igualdad, sino de su alcance [*scope*].

Las discusiones pioneras de la literatura igualitarista se concentraban en la identificación de aquello que habría de ser distribuido en un esquema de asignación propio del concepto aristotélico clásico de “justicia distributiva”. En lugar de “cargos y honores”—como rezaba la fórmula aristotélica clásica— el debate igualitarista de fines del siglo XX comenzó a reflexionar en torno a otro tipo de bienes susceptibles de ser distribuidos entre destinatarios en principio igualmente elegibles. De este modo, tal como lo sintetiza Ronald Dworkin—junto a Rawls, uno de los padres de la corriente filosófica igualitarista—, la justicia distributiva en un esquema igualitarista puede referirse a la distribución de dos tipos de bienes: de un lado, el bienestar; de otro, los recursos.

El “patrón” o “métrica” de los recursos es preferido por Dworkin debido a las dificultades de determinar qué cuenta como bienestar de cada individuo en particular, si se considera que algunos de ellos sostendrán que no habrán alcanzado un nivel de bienestar sino una vez que hayan obtenido la satisfacción de ciertos “gustos caros” (v.g. caviar y champaña), satisfacción que volvería insostenible cualquier esquema distributivo de bienes escasos entre individuos con necesidades en principio ilimitadas.

Por consiguiente, Dworkin prefiere considerar como patrón o métrica de su esquema distributivo ideal los recursos, para que cada individuo procure buscar el bienestar por su propia cuenta, suponiendo que posee los recursos necesarios para hacerlo. Sin embargo, Dworkin tiene presente que la fórmula escogida encierra el peligro de que los talentos de algunas personas puedan ser considerados como “recursos” a ser distribuidos entre la población general, lo cual podría conducir a una “esclavización de los talentosos” en beneficio de quienes no poseen tales recursos, algo que el autor considera moralmente inaceptable.²

Por supuesto, la dicotomía bienestar/recursos propuesta por Dworkin no es la única fórmula propuesta en el debate igualitarista para determinar la métrica o el patrón de acuerdo al cual habrán de evaluarse arreglos distributivos. John Rawls ya proponía la distribución igualitaria de “bienes primarios” en su

² Véase Dworkin, R. “What is Equality? Part 1: Equality of Welfare”, en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981), pp. 185-246; “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981), pp. 283-345.

A Theory of Justice, mientras que autores posteriores identificaron otro tipo de patrones de medida de la distribución, tales como las “capacidades humanas” en el caso de Amartya Sen, o las “oportunidades para el bienestar” tratándose de Richard Arneson.

Ahora bien, como ya se dijo, el debate igualitarista se ha centrado principalmente en *lo que* ha de ser distribuido, es decir, se ha concentrado exclusivamente en la métrica según la cual se pretende evaluar una distribución como “justa” o “injusta”, dependiendo de si la asignación del bien o patrón es lo suficientemente igualitaria entre candidatos elegibles.

Sin embargo, el debate guardó silencio en un principio acerca de la extensión del universo de tales candidatos elegibles para la distribución. En otras palabras, el debate igualitarista originalmente relegó a un lugar secundario la pregunta por la *extensión* [*scope*] que debe alcanzar un ejercicio distributivo determinado, es decir, *quiénes* serán los sujetos con derecho a recibir una igual distribución —de lo que sea— debido a que se considera que pertenecen a un grupo identificable dentro del cual todos sus miembros gozan de igual *status*.

Una vez que el foco del debate se traslada desde *lo que* será distribuido hacia *a quiénes* lo será, surgen al menos dos preguntas moralmente relevantes: (i) ¿cuál ha de ser el grupo de sujetos que intuitivamente o por defecto será tomado como el universo distributivo relevante?; y (ii) ¿se justifica conservar dicha intuición inicial o se debe considerar la reducción, modificación o ampliación de dicho universo para poder alcanzar una distribución más justa *vis-à-vis* los principios normativos que subyacen al proyecto igualitarista?

La respuesta que los patriarcas —y muchos de sus sucesores— del debate igualitarista han asumido como natural ha sido que el universo distributivo que se debe considerar por defecto es la comunidad política nacional, articulada en términos histórico-jurídicos bajo la forma del Estado-Nación.

Sin embargo, al poco tiempo de transcurrido el debate igualitarista uno de los discípulos de John Rawls, el filósofo alemán Thomas Pogge, denunció la insuficiencia de esta primera respuesta natural o intuitiva a la luz de las transformaciones cada vez más aceleradas que sufría la comunidad de naciones hacia el final de la Guerra Fría. En efecto, en 1988 —al tiempo que comenzaba a derrumbarse desde el interior la estructura política del gran experimento social igualitarista del siglo XX, la Unión Soviética— Pogge comienza a preguntarse por la insuficiencia del análisis de Rawls y de otros igualitaristas al no considerar dentro de la extensión [*scope*] del universo distributivo a los extranjeros dentro de una comunidad nacional, y, todavía más importante, a las demás comunidades nacionales. De esta forma, bajo la nueva expresión “justicia global” Pogge pretendió extender el universo de beneficiarios de los principios de la justicia distributiva igualitarista a todos los habitantes del planeta.

La presente reflexión busca exponer sucintamente los principales argumentos esgrimidos en dicho debate igualitarista sobre la justicia global en relación

al relegado problema de la extensión, emprendiendo, en particular, una caracterización de la teoría de Thomas Pogge. La importancia de este autor yace no solamente en que se trata de un pionero en la reflexión en torno al novel concepto de la “justicia global” dentro del debate igualitarista, sino también en que es un continuador de la empresa rawlsiana al asignar importancia primordial a las instituciones en la realización de los principios de la justicia, en tanto estima que la misma es una virtud de las instituciones tanto domésticas como globales.

Entre tales instituciones globales que conforman el *novus ordo seclorum* forjado a partir de la Segunda Guerra Mundial, como ha señalado José Zalaquett,³ se cuenta un componente político-institucional (i.e., las Naciones Unidas, la Unión Europea, la Organización de Estados Americanos, la Unión Africana y la Liga Árabe); un componente comercial y financiero (al que Pogge asigna particular relevancia y que incluye al Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la Organización Mundial de Comercio y el GATT); un componente militar (representado por la OTAN y antes también por el ya extinto Pacto de Varsovia); un componente político-ideológico (el Oeste capitalista, el derrotado Este comunista y los países no alineados); y un componente humanitario (incluyendo los derechos humanos, el derecho humanitario o de los conflictos armados, el derecho de los refugiados, el derecho penal internacional y la lucha contra el terrorismo). En lugar de ambicionar un gobierno mundial, o de retirarse hacia la ciudadela interna del Estado-Nación, Pogge propone un perfeccionamiento rawlsiano de este esquema institucional global vigente, lo cual torna su teoría en una propuesta interesante y con una alta proyección práctica que merece ser analizada.

A continuación se avanzarán algunas consideraciones analíticas fundamentales para el desarrollo de las explicaciones aquí propuestas (II). Posteriormente, se expondrán los aportes al debate de la justicia global de los filósofos igualitaristas más destacados, incluyendo a John Rawls, Thomas Nagel y Michael Walzer (III). En seguida se caracterizará la teoría sobre la justicia global de uno de los representantes más conspicuos de este meta-concepto, Thomas Pogge (IV). Finalmente, se resumirán las conclusiones obtenidas (V).

II. PRECISIONES CONCEPTUALES

Antes de caracterizar el estado actual del debate sobre el concepto de “justicia global”, es necesario arrojar luces sobre determinados conceptos que son utilizados frecuentemente en la literatura. Las distinciones que se harán a continuación buscan aportar el marco conceptual para caracterizar de manera más acabada la doctrina de Thomas Pogge y así poder ubicarlo dentro de la cons-

³ Véase Zalaquett, J. “Los límites de la tolerancia. Libertad de expresión y debate público en Chile”, en Human Rights Watch (eds.) *Los límites de la tolerancia* (Santiago: LOM, 1998), p. 16.

telación de la familia de autores igualitaristas. En primer lugar, se formularán dos clasificaciones importantes en relación al concepto de “justicia” (i-ii). Posteriormente, se propondrán dos diferencias adicionales referidas al concepto de “igualitarismo” (iii-iv).

(i) La primera precisión conceptual que cabe realizar es que en lo sucesivo se tratará la noción de “justicia” en sólo una de las diversas acepciones que posee el término. La presente reflexión discurrirá exclusivamente en torno a la noción de “justicia distributiva”. Por lo tanto, no serán consideradas las connotaciones jurídicas de la justicia —tales como la “justicia correctiva” propia del derecho privado y la “justicia retributiva” propia del derecho penal—, ni otro tipo de nociones utilizadas en las ciencias políticas —como “justicia transicional” o “justicia política”—.

Se entenderá por “justicia distributiva” aquella relación de atribución o asignación de bienes, recursos y cargas entre diversos destinatarios elegibles, por parte de una entidad superior y centralizada, encargada de la administración de tales asignaciones. Se trata de lo que Aristóteles definió como “la justicia parcial y lo justo de acuerdo con ella [...] que se practica en las distribuciones de honores, o dinero o cualquier otra cosa posible de distribuir [...]”,⁴ y lo que John Rawls afirmó era la virtud primaria de las instituciones públicas que conforman la “estructura básica de la sociedad”.⁵

(ii) En segundo término, aun dentro de la acepción específica de justicia distributiva, cabe formular una precisión adicional en virtud de la cual se puede distinguir entre dos tipos de aproximación a la misma. Se trata de lo que Liam Murphy diferencia como “dualismo” y “monismo”.

De acuerdo a Murphy, la postura “dualista” es aquella que distingue claramente entre dos ámbitos o esferas de aplicación de las exigencias de la justicia distributiva. La primera de ellas es la que corresponde exclusivamente a las instituciones, mientras que la segunda sería privativa de las personas regidas por tales instituciones, pero en lo tocante a sus decisiones individuales. En este sentido, continúa Murphy, Rawls se perfilaría como el arquetipo del dualismo,⁶ toda vez que afirma categóricamente que la justicia es una virtud solamente de las instituciones —debiendo ser aplicados los principios de la justicia únicamente a éstas— mientras que los individuos no podrían regirse por tales principios sino indirectamente, al cumplir con el “deber natural” primordial de respetar las instituciones justas y sostener concepciones del bien congruentes con las mismas.⁷ La tesis de Pogge, como se verá, corresponde en este sentido a un “dualismo global”.

⁴ Aristóteles. *Ética a Nicómaco* (Madrid: Mestas, 2010), p. 117.

⁵ Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge Mass.: Belknap Press, 2005), p. 7.

⁶ Véase Murphy, L. “Institutions and the Demands of Justice”, en 27 *Philosophy and Public Affairs* (1999), p. 254.

⁷ Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, pp. 334, 567.

Por su parte, Murphy defiende la postura “monista”, en virtud de la cual los principios o criterios de justicia deben poder aplicarse indistintamente a instituciones e individuos. Murphy asegura que el dualismo corre el riesgo de caer en un “fetichismo de las instituciones”, mientras que el monismo siempre tiene presente que las instituciones no son más que medios para alcanzar el *telos* de la justicia social.⁸

Es importante señalar que, de acuerdo con Murphy, el monismo sí acepta una “división del trabajo” por la cual se pueden separar en principio los ámbitos de validez de la justicia aplicada a las instituciones y la justicia aplicada a las decisiones individuales; sin embargo, llegado el “momento ético decisivo”, es decir, si hay contradicción entre las instituciones y los criterios de justicia aplicables a los individuos, entonces habrá que preferir siempre la decisión justa individual por sobre lo que sea que establezcan las instituciones supuestamente justas.⁹

Murphy procura engrosar las filas del monismo al adscribir dentro de dicha postura la teoría de Gerald Cohen.¹⁰ Según Cohen, una sociedad justa à-la-Rawls no debería conformarse con que las instituciones de la estructura básica apliquen los principios de la justicia, sino que también tales principios deberían ser observados directamente por las personas en sus decisiones personales cotidianas (donde “lo personal es político”), para así desarrollar un *ethos* de justicia en los sujetos, que son los destinatarios últimos de tales instituciones.¹¹ Cohen aclara que, probablemente, dicho *ethos* poseería el mismo contenido que el de los principios que rigen a las instituciones justas, pero considera necesario precisar que no basta con que las instituciones encarnen dichos principios, sino que las personas deben aplicarlos en sus decisiones individuales también.¹² En tal sentido, Cohen sería, al igual que Murphy, un monista, por contraposición al dualismo clásico rawlsiano.

Ahora bien, el problema principal con el monismo radica en su falta de consideración hacia las instituciones. Cayendo en el mismo vicio que el utilitarismo de actos (por contraposición al de reglas), el monismo no otorga valor alguno a las interacciones institucionalmente mediadas, reduciendo todo a intercambios personales directos. De esta forma, el monismo se presenta como un enfoque radicalmente abstracto, que es incapaz de reconocer el valor de las instituciones y del contexto histórico que las modela. El dualismo, en cambio, confiere debida atención a las instituciones y a las condiciones históricas que les han dado origen, sean éstas domésticas o internacionales.

⁸ Murphy, L. “Institutions and the Demands of Justice”, pp. 280-281.

⁹ *Idem*, p. 263.

¹⁰ Véase *id.*, p. 264.

¹¹ Cohen, G. A. “Where the Action is: On the Site of Distributive Justice”, en *26 Philosophy and Public Affairs* (1997), p. 10.

¹² Véase *id.*, p. 18.

(iii) En tercer lugar, dado que esta reflexión pretende contribuir a una discusión que, como la justicia global, se ha ramificado a partir del tronco principal del debate igualitarista, vale la pena mencionar una distinción adicional que se ha postulado dentro de dicho tronco.

En su ensayo titulado *What is the point of equality?*, Elizabeth Anderson recuerda que el movimiento histórico por la igualdad no se ha centrado tanto en la distribución de recursos materiales (donde el grueso del debate igualitarista contemporáneo ha concentrado sus esfuerzos argumentativos), como en la supresión de jerarquías o vínculos de subordinación política entre sujetos, para que vivan en una sociedad democrática y no en una aristocrática. Anderson denomina a esto “igualdad democrática” o política, para contraponerla a la igualdad materialista sobre la que ha versado el debate de los “igualitaristas de la suerte” [*luck egalitarians*].¹³

Por supuesto, una preocupación excesiva por la igualdad política formal y un descuido por la igualdad material encierra el peligro, a su vez, de volver ilusoria esa democracia tan anhelada por Anderson, perpetuando la sumisión.¹⁴ Si bien la completa igualdad material será siempre inalcanzable, al menos se debería aspirar a conferir un *status* universal susceptible de reconocimiento y propicio para el cultivo de la autoestima.¹⁵

(iv) En cuarto lugar, el “igualitarismo material” o de la suerte admite aun ulteriores distinciones, tanto internas como externas. En cuanto a la dimensión interna, Derek Parfit ha distinguido entre “igualitarismo deóntico” e “igualitarismo télico”. El igualitarismo télico es aquel que propugna la igualdad de bienestar material entre las personas *por la igualdad misma*, como fin auto-justificado. Por su parte, el igualitarismo deóntico es aquel que defiende la igualdad de bienestar solamente como un medio para alcanzar otros valores moralmente relevantes (por ejemplo la reciprocidad).¹⁶ Como será analizado más adelante, la teoría de la justicia global de Thomas Pogge corresponde a un igualitarismo deóntico, pues persigue la igualdad como medio para realizar el valor último de la dignidad humana universal.

Con respecto a las delimitaciones externas del igualitarismo material, Parfit propone distinguirlo de su pariente denominado “prioritarismo” [*prio-*

¹³ Anderson, E. “What is the Point of Equality?” en 109 *Ethics* (1999), pp. 312-313.

¹⁴ Después de todo, un defensor de los privilegios aristocráticos como Edmund Burke sostuvo que, sin importar su miseria material, un vagabundo inglés podía llenarse de regocijo ante el “adorno público” de los símbolos de la realeza británica que lo podían hacer sentir como un verdadero *englishman*, formalmente “igual” a cualquiera de sus compatriotas más acaudalados. Burke, E. *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (Madrid: Alianza, 2013), p. 158.

¹⁵ Tal como el *status* de la dignidad humana, o el *status* de *gentleman* sugerido por Alfred Marshall a inicios del siglo XX. Marshall, T. H. *Citizenship and Social Class* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950), p. 4.

¹⁶ Parfit, D. “Equality and Priority”, en 10 *Ratio* (1997), pp. 204-209.

ritarianism], en virtud del cual se debe ayudar siempre a quienes están peor situados en términos relativos o referidos a alguien que está mejor (incluso entre ricos), sin aspirar a la igualdad sino solamente atendiendo a su condición desmejorada en relación a otros.¹⁷

Todavía más, de acuerdo a Harry Frankfurt, es posible advertir una tercera familia, junto al igualitarismo y al prioritarismo, denominada “suficientarismo” [*sufficiantarianism*]. Esta tercera postura sostiene que se deben destinar recursos a quienes se encuentren por debajo de cierto umbral mínimo de suficiencia (por ejemplo, una “línea de la pobreza” o un estándar más ambicioso, como el que sugiere el mismo Frankfurt), sin que esto signifique que se debe, necesariamente, continuar ayudando a quienes ya han alcanzado dicho estándar de suficiencia.¹⁸

Por último, cabe destacar que las tres familias (i.e., igualitarismo material, prioritarismo y suficiantarismo) pueden combinarse, dando origen a lo que Paula Casal denomina doctrinas “híbridas”.¹⁹ Entre ellas se encuentran un “igualitarismo que nivela hacia abajo pero es corregido por consideraciones de suficiencia” [*Sufficiency-Constrained Levelling Down Egalitarianism*]; un “prioritarismo corregido por consideraciones de suficiencia” [*Sufficiency-Constrained Prioritarianism*]; y un “igualitarismo de la suerte corregido por consideraciones de suficiencia” [*Sufficiency-Constrained Luck Egalitarianism*], como el que parece ser sugerido por Pogge.

Se podría agregar que otra forma híbrida correspondería al igualitarismo deóntico, pues los valores últimos a los que accedería el “instrumento” de la igualdad podrían ser, perfectamente, la suficiencia o la prioridad.

III. EL DEBATE ACTUAL SOBRE LA JUSTICIA GLOBAL

La expresión “justicia global” goza actualmente de un *status* reconocido en la literatura especializada.²⁰ La “justicia global *stricto sensu*” se refiere únicamente a consideraciones pragmáticas aplicadas a la estructura institucional económica mundial, mientras que la “justicia global *lato sensu*” incluye, además de lo anterior, argumentos sobre la guerra justa, la soberanía, los derechos humanos y las intervenciones militares para resguardarlos, la migración, la autodeterminación de los pueblos, etc.²¹ En lo sucesivo se tratarán principalmente problemas de justicia global *stricto sensu*, esto es, justicia distributiva a escala global.

¹⁷ Véase *id.*, p. 213.

¹⁸ Véase Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, en 98 *Ethics* (1987), pp. 37-41.

¹⁹ Casal, P. “Why Sufficiency Is Not Enough”, en 117 *Ethics* (2007), pp. 318-326.

²⁰ Véase Pogge, T. “What is Global Justice?”, en su *Politics as Usual: What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric* (Cambridge: Polity Press, 2010), p. 10.

²¹ Beitz, C. “Cosmopolitanism and Global Justice”, en 9 *The Journal of Ethics* (2005), p. 27.

Ahora bien, como fue señalado en la introducción, el debate igualitarista se ha centrado principalmente en aquello que habrá de ser distribuido, es decir, la *métrica* de la igualdad, dejando de lado la cuestión acerca de la extensión del universo de *quiénes* serán los beneficiados por un esquema de distribución justo. El debate igualitarista clásico ha asumido que el campo de aplicación de sus postulados encuentra su frontera en los límites del Estado-Nación, perdiendo importancia teórica y práctica la pregunta acerca de la justicia extendida a escala mundial, como no sea tratándola en términos meramente programáticos.

Sin embargo, todo debate sobre la distribución igualitaria de bienes debe comenzar preguntándose por las condiciones del mundo que limitan en términos fácticos toda posibilidad o programa de distribución. En otras palabras, el debate igualitarista material —y, en cierta medida, también el igualitarismo democrático à-la-Anderson, dado que la facticidad es condición de posibilidad también de lo político— siempre debe comenzar preguntando por las características del mundo en el que han de operar los principios de la justicia.

En el caso de una forma particular de igualitarismo como la aquí estudiada, esto es, la justicia global, es necesario atender no solamente al orden mundial vigente y a las circunstancias socio-políticas de la creciente interconexión y dependencia de las naciones entre sí bajo la etiqueta de la “globalización”, sino también a los límites de lo posible en términos económicos cuando se analiza el problema de la escasez de recursos internacionales para satisfacer necesidades ilimitadas de cerca de 7 mil millones de habitantes. En consecuencia, hace falta referirse en este punto a las “circunstancias de la justicia global”.

Rawls define las “circunstancias de la justicia” como “las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria”. Entre las condiciones objetivas que conforman dicho concepto, Rawls indica una igual vulnerabilidad entre las personas y una moderada (por contraposición a absoluta) escasez de recursos para satisfacer necesidades materiales.²² Extendiendo esta noción a escala mundial, por tanto, podemos referirnos a los recursos escasos existentes para satisfacer las necesidades totales del planeta, así como a su modo de distribución entre la población mundial.

Pues bien, en su más reciente obra *Capital in the Twenty-First Century*, el economista francés Thomas Piketty caracteriza del siguiente modo la distribución de la riqueza global en la actualidad: el 10% de la población mundial posee el 90% de la riqueza global, mientras que el 1% de la población posee el 50% de la riqueza mundial y el 0,1% más privilegiado es dueño del 20% de la riqueza global total.²³ En el otro extremo, Thomas Pogge afirma que, al año 2005, el 48% menos favorecido de la población mundial se encontraba viviendo bajo la línea de pobreza de “2,5 dólares diarios” fijada por el Banco Mundial.²⁴

²² Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, pp. 126-127.

²³ Piketty, T. *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge Mass.: Belknap Press, 2014), p. 438.

²⁴ Pogge, T. “What is Global Justice?”, p. 12.

¿Cómo hacer frente a dichas circunstancias abrumadoras mediante el discurso de la justicia, tradicionalmente reservado al ámbito doméstico? Algunos connotados autores de la tradición igualitarista han intentado responder a esta pregunta. A continuación se analizarán las propuestas de John Rawls, Thomas Nagel y Michael Walzer en esta dirección.

A primera vista, se podría creer que uno de los teóricos más influyentes de la tradición filosófica abocada a la reflexión del concepto de “justicia”, como John Rawls, debería estar a la vanguardia de la extensión de dichas nociones domésticas hacia el ámbito internacional, en una era de creciente globalización.²⁵

Sin embargo, tras la publicación de la teoría internacional de Rawls en los años noventa, titulada *The Law of Peoples*, tal creencia fue refutada. En efecto, más que procurar proyectar sus acendradas nociones de justicia distributiva doméstica al ámbito internacional, en *The Law of Peoples* Rawls simplemente se limitó a justificar el *status quo* del sistema centrado en Estados que tradicionalmente había regido las relaciones internacionales desde la Paz de Westfalia en 1648.²⁶

De este modo, Rawls propuso un modesto catálogo de principios para regir las relaciones internacionales,²⁷ al tiempo que promovió la tolerancia para con aquellas sociedades “decentes” (i.e., no liberales sino jerárquicas, pero que observan los derechos humanos y cuentan con mecanismos de consulta social), la solidaridad con sociedades menos favorecidas [*burdened societies*] y la severidad con los regímenes tiránicos.²⁸

Rawls sostuvo que el deber de asistencia internacional hacia las sociedades menos favorecidas debería cesar en algún momento, el cual es determinado por la consecución de algún umbral mínimo de bienestar.²⁹ En otras palabras, la teoría de “justicia global” de Rawls sería un suficientarismo aplicado a escala internacional.³⁰

Por su parte, Thomas Nagel ha reconocido las limitaciones del modelo centrado en Estados en una era de globalización. Sin embargo, aun admitiendo

²⁵ Véase Nussbaum, M. “Beyond the Social Contract: Toward Global Justice”, en 25 *Tanner Lectures in Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2004), p. 458.

²⁶ Véase *id.*, p. 462.

²⁷ La libertad e independencia de los pueblos; la obligatoriedad de los tratados; la igualdad entre los pueblos; el deber de no intervención en los asuntos domésticos; el derecho a la legítima defensa; el respeto por los derechos humanos (incluyendo la posibilidad remota de intervenciones militares humanitarias para resguardarlos); el respeto a las leyes de la guerra; y el deber de asistir a los pueblos menos favorecidos. Véase Rawls, J. *The Law of Peoples* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2003), p. 37.

²⁸ Véase *id.*, pp. 61, 90, 105.

²⁹ Véase *id.*, p. 117.

³⁰ Véase Miller, R. “Rawls and Global Justice: A dispute Over a Kantian Legacy”, en 43 *The Philosophical Forum* (2012), p. 304.

la necesidad de actualizar el modelo tradicional de las relaciones interestatales dominadas por el principio de soberanía absoluta, Nagel afirma que todavía no existe una institucionalidad regional o global coercitiva que pueda reemplazar al Estado en la provisión de servicios, por lo que sería prematuro a su juicio hablar de “justicia global”.³¹

Citando como prueba el pasado esclavista de una democracia funcional como la norteamericana, Nagel concluye que en el tránsito desde la anarquía internacional a la justicia global primero hemos de pasar por un estadio intermedio de “injusticia global”, en que los países poderosos velan por sus intereses, pero en el que al mismo tiempo existen instituciones perfectibles en el largo plazo.³²

En su propia contribución al meta debate igualitarista sobre la justicia global, Michael Walzer también adopta una postura moderada acerca del rendimiento actual de dicho concepto. En lugar de buscar inútilmente la elaboración y aceptación de una “teoría plena de la justicia distributiva global”, lo que es en sí mismo un proyecto maximalista, Walzer propone ocuparse de las necesidades más urgentes de todos los seres humanos del planeta, a través de un enfoque minimalista de la “justicia ahora ya” [*justice-right-now*] para acabar con flagelos como la hambruna, la pobreza, la enfermedad, el genocidio y la limpieza étnica,³³ todo lo cual lo acerca a una línea suficientarista a escala global, tal como la seguida por Rawls.

Walzer considera que la aproximación hacia la “justicia global” debería ser minimalista, mientras que una teoría más ambiciosa del concepto de justicia tendría que limitarse al ámbito de la “justicia local” por la cual cada comunidad política ha de buscar la justicia plena sin interferencias externas.³⁴ En cuanto a la institucionalidad internacional, para Walzer basta con reforzar organizaciones como las Naciones Unidas, así como aquellas de carácter regional y a la sociedad civil, para garantizar un esquema de “pluralismo global” que constituya un justo medio entre la anarquía y la tiranía universal.³⁵

De esta manera, la teoría de la justicia global de un comunitarista como Walzer no difiere sustancialmente de la de un liberal como Rawls, para quien

³¹ Véase Nagel, T. “The Problem of Global Justice”, en 33 *Philosophy and Public Affairs* (2005), pp. 139-140.

³² Véase *id.*, pp. 146-147.

³³ Véase Walzer, M. “Global and Local Justice”, Strauss Institute Working Paper (NYU School of Law, 2011), p. 2.

³⁴ Véase *id.*, p. 9.

³⁵ Véase Walzer, M. *Arguing about War* (New Haven: Yale University Press, 2004), pp. 185-186. Aunque Nussbaum es una autora cosmopolita, coincide con el minimalismo de instituciones internacionales propuesto por Walzer, cuya plena realización por medio del devenir histórico ella califica como “extraño”. Véase Nussbaum, M. “Beyond the Social Contract: Toward Global Justice”, p. 477.

el asistencialismo internacional debe detenerse al alcanzar un umbral de suficiencia más allá del cual cada sociedad debe recorrer por sí misma su senda hacia la “decencia”.³⁶

Y, sin embargo, es precisamente el modelo clásico westfaliano de relaciones entre Estados soberanos el que ha contribuido en gran medida a perpetuar el actual esquema de injusticia global.³⁷ Si la diferencia material entre las condiciones de vida de las naciones más avanzadas y las menos desarrolladas del mundo es la más abrumadora que la historia universal haya conocido jamás, entonces cabe preguntarse acerca de la eficacia del paradigma centrado en Estados sobre el que el debate igualitarista principal se ha articulado hasta ahora para intentar dar cuenta de esta urgente realidad. El cuestionamiento de dicho paradigma ha provenido desde la crítica de Thomas Pogge a la falta de reflexión en torno a la extensión de los principios de la justicia distributiva igualitarista. Pogge pone en duda la idea de que solamente a nivel de la comunidad nacional puedan discutirse con sentido los postulados de la justicia. A continuación de desarrollará el pensamiento de este autor.

IV. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA GLOBAL DE THOMAS POGGE

Caracterización de la doctrina de Thomas Pogge

Ya a fines de la década de los 80 uno de los discípulos de John Rawls, Thomas Pogge, se preguntaba por la posibilidad de extender la teoría de la justicia de su mentor al ámbito internacional, bajo el título de la ya mencionada “justicia global”.³⁸ Pogge estimaba a la sazón que, atendido el (entonces incipiente) *factum* de la globalización, se debían incorporar a la estructura básica de la sociedad aquellas instituciones globales que tuvieran alguna incidencia en la estabilidad de un sistema social considerado justo.³⁹

Pogge se propuso dar cuenta del debate olvidado dentro de la familia del igualitarismo acerca de la extensión, esto es, el alcance del universo de sujetos destinatarios de las distribuciones de un esquema considerado como justo. Como se dijo en la introducción, Pogge desafió la respuesta intuitiva original ofrecida por los igualitaristas sobre el universo relevante de sujetos que habrán de ser beneficiarios de la distribución, el cual era reducido naturalmente al Estado-Nación moderno. A partir del escepticismo de Pogge sobre este punto —inspirado por hechos irrefutables como la existencia de un orden institucio-

³⁶ Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 118.

³⁷ Véase Falk, R. “Reviving Global Justice, Addressing Legitimate Grievances”, en 229 *Middle East Report* (2003), p. 18.

³⁸ Véase Pogge, T. “Rawls and Global Justice”, en 18 *Canadian Journal of Philosophy* (1988), pp. 227-256.

³⁹ Véase *id.*, p. 243.

nal mundial en funcionamiento desde mediados del siglo XX, el triunfo de las economías de mercado y el advenimiento del fenómeno de la globalización en las postrimerías del mismo siglo—, cabe hacer algunos cuestionamientos al modelo del Estado-Nación como escenario natural de todo ejercicio distributivo.

En primer lugar, si el Estado-Nación se tratase del *locus* natural para la distribución, ¿quiere decir esto que en aquellos periodos de la historia de la humanidad que desconocían esta forma de organización política no fue posible en absoluto la práctica de la justicia distributiva? ¿Sobreviene solamente con el Estado-Nación toda posibilidad de realizar la justicia para el ser humano?

En segundo término, aun cuando la pregunta anterior se respondiese de manera afirmativa —echando por tierra el esfuerzo de generaciones completas de hombres y mujeres que han bregado por la justicia material a lo largo de la historia de la humanidad hasta alrededor del siglo XVI—, ¿cómo se puede entender que la mejor de las configuraciones posibles en términos de la teoría y práctica de la justicia, i.e., el concierto de los Estados nacionales modernos, sea al mismo tiempo la que peores resultados distributivos de la historia ha generado cuando se compara la diferencia de bienestar y de recursos entre las naciones más avanzadas y las más atrasadas? ¿No resulta contra-intuitivo, aplicando las categorías de Thomas Nagel, el constatar que, en el estado de anarquía global que precedió al actual concierto de naciones, la brecha entre las comunidades más ricas y las más pobres era ostensiblemente menor a la generada entre los siglos XVI y XXI por el actual esquema de Estados nacionales? ¿Es la anarquía global más justa que la injusticia global?

Ahora bien, estos cuestionamientos no implican que Pogge esté comprometido con un anti-estatismo recalcitrante, aunque sí propone la dispersión del poder político a nivel vertical en una serie de unidades organizacionales continuas (vecindario, ciudad, país, provincia, Estado, región, y el mundo en general, teniendo presentes las virtudes del federalismo).⁴⁰ En el esquema organizacional propuesto por Pogge se habrá de dar prioridad a la centralización o a la descentralización del poder según cada una de dichas alternativas sea la que mejor permita irrigar mayor legitimidad democrática a las decisiones y respetar en mayor medida los derechos humanos.⁴¹

La teoría de Pogge no cae en el vicio de un universalismo desarraigado de toda experiencia institucional histórica, puesto que Pogge respeta la historia y las instituciones que han resultado de ella, solamente que su foco de interés ya no es la experiencia de una comunidad local determinada, sino la historia universal que corresponde al devenir cronológico y moral de todas las comunidades en su conjunto. Es dicha experiencia histórica universal la que ha

⁴⁰ Véase Pogge, T. "Cosmopolitanism and Sovereignty", en 103 *Ethics* (1992), pp. 58, 60.

⁴¹ Véase *id.*, p. 67.

dado origen al *novus ordo seclorum* conformado por las instituciones mundiales vigentes desde la Segunda Guerra Mundial. Más aun, como se verá hacia el final de esta sección, es en la valoración de la historia universal que la teoría de la justicia global de Pogge puede encontrar el *ethos* subyacente a su estructura.

Pues bien, aquí se ha dicho que Pogge es un continuador de la empresa rawlsiana a escala global. De acuerdo a este autor, se debe concebir una “posición original global” [“G”] que incluya la posibilidad de preguntarse, tras el velo de la ignorancia y atendido el *factum* de la globalización, qué sucedería si un agente auto-interesado y con capacidad de tener concepciones del bien terminase en una sociedad económicamente atrasada, o, como extranjero dentro de una comunidad política ajena, considerando que la riqueza o pobreza del propio lugar de origen es, tal como los talentos, una circunstancia moralmente arbitraria que la justicia (global) en un sentido rawlsiano debería neutralizar.⁴²

Tanto antes de la publicación de *The Law of Peoples* como luego de su lanzamiento, Pogge ha sostenido que la teoría de la justicia de Rawls no es lo suficientemente “rawlsiana” por haber dejado fuera aspectos tan fundamentales para los cálculos de un agente racional y auto-interesado —situado en la posición original— como lo son el tipo de comunidad a la que terminará perteneciendo y cómo se relacionaría ésta con las demás comunidades.⁴³ A juicio de Pogge, el conservadurismo de Rawls *vis-à-vis* el contexto internacional ha puesto al patriarca del igualitarismo en contra de su propia teoría de la justicia.

¿Cómo se podría caracterizar la teoría de la justicia global de Thomas Pogge? Ya se ha dicho que se trata de la proyección de la teoría de la justicia de John Rawls a escala internacional, para evaluar si las instituciones globales —incluyendo sus componentes político-institucional, militar, político-ideológico, humanitario y comercial-financiero (con énfasis en este último)— cumplen con los principios de la justicia rawlsianos.

En adición a esto, las consideraciones analíticas de la segunda sección permitirán caracterizar de mejor manera esta teoría de la justicia global, ubicándola de manera más acertada dentro de la constelación igualitarista contemporánea. Aplicando las categorías analíticas desarrolladas en la segunda sección, se puede concluir lo siguiente:

(i) En primer lugar, la teoría de la justicia global de Thomas Pogge se preocupa esencialmente por una noción de la justicia en su dimensión distributiva. Es importante concentrar los esfuerzos de la empresa igualitarista internacional en las condiciones de miseria sufridas por millones de personas en el mundo, pues nunca antes el contraste entre el progreso económico y tecnológico de las naciones más desarrolladas se había visto marcado de manera tan brutal con la carestía material de los países más atrasados.

⁴² Véase Pogge, T. “Rawls and Global Justice”, pp. 237, 243, 249.

⁴³ Véase *id.*, p. 237.

En todo caso, toda reforma al estado de cosas actual debe tener siempre presentes las lecciones de las revoluciones exitosas y de las que han fracasado a lo largo de la historia: mientras mayor sea la miseria material y más tiránica la dominación política previa, menores probabilidades de éxito tendrán las reformas estructurales.⁴⁴

(ii) Segundo, una distinción fundamental para comprender la teoría de Pogge es la ya formulada diferencia entre monismo y dualismo. A juicio del creador original de esta distinción, Liam Murphy, Pogge pertenecería al grupo de los dualistas (si bien también podría admitir una lectura monista, aunque de modo menos convincente).⁴⁵ Pogge abraza un dualismo en virtud del cual propone distinguir claramente entre un “análisis moral interactivo” aplicable a los individuos en sus relaciones interpersonales, del “análisis moral institucional” aplicable únicamente a las instituciones (domésticas y globales) encargadas de realizar los principios de la justicia.⁴⁶

Más aun, mientras Rawls limitó su dualismo solamente al ámbito doméstico, Pogge sostiene que debe extenderse el análisis moral institucional al ámbito internacional, por medio de una doctrina de la justicia global que asegure a todos los habitantes del planeta la realización de los principios de la justicia rawlsianos.⁴⁷ Es por ello que Pogge puede ser calificado como un dualista global.

Para Pogge los principios de la justicia deben ser realizados tanto por las instituciones domésticas como por las internacionales. Entre estas últimas, Pogge indica como ejemplo de aquellas que poseen un impacto económico sustancial aquellas pertenecientes a lo que Zalaquett denomina “el componente comercial y financiero del orden mundial”: los tratados de la Organización Mundial de Comercio (marcados actualmente por un fuerte proteccionismo que perpetúa la pobreza global); los acuerdos sobre derechos de propiedad intelectual tales como el TRIPS [*Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights*],⁴⁸ la Organización Mundial de Comercio; y el actual Derecho del Mar.⁴⁹ A ellos Murphy agrega el Fondo Monetario Internacional.⁵⁰ Existen algunas propuestas audaces en cuanto a la reforma de dicha institucionalidad económica internacional, como la redistribución de un porcentaje del ingreso bruto mundial hacia los países más pobres (un 2% según Pogge⁵¹ y un 1%

⁴⁴ Véase Arendt, H. *On Revolution* (New York: Penguin Books, 2006), p. 148.

⁴⁵ Véase Murphy, L. “Institutions and the Demands of Justice”, pp. 272-274.

⁴⁶ Pogge, T. “What is Global Justice?”, p. 15. Véase también Pogge, T. “Rawls and Global Justice”, p. 229.

⁴⁷ Véase Pogge, T. “What is Global Justice?”, pp. 17, 24.

⁴⁸ Véase *id.*, p. 20.

⁴⁹ Véase Pogge, T. “Severe Poverty as a Human Rights Violation”, en T. Pogge (ed.) *Freedom from Poverty as a Human Right* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 37.

⁵⁰ Véase Murphy, L. “Institutions and the Demands of Justice”, p. 277.

⁵¹ Pogge, T. “What is Global Justice?”, p. 12.

según Nussbaum⁵²), o la aplicación de un impuesto progresivo internacional a la riqueza global del 0 al 2%, fiscalizado por la actual estructura estatal o por organizaciones regionales como la Unión Europea (propuesto por Thomas Piketty).⁵³

Se sigue del dualismo global de Pogge que los ciudadanos de una comunidad deberían bregar por que no solamente sus instituciones domésticas apliquen los principios de la justicia, sino también las internacionales, recayendo una mayor responsabilidad en los ciudadanos de sociedades poderosas o influyentes que han determinado la configuración de la distribución global de recursos y de bienestar en la actualidad. En palabras del propio autor:

al menos nosotros —ciudadanos privilegiados de países poderosos y en general democráticos— compartimos una responsabilidad colectiva por la justicia del orden global vigente y por ende por cualquier contribución que el mismo pueda hacer a las violaciones de los derechos humanos.⁵⁴

En consecuencia, sobre esos ciudadanos privilegiados recaería el deber negativo de no cooperar en la imposición de prácticas injustas a otras naciones, así como el deber positivo de luchar por introducir reformas institucionales para la plena realización de los derechos humanos en otros países.⁵⁵

Es importante señalar que, como sucede con todo dualismo, el de Pogge no se opone a la puesta en práctica de la caridad individual de manera paralela a la aplicación de los principios de la justicia por parte de las instituciones (domésticas y globales).⁵⁶ Lo importante es que dicha caridad sirva para complementar el funcionamiento de las instituciones justas en lugar de constituir un obstáculo que retarde su advenimiento.

(iii) En tercer lugar, Pogge defendería una forma de igualitarismo materialista o de la suerte (donde la “mala suerte bruta” consistiría, en este caso, en haber nacido en una sociedad atrasada) en lugar de uno político o democrático, en la taxonomía de Elizabeth Anderson.

Lo anterior no quiere decir que Pogge se preocupe únicamente de la distribución de bienes, sean estos recursos o unidades de bienestar. Como se dijo, su foco está en la extensión del universo de sujetos incorporados en el cálculo distributivo. Pero, además, el mismo Pogge sostiene que su aproximación institucional al problema de la justicia global no supone desde ya la existencia

⁵² Nussbaum, M. “Beyond the Social Contract: Toward Global Justice”, p. 478.

⁵³ Piketty, T. *Capital in the Twenty-First Century*, pp. 515-539.

⁵⁴ Pogge, T. “Cosmopolitanism and Sovereignty”, en 103 *Ethics* (1992), p. 53. Véase también Pogge, T. “What is Global Justice?”, p. 19.

⁵⁵ Véase Pogge, T. “Cosmopolitanism and Sovereignty”, p. 52.

⁵⁶ Véase Boran, I. “The Circumstances of Global Justice”, en 22 *Public Affairs Quarterly* (2008), p. 338.

de un *pool* de recursos a ser distribuidos, sino que se trata principalmente de “elegir o diseñar las reglas económicas básicas, que regulen la propiedad, la cooperación y el intercambio, y en consecuencia condicionen la producción y la distribución”.⁵⁷ En otras palabras, para Pogge no es tan importante la distribución de recursos o bienes existentes, sino la configuración de las reglas que han de determinar cómo deben ser producidos y luego distribuidos los recursos creados de conformidad a las mismas.

(iv) Cuarto, por las razones que se analizarán en seguida sobre la dignidad humana, el de Pogge sería un igualitarismo deóntico. Asimismo, el igualitarismo de Pogge admite cierta mixtura con consideraciones de suficiencia, atendida la importancia que este autor asigna a un índice objetivo de medición de la pobreza como el umbral de los “2,5 dólares diarios” del Banco Mundial. En tal sentido, la teoría de Pogge se caracterizaría por ser un igualitarismo material híbrido o corregido por el suficientarismo, en la terminología de Casal.

¿Quiere esto decir que la teoría de Thomas Pogge en realidad puede reducirse a una doctrina emparentada con el igualitarismo, pero no idéntica al mismo, como el suficientarismo? La preocupación del autor por la superación de cierto umbral mínimo cuantificable pareciera sugerir una respuesta afirmativa a esta interrogante. Después de todo, Pogge no se ha destacado por ser precisamente un defensor de la libertad de migración de los individuos para realizar la “igualdad de oportunidades” rawlsiana a nivel transfronterizo, sino que se ha abocado más a la obtención de ciertos estándares mínimos de bienestar para todos los sujetos *dentro* de sus respectivas comunidades.⁵⁸

Sin embargo, existen dos razones por las que la doctrina de Pogge no podría ser calificada sin más como puro suficientarismo. En primer lugar, lo dicho en el punto (iii) acerca del interés de Pogge en configurar una institucionalidad para la producción justa antes que en distribuir bienes ya existentes, permite concluir que en realidad Pogge no es un suficientarista. Como se precisó en la sección II, el suficientarismo es la doctrina para la cual constituye un imperativo moral el otorgar a los sujetos los recursos o bienes necesarios como para poder alcanzar cierto umbral mínimo de suficiencia (por ejemplo, 2,5 dólares diarios); una vez alcanzado dicho umbral, se ha cumplido con el deber ético central de esa postura y toda ayuda adicional para elevar a los sujetos todavía más por sobre el umbral mínimo sería supererogatoria, por lo que el umbral de suficiencia se tornaría en un verdadero “techo ético” más allá del cual comenzaría a operar la caridad.

⁵⁷ Pogge, T. “Cosmopolitanism and Sovereignty”, p. 56.

⁵⁸ Agradezco sobremanera a Daniel Loewe por sus sugerencias en este punto. Las reflexiones de Pogge en torno al derecho de los migrantes pueden encontrarse en Pogge, T. “Migration and Poverty” en V. M. Bader (ed.) *Citizenship and Exclusion* (Houndmills: Macmillan, 1997), pp. 12-27.

La doctrina de la justicia global de Pogge, por el contrario, propugna la configuración de un esquema institucional global justo que permita regular las condiciones bajo las cuales habrán de producirse y luego distribuirse los bienes o recursos para satisfacer las necesidades de los sujetos, sin un techo predefinido que ceda terreno a la caridad en desmedro de la justicia.

En este sentido, la teoría de Pogge se acerca a la propuesta de Richard Arneson, quien intentó terciar en el debate igualitarista clásico acerca de la métrica de la distribución, proponiendo que lo que debería ser distribuido no son ni recursos ni bienestar, sino “igualdad de oportunidades para el bienestar”.

De acuerdo a Arneson, una “oportunidad” es una chance o posibilidad conferida a un sujeto para conseguir un objetivo. Existe una situación de igualdad de oportunidades para el bienestar cada vez que para todo sujeto se ofrece un abanico de tales posibilidades equivalente a idénticos abanicos de otros sujetos, de modo que, en principio, todos tengan la misma posibilidad de acceder a su bienestar individualmente determinado. Existen tres configuraciones posibles, según Arneson, en cada una de las cuales se entiende satisfecho el principio de igualdad efectiva de oportunidades: a) los sujetos tienen opciones equivalentes para acceder al bienestar y poseen similar poder de negociación; b) los sujetos no poseen igual poder de negociación, lo cual se ve compensado con mayores opciones para quienes poseen menos cantidad de tal poder; o c) existen diferencias en el poder de negociación, pero éstas son resultado de actos imputables moralmente a los sujetos y por tanto no justifican una diferenciación en las opciones ofrecidas a los mismos.⁵⁹

Conectando la doctrina de Arneson con la de Pogge, se obtiene que la configuración de reglas económicas para la producción y distribución de bienes y de recursos propuesta por este último no busca simplemente distribuir un lote de recursos preexistente para alcanzar un techo ético predefinido y luego dar paso a la caridad, sino que precisamente lo que persigue es introducir reglas que permitan la generación de igualdad de oportunidades para que todos los sujetos del espectro moralmente relevante (para Pogge, todos los seres humanos del planeta) puedan acceder al bienestar en un proceso sustentable de realización continua y progresiva de los estándares de la justicia global.

De este modo, en lugar de contentarse con la satisfacción de un umbral mínimo de bienestar —al modo del suficientarismo puro— Pogge sugiere proporcionar a toda persona en el planeta igualdad de oportunidades para el bienestar gracias a la configuración de reglas institucionales globales que lo permitan (en particular en relación al componente comercial-financiero del orden mundial).

En el peor de los casos, el igualitarismo material de Pogge puede ser calificado como “híbrido” en los términos de Casal, pues si bien es *corregido* (no

⁵⁹ Véase Arneson, R. “Equality and Equal Opportunity for Welfare”, en 56 *Philosophical Studies* (1989), p. 86.

definido) por consideraciones de suficiencia (i.e. 2,5 dólares al día), éstas están lejos de constituir un horizonte definitivo al que aspire la doctrina de la justicia global de Pogge; más bien corresponden a un piso mínimo a partir del cual se pueden seguir configurando progresivamente distribuciones justas regidas por reglas económicas diseñadas a ese efecto. En tal sentido, el propio Pogge hace explícita la naturaleza híbrida de su teoría al expresar la importancia que asigna tanto al derecho humano a un estándar adecuado de vida, es decir, a la suficiencia (artículo 25 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos), como al derecho humano a un orden social e internacional que garantice la satisfacción de otros derechos, es decir, a la igualdad de oportunidades para el bienestar (artículo 22 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos).⁶⁰

La segunda razón por la que se puede decir que la doctrina de Pogge no puede ser reducida a un mero suficientarismo, sino que posee la plena calidad de una teoría igualitarista, radica en la preocupación de este autor por igualar no solamente a las personas (todas las del mundo, según su *scope*) que viven o que deberían vivir bajo instituciones justas, sino que también persigue la igualación de las mismas instituciones estatales entre sí, para obtener con ello el efecto último de igualar a los individuos.⁶¹ De este modo, Pogge no sólo se perfila como un igualitarista, sino que defiende un igualitarismo global en dos gradas: a nivel de instituciones nacionales entre sí y a nivel de los individuos que se rigen por las mismas.

El ethos cosmopolita subyacente en la teoría de Thomas Pogge

Se dijo en la segunda sección que el igualitarismo de Pogge podría ser calificado como igualitarismo deóntico, pues en lugar de defender la igualdad por la igualdad misma (a la manera del igualitarismo télico), Pogge funda su lucha por la igualdad global en un valor ulterior que pretende resguardar. Para poder identificar tal valor, es preciso indagar en el tipo de doctrina ética subyacente al igualitarismo global de Pogge: el cosmopolitismo.

Se utiliza en la literatura la expresión “cosmopolitismo” [*cosmopolitanism*] para aludir a una postura normativa que propugna determinados principios morales, por oposición a la mera condición o estado existencial de “ser cosmopolita” [*being cosmopolitan*]. Se puede distinguir entre el “cosmopolitismo igualitario” (aquí denominado simplemente cosmopolitismo) de la familia del “libertarianismo internacional”. Así como el primero proyecta los principios rawlsianos de justicia a la escala mundial, el segundo haría lo propio con los principios de justicia de Robert Nozick (i.e. justa adquisición, justa transferen-

⁶⁰ Véase Pogge, T. “Severe Poverty as a Human Rights Violation”, p. 29.

⁶¹ Véase Pogge, T. “An Egalitarian Law of Peoples”, en *23 Philosophy and Public Affairs* (1994), p. 213.

cia y justa rectificación).⁶² Pogge representa, sin embargo, el cosmopolitismo en tanto ramificación del tronco familiar rawlsiano.

Dentro del cosmopolitismo como tal se distinguen a su vez dos versiones. En su forma “radical”, el cosmopolitismo persigue la meta de la justicia distributiva a escala global, suprimiendo todas las fronteras nacionales y por tanto la necesidad de aplicar principios de justicia distributiva doméstica. Por el contrario, el cosmopolitismo “moderado” busca el *telos* de la justicia distributiva global, pero sin llegar a abolir consideraciones sobre justicia distributiva doméstica.⁶³ Dado que no propugna expresamente la eliminación de las consideraciones domésticas de justicia, sino más bien una redistribución vertical y ascendente de los espacios políticos de decisión, se puede concluir que Pogge también es un cosmopolita moderado.

Si bien el propio Rawls critica al cosmopolitismo por considerarlo incompatible con su dualismo (Rawls aduce que el cosmopolitismo no presta debida atención a las instituciones),⁶⁴ Pogge intenta rescatar el “individualismo universalista” de raigambre kantiana⁶⁵ subyacente tanto al cosmopolitismo como a la misma filosofía del sujeto rawlsiana (según la cual todo individuo del planeta está dotado de los dos poderes morales básicos, i.e., la capacidad de formar una propia concepción del bien y la capacidad del sentido de la justicia).⁶⁶ En realidad, Rawls es tanto un héroe como un villano para los cosmopolitas, debido a que el rendimiento potencial de sus principios de justicia ampliados a escala mundial coexiste con su expresa denegación de los postulados del cosmopolitismo en las últimas líneas de *The Law of Peoples*.⁶⁷

En términos de contenido normativo, el cosmopolitismo postula, en palabras del propio Pogge, “que todo ser humano posee un *status* global en tanto unidad última de preocupación moral”.⁶⁸ Toda forma de cosmopolitismo, continúa el mismo autor, comparte los siguientes elementos: a) individualismo, en el sentido de que es el individuo la unidad última de preocupación moral, en

⁶² Véase Butt, D. “Victor’s justice? Historic injustice and legitimacy of international law”. en L. Meyer (ed.) *Legitimacy, Justice, and Public International Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 168, 183.

⁶³ Caney, S. “International Distributive Justice”, en 49 *Political Studies* (2001), p. 975. Véase también Miller, R. “Cosmopolitanism and Its Limits: Comments on ‘Cosmopolitan Justice’”, en 104 *Theoria* (2004), p. 43.

⁶⁴ Véase Rawls, John, *The Law of Peoples*, p. 119.

⁶⁵ Véase von Bogdandy, A. y S. Dellavalle. “Universalism Renewed: Habermas’ Theory of International Order in Light of Competing Paradigms”, en 10 *German Law Journal* (2009), p. 15.

⁶⁶ Véase Loewe, D. “¿Cuán liberal es la teoría de las relaciones internacionales de Rawls?”, en 60 *Veritas* (2015), p. 4.

⁶⁷ Véase Scheffler, S. “Cosmopolitanism, Justice, and Institutions”, en 137 *Daedalus* (2008), p. 68; Rawls, J. *The Law of Peoples*, pp. 119-120.

⁶⁸ Beitz, C. “Cosmopolitanism and Global Justice”, p. 17.

lugar de las familias, tribus, comunidades, naciones o Estados; b) universalidad, lo que se refiere a la extensión del alcance de esta preocupación; y c) generalidad, en el sentido de que los individuos merecen respeto no sólo de parte de sus compatriotas, sino de todos los demás individuos del planeta.⁶⁹

Ahora bien, al cosmopolita se le podrían formular las siguientes objeciones: ¿por qué habría de importarnos lo que sucede con personas que se encuentran a miles de kilómetros de distancia si también existe sufrimiento entre nuestros pares más cercanos?, ¿qué tienen de malo nuestros pobres, que no son merecedores de nuestra compasión, la que decidimos obsequiar en lugares remotos?⁷⁰

Después de todo, la proximidad o conocimiento del prójimo es una condición necesaria para poder ejercer los hábitos llamados virtudes.⁷¹ De manera similar, Rawls exige cierta proximidad no sólo espacial sino también cronológica para poder poner en práctica sus principios de justicia, cuando postula la necesidad de realizar la justicia inter-generacional solamente hasta aquellos descendientes que las generaciones más antiguas puedan alcanzar a conocer (i.e., la tercera generación).⁷²

En lo que respecta a la necesidad de proximidad como condición de posibilidad de la solidaridad, caben tres precisiones. En primer lugar, un cosmopolitismo moderado como el de Pogge es perfectamente compatible con la solidaridad doméstica.⁷³ Segundo, no es efectivo que siempre surja en la práctica un sentimiento de solidaridad para con los connacionales.⁷⁴ Más aun, las particularidades de la propia comunidad pueden constituir un verdadero obstáculo en la promoción de instituciones globales justas, en tanto se trataría de circunstancias accidentales idiosincrásicas que ocultarían la verdadera importancia moral de todo ser humano como unidad última de preocupación. Tercero, la proximidad debería tenerse en cuenta tan sólo como una condición de posibilidad para poder realizar acciones éticas imperativas, no como su fundamento de principio. Dicho de otro modo, la proximidad espacio-temporal es un factor a tener en cuenta para los “imperativos hipotéticos” o consideraciones pragmáticas que permitan materializar, de manera contingente, los “imperativos categóricos” que conforman una teoría ideal como la de la justicia global. Esto quiere

⁶⁹ Véase Pogge, T. “Cosmopolitanism and Sovereignty”, pp. 48-49.

⁷⁰ Jean-Jacques Rousseau, célebre opositor del cosmopolitismo, decía: “Desconfiemos de aquellos cosmopolitas que en sus libros van a buscar en apartados climas obligaciones que no se dignan desempeñar en torno de ellos”. Rousseau, J. *Emilio o la Educación* (México D.F.: Porrúa, 2005), p. 4. Véase también Chandhoke, N. “Global Civil Society and Global Justice”, en 42 *Economic and Political Weekly* (2007), p. 3018.

⁷¹ Véase Aristóteles. *La Política* (Madrid: Alba, 2002), p. 130. Véase también Dworkin, R. *Justice for Hedgehogs* (Cambridge Mass.: Belknap Press, 2011), p. 278.

⁷² Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 128.

⁷³ Véase Caney, S. “International Distributive Justice”, p. 981.

⁷⁴ Véase Arneson, R. “Do Patriotic Ties Limit Global Justice Duties?”, en 9 *The Journal of Ethics* (2005), p. 130.

decir que, subsistiendo los recursos luego de haber cubierto las necesidades de los prójimos más cercanos, los imperativos de la justicia global obligarían a continuar asistiendo a quienes lo necesiten, sin importar su cercanía con el país que cuenta con tal superávit. Ejemplos de esto serían la Agencia Noruega para la Cooperación en el Desarrollo [“NORAD”], la Plataforma Canadiense para el Desarrollo Internacional [“CIDP”] o la Agencia de Cooperación Internacional [“AGCI”] de Chile, un país de renta media que procura contribuir mediante esa institución a la cooperación económica Sur-Sur.⁷⁵

Pues bien, para poder encontrar el fundamento de la ética cosmopolita subyacente al igualitarismo global de Pogge puede resultar útil recurrir a un concepto postulado por Gerald Cohen en su crítica monista a Rawls: la idea de un *ethos* (i.e., un entramado de sentimientos y actitudes morales) de justicia aplicable tanto a instituciones como a personas. El rescate de dicha noción no resulta particularmente problemática para la defensa de un dualismo como el de Pogge, si se considera que el dualista originario —John Rawls— ya había propuesto la existencia de un *ethos* democrático, por el que se procuraría siempre avanzar los intereses de los menos favorecidos. En efecto, Rawls cree poder remozar el postulado revolucionario clásico de la “fraternidad” a través de su principio de la diferencia, pues en una sociedad bien ordenada las personas bien posicionadas no desearían privilegiar sus intereses si ello significa no mejorar al mismo tiempo la posición de los peor situados.⁷⁶

¿Existe un “*ethos* cosmopolita” similar al *ethos* democrático descrito por Rawls y Cohen?⁷⁷ En la literatura igualitarista a veces se propone el ejercicio teórico de un “mundo dividido” en que se comparan “dos sociedades” y se pregunta hasta dónde pueden extenderse las preocupaciones igualitaristas más allá de las fronteras nacionales. Por ejemplo, Derek Parfit recurre a esta figura para ilustrar cómo al igualitarismo tético le interesa igualar a toda costa las condiciones de dos sociedades que no se conocen entre sí, aunque eso signifique una reducción del bienestar medio global.⁷⁸ A veces también se asegura que el cosmopolitismo no sería practicable en el caso del “mundo dividido” en que una comunidad no tiene noticia de la existencia de otra.⁷⁹

⁷⁵ De acuerdo a la información proporcionada por la Agencia de Cooperación Internacional de Chile, este país aportó en 2011 USD\$ 1.048.333.- en ayuda regional. Véase http://www.agci.gob.cl/attachments/article/655/Cooperacion_Horizontal_otorgada_por_Chile.pdf y http://www.agci.gob.cl/attachments/article/655/Cooperaci%C3%B3n_Triangular_otorgada_por_Chile.pdf (consultado el 4 de junio de 2015).

⁷⁶ Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, pp. 105, 319.

⁷⁷ Agradezco a Catalina Fernández y a Agustín Searle por sus perspectivas acerca del *ethos* cosmopolita.

⁷⁸ Véase Parfit, D. “Equality and Priority”, p. 206.

⁷⁹ Véase O’Neill, M. “What Should Egalitarians Believe?”, en 36 *Philosophy and Public Affairs* (2008), p. 136.

Sin embargo, no resulta clara la utilidad de tal ejercicio hipotético si se considera que la figura del “mundo dividido” es un concepto que no presta debida atención a la circunstancia empíricamente constatable de la vigencia de un entramado institucional global configurado en las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, unido al progresivo *factum* de la globalización económica.⁸⁰

Por otra parte, si el cosmopolitismo impone la solidaridad entre individuos en virtud de su rasgo de generalidad definido por Pogge, ¿en qué podría basarse dicha solidaridad internacional? Una posible respuesta es la impresión o conmoción que puede provocar el espectáculo del sufrimiento o la miseria, que obliga al espectador a experimentar espontáneamente conmiseración hacia quien sufre.

El sufrimiento puede ser definido para estos efectos como aquel estado de cosas considerado como deficitario respecto de un umbral determinado de suficiencia material, más allá del cual cesaría el sufrimiento —aunque sería imposible terminar con todo displacer y frustración que el mundo ofrece a criaturas finitas como los seres humanos—. En este sentido, el sufrimiento parece ser la métrica negativa fundamental adoptada por la postura aquí definida como suficientarismo.

Dado que el igualitarismo de Pogge parece ser una forma híbrida corregida por consideraciones de suficiencia, pero no una forma pura de suficientarismo, lo cierto es que no se puede responder de manera completamente satisfactoria la pregunta por el contenido del *ethos* cosmopolita subyacente a su doctrina a partir de un antecedente, necesario pero no suficiente, como el mero sufrimiento humano.

Más aun, un exceso de énfasis en el sufrimiento puede devenir en caridad o filantropía, o incluso podría exigir no otorgar un trato privilegiado al ser humano por sobre otros seres sintientes, como lo postula el animalismo, lo cual se alejaría del cosmopolitismo de Pogge.

Lo anterior no quiere decir que el contenido del *ethos* cosmopolita deba ser encontrado en la idea maximalista de una “ciudadanía mundial” como la concebida por los antiguos estoicos. En su estado actual, el proyecto cosmopolita no llega a ser tan ambicioso,⁸¹ si bien existen autores neoestoicos y neokantianos

⁸⁰ En su célebre *A Tale of Two Cities*, Charles Dickens describió del siguiente modo cómo podía despertar el espíritu de solidaridad de un sujeto ubicado en una ciudad o mundo para con la miseria de personas pertenecientes a otro mundo del que tenía noticia: “No podía dejar de saber que estaba mejor que ellos, que no estaba allí intentando detener el derramamiento de sangre, y de afirmar las exigencias de la misericordia y la humanidad”. Dickens, C. *A Tale of Two Cities* (Nueva York: Bantam, 2003), p. 245.

⁸¹ Véase Scheffler, S. “Cosmopolitanism, Justice, and Institutions”, p. 68.

que propugnan el fortalecimiento de la institucionalidad internacional apuntando en esa dirección.⁸²

El contenido de dicho *ethos* cosmopolita que funda la teoría de la justicia global de Pogge debe ser buscado, más bien, a medio camino entre el *factum* mínimo del sufrimiento y el horizonte, de momento inasible e incluso indeseable, de una ciudadanía mundial.

Como se dijo en la sección anterior, según Pogge el cosmopolitismo propone “que todo ser humano posee un *status* global en tanto unidad última de preocupación moral”.⁸³ ¿En qué puede consistir tal *status*? Pogge ha afirmado que el patrón de corrección para evaluar la justicia de las instituciones globales deberían ser los derechos humanos (en especial los derechos económicos y sociales).⁸⁴ Esto es importante por dos motivos. Primero, demuestra que Pogge se hace cargo de la importancia de las instituciones y de la historia que las genera, toda vez que los derechos humanos son instituciones humanas extendidas a nivel universal a partir de una experiencia histórica traumática para los pueblos: la Segunda Guerra Mundial.

Segundo, la identificación de los derechos humanos como patrón de corrección del esquema global justo permite encontrar el núcleo normativo tras el cosmopolitismo de Pogge, el cual yace en el valor último del sistema de protección de los derechos humanos a nivel universal: la dignidad humana. Si bien Pogge no menciona al concepto de “dignidad” expresamente, se puede desprender, a partir de su referencia a la Declaración Universal de los Derechos Humanos como documento fundante del *novus ordo seclorum* internacional de la postguerra,⁸⁵ que su cosmopolitismo se funda en último término en la noción normativa de dignidad humana.⁸⁶

⁸² Véase Habermas, J. “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”, en su *La Inclusión del Otro* (Barcelona: Paidós, 1999), pp. 147-186; Höffe, O. “La visión de una república mundial Una respuesta filosófica a la globalización”, en su *El Proyecto Político de la Modernidad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008), pp. 205-223; Nussbaum, M. “Beyond the Social Contract: Toward Global Justice”; Benítez, J. “La ciudadanía cosmopolita de Martha Nussbaum”, en 3 *Revista Internacional de Filosofía* (2010), pp. 347-354; Bozniak, L. “Citizenship Denationalized”, en 7 *Indiana Journal of Global Legal Studies* (2000), pp. 447-509.

⁸³ Beitz, C. “Cosmopolitanism and Global Justice”, p. 17.

⁸⁴ Véase Pogge, T. “Cosmopolitanism and Sovereignty”, pp. 54, 56.

⁸⁵ Véase Pogge, T. “Rawls and Global Justice”, p. 232.

⁸⁶ El concepto de dignidad humana aquí utilizado es de naturaleza constructivista, tal como ha sido teorizado por Jeremy Waldron en años recientes. En su magistral reformulación de esta noción kantiana, Waldron sostiene que, a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se ha extendido un status o condición privilegiada (originalmente reservado a unos pocos nobles o aristócratas) a toda la humanidad, bajo el título de “dignidad”. Véase Waldron, J. *Dignity, Rank, and Rights* (New York: Oxford University Press, 2012), pp. 13-46.

Se puede concluir, en este sentido, que el contenido del *ethos* cosmopolita de Pogge podría consistir en esta dignidad humana conferida a todos los individuos por decisión de la comunidad internacional, *status* que se ubicaría a media distancia entre el hecho mínimo del sufrimiento humano y el ambicioso postulado de una ciudadanía mundial.

De este modo, dado que el igualitarismo cosmopolita de Pogge busca realizar la igualdad como medio para alcanzar un valor ulterior, como es la dignidad humana, se trata de un igualitarismo deóntico en lugar de uno tético.

V. CONCLUSIONES

Este trabajo ha buscado ubicar la teoría sobre la justicia global de Thomas Pogge dentro del debate igualitarista contemporáneo, considerando la riqueza de las distinciones conceptuales que se utilizan al nivel de tal debate. De este modo, la teoría de Thomas Pogge discurre principalmente en torno a una noción de justicia distributiva, por oposición a otras posibles acepciones de la justicia.

Asimismo, la teoría de la justicia global de Pogge se perfila como un dualismo, puesto que postula que para individuos y para instituciones se deben aplicar criterios de corrección o principios de justicia distintos, dependiendo de si nos encontramos frente al “análisis moral interactivo” o al “análisis moral institucional”. Además se señaló que el dualismo de Pogge no se opone necesariamente a la puesta en práctica de la caridad individual (nacional o internacional) para aliviar el sufrimiento de los más desposeídos, en la medida en que sea complementaria de instituciones justas (nacionales o internacionales) y que no retarde su advenimiento.

El igualitarismo aplicado a escala global por Pogge, además, se caracteriza por ser de la corriente materialista o “de la suerte”, en la terminología de Elizabeth Anderson.

Por último, el igualitarismo que subyace a la teoría de la justicia global de Pogge es híbrido, pues se ve corregido por consideraciones de suficiencia, al tiempo que también es deóntico, ya que no busca instaurar la igualdad como un fin en sí mismo, sino sólo como un medio para avanzar un valor ulterior, que en este caso correspondería al *status* normativo universal de la dignidad humana. Es esa dignidad humana la que constituye el contenido del *ethos* cosmopolita aquí descrito, la savia vital que irriga la estructura formal del proyecto de Thomas Pogge. Tal contenido puede caracterizarse como una estación intermedia entre el *factum* mínimo del sufrimiento de seres sintientes y el horizonte político ambicioso de una *civitas maxima* mundial.

En definitiva, a la pregunta “¿Qué tienen de malo nuestros pobres que no merecen nuestra compasión?”, un cosmopolita como Pogge debería replicar: “¿Qué diferencia relevante hay entre nuestros pobres y los de otros que nos obligue a reconocer la dignidad de unos y negar la de otros para realizar el ideal de la justicia global?”.

Bibliografía

- Anderson, A. "What Is the Point of Equality?", en 109 *Ethics* (1999).
- Arendt, H. *On Revolution* (New York: Penguin Books, 2006).
- Aristóteles. *La Política* (Madrid: Alba, 2002).
- Ética a Nicómaco (Madrid: Mestas, 2010).
- Arneson, R. "Equality and Equal Opportunity for Welfare", en 56 *Philosophical Studies* (1989).
- "Do Patriotic Ties Limit Global Justice Duties?", en 9 *The Journal of Ethics* (2005).
- Beitz, C. "Cosmopolitanism and Global Justice", en 9 *The Journal of Ethics* (2005).
- Benítez, J. "La ciudadanía cosmopolita de Martha Nussbaum", en 3 *Revista Internacional de Filosofía* (2010).
- Boran, I. "The Circumstances of Global Justice", en 22 *Public Affairs Quarterly* (2008).
- Bozniak, L. "Citizenship Denationalized", en 7 *Indiana Journal of Global Legal Studies* (2000).
- Burke, E. *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (Madrid: Alianza, 2013).
- Butt, D. "Victor's Justice? Historic Injustice and Legitimacy of International Law", en L. Meyer (ed.) *Legitimacy, Justice, and Public International Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- Caney, S. "International Distributive Justice", en 49 *Political Studies* (2001).
- Casal, P. "Why Sufficiency Is Not Enough", en 117 *Ethics* (2007).
- Chandhoke, N. "Global Civil Society and Global Justice", en 42 *Economic and Political Weekly* (2007).
- Cohen, G. A. "Where the Action is: On the Site of Distributive Justice", en 26 *Philosophy and Public Affairs* (1997).
- Dickens, C. *A Tale of Two Cities* (Nueva York: Bantam, 2003).
- Dworkin, R. "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare", en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981).
- "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981).
- *Justice for Hedgehogs* (Cambridge: Belknap Press, 2011).
- Falk, R. "Reviving Global Justice, Addressing Legitimate Grievances", en 229 *Middle East Report* (2003).
- Frankfurt, H. "Equality as a Moral Ideal", en 98 *Ethics* (1987).
- Habermas, J. "La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años", en *La Inclusión del Otro* (Barcelona: Paidós, 1999).
- Höffe, O. "La visión de una república mundial: Una respuesta filosófica a la globalización", en su *El Proyecto Político de la Modernidad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008).
- Loewe, D. "¿Cuán liberal es la teoría de las relaciones internacionales de Rawls?", en 60 *Veritas* (2015).
- Marshall, T. H. *Citizenship and Social Class* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

- Miller, R. "Cosmopolitanism and its Limits: Comments on 'Cosmopolitan Justice'", en 104 *Theoria* (2004).
- "Rawls and Global Justice: A Dispute over a Kantian Legacy", en 43 *The Philosophical Forum* (2012).
- Murphy, L. "Institutions and the Demands of Justice", en 27 *Philosophy and Public Affairs* (1999).
- Nagel, T. "The Problem of Global Justice", en 33 *Philosophy and Public Affairs* (2005).
- Náim, M. "Thomas Piketty and the End of Our Peaceful Coexistence With Inequality", en *The Atlantic* (Mayo, 2014).
- Nussbaum, M. "Beyond the Social Contract: Toward Global Justice", en 25 *Tanner Lectures in Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2004).
- O'Neill, M. "What Should Egalitarians Believe?", en 36 *Philosophy and Public Affairs* (2008).
- Parfit, D. "Equality and Priority", en 10 *Ratio* (1997).
- Piketty, T. *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2014).
- Pogge, T. "Rawls and Global Justice", en 18 *Canadian Journal of Philosophy* (1988).
- "Cosmopolitanism and Sovereignty", en 103 *Ethics* (1992).
- "An Egalitarian Law of Peoples", en 23 *Philosophy and Public Affairs* (1994).
- "Severe Poverty as a Human Rights Violation", en T. Pogge (ed.) *Freedom from Poverty as a Human Right* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- "What is Global Justice?", en su *Politics as Usual: What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric* (Cambridge: Polity Press, 2010).
- Rawls, J. *The Law of Peoples* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2003).
- *A Theory of Justice* (Cambridge Mass.: Belknap Press, 2005).
- Rousseau, J. *Emilio o la Educación* (México D.F.: Porrúa, 2005).
- Scheffler, S. "Cosmopolitanism, Justice, and Institutions", en 137 *Daedalus* (2008).
- de Tocqueville, A. *La Democracia en América* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012).
- von Bogdandy, A. y S. Dellavalle. "Universalism Renewed: Habermas' Theory of International Order in Light of Competing Paradigms", en 10 *German Law Journal* (2009).
- Waldron, J. *Dignity, Rank, and Rights* (New York: Oxford University Press, 2012).
- Walzer, M. *Arguing about War* (New Haven: Yale University Press, 2004).
- "Global and Local Justice", Strauss Institute Working Paper (NYU School of Law, 2011).
- Zalaquett, J. "Los límites de la tolerancia. Libertad de expresión y debate público en Chile", en Human Rights Watch (eds.) *Los límites de la tolerancia* (Santiago: LOM, 1998).

Inmigración y el derecho de gentes de Rawls*

DANIEL LOEWE

I. INTRODUCCIÓN

Aunque el fenómeno de la migración juega un rol importante y sin duda creciente en la política y cultura pública de muchas sociedades, casi no encontramos tratamientos sistemáticos de este fenómeno dentro de la filosofía política actual. La razón de esta desatención no es un simple descuido o una indebida apreciación de la relevancia de un fenómeno. Más bien, frente al fenómeno de la migración encontramos lo que podríamos denominar una suerte de *desconcierto normativo*: gran parte de las teorías filosóficas políticas normativas no ofrece en relación a estas directrices que se orienten de acuerdo a principios de justicia. En mi opinión, este desconcierto normativo se deja retrotraer en buena medida a la suposición teórica ampliamente aceptada —a menudo en forma tácita— en la filosofía política actual, que la justicia encuentra su campo de acción primario *dentro de sociedades organizadas estatalmente*. La relación entre diferentes sociedades, y entre éstas e individuos que no son sus ciudadanos,¹ o bien se obvia o se considera como un tema derivado que ha de ser tratado en una etapa posterior al establecimiento de los principios de la justicia.

La teoría de justicia de Rawls es un ejemplo paradigmático de una teoría que acepta esta premisa como un punto de partida incuestionable. En este texto voy a examinar esta premisa de un modo crítico. En mi opinión, si aceptamos las intuiciones a la base de las teorías liberales igualitarias, especialmente la intuición a la base de la teoría de Rawls, hay pocas razones convincentes para limitar el alcance de los principios de la justicia de este modo. En vez de

* Publicado originalmente con el título “Inmigración y el derecho de gentes de John Rawls: Argumentos a favor de un derecho a movimiento sin fronteras”, en *27 Revista de Ciencia Política* (2007), pp. 23-48.

¹ Un tema de una importancia por lo demás ampliamente reconocida, tanto por las teorías de relaciones internacionales que se basan en las tradiciones del derecho natural, como lo hace Grotius en *De Iure Belli ac Pacis*, como por teorías normativas de corte cosmopolita, como Kant en *Paz Perpetua*.

esto, los principios definitorios de la justicia deberían tener un alcance global. Si este es el caso, no habría razones de principio para limitar la migración en el contexto de la teoría de justicia de Rawls.

Para mostrar esto procederé en cinco pasos. (1) En primer lugar daré cuenta someramente del ideal de la igualdad de oportunidades (a continuación: IO) y de cómo el movimiento sin fronteras avanza este ideal. (2) En segundo lugar examinaré en qué medida la intuición fundamental de Rawls en el caso de la justicia doméstica nos debería llevar a aceptar principios de justicia global y, como parte de éstos, un derecho a movimiento sin fronteras (a continuación: MSF). (3) En tercer lugar me referiré a la teoría de las relaciones internacionales articulada por Rawls en *The Law of Peoples* y a su rechazo de la justicia global. (4) En cuarto lugar consideraré doce argumentos contra un derecho a MSF, que se pueden articular desde la perspectiva de su teoría de justicia doméstica y de justicia internacional. Esta sección constituye el foco principal de esta investigación. (5) El resultado de esta investigación es que en el contexto de la teoría de Rawls es posible articular argumentos coherentes para sostener una posición más favorable a la migración que la que él efectivamente sostiene. Ya que no hay razones para suponer que la cantidad de migrantes en nuestro mundo disminuirá en un futuro mediano, esta temática adquiere una relevancia que va más allá de un interés puramente teórico. En este texto daré por sentado un conocimiento general de la teoría de Rawls.

II. TEORÍAS DE JUSTICIA Y EL DERECHO A MOVIMIENTO SIN FRONTERAS (MSF)

Como es conocido, la *emigración* es reconocida en nuestro mundo como un derecho humano. La Declaración Universal de los Derechos Humanos afirma que “toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país” (artículo 13-2). Como también es conocido, este derecho humano no implica un derecho a *inmigración* o una obligación de parte de otras naciones a las de origen a aceptar el ingreso de estos “emigrantes”. Recurriendo a Walzer,² uno de los pocos filósofos políticos que trata el tema de la inmigración con alguna extensión y profundidad, podemos denominar esta posición: la *tesis de la asimetría* entre la inmigración y la emigración.

Posiblemente, con la excepción de algunos activistas y personas activas en organizaciones humanitarias (que se concentran sobre todo, y por razones entendibles, en el tema de los refugiados), así como de unos pocos economistas liberales y muy pocos filósofos políticos, la tesis de la asimetría es ampliamente aceptada en nuestro mundo. No parece haber razones para afirmar que hay una *obligación de justicia* para aceptar inmigrantes potenciales, sobre todo cuando no se los considera como refugiados. Sin embargo, no es evidente que desde una perspectiva normativa liberal (y no desde una perspectiva económica o re-

² Walzer, M. *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1984), p. 40.

lativa a la sustentabilidad política de esta idea en nuestro mundo, perspectivas que no consideraré en este texto) dispongamos de argumentos que nos permitan sostener esta tesis, y correspondientemente cerrar las fronteras de nuestras sociedades. Por el contrario, y como sostendré en este trabajo, desde la perspectiva de una concepción normativa liberal hay buenas razones para defender el movimiento libre de personas a través de fronteras. Esta idea se expresa con un derecho a MSF, que de acuerdo a mi interpretación debería adquirir el estatus de un derecho humano.

La tesis de la asimetría no está carente de problemas. Se suele afirmar que es *lógicamente absurdo* afirmar un derecho a emigración sin un derecho complementario a inmigración, a menos que existan efectivamente, como a mediados del siglo XIX, un número considerable de Estados que permitan la entrada libre.³ Pero aunque no compartamos la tesis acerca del supuesto déficit lógico de la asimetría, quedan todavía los problemas relativos al *valor* de un derecho a emigrar sin una obligación correspondiente a aceptar su ingreso. En este texto no me referiré a estas problemáticas. El tipo de problemas a los que me referiré en este texto surge una vez que aceptamos *la independencia normativa en la definición de lo que es justo*. A diferencia de teorías comunitaristas, teorías liberales igualitarias como la de Rawls⁴ reconocen que los contextos culturales o políticos no determinan el concepto de lo justo.⁵ Si aceptamos que los principios de justicia son normativamente independientes, y reconocemos el valor de un derecho a movilidad dentro de las fronteras políticas de una sociedad, ¿en base a qué razones de principio podemos restringir la aplicación de los principios de justicia a los espacios circunscritos por las fronteras políticas y correspondientemente limitar un derecho a MSF?

³ Dummett, A. "The Transnational Migration of People Seen From Within a Natural Law Tradition" en B. Barry y R. Goodin (eds.) *Free Movement* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1992), p. 173.

⁴ Hay razones para sostener que con la reformulación de su teoría en Rawls, J. *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993) y el fuerte acento dado en ésta al carácter "político" del liberalismo, así como en razón de la importancia otorgada al así llamado "consenso traslapado" en la metodología de justificación, Rawls debilita el carácter normativo independiente del liberalismo, recurriendo en su lugar a entendimientos compartidos dentro de las sociedades democráticas liberales. En este texto no me referiré a esta discusión.

⁵ Por cierto es posible defender valores liberales desde una perspectiva comunitarista, sosteniendo que la validez de éstos depende del contexto histórico. Esta es la posición de Walzer en *Spheres of Justice* o Gray, J. *Two Faces of Liberalism* (Cambridge: Polity Press, 2000); ejemplarmente Rorty, R. *Achieving Our Country* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998). Sin embargo, esta defensa comunitarista del liberalismo es débil y contradictoria: ella no puede dar cuenta del carácter eminentemente universal de las libertades y derechos liberales.

Igualdad de oportunidades (IO)

La IO ocupa un lugar central en las teorías liberales. Por cierto una concepción de IO no garantiza —pero tampoco implica— que todos los individuos vayan a tener un éxito igual en la realización de sus planes de vida. Concepciones liberales de IO son procedimentales y por tanto no son teorías que midan la justicia de acuerdo a los resultados. De un modo general es posible distinguir dos concepciones de IO: una formal y una material. Teorías liberales clásicas tienden a sostener una u otra versión de la primera, mientras que autores liberales igualitarios favorecen la segunda.

a. *Concepción formal*: de acuerdo a esta concepción, la IO aspira a garantizar que todos aquellos que tienen los atributos relevantes para cumplir con los requerimientos de una actividad determinada, tengan una oportunidad igual para competir por esa posición, independientemente de una serie de factores (ejemplarmente sexo y raza) que se consideran como irrelevantes (a menos, por cierto, que estos factores sean relevantes para cumplir con las exigencias de la actividad en cuestión, lo que debe ser demostrado *en cada caso*). Esta concepción de IO se suele denominar “principio de antidiscriminación”.⁶

b. *Concepción material*: la segunda es una concepción más igualitaria de la IO. En la actualidad ella se ve reflejada en las obras más difundidas de la filosofía política. De acuerdo a esta concepción, el tener acceso a ventajas implica que debe haber IO no sólo para competir por las posiciones, sino que también, y primeramente, para adquirir las calificaciones necesarias para poder competir por éstas. El principio de igualdad de oportunidades implica un “antes” y un “después”⁷: antes que las oportunidades sean igualadas y después de esto, cuando el “campo de juego” de los individuos que compiten entre sí está diseñado

⁶ Este principio no debe ser confundido con la así llamada “meritocracia”. Los dos principios tienden a ocupar el mismo espacio conceptual cuando los factores relevantes para acceder a una posición refieren exclusivamente a la excelencia (piense en el acceso a una compañía de baile o en una carrera de 100 metros planos). En estos casos se mide una capacidad natural *plus training*. Pero debido a diferentes razones —por ejemplo, debido a que no todos los mercados son completamente competitivos— esto no es siempre así. Que el más calificado para una actividad determinada obtenga la plaza, como el principio de la meritocracia exige, es una exigencia diferente a la planteada por el principio de antidiscriminación, de acuerdo al cual, luego de descartar los factores considerados como irrelevantes, pueden todavía quedar una serie de elementos que pueden ser considerados por el empleador como relevantes, y que no refieren a la calificación. Y si el mercado en este caso no es completamente competitivo, hay menos incentivos por parte del empleador para que el más calificado obtenga siempre la plaza (Cfr. Epstein, R. *Forbidden Grounds* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992); Cavanagh, M. *Against Equality of Opportunity* (Oxford: Clarendon Press, 2002)).

⁷ Roemer, J. “Equality of Opportunity”, en K. Arrow, S. Bowles y S. Durlauf (eds.) *Meritocracy and Economic Inequality* (New York: Oxford University Press, 2000).

de un modo tal que la competencia es justa. Para garantizar la IO se requiere por tanto una intervención más extensiva y en un momento más temprano, lo que implica la existencia de instituciones sociales que regulen las desventajas que surgen en razón de las arbitrariedades. A continuación me guiaré por esta concepción amplia de IO.

Igualdad de oportunidades global y MSF

Defensores del liberalismo igualitario se esfuerzan por contrarrestar lo que Rawls ha denominado “la arbitrariedad de la fortuna”.⁸ Hay factores sobre los que los individuos no tienen control y que influyen, de un modo en ocasiones determinante, la posibilidad de los individuos de tener acceso a determinadas ventajas. Desde la perspectiva del liberalismo igualitario esto no es justo. El acceso a bienes deseados debe referir a características (morales) relevantes y no a arbitrariedades. La intuición básica del pensamiento liberal igualitario es que las desigualdades en la distribución total de posiciones sociales sólo pueden ser justificadas cuando hay mecanismos para contrarrestar aquello que hace que los resultados no sean justos. O dicho de un modo positivo: cuando hay IO. Yo sostengo que esta intuición debe tener un alcance global: si los principios liberales basados en esta intuición son normativamente independientes, no hay razones de principio para limitar su aplicación al espacio circunscrito por las fronteras políticas.⁹ De este modo, el ideal de la IO no remitiría exclusivamente a las oportunidades disponibles dentro de cada sociedad, como en el caso de la justicia doméstica. Este ideal tampoco remitiría exclusivamente a igualar las oportunidades entre las sociedades, de modo tal que las posiciones relevantes dentro de éstas sean conmensurables (medidas, por ejemplo, de acuerdo a la calidad de vida) con las posiciones relevantes dentro de otras sociedades. Más allá de esto, y como explicitaré a continuación, es necesario sostener un derecho a MSF.

Teorías de justicia cosmopolitas sostienen que para avanzar el ideal de la IO se requieren principios de justicia global efectivos mediante instituciones con un alcance global. Yo sostengo que estas instituciones deben garantizar, junto a otros bienes a los que no me referiré en este texto (como, por ejemplo, la garantía de ciertos recursos de acuerdo a algún principio de distribución global y de ciertas libertades fundamentales), una libertad individual fundamental de movilidad no sólo efectiva dentro de una sociedad determinada —como normalmente se asume—, sino que entre sociedades organizadas políticamente. Al

⁸ Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), p. 102.

⁹ Cfr. Caney, S. “Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities”, en 32 *Metaphilosophy* (2001); Caney, S. “International Distributive Justice”, en 49 *Political Studies* (2001).

garantizar esta libertad fundamental a movilidad, el derecho a MSF avanza el ideal de la IO de dos modos. Por una parte, en tanto el derecho a MSF torna efectiva la posibilidad de inmigrar, éste garantiza una nueva oportunidad en la realización de nuestros planes de vida. De este modo se igualan la desigualdades en oportunidades que surgen en nuestro mundo en razón de cuán privilegiada es nuestra ciudadanía al momento de emigrar. Por otra parte, en tanto la posibilidad de inmigrar está garantizada, los migrantes potenciales disponen de otras oportunidades para desarrollar sus planes de vida: aquellas que son efectivas en otras sociedades a las de origen (que por cierto sean compatibles con las demandas de los principios de la justicia). De este modo, si bien no es posible contrarrestar en forma completa la desigualdad en las oportunidades disponibles en las distintas sociedades, en tanto desaparecen los impedimentos legales para poder acceder a las oportunidades disponibles en otras sociedades, es posible avanzar en la dirección señalada por el ideal de la IO.

No todos los individuos harán uso de un derecho a MSF. Emigrar e inmigrar son partes de un proceso siempre difícil y a menudo doloroso.¹⁰ Sin embargo, es previsible que con un derecho efectivo a MSF el número de personas que en busca de nuevas oportunidades cruza fronteras políticas aumente en forma considerable. Pero si desde la perspectiva de una teoría de justicia igualitaria lo que cuenta es el individuo y sus libertades, no hay razones para restringir la posibilidad de migrar de todos aquellos individuos que, por una razón u otra, están dispuestos a cargar con los costos vinculados para así acceder a las oportunidades disponibles en otras sociedades. Si aceptamos que la IO es el elemento central en una teoría de justicia liberal igualitaria, no hay ningún elemento normativo relevante contra el MSF. Este es un mecanismo que nos permite avanzar en el desarrollo del ideal a la base de estas teorías: garantizar IO para todos los individuos.

III. LA POSICIÓN ORIGINAL Y LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA

La intuición básica de la teoría de justicia de Rawls —o como él lo expresa: un punto fijo de nuestros juicios bien meditados— es que nuestro punto de partida económico y social, así como nuestra dotación natural, son elementos “contingentes” y por tanto “moralmente arbitrarios”. Estos últimos son el resultado de la lotería natural. Esto se extiende incluso a la posesión de un carácter superior que pudiese favorecer el desarrollo de capacidades productivas.¹¹ Nadie puede afirmar que *merece* su dotación de talentos naturales o su posición económica y social inicial. “Mérito” presupone la existencia de un esquema de cooperación. Ya que la posición económica y social inicial, así como la dota-

¹⁰ Cfr. Vitale, E. *Ius Migrandi* (Torino: Bollati Boringhieri, 2004).

¹¹ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 104.

ción de talentos tiene consecuencias profundas en las oportunidades en la vida de los individuos, las instituciones más importantes de la sociedad deben ser organizadas de acuerdo a principios de justicia que regulen las consecuencias de estos factores contingentes. Sólo entonces es posible tener “expectativas legítimas”.

De acuerdo a la tradición contractualista en la cual Rawls inscribe su teoría, estos principios de justicia son escogidos en una situación original que él denomina “posición original”. La posición original está caracterizada por el así llamado “velo de ignorancia”. Éste limita el conocimiento disponible al escoger los principios de la justicia. Las personas (en *A Theory of Justice*) o los representantes de ciudadanos (en la reformulación de *Political Liberalism*) no conocen ni su posición social ni su posición económica en la sociedad. Ellos tampoco conocen su dotación de talentos naturales. Por encima de esto, ellos no conocen su concepción particular del bien. Bajo estas restricciones informativas, las partes en la posición original no pueden favorecer principios que los aventajen particularmente. Por el contrario: al escoger principios que avancen sus intereses, escogen simultáneamente principios que avanza los intereses de cualquier otro en esas circunstancias de elección. Esto corresponde a una situación de imparcialidad inicial, en la cual se han de escoger los principios de justicia, de acuerdo a los cuales deben ser organizadas las instituciones más importantes de la sociedad en la que estos individuos han de vivir. De acuerdo a Rawls, las partes en la posición original escogerían dos principios de la justicia. El primer principio establece que “cada persona tiene un derecho igual al sistema total de libertades básicas iguales más extensivo que sea compatible con un sistema similar de libertad para todos”. El segundo principio tiene dos partes: las desigualdades sociales y económicas tienen que ser organizadas “(a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, consistente con el principio de ahorro justo”, y tienen que estar “(b) vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa (*fair*) de oportunidades”.¹² La relación entre estos principios está regulada por un orden lexicográfico que impide sacrificar el primer principio a favor de ventajas económicas. De este modo pretende Rawls neutralizar los efectos de los factores contingentes y eliminar la arbitrariedad de los resultados.

Otras contingencias: justicia global

Uno de los puzzles más desconcertantes (desde la perspectiva de una explicación teórica y no histórica) en el pensamiento liberal contemporáneo refiere a la tensión entre una concepción normativa con una aspiración universal, y la expresión de estos estándares morales mediante principios de justicia válidos

¹² *Idem*, p. 302.

dentro de una sociedad cuyas fronteras son contingentes y arbitrarias. Para la mayoría de los autores liberales, aunque las fronteras son irrelevantes en la determinación de lo justo, ellas siguen ocupando un lugar central dentro de sus teorías al definir cuál es foco de la justicia. La teoría de Rawls es una teoría de *justicia social*, es decir, una teoría acerca de la justicia de las instituciones más importantes de una sociedad organizada estatalmente.¹³

Autores con una orientación cosmopolita han afirmado que la intuición básica de Rawls nos debe llevar más allá de las fronteras estatales en la realización de la justicia liberal.¹⁴ De igual modo a como Rawls en el caso doméstico aspira a limitar mediante principios de justicia las consecuencias de los elementos arbitrarios en las oportunidades de los individuos, en el plano global también habría que limitar las consecuencias de los elementos contingentes mediante principios de justicia global. Estos elementos se extenderían más allá de los señalados por Rawls, y tendrían que incluir contingencias que tienen consecuencias profundas en las oportunidades de todos los individuos como la nacionalidad y la ciudadanía. Nadie puede ser hecho responsable por haber nacido en Sierra Leona, con una esperanza estadística de vida de 42 años, y no en Japón, con una esperanza estadística de vida de 78 años.

De acuerdo a Rawls la personalidad moral es una *condición suficiente* para ser sujeto de justicia. Esta es definida en relación a los dos poderes morales: (a) la capacidad de formar una concepción del bien propio, y (b) la capacidad del sentido de la justicia, esto es, el deseo de actuar de acuerdo a principios de justicia.¹⁵ Pero si todos aquellos que tienen estas capacidades son sujetos de justicia, no hay ninguna razón para suponer que debemos limitar nuestras obligaciones de justicia a los sujetos que casualmente viven en nuestra sociedad. Desde la perspectiva de una interpretación cosmopolita, una interpretación coherente de la teoría de Rawls tendría que tomar la forma de una teoría de justicia global.

Esto no quiere decir que en la posición original los individuos escogerían una estructura institucional global en la que no tengan cabida las diferentes sociedades. Hay buenas razones contra la idea de un Estado global. En mi

¹³ La crítica al liberalismo que se desarrolla en Tamir, Y. *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993) con referencia a la teoría de Rawls, de acuerdo a la cual el liberalismo sería eminentemente nacionalista, no da en el blanco: la teoría de justicia de Rawls, así como las teorías similares que se han articulado, son teorías acerca de *instituciones estatales* y no teorías acerca de *naciones*, y mucho menos en el sentido en el que Tamir, pero también otros en el debate, hace referencia a la nación, esto es, como una construcción eminentemente cultural.

¹⁴ Beitz, C. *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979); Pogge, T. *Realizing Rawls* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989); Barry, B. *Theories of Justice* (Berkeley: University of California Press, 1989); Barry, B. *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

¹⁵ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 505.

opinión, ellas refieren sobre todo al peligro de una tiranía sin fronteras y al derecho liberal fundamental de salida. Otras razones relevantes refieren a lo que Höffe ha denominado un “derecho a diferencia” de los pueblos.¹⁶ Yo no voy a entrar a este tema, sino que sólo indicaré que si estas razones son plausibles, los individuos en la posición original escogerían un orden institucional global que dé cabida a diferentes sociedades políticamente organizadas. Los principios de la justicia propuestos y defendidos por Rawls —incluyendo el segundo principio con la regulación de las desigualdades económicas— deberían encontrar su campo legítimo de acción no sólo dentro de las fronteras políticas de las sociedades organizadas en forma estatal, sino que *entre estados*, o *entre individuos* a través de las diferentes sociedades. Si aceptamos la intuición básica de Rawls, no parece haber razones para no extender el alcance de estos principios al contexto global.

La interpretación cosmopolita y MSF

Martha Nussbaum ha criticado que la interpretación cosmopolita de la teoría de Rawls es demasiado especulativa y por tanto inadecuada para determinar resultados concretos.¹⁷ Sin embargo, esta crítica no es conclusiva. La interpretación cosmopolita es posiblemente tan especulativa como la interpretación doméstica. En la interpretación cosmopolita y en el caso doméstico estamos sujetos a las mismas limitaciones metodológicas: la posición original es un método para guiar nuestro raciocinio moral con respecto a temas puntuales *uno después del otro*.¹⁸ Con respecto al tema de la inmigración, esta interpretación ofrece guías prácticas para el esbozo institucional. A continuación argumentaré en este sentido.

De acuerdo a la estructura argumentativa de su teoría de justicia doméstica, Rawls supone (a) que las sociedades son sistemas cerrados, (b) que todos los individuos están bajo la jurisdicción de un Estado y (c) que los ciudadanos realizarán una vida completa dentro de las fronteras políticas de esta sociedad. Dicho de otro modo: al nivel de la teoría ideal la migración es un fenómeno desconocido. Pero las suposiciones de Rawls son difícilmente conciliables con la intuición básica de su teoría. Si la aspiración básica del liberalismo igualitario es avanzar en la realización del ideal de la IO, no es entendible por qué habría que aceptar estas suposiciones.

¹⁶ Höffe, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (München: C.H. Beck, 1999).

¹⁷ Nussbaum, M. *Frontiers of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).

¹⁸ Para una interesante elaboración de este punto —en relación a la utilización del aparato teórico de Rawls para justificar incluso derechos de animales no humanos— véase Rowlands, M. *Animal Rights* (New York: Palgrave Macmillan, 1998); Rowlands, M. *Animals like Us* (New York: Verso, 2002).

Primero: como a menudo se argumenta, las sociedades políticas no son sistemas cerrados. La condición de autarquía es difícilmente sostenible.¹⁹ Sociedades están en interacción con otras sociedades y las oportunidades que ellas pueden ofrecer a sus ciudadanos o miembros dependen en un modo considerable de los términos de esta interacción.

Segundo: la ciudadanía que adquirimos con nuestro nacimiento, ya sea de acuerdo a la de nuestros padres o a la otorgada por el lugar de nacimiento, es un elemento contingente: ella no depende de nosotros y tiene consecuencias mayores en nuestras oportunidades en la vida. En esta línea argumentativa afirma Carens que el estatus de la ciudadanía en las democracias liberales occidentales es el equivalente moderno del privilegio feudal: un estatus heredado que amplía nuestras oportunidades en la vida.²⁰ En la posición original los individuos querrían protegerse ante la eventualidad de que su ciudadanía esté asociada con desventajas en relación a oportunidades relevantes.

Tercero: los planes de vida de los individuos, por cierto desconocidos dentro de la posición original, pueden ciertamente implicar el deseo de abandonar la sociedad de nuestro nacimiento. Ya que los individuos en la posición original tienen un interés superior en sus planes de vida, no hay razones para suponer que los individuos renuncien de antemano a esta oportunidad para desarrollar sus planes de vida.

De acuerdo a Rawls, al escoger los principios de la justicia los individuos deben atender a la posición de las personas representativas peor situadas. Dicho de otro modo, ellos deben escoger de acuerdo al criterio *maximin* que asegura el máximo de los mínimos posibles. Si este es el caso, los individuos tendrían que atender a la posibilidad de que sus sociedades, ya sea debido a los términos de interacción entre las distintas sociedades o a factores internos a éstas, como, por ejemplo, mala gestión o carencia de recursos naturales ocupen una posición desaventajada, y por lo tanto se disponga en éstas de oportunidades extremadamente restringidas para desarrollar los propios planes de vida. Por encima de esto, los individuos tendrían que atender a la posibilidad de que la realización de sus planes de vida sea difícil realizar en la sociedad en la que casualmente nacieron: quizás hay pocos individuos que comparten esa concepción del bien, lo que torna difícil su realización (por ejemplo una religión o cosmovisión); o quizás las oportunidades relevantes para realizar la propia concepción del bien se encuentran en otras sociedades (por ejemplo una carrera en la empresa discográfica no es igualmente realizable en cualquier sociedad); o quizás la

¹⁹ Véase Beitz, C. *Political Theory and International Relations*; Nussbaum, M. *Frontiers of Justice*; Benhabib, S. *The Rights of Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

²⁰ Véase Carens, J. "Aliens and Citizens. The Case of Open Borders", en *49 Review of Politics* (1987); Carens, J. "Migration and Morality: A liberal Egalitarian Perspective", en B. Barry y R. Goodin (eds.) *Free Movement* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1992).

oportunidad para desarrollar una vida emocional estable exige cruzar fronteras (el amor no las conoce). Ya que es ciertamente posible que la realización de nuestros planes de vida implique la necesidad de cruzar fronteras, los individuos en la posición original escogerían que los principios de justicia tuviesen algún tipo de aplicación global, y como parte de la expresión institucional de estos principios escogerían un derecho a MSF.

¿MSF o principios de justicia distributivos?

¿No bastaría con afirmar que la interpretación cosmopolita justifica principios distributivos entre Estados, o incluso principios distributivos entre individuos a través de las fronteras estatales, pero no un derecho a migración? Después de todo, si mediante principios distributivos globales se garantizan un conjunto similar de oportunidades en las diferentes sociedades, ¿no estaría ya garantizada la IO, lo que tornaría un derecho a inmigración innecesario? Desde esta perspectiva, la defensa de principios de justicia global no implicaría una defensa del MSF. Aunque esta tesis parece ser sustentada por el hecho de que entre los defensores de teorías de justicia global no encontramos posiciones claras con respecto a la inmigración, ella no es convincente.

Primero: aunque fuese el caso de que los principios de justicia distributiva global fuesen efectivos, no sería de esperar que el conjunto de oportunidades en las diferentes sociedades fuese similar. Algunas sociedades continuarían siendo considerablemente más exitosas que otras. De este modo, los individuos continuarían sufriendo desventajas en razón de contingencias moralmente arbitrarias.

Segundo: la prioridad de la libertad que Rawls afirma con su principio lexicográfico, torna imposible, en una interpretación cosmopolita, limitar la libertad de los individuos para inmigrar a otras sociedades. Como vimos, las razones para emigrar pueden ser variadas. Aunque las oportunidades en las diferentes sociedades fuesen numérica y cualitativamente comparables en razón de principios de justicia global efectivos, no se sigue que se pueda limitar la libertad de los individuos para perseguir su concepción del bien. Y esta libertad incluye el MSF.

IV. EL DERECHO DE GENTES DE RAWLS

Primero en su artículo “The Law of Peoples”, y luego en forma más elaborada en su monografía con el mismo título,²¹ realiza Rawls una extensión de su concepción de justicia liberal doméstica al contexto de las relaciones entre pueblos.

²¹ Rawls, J. “The Law of Peoples”, en S. Shute y S. Hurley (eds.) *On Human Rights* (New York: Basic Books, 1993); Rawls, J. *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

Como es conocido, Rawls rechaza no sólo la interpretación cosmopolita de su teoría, sino que también la alternativa cosmopolita en cuanto tal. Su teoría no sería una teoría de justicia global, en la que, como en la interpretación cosmopolita, los individuos están en el centro de la justificación de los principios de justicia. Ella es una teoría acerca del derecho de los pueblos, es decir: una teoría normativa sobre las relaciones entre los pueblos. De acuerdo a Rawls, los principios de justicia de su teoría, concebidos para el caso doméstico, no encontrarían ningún campo de aplicación en el plano internacional. Mucho ha sido dicho acerca de esta extensión y sus problemas.²² A continuación me referiré someramente al Derecho de Gentes de Rawls, para posteriormente referirme a las consecuencias de esta extensión para el tema en atención.

En forma analógica a la posición original en la teoría de justicia doméstica, Rawls imagina en la primera parte de la teoría ideal del Derecho de Gentes una segunda posición original, en la cual los representantes de pueblos liberales deben tomar una decisión acerca de los principios reguladores de las demandas entre pueblos. Siguiendo en forma analógica la tesis central en la teoría doméstica sobre la igualdad moral entre individuos,²³ él propone que en razón de la igualdad entre los pueblos, los representantes de pueblos liberales estarían de acuerdo con ocho principios.²⁴ Estos expresarían una concepción justa y razonable para el orden internacional. La independencia e igualdad de los pueblos está expresada en los principios (1) y (3); la obligación de cumplir tratados está expresada en el (2); la no-intervención está expresada en el (4); el derecho a autodefensa en el (5); las reglas de *ius in bello* están expresadas en el (7). El principio (6) establece que los pueblos tienen que respetar los derechos humanos (Rawls tiene una concepción más bien limitada acerca de éstos) y el principio (8) establece una obligación de asistencia.

Rawls aspira a que su teoría tenga una aceptación más amplia que la asegurada por los pueblos liberales que se declaran de acuerdo con estos principios. Por eso, en la segunda parte de la teoría ideal él se pregunta si otro tipo de sociedades, que no son liberales, estaría de acuerdo con estos principios. Para esto elabora una tercera posición original, en la cual los representantes de las así

²² Véase Pogge, T. "An Egalitarian Law of Peoples", en 23 *Philosophy and Public Affairs* (1994); Buchanan, A. "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World", en 110 *Ethics* (2000); Beitz, C. "Rawls's Law of Peoples", en 110 *Ethics* (2000); Tasioulas, J. "From Utopia to Kazanistan: John Rawls and the Law of Peoples", en 22 *Oxford Journal of Legal Studies* (2002); Tan, K-C. *Tolerance, Diversity, and Global Justice* (College Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2000); Tan, K-C. *Justice without Borders* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Moellendorf, D. *Cosmopolitan Justice* (Oxford: Westview Press, 2002); Benhabib, S. *The Rights of Others*; Martin, R. y D. Reidy. *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006).

²³ Rawls, J. *The Law of Peoples*, p. 41.

²⁴ *Id.*, p. 37.

llamadas *sociedades jerárquicas decentes* (a continuación: SJD) tienen que decidir si aceptan estos principios.

SJD son definidas en base a tres características²⁵: (a) ellas no son agresivas, (b) se organizan de acuerdo a una concepción del bien, y (c) tienen una jerarquía de consultación. SJD no son liberales: sociedades liberales no se pueden organizar de acuerdo a una concepción de bien, y deben honrar principios democráticos (y no sólo de consultación). Rawls piensa que estas sociedades estarían de acuerdo con la lista de principios escogidos por los pueblos liberales. De este modo ellas serían miembros regulares con los mismos derechos del Derecho de Gentes.²⁶ Es por eso que él denomina *sociedades bien-ordenadas* a los pueblos liberales y a las SJD. El Derecho de Gentes de Rawls, que él caracteriza como una utopía realizable, será realizado cuando todas las sociedades del mundo sean bien-ordenadas.

Pero en nuestro mundo con sus muchos males, una teoría del Derecho de Gentes debe ofrecer directrices de acción.²⁷ Esto lo realiza Rawls en la parte no-ideal de su teoría. Rawls refiere aquí a tres tipos de sociedades. Por una parte tenemos los así denominados “Estados fuera de la ley”, que no reconocen los principios del Derecho de Gentes.²⁸ Ellos son agresivos y no respetan los derechos humanos de sus miembros. Por otra parte tenemos “sociedades cargadas”. Estas son sociedades que en razón de sus condiciones poco favorables no pueden organizarse en forma liberal o decente. Un tercer tipo de sociedad son los absolutismos benévolos. Estos no son ni agresivos ni democráticos, pero respetan los derechos humanos fundamentales de sus miembros. De acuerdo a Rawls, el Derecho de Gentes debe ofrecer mecanismos para que las sociedades bien-ordenadas se protejan de los Estados fuera de la ley y los lleven a realizar reformas, y para que éstas asistan a las sociedades cargadas de modo que lleguen a ser sociedades bien-ordenadas.

El Derecho de Gentes de Rawls muestra una desatención particular por el caso de la migración. Esta desatención se puede retrotraer al hecho de que, de acuerdo a su teoría, la migración no es un fenómeno que requiera la aplicación de criterios o principios de justicia. Rawls menciona el fenómeno de la inmigración sólo para asegurarnos que la necesidad de inmigrar desaparecería²⁹ si todas las sociedades se organizaran de acuerdo a una estructura interna liberal o decente. Rawls menciona como causas de la inmigración, la persecución étnica y religiosa, la opresión política, las hambrunas (que él piensa se pueden prevenir exclusivamente mediante políticas públicas) y la presión del crecimiento de la población (que él piensa es prevenible mediante políticas públicas). En

²⁵ *Id.*, pp. 64-5.

²⁶ *Id.*, p. 59.

²⁷ *Id.*, p. 89.

²⁸ *Id.*, p. 90.

²⁹ *Id.*, p. 9.

una sociedad internacional de sociedades bien-ordenadas, estas causas no existirían. De este modo, el “problema” de la inmigración sería eliminado como un problema serio en la utopía realista.

V. CUALIFICANDO UN DERECHO A MSF

Bruce Ackerman³⁰ ha argumentado en forma convincente que los argumentos morales aceptables para negar la posibilidad de inmigrar a todos aquellos que aspiran a ello están estrictamente limitados por los principios liberales, ya que de acuerdo a su teoría de neutralidad liberal no podemos afirmar ni el mayor valor de algunos individuos ni de determinados planes de vida para justificar políticas públicas; quedan pocos argumentos disponibles para negar el acceso a todos aquellos que lo deseen. En la teoría de Rawls la situación es similar. El derecho a ingreso en una sociedad estaría sujeto, en primer lugar, a las limitaciones reducibles a los mismos principios que la tornan posible. A continuación voy a examinar críticamente algunos argumentos que, de acuerdo a la teoría de Rawls, podrían justificar restringir el derecho a MSF. En mi opinión, ellos no son conclusivos.

La sociedad como una empresa cooperativa

En el caso de la teoría de Rawls, la sociedad es entendida como una empresa cooperativa que posibilita ventajas mutuas. Cuando imperan las “circunstancias de la justicia” (escasez relativa de recursos y el carácter limitado de la generosidad humana) surge la motivación para establecer un orden jurídico-político que cumpla con ciertas condiciones de tipo normativo. Esta idea de la sociedad está a la base de la premisa metodológica de la teoría, de acuerdo a la cual los individuos permanecen una vida completa dentro de una sociedad determinada. Por una parte, si los individuos pudiesen emigrar de acuerdo a su voluntad, muchos inmigrantes disfrutarían de los frutos de la cooperación social que ellos no produjeron. Por otra parte, si los individuos abandonasen una sociedad de cuyos frutos cooperativos ellos han disfrutado sin haber todavía participado en la producción (como muchos emigrantes jóvenes), ellos faltarían a la obligación de *fair play*.

La primera crítica no es en mi opinión conclusiva en forma alguna. Inmigrantes que ingresan a una sociedad caracterizada por una alta calidad de vida son tan poco merecedores de estos frutos como todos aquellos que nacen en esa sociedad. Todavía más: normalmente aquellos que nacen en una sociedad disfrutan de los frutos cooperativos por mucho más tiempo que los inmigrantes

³⁰ Ackerman, B. *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, London: Yale University Press, 2008).

—la mayoría de los cuales emigra en edades productivas—, antes de comenzar a participar en la producción. Y si damos la oportunidad a todos aquellos que nacen en una sociedad para que se integren a las actividades productivas y consideramos que la ciudadanía o nacionalidad es un elemento contingente y por tanto moralmente arbitrario, ¿en base a qué razones moralmente aceptables podríamos negar esta posibilidad a todos aquellos que se integran a esta empresa cooperativa “desde afuera”?

La segunda crítica es más complicada pero tampoco es conclusiva. No es convincente que la obligación de *fair play* se extienda hasta el punto de impedir la emigración. La obligación de *fair play*, que podemos retrotraer a los trabajos de Hart,³¹ ha sido utilizada por Rawls en *A Theory of Justice*. Desde la perspectiva del *fair play* podemos aclarar por qué en un contexto determinado, en el que determinadas prácticas son efectivas, tenemos determinadas obligaciones. Ella puede explicar también por qué en un contexto hipotético tendríamos una determinada obligación. (Lo que la obligación de *fair play* no puede aclarar es por qué la práctica tiene que continuar existiendo ni por qué la práctica debería existir). El principio de *fairness* de Rawls se basa en la idea de que nosotros debemos contribuir nuestra “parte *fair*” para así mantener las ventajas que disfrutamos en razón del “esfuerzo cooperativo de otros”.³² Es evidente que en algún contexto de argumentación hipotético, como la posición original, los individuos estarían de acuerdo con establecer algún tipo de obligación de *fair play*.³³ Esto se debe a que los individuos no quieren ser explotados por *free-riders* y quieren evitar que muchos servicios públicos no existan (una consecuencia del problema de acción colectiva que surge debido a los *free-riders*). La pregunta relevante entonces es: ¿estarían los individuos en la posición original de acuerdo con la idea de que el principio de *fair play* deba extenderse hasta el punto de impedir la emigración de personas que han disfrutado de determinadas ventajas de la cooperación social sin haber contribuido a su generación?

Rawls mismo no está de acuerdo con que la libertad de emigración pueda ser limitada —aunque, por cierto, la posibilidad de su realización está sujeta a la voluntad de otras sociedades para aceptar inmigrantes (posibilidad que no está cualificada de acuerdo a principios de justicia)—. Y si atendemos a cuáles son los Estados en el mundo que prohíben la emigración de sus ciudadanos, notamos en cuán desagradable compañía nos encontraríamos (aunque ésta no es evidentemente una argumentación). En mi opinión, una razón para rechazar la restricción de la libertad de emigrar en razón de la obligación de *fair play* es que, aunque fuese el caso de que las ventajas disfrutadas puedan ser moralmente obligantes, al menos en el sentido limitado que se puede dar a una obligación de gratitud (y muchos individuos posiblemente *sienten* algo similar a esta

³¹ Hart, H. “Are there Any Natural Rights?”, en 64 *The Philosophical Review* (1955).

³² Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 343; también p. 112.

³³ Barry, B. *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

obligación), no lo son al punto de poder limitar la libertad de los individuos para abandonar una sociedad. Esta última es una libertad básica que se funda, por una parte, en el ideal de la IO para perseguir nuestros planes de vida y, por otra parte, en la relevancia del derecho de salida dentro de la tradición liberal: la renuncia a este derecho implicaría la renuncia al derecho liberal por excelencia que nos ofrece la última protección contra la opresión. La imagen de un Estado como un ente que puede *obligar* a sus ciudadanos a permanecer bajo su dominio en tanto reparte ventajas, debe ser reelaborada a favor de la imagen de un Estado que compite con otros Estados mediante las ventajas y oportunidades ofrecidas para mantener a sus ciudadanos bajo su dominio. Pero incluso si aceptásemos esta extensión de la obligación de *fair play*, al menos en el caso de los inmigrantes económicos no es evidente que ellos no cumplan con su parte *fair* en el proceso productivo de sus sociedades de origen, si consideramos las transferencias económicas que suelen ir a la par con la inmigración.

El argumento de orden público

De acuerdo a Rawls es posible limitar libertades en razón de la libertad misma y todas las libertades dependen de un sistema de orden y seguridad público. De este modo, si debido al derecho a MSF la cantidad de individuos haciendo uso de esta libertad pone en peligro el ejercicio de otras libertades, y esto disminuye el sistema total de libertades, sería posible, tanto en la teoría ideal como en la teoría no-ideal, limitar la inmigración en razón del mayor sistema de libertades. Apelando a este argumento es posible limitar el derecho a MSF. Sin embargo, esta limitación debe ser cualificada. La teoría ideal de Rawls se caracteriza por el cumplimiento perfecto. Esto quiere decir que las condiciones imperantes hacen posible la garantía de los principios de la justicia y que los individuos actúan de acuerdo a estos principios. Sin embargo, es posible imaginar una situación en la que, en razón de las grandes cantidades de individuos que disfrutando de la irrestricta migración cruzan fronteras políticas, en una sociedad determinada se produzca caos y se destruya el orden público que hace posible las libertades, aunque los individuos actúen de acuerdo a las especificaciones institucionales de los principios de la justicia. En este caso sería posible limitar el derecho de los individuos a MSF en pos de las libertades mismas. La razón es que en esta situación de caos y destrucción del orden público todos estarían peor. Y ya que la posición de los individuos representativos peor situados es decisiva en la argumentación en la posición original, los individuos en la posición original querrían evitar una posición en la que ellos estarían peor de lo que es necesario en relación a las libertades básicas. Por lo tanto, ellos aceptarían limitar la MSF en estas circunstancias.

En todo caso, la limitación de la libertad a MSF estaría sujeta a una restricción metodológica importante: Rawls es consciente de que el principio de or-

den público puede ser interpretado de un modo peligrosamente generoso, y por lo tanto limita su aplicación a casos en los que la tesis acerca de la destrucción del orden público se base en evidencia y modos de razonamiento aceptables para todos.³⁴ Una posibilidad *hipotética* de destrucción del orden público no es suficiente. De este modo, en este caso la carga de la prueba estaría en todos aquellos que quieren limitar la inmigración.

El argumento de seguridad nacional

La teoría de justicia de Rawls es una teoría ideal. Sin embargo, de acuerdo a Rawls ésta nos ofrece guías apropiadas para considerar situaciones no ideales, en las que no se cumple la condición de cumplimiento perfecto señalada en el punto anterior. En el caso de la migración esto permitiría articular razones más fuertes para cualificar un derecho a MSF y sostener un principio más fuerte de soberanía nacional: si los inmigrantes potenciales no están dispuestos a respetar las instituciones liberales que expresan esta concepción de justicia, tenemos en la teoría de Rawls una razón de principio para restringir su ingreso: la garantía de la libertad misma.³⁵ En este caso, el argumento señalado relativo al orden público toma la forma de un argumento de seguridad nacional.³⁶ Sin embargo, esta restricción legítima está sujeta a una implementación cuidadosa.

Primero: debe realizarse un examen cuidadoso sobre la disposición de los inmigrantes potenciales para respetar las instituciones liberales, y este examen debe ser realizado en una base individual. El rechazo de una clase de individuos definida por su posible peligrosidad (quizás provienen de sociedades en las que los principios definitorios de una concepción de justicia liberal son ampliamente rechazados, o sostienen creencias religiosas que algunos grupos interpretan de un modo contrario e incompatible a estos principios) no está permitido. Aceptar un criterio no individual de selección implica una discriminación no justificada de aquellos que caen en la categoría de selección escogida, pero están dispuestos a respetar las instituciones.

Segundo: el liberalismo afirmado por Rawls es político y no comprensivo. El liberalismo político aspira a establecer los principios que regulan las instituciones básicas de la sociedad, y sostiene una concepción menos abarcadora de lo político. Sin embargo, esto no implica que los individuos deban guiar su vida de acuerdo a los valores expresados en estas instituciones. Ellos pueden organizar su vida de acuerdo a sus propias concepciones comprensivas. Para esto pueden utilizar el derecho de asociación garantizado en las sociedades liberales y así organizarse con otros que comparten estas concepciones. De

³⁴ Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 213.

³⁵ También Ackerman reconoce esta razón como legítima para justificar la restricción.

³⁶ Cfr. Carens, J. "Aliens and Citizens. The Case of Open Borders".

este modo, por ejemplo, sería posible sostener como parte de la propia concepción del bien que las mujeres no pueden aspirar a las mismas garantías y privilegios que los hombres y correspondientemente otorgar los cargos en la asociación —por ejemplo, una iglesia— en base a la pertenencia sexual. Pero si ellos aceptan el liberalismo político deben reconocer que en el contexto de las instituciones políticas que organizan a la sociedad, tanto hombres como mujeres tienen los mismos derechos. Dicho de otro modo: deben reconocer la ciudadanía liberal igualitaria. Por lo tanto, el examen al que serían sometidos los inmigrantes potenciales no puede referir a sus concepciones del bien, sino que sólo a su disposición a tornar éstas compatibles con la concepción de justicia política liberal imperante.

Circunstancias sumamente desaventajadas

Rawls es suficientemente claro al afirmar como parte de la teoría no ideal que bajo condiciones sumamente desaventajadas que impiden la realización de las libertades se puede justificar la renuncia a una parte de éstas, si esto nos conduce a largo plazo a una sociedad en la cual las libertades fundamentales pueden ser realizadas. De este modo, si una sociedad es tan desaventajada que ella no puede garantizar las libertades básicas, es posible pensar en una limitación del derecho a MSF, si el acceso de los inmigrantes potenciales impidiese o dificultase el desarrollo de las libertades fundamentales. Esta tesis se puede expresar de un modo extensivo: si fuese el caso que la garantía de un derecho a MSF nos llevase en una sociedad a una situación tan desaventajada que las libertades básicas no pudiesen ser aseguradas, entonces tendríamos una razón legítima para restringir la inmigración. Este argumento es sobre todo relevante en el caso de ciertas sociedades del tercer mundo que —debido a causas geopolíticas— reciben grandes cantidades de inmigrantes. Sin embargo, hay que señalar que éste no es el caso de las sociedades del primer mundo.

El argumento de las libertades políticas

Se podría argumentar que la aceptación del MSF disminuye las libertades políticas de los ciudadanos en una sociedad liberal democrática: si no se puede controlar el ingreso de inmigrantes, entonces no se pueden escoger ni implementar políticas públicas que modelen la sociedad en la dirección deseada.

Esta es una tesis ampliamente sostenida. Aquí basta con señalar que, en sentido estricto, el derecho a MSF no limita los derechos políticos de los ciudadanos —por lo menos no lo hace en un sentido diferente a cómo el respeto de derechos liberales fundamentales limita las libertades democráticas—: una sociedad liberal no puede despachar políticas públicas que atenten contra las li-

bertades fundamentales. Si se sostiene —de un modo más debilitado— que los recién llegados no están familiarizados con el funcionamiento de las instituciones democráticas particulares o, incluso, que no dominan el o los idiomas más ampliamente utilizados en el proceso democrático y, por lo tanto, producen interferencias en este proceso, la solución es simplemente establecer plazos y/o exámenes como condición para la adquisición de la ciudadanía y/o los derechos democráticos correspondientes. Pero esto no nos indica que podamos limitar la inmigración.

El empeoramiento de la posición de los peor situados

Si la posición de los peor situados en una sociedad receptora empeorase en razón del uso que los migrantes hacen de su libertad a inmigración, ¿tendríamos una razón justificada para restringir su ingreso? Este caso no es irrelevante en muchas sociedades de inmigrantes. Ya que la mayor cantidad de inmigrantes en naciones ricas no tienen capacidades especializadas, o su posibilidad de trabajar en sus especialidades se ve minada por exámenes o trabas burocráticos, son muchas veces los trabajadores menos especializados de la sociedad receptora los que ven sus ingresos disminuidos (por otra parte, para los mejor situados esto implica muchas veces una mejora de su posición, ya que pueden adquirir los bienes de consumo a un precio menor; considere, por ejemplo, *babysitting* u otros servicios). Este es uno de los argumentos más frecuentemente articulados en los medios contra la inmigración. Sin embargo, en el contexto de la teoría de Rawls la prioridad lexicográfica entre el primer y segundo principio que impide sacrificar libertades en pos de ganancias económicas restringe los argumentos que podemos articular contra el MSF: no podemos apelar al posible empeoramiento de la situación económica de los menos favorecidos en la sociedad receptora para limitar la libertad de todos aquellos que quieren inmigrar a ésta.

Por encima de esto, si nuestro interés efectivamente refiere a la posición de los peor situados, debemos atender a la posición de los *peor situados en las sociedades desaventajadas*. Y aquí sería posible argumentar que un derecho a MSF mejoraría la posición de los peor situados en estas sociedades al posibilitar su ingreso en otras sociedades menos desaventajadas. Desde luego se podría argumentar contra esta idea que los inmigrantes no son los peor situados en sus sociedades de origen. Los peor situados en estas sociedades no tendrían acceso a los recursos de índole diversa que hacen posible la emigración. Pero cualquiera sea el mérito de esta afirmación, es evidente que una parte considerable de los recursos que los inmigrantes obtienen con sus actividades productivas favorecen, mediante transferencias, a las sociedades de origen y, así, de un modo indirecto, a los peor situados.

Sin embargo, es posible referirse de un modo indirecto a la posición de los peor situados en la sociedad receptora como un dato relevante. Como ya señalé, el argumento para restringir el MSF en razón del orden público es fuerte en el caso de la teoría no ideal. El empeoramiento de la posición de los peor situados podría, efectivamente, transformarse en una amenaza a la paz social. En este caso habría razones de tipo pragmáticas —pero no de justicia— para limitar la inmigración. Estas no son razones de justicia, porque las amenazas a la paz social surgen debido a acciones que no son compatibles con los principios de la justicia. En todo caso, las restricciones a la inmigración así justificadas, son mucho más limitadas que las que encontramos hoy en nuestro mundo.

La inmigración no es un fenómeno relevante

Como vimos, en *The Law of Peoples* Rawls argumenta que si se cumple la utopía realista y correspondientemente todos los pueblos y sociedades son bien-ordenados, la inmigración no sería un fenómeno relevante. Por lo tanto, no habría ninguna razón para justificar un derecho a inmigración. Sin embargo esta tesis no es convincente. En la lista de causas que Rawls afirma desaparecerían si el mundo se organizase de acuerdo a su teoría de las relaciones internacionales, falta la mayor causa de inmigración en nuestro mundo: las desigualdades económicas, que tan a menudo van acompañadas por la mala salud y la falta de educación y nutrición características de la pobreza. La teoría de las relaciones internacionales de Rawls no reconoce ningún principio de justicia distributiva global. Su obligación de asistencia aspira a que las sociedades cargadas puedan adquirir los recursos necesarios para organizarse como sociedades bien-ordenadas. Por una parte estos recursos implican sólo en algunas situaciones transferencias económicas, y en muchas otras situaciones implican asistencia de otro tipo —por ejemplo, asesorías que aspiren a modificar la cultura política—.³⁷ Por otra parte, el nivel económico que una sociedad debe alcanzar para poder organizarse de un modo bien-ordenado es mínimo. El objetivo que justifica la aplicación del principio de asistencia en cuanto principio de transición es que las sociedades cargadas puedan acceder a las condiciones mínimas requeridas para poder ser sociedades bien ordenadas, y no el honrar algún principio de justicia igualitaria.³⁸ De este modo, Rawls no tiene nada que ofrecer para contrarrestar la desigualdad económica. Por lo tanto, y en contra de sus pronósticos, la inmigración continuaría existiendo y siendo un elemento de presión en su sociedad internacional.³⁹

³⁷ Rawls, J. *The Law of Peoples*, pp. 108-110.

³⁸ *Id.*, p. 118.

³⁹ Véase Nussbaum, M. *Frontiers of Justice*.

La cultura política de las sociedades

En *The Law of Peoples* Rawls comparte explícitamente la tesis de la asimetría defendida por Walzer, y cómo éste afirma que para mantener la cultura política de las sociedades hay que limitar la inmigración. Sin embargo, este argumento no es compatible con la teoría de Rawls.

Walzer argumenta desde una perspectiva comunitarista, de acuerdo a la cual el contexto político cultural es *constitutivo* del sentido de lo justo. De este modo es la protección de la cultura política de un pueblo, y así de las bases constitutivas de lo justo, lo que justifica limitar el acceso de inmigrantes.⁴⁰ Por encima de esto, desde esta perspectiva es discutible que haya obligaciones de justicia que vayan más allá de las fronteras que circunscriben estos contextos y que pudiesen implicar, por ejemplo, la obligación de acoger inmigrantes potenciales. Una política de recepción de inmigrantes debe responder a los intereses de la sociedad en cuestión, o expresar preceptos caritativos ampliamente aceptados en ésta, pero no es una obligación articulada en términos de justicia. Esta posición es debilitada exclusivamente en relación a refugiados.

Es correcto que en *Thick and Thin* Walzer argumenta a favor de una moralidad minimalista de validez general. Sin embargo, las bases de esa moralidad débil (*thin*) no se encuentran en una teoría moral filosófica sobre la naturaleza humana o la razón, independiente de los contextos culturales particulares: “el mínimo moral no constituye una moral independiente. Simplemente designa algunas propiedades recurrentes de morales particulares gruesas o maximales”.⁴¹ Esto no tiene que ver con principios generales independientes, sino que con el traslaparse de algunas ideas, que se derivan de ricas (*thick*) moralidades específicas y contextuales. La respuesta al tema de la migración dependería entonces de la pregunta empírica si los estándares de las culturas se traslapan en ese punto o no. Pero Walzer argumenta a favor de una política extremadamente minimalista: en razón del traslaparse de las moralidades ricas, esclavitud y genocidio imponen obligaciones de justicia, pero no la inmigración.

Teorías comunitaristas están sujetas a una serie de críticas. Aunque yo considero que estas críticas son pertinentes, no me referiré a éstas. Esto se debe a que el mismo Rawls en su teoría de justicia doméstica no comparte estos argumentos. De acuerdo a Rawls, la *justificación* de los principios de justicia no se deja retrotraer a determinados contextos históricos y sociales, sino que a una decisión tomada en un contexto de imparcialidad. De este modo, si algún argumento relativo a la cultura política de una sociedad es legítimo para imponer restricciones a la inmigración, éste debe referir a la disposición de los inmigrantes potenciales para respetar las instituciones políticas de carácter liberal y democrático de las sociedades de acogida, como ya referí en relación

⁴⁰ Walzer, M. *Spheres of Justice*, p. 39.

⁴¹ Walzer, M. *Thick and Thin* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996), p. 10.

al argumento de seguridad nacional. Si el argumento para limitar la inmigración en razón de la cultura política refiere a la dificultad para integrar a la gran cantidad de inmigrantes en la cultura política, entonces este argumento puede justificar limitar el número de inmigrantes que gradualmente entran a la sociedad receptora de modo tal que, considerando el tiempo necesario para que los nuevos inmigrantes se familiaricen con las instituciones (por cierto con medidas positivas por parte del Estado), la masa crítica necesaria se mantenga estable. Pero no más allá de este punto.

Respeto al carácter de los pueblos

Quizás Rawls pretende afirmar más de lo que permitiría la independencia normativa de su concepción de justicia. Una interpretación de la teoría de Rawls, que ha ganado popularidad con los escritos posteriores a *A Theory of Justice*, establece que los principios de la justicia sólo tienen sentido en un contexto en el que los valores liberales correspondientes son ampliamente aceptados. En *The Law of Peoples* Rawls lleva la posibilidad de esta interpretación a un extremo. Como vimos, Rawls considera que tanto pueblos liberales como SJD son miembros regulares y con los mismos derechos del Derecho de Gentes. Mientras que los pueblos liberales se organizan políticamente de acuerdo a una familia de principios de justicia liberales, las SJD se organizan de acuerdo a su propia concepción comprensiva del bien. Rawls teme que un Derecho de Gentes que requiera como condición necesaria de membresía la afirmación de principios liberales se opondría al valor liberal de la tolerancia. Este valor requiere que reconozcamos no sólo a los pueblos liberales, sino que también a las SJD como miembros regulares del Derecho de Gentes. De este modo, el valor de la tolerancia en el contexto internacional garantizaría la pluralidad de concepciones del bien que definen el carácter de las SJD. Si permitiésemos un derecho a MSF, el resultado sería que este carácter se vería afectado por la gran cantidad de inmigrantes que eventualmente ingresarían a algunas sociedades. El respeto al carácter de los pueblos garantizado por la tolerancia nos debería llevar entonces a restringir la inmigración.

A pesar de que este argumento se puede articular en el contexto del Derecho de Gentes de Rawls, él es totalmente insostenible en relación a los principios básicos en los que se basa su teoría de justicia doméstica. De acuerdo a ésta, los individuos en la posición original rechazarían cualquier principio de tipo perfeccionista. Un principio perfeccionista exigiría que las instituciones sociales se organizaran de un modo tal que se lograra algún tipo de excelencia humana, sin importar las consecuencias de esta organización institucional en la libertad e igualdad de los individuos. Y la razón de este rechazo es que los individuos en la posición original estarían preocupados de que un principio perfeccionista pudiese implicar que ellos deban renunciar a libertades básicas y así perseguir fines que ellos no consideran valiosos. De igual modo, los individuos

en una posición original global no estarían dispuestos a limitar su libertad para así asegurar el carácter de un pueblo, un carácter que quizás en el mundo real ellos no comparten o, todavía más, un carácter que está en contra de sus propias concepciones del bien. Esto no es un peligro abstracto. Como vimos, las SJD se organizan de acuerdo a una concepción del bien. De este modo es posible que esta concepción del bien que impregna el carácter de un pueblo atente contra la igualdad de derechos. No en vano afirma Rawls que las sociedades jerárquicas decentes no conocen el concepto de ciudadanía. Ellas sólo tienen miembros.

Las simpatías mutuas

Una característica constitutiva de los pueblos son las “simpatías comunes”, con las que J. S. Mill en *Considerations on Representative Government* define la idea de nacionalidad. De acuerdo a Rawls, quien en este punto sigue la argumentación de Mill, la unidad de los ciudadanos requiere de estas simpatías. Muchos intérpretes de Mill pretenden haber encontrado en esta idea una premisa para defender programas nacionalistas o nacionalistas liberales, en tanto interpretan a Mill incorrectamente y afirman que estas simpatías requieren una cultura común, a menudo definida mediante un lenguaje y una historia compartida.⁴² Esta es una interpretación errónea que ha hecho carrera en la discusión filosófica. En realidad Mill es mucho más cuidadoso que sus intérpretes nacionalistas al definir qué condiciones son requeridas para el surgimiento y mantenimiento de estas simpatías. Él menciona una serie de posibles factores (identidad, raza, origen, lenguaje, religión, geografía) y afirma que ninguno de estos factores es una condición necesaria o suficiente. De igual modo, Rawls no refiere a ninguna causa de estas simpatías como suficiente o necesaria. Fundamental en este elemento definitorio de los pueblos es que las simpatías que los miembros de un pueblo sienten por los otros miembros, no las sienten por aquellos que no pertenecen a éste. De este modo sería posible argumentar que un derecho a MSF implicaría la destrucción de las simpatías comunes que posibilitan que los pueblos se mantengan unidos y mantengan en marcha a la sociedad como empresa cooperativa.

Sin embargo, esta argumentación es débil. Como a menudo se observa en la discusión crítica en torno a las teorías nacionalistas liberales, las simpatías comunes en las que en ocasiones estas teorías basan las obligaciones de justicia (social) no son tales. En sociedades mayores, sin relaciones *face to face*, no encontramos estas simpatías, al menos no en el grado en el que los defensores de estas teorías proponen. En vez de esto, para utilizar conceptos famosos, tenemos “comunidades imaginadas”.⁴³ Por encima de esto, no es evidente que las

⁴² Véase Tamir, Y. *Liberal Nationalism*; Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1995); Miller, D. *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

⁴³ Anderson, B. *Imagined Communities* (London, New York: Verso, 1991 [1983]).

simpatías comunes, sobre todo en un sentido debilitado, no puedan ser extendidas a inmigrantes que acceden a estas sociedades. Por lo demás, no debemos desatender al hecho de que estas simpatías sólo son relevantes porque ellas posibilitan la cooperación social. Aunque fuese el caso, por los demás discutible, que las simpatías comunes fuesen necesarias para definir a un pueblo, entonces este argumento en el mejor de los casos nos ofrecería razones para limitar gradualmente el derecho a MSF de modo tal que el número de inmigrantes no pudiese en peligro la cooperación social que estas simpatías posibilitan.

Fronteras y responsabilidad sobre el territorio

Quizás el argumento más articulado contra un derecho a MSF que podemos encontrar en *The Law of Peoples* refiere a la tesis defendida por Rawls acerca de la necesidad de definir responsabilidades de un modo territorial. De acuerdo a Rawls, cualquiera sea la arbitrariedad histórica de las fronteras, el rol del gobierno en cuanto agente de los pueblos es asumir responsabilidad sobre su territorio, sobre el crecimiento de la población y la sustentabilidad ecológica.⁴⁴ Si no hay un agente que asuma la responsabilidad, el valor de la propiedad se tiende a deteriorar. De igual modo que con respecto a la propiedad en general, el rol de las fronteras es establecer una circunscripción de la que los pueblos, mediante sus agentes, son responsables. De acuerdo a Rawls, sostener que un pueblo es responsable de que su territorio lo sostenga a perpetuidad es una expectativa razonable. La premisa afirmada en el caso de la justicia doméstica, que debemos entender a los ciudadanos de estas sociedades como miembros a perpetuidad, refiere directamente al rol de las fronteras como delimitadoras de la responsabilidad. Para Rawls la tesis de perpetuidad es central: los pueblos deben reconocer que ellos no pueden compensar sus malas políticas de crecimiento poblacional o sus malas políticas medioambientales mediante la conquista de nuevos territorios o emigrando al territorio de otros pueblos sin el consentimiento de éstos.

El argumento es fuerte porque se basa en (a) una analogía entre individuos y pueblos, y (b) en una concepción de responsabilidad que encuentra amplia aceptación en el mundo liberal igualitario: se es responsable de las propias decisiones y por tanto de los costos vinculados con éstas. Sin embargo, es el reverso de este argumento el que le otorga plausibilidad: hay factores, de los que no somos responsables y, por lo tanto, no debemos cargar con todos los costos vinculados.⁴⁵ A continuación examinaré este argumento.

⁴⁴ Rawls, J. *The Law of Peoples*, pp. 38-39.

⁴⁵ Compare Dworkin, R. "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981); Dworkin, R. *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000). Yo he discutido esta tesis en Loewe, D. "Teorías de justicia igualitaria y derechos culturales diferenciados", en 36 *Isegoría* (2007).

Como ya examinamos, de acuerdo a la teoría de justicia doméstica de Rawls, las consecuencias de los factores morales arbitrarios deben ser corregidas de acuerdo a principios de justicia. De este modo no somos responsables por éstos y no debemos cargar con todos los costos vinculados. En la analogía realizada por Rawls en el caso internacional tendríamos que preguntar: ¿de qué factores los pueblos no son responsables y correspondientemente con qué costos no deben cargar? Sin embargo, en el Derecho de Gentes de Rawls los pueblos son responsables de todos los costos.⁴⁶ Esto torna el argumento poco plausible. El argumento relativo a la responsabilidad de los pueblos sólo sería convincente si tuviese lugar algún tipo de compensación por situaciones iniciales desaventajadas y no merecidas. Teorías como las de Beitz, con su *principio de distribución de recursos* y su *principio de distribución global*, o como la de Pogge, con su *dividendo de recursos general*, podrían realizar esta tarea. Pero Rawls rechaza cualquier principio de distribución global. Rawls se refiere aquí expresamente a la teoría de Beitz y de Pogge.⁴⁷ De este modo, y en tanto no haya tenido lugar una transferencia de recursos que compense por situaciones no merecidas, el rechazo de Rawls de un derecho a MSF no sería justificable.

El argumento de Rawls a favor de la responsabilidad total de los pueblos se deja retrotraer a su afirmación (para cuyo sustento él refiere exclusivamente al libro de David Landes, *The Wealth and Poverty of Nations*⁴⁸) que los únicos factores que explican el éxito o fracaso de los pueblos se encuentran en su cultura política.⁴⁹ Pero aunque esta tesis es quizás en forma general correcta, ella no se mantiene sin fuertes cualificaciones. El éxito y fracaso de los pueblos se relaciona de un modo considerable con las externalidades producidas por las acciones de terceros en relación a un sistema de prácticas establecidas.⁵⁰ De este modo, sin atender a estas externalidades y prácticas (modelos de consumo, reglas de comercio internacional, leyes de patentes, etc.), no se puede afirmar la tesis de la perpetuidad y correspondientemente justificar el rechazo de un derecho a MSF. Esto también se aplica a los resultados surgidos en un proceso histórico. Como Benhabib argumenta, es sorprendente que Rawls no preste ninguna atención a la historia.⁵¹

Pero aunque en razón de principios de justicia global haya tenido lugar una compensación originaria y se atienda a las externalidades, la tesis de Rawls relativa a la perpetuidad no se sostiene. El problema es que la analogía entre individuos y pueblos propuesta por Rawls es insostenible. La analogía de in-

⁴⁶ Véase Moellendorf, D. *Cosmopolitan Justice* (Oxford: Westview Press, 2002).

⁴⁷ Rawls, J. *The Law of Peoples*, pp. 115 y ss.

⁴⁸ *Id.*, nota 51.

⁴⁹ *Id.*, p. 108.

⁵⁰ Véase Pogge, T. *World Poverty and Human Rights* (Cambridge: Polity Press, 2002), pp. 139-140.

⁵¹ Benhabib, S. *The Rights of Others*, p. 100.

dividuos que están en una mala situación debido a las malas decisiones de sus gobiernos, no es la posición de un individuo que está en una mala situación debido a sus propias malas decisiones, sino que la posición de un niño que está en una mala posición debido a las malas decisiones de sus padres. Y como Beitz afirma: "Consideraciones acerca de la responsabilidad no disminuyen el peso de la consideración ética acerca del bienestar de los descendientes".⁵² De este modo no sería posible limitar el derecho a inmigrar de todos aquellos que están en una mala posición debido a las malas decisiones de sus gobernantes. El que malos gobiernos puedan destruir la capacidad de un territorio para sostener a su pueblo a perpetuidad, no implica que se deba limitar la libertad de los individuos que sufren bajo esas malas políticas para buscar mejores oportunidades de vida cruzando fronteras. Desde una perspectiva de justicia global es válido probablemente lo contrario. Esto no es irrelevante cuando notamos que las SJD no son sociedades democráticas. Esto torna la analogía entre individuos y pueblos en el argumento relativo a la responsabilidad todavía más dudosa.

Autodeterminación e intromisión

Un último argumento contra un derecho a MSF que examinaré se retrotrae a una premisa fundamental de *The Law of Peoples*: el derecho a autodeterminación de los pueblos. En su teoría Rawls le otorga a la autodeterminación de los pueblos un valor central. El principio (4) refiere expresamente a ésta. Y los cinco primeros principios, que se dejan reducir a la idea de la igualdad fundamental de los pueblos, refieren al derecho de los pueblos a reglar sus propios asuntos. Esto no debe ser malentendido. Rawls no sostiene una concepción absoluta de autodeterminación o soberanía. Su teoría del derecho de pueblos no es *realista*, en el sentido técnico de referir exclusivamente a los intereses de los Estados y caracterizar el contexto internacional como un tipo de estado de naturaleza. Su teoría corresponde más bien a una concepción normativa acerca de las relaciones internacionales. Una diferencia fundamental entre pueblos y Estados, en la cual Rawls basa su decisión de esbozar un derecho de *pueblos* y no una teoría de la relaciones entre *Estados*, es que de acuerdo al entendimiento de Rawls los pueblos, a diferencia de los Estados, tienen un carácter moral. Este carácter se expresa en que, a diferencia de los Estados que actúan con una base exclusivamente *racional* en tanto persiguen sus intereses, los pueblos cualifican la racionalidad en la consecución de sus fines mediante la *razonabilidad*. La idea de razonabilidad, que en la teoría de Rawls nos lleva a la idea de la razón pública, no está carente de dificultades. Sin embargo, de un modo general

⁵² Beitz, C. "Social and Cosmopolitan Liberalism", en *75 International Affairs* (1999), p. 527.

y basándonos en la interpretación que Rawls realiza en *Liberalismo Político* del concepto de razonabilidad desarrollado por Scanlon,⁵³ podemos decir que la razonabilidad refiere a la motivación moral de querer justificar nuestras acciones frente a todos aquellos que sufren sus consecuencias, mediante razones que nosotros podemos esperar que ellos puedan razonablemente aceptar. La idea a la base de la razonabilidad refiere entonces a la necesidad moral de justificación de nuestras acciones.

En la teoría de justicia doméstica la razonabilidad se expresa en el reconocimiento de las demandas del liberalismo político, independientemente del carácter moral, religioso o filosófico de las doctrinas comprensivas que sostenemos. Si las doctrinas que sostenemos reconocen las demandas del liberalismo en cuanto *doctrina política*, nuestras doctrinas son razonables y no hay ninguna razón para no ser tolerantes con respecto a ellas. La justificación de la tolerancia es así, en la teoría de justicia doméstica de Rawls, *independiente*, en el sentido que ella refiere a la falta de razones para no tolerar doctrinas que no son irrazonables. En el contexto del derecho de pueblos la razonabilidad es definida de un modo diametralmente distinto: la razonabilidad de los pueblos no refiere al reconocimiento que éstos efectúen del liberalismo en cuanto doctrina política, sino que al reconocimiento de los principios definitorios del Derecho de Gentes propuesto por Rawls. Si los pueblos reconocen el Derecho de Gentes de Rawls, entonces son razonables y no tenemos razones para no tolerarlos.

Esta diferencia en la definición de la razonabilidad en el contexto doméstico y en el contexto internacional no está carente de consecuencias: al otorgarle a ciertas sociedades que no reconocen el liberalismo en cuanto doctrina política —las SJD— el estatus de miembros regulares y con los mismos derechos del Derecho de Gentes, Rawls reconoce que sociedades que se organizan en *forma política de acuerdo a sus doctrinas morales, religiosas o filosóficas* son razonables. Pero esto no tiene sentido. Como vimos, la razonabilidad se define mediante el reconocimiento del liberalismo político. Si siguiésemos en forma analógica el argumento que Rawls articula en el contexto del Derecho de Gentes, ahora al nivel de la justicia doméstica, tendríamos que afirmar que las doctrinas comprensivas que no reconocen las demandas del liberalismo en cuanto doctrina política, son doctrinas razonables, lo que evidentemente no tiene sentido. Se podría argumentar que “razonabilidad” no tiene por qué ser definida de igual modo en el contexto doméstico y en el contexto internacional. Quizás haya buenos argumentos para sostener una tesis como ésta. En todo caso, Rawls no ofrece ningún argumento para justificar este desfase en la definición de la razonabilidad en el contexto doméstico y en el contexto internacional. Esta

⁵³ Scanlon, T. *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).

discusión es relevante cuando examinamos la posibilidad de justificar un derecho a MSF dentro de un contexto de argumentación rawlsiano.

Desde la perspectiva del Derecho de Gentes de Rawls, se podría argumentar que un derecho a MSF implicaría una intervención inaceptable en los asuntos internos de los pueblos. SJD no son sociedades liberales, y por lo tanto no hay ninguna razón para sostener que ellas deben aceptar un derecho a MSF, que por cierto es expresión de premisas liberales. Y si de acuerdo a la concepción de razonabilidad utilizada por Rawls podemos decir que estas sociedades son razonables, no habría ninguna razón para no tolerarlas. Tolerancia es en el Derecho de Gentes de Rawls un concepto con pretensiones mayores. Tolerancia, afirma Rawls, es una forma de respeto que excluye cualquier tipo de intromisión. Esto refiere no sólo a intervenciones armadas u económicas, sino que refiere incluso a cualquier tipo de incentivos y todavía más: de crítica. Si las SJD son miembros regulares con los mismos derechos de la sociedad de pueblos, no tenemos ninguna razón que nos permita intervenir, aunque ellas sean, por ejemplo, discriminatorias, si es que esta discriminación se retrotrae a su concepción del bien. De este modo no habría ninguna razón para obligar o incentivar a las sociedades no liberales que Rawls denomina SJD, para que acepten un derecho a MSF. En estricto sentido, no habría ni siquiera razones para criticarlas por no hacerlo.

Por cierto es posible argumentar que la interpretación cosmopolita de Rawls no permite esta extensión de la tolerancia en el contexto internacional. Desde una perspectiva liberal cosmopolita no habría *razones de justicia* para, por lo menos, no criticar a las sociedades que no respetan valores liberales, y tampoco para no tratar de promover desarrollos liberales mediante incentivos (un asunto completamente diferente refiere a las posibles razones pragmáticas para no hacerlo). Pero para el efecto de la argumentación actual voy a dar por sentado de un modo hipotético que en el contexto del Derecho de Gentes habría buenas razones para sostener esta concepción amplia de tolerancia, y correspondientemente de no-intervención. Si este fuese el caso, ¿tenemos razones para rechazar un derecho a MSF? Una respuesta positiva a esta pregunta sería incorrecta. La razón es que, aunque desde esta perspectiva no tengamos razones válidas para hacer vinculante la aceptación de un derecho a MSF por parte de las SJD, y tampoco para promover mediante incentivos que ellas acepten este derecho, *no hay ninguna razón para que las sociedades liberales no acepten este derecho*. Sociedades liberales deberían reconocer un derecho a MSF, aunque otras sociedades, que no son liberales, no lo reconozcan. Si este argumento es correcto, entonces tenemos razones, aun en un mundo como el nuestro que no está sólo compuesto por pueblos liberales, para argumentar que al menos las sociedades liberales deben reconocer un derecho a MSF.

VI. CONCLUSIÓN

En este texto hemos visto que la teoría de justicia de Rawls desconoce el fenómeno de la migración. En *The Law of Peoples* Rawls acepta la tesis de la asimetría y aprueba incluso los argumentos articulados por Walzer relativos a la limitación de la inmigración como un medio para proteger la cultura política de la sociedad.⁵⁴ Sin embargo, la aceptación de la tesis de la asimetría no es consistente con la premisa básica de su teoría que refiere a la IO. Por una parte, he argumentado que una interpretación cosmopolita de la teoría de Rawls permite articular argumentos convincentes a favor de un derecho a MSF. Por otra, he argumentado que los argumentos que se pueden articular desde la perspectiva de la teoría de justicia doméstica de Rawls y desde la perspectiva de su Derecho de Gentes contra un derecho a MSF no son concluyentes. Sin embargo, estos argumentos nos ofrecen razones para cualificar un derecho a MSF. Las razones más importantes para justificar esta cualificación refieren al orden público y a la seguridad nacional, necesarios para la existencia de las libertades. Otras razones relevantes refieren al grado máximo de integración de inmigrantes que una sociedad puede aceptar medido en relación al mantenimiento de su cultura política, y el mantenimiento de las simpatías mutuas necesarias para mantener la empresa cooperativa en marcha. Un tercer tipo de razones, que refiere a la autodeterminación de los pueblos y a la no-intervención, sólo podría eventualmente justificar el rechazo por parte de las sociedades no liberales del derecho a MSF, pero no el rechazo por parte de los pueblos liberales. Una interpretación cosmopolita de Rawls debería ser mucho menos crítica con respecto a un mundo en el cual el MSF es efectivo.

Bibliografía

- Ackerman, B. *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, London: Yale University Press, 2008).
- Anderson, B. *Imagined Communities* (London, New York: Verso, 1991 [1983]).
- Barry, B. *A Liberal Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1974).
- *Theories of Justice* (Berkeley: University of California Press, 1989).
- *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- Beitz, C. *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979).
- “Social and Cosmopolitan Liberalism”, en *75 International Affairs* (1999).
- “Rawls’s Law of Peoples”, en *110 Ethics* (2000).
- Benhabib, S. *The Rights of Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

⁵⁴ Rawls, J. *The Law of Peoples*, p. 39.

- Buchanan, A. "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World", en 110 *Ethics* (2000).
- Caney, S. "Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities", en 32 *Metaphilosophy* (2001).
- "International Distributive Justice", en 49 *Political Studies* (2001).
- Carens, J. "Aliens and Citizens. The Case of Open Borders", en 49 *Review of Politics* (1987).
- "Migration and Morality: A liberal Egalitarian Perspective", en B. Barry y R. Goodin (eds.) *Free Movement* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1992).
- Cavanagh, M. *Against Equality of Opportunity* (Oxford: Clarendon Press, 2002).
- Dummett, A. "The Transnational Migration of People Seen From Within a Natural Law Tradition" en B. Barry y R. Goodin (eds.) *Free Movement* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1992).
- Dworkin, R. "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", en 10 *Philosophy and Public Affairs* (1981).
- *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).
- Epstein, R. *Forbidden Grounds* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).
- Gray, J. *Two Faces of Liberalism* (Cambridge: Polity Press, 2000).
- Hart, H. "Are there Any Natural Rights?", en 64 *The Philosophical Review* (1955).
- Höffe, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (München: C.H. Beck, 1999).
- Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- Landes, D. *The Wealth and Poverty of Nations* (New York: W. W. Norton, 1998).
- Loewe, D. "Teorías de justicia igualitaria y derechos culturales diferenciados", en 36 *Isegoría* (2007).
- Martin, R. y D. Reidy. *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006).
- Miller, D. *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- Moellendorf, D. *Cosmopolitan Justice* (Oxford: Westview Press, 2002).
- Nussbaum, M. *Frontiers of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).
- Pogge, T. *Realizing Rawls* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989).
- "An Egalitarian Law of Peoples", en 23 *Philosophy and Public Affairs* (1994).
- *World Poverty and Human Rights* (Cambridge: Polity Press, 2002).
- Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).
- *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).
- "The Law of Peoples", en S. Shute y S. Hurley (eds.) *On Human Rights* (New York: Basic Books, 1993).
- *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).
- Roemer, J. "Equality of Opportunity", en K. Arrow, S. Bowles y S. Durlauf (eds.) *Meritocracy and Economic Inequality* (New York: Oxford University Press, 2000).
- Rorty, R. *Achieving Our Country* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).
- Rowlands, M. *Animal Rights* (New York: Palgrave Macmillan, 1998).

——— *Animals like Us* (New York: Verso, 2002).

Scanlon, T. *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).

Tamir, Y. *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

Tan, K-C. *Toleration, Diversity, and Global Justice* (College Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2000).

——— *Justice without Borders* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Tasioulas, J. "From Utopia to Kazanistan: John Rawls and the Law of Peoples", en 22 *Oxford Journal of Legal Studies* (2002).

Vitale, E. *Ius Migrandi* (Torino: Bollati Boringhieri, 2004).

Walzer, M. *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1984).

——— *Thick and Thin* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996).

Las circunstancias de la desigualdad

HUGO SELEME

I. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo identifica las tres circunstancias que deben darse para que el hecho de la desigualdad adquiera relevancia moral. Estas tres circunstancias sólo se encuentran presentes en el seno de los Estados legítimos. En consecuencia, la desigualdad que se da a nivel internacional —entre diferentes Estados— o a nivel global —entre individuos que pertenecen a diferentes Estados— no es moralmente relevante. A nivel internacional y global, se argumentará, las circunstancias de la desigualdad no están presentes.

La desigualdad en la distribución de recursos es un dato del entorno que nos rodea. La desigualdad afecta a los Estados, lo que permite sostener que algunos Estados son más ricos que otros. A la desigualdad que afecta a los Estados suele denominársela desigualdad internacional. Adicionalmente la desigualdad afecta también a los individuos. Cuando se compara el nivel de recursos que poseen individuos que habitan un mismo Estado, estamos en presencia de lo que se denomina desigualdad doméstica. Cuando lo que se analiza es la porción de recursos que poseen individuos que habitan diferentes Estados, entonces lo que se evalúa es la desigualdad global.

El mundo que habitamos está caracterizado por estos tres tipos de desigualdad. La desigualdad es un hecho presente tanto a nivel local, global e internacional. El objeto del presente trabajo es determinar en qué circunstancias el hecho de la desigualdad posee relevancia moral. La respuesta que ofreceré en este trabajo se distancia tanto de las posiciones estatistas o parcialistas¹ —que sostienen que

¹ Aquí se enrolan MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981), también “Is Patriotism a Virtue?” en *The Lindey Lecture at the University of Kansas* (1984); Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), también *Democracy's Discontent* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998); Walzer, M. *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983), “Response”, en D. Miller y M. Walzer (eds.) *Pluralism, Justice, and Equality* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Miller, D. *On Nationality* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Tamir, Y. *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993); Taylor,

estas circunstancias se configuran sólo a nivel local y que por ende sólo la desigualdad *doméstica* tiene relevancia moral— como de las cosmopolitas² —que afirman que estas circunstancias están presentes a nivel global o internacional—.

A diferencia de las posiciones cosmopolitas, la que presentaré afirma que las circunstancias que confieren relevancia moral a la desigualdad no se dan a nivel *global* o *internacional*.³ A diferencia de las posiciones estatistas, sostendré que estas circunstancias de la desigualdad se dan sólo en el seno de Estados políticamente legítimos. El nivel relativo de recursos que existe entre ciudadanos de un Estado ilegítimo y entre individuos que habitan distintos Estados —legítimos o no— carece de relevancia moral.⁴

C. *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), “The Politics of Recognition”, en A. Gutmann (ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994); Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999 [1971]), *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999); Blake, M. “Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy”, en 30 *Philosophy and Public Affairs* (2002); y, finalmente, Nagel, T. “The Problem of Global Justice”, en 33 *Philosophy and Public Affairs* (2005).

² Entre otros, aquí se ubican pensadores como Singer, P. *One World: The Ethics of Globalization* (New Haven: Yale University Press, 2002); Pogge, T. *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University Press, 1989); Beitz, C. *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979 [1999]), también “Cosmopolitan Ideals and National Sentiment”, en 80 *Journal of Philosophy* (1983); Barry, B. “Humanity and Justice in Global Perspective”, en J. R. Pennock y J. Chapman (eds.) *Ethics, Economics, and the Law* (New York: New York University Press, 1982), también *Theories of Justice* (Berkeley: University of California Press, 1989); Moellendorf, D. *Cosmopolitan Justice* (Boulder, Colorado: West View Press, 2002); y, por último, Tan, K. *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). El criterio de clasificación que he utilizado no engloba a quienes afirman que todos los individuos —con independencia de su pertenencia o no a determinado Estado— deberían gozar de un monto mínimo de recursos medido en términos absolutos. Quienes tienen aproximaciones *suficientaristas* al problema de la distribución del ingreso a nivel internacional no son aquí considerados como cosmopolitas, aunque según otros criterios de clasificación sin duda lo serían. Esto plantea problemas a la hora de clasificar propuestas tales como, por ejemplo, la de Thomas Pogge en *World Poverty and Human Rights* (Cambridge: Polity, 2002) y la de Charles Jones en *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

³ Aunque no me detendré en ello aquí, porque excede el marco de este trabajo, considero que lo que es moralmente relevante en el dominio internacional es el nivel absoluto de recursos —que todos tengan lo suficiente— y no el nivel relativo.

⁴ Al igual que en el caso internacional, en relación con los Estados ilegítimos lo moralmente relevante es que los ciudadanos alcancen a tener lo suficiente, no el nivel relativo de las porciones que poseen. Tampoco puedo detenerme en esto aquí. El objetivo del trabajo es preguntarse cuándo es relevante el nivel relativo de derechos, recursos y libertades. No pretendo avanzar sobre qué otras consideraciones son relevantes cuando la desigualdad —o el nivel relativo— no lo es. Simplemente como aclaración, aunque considero que tanto a nivel internacional como en el seno de instituciones ilegítimas las exigencias son *suficientaristas*, no considero que ambas exigencias sean idénticas.

El argumento que presentaré se divide como sigue. En la sección II se establecen las circunstancias en las que la desigualdad es moralmente relevante. En la sección III se muestra que estas circunstancias se dan en el seno de los Estados legítimos. En la sección IV se establece que estas circunstancias no están presentes a nivel global ni internacional.

II. LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA DESIGUALDAD

El nivel relativo de recursos, derechos y libertades, como todo hecho, posee relevancia moral sólo cuando existen principios morales que se la otorgan. El hecho de la desigualdad adquiere relevancia moral en aquellas circunstancias donde se aplican principios morales que prescriben mejorar la porción distributiva de quien tiene menos por el mero hecho de que su porción es menor que la de otros. En estas circunstancias el hecho de la desigualdad se vuelve moralmente relevante en el sentido de que confiere razones para actuar. Basta que alguien posea una porción distributiva menor que la de otros para que exista una razón para mejorar su situación.

La situación de quien recibe menos puede mejorar de dos maneras. Puede mejorar en términos relativos al reducir la brecha que existe con aquellos que reciben más. Puede mejorar en términos absolutos al aumentar el tamaño de la porción distributiva de quien recibe menos sin reducir la distancia con quienes perciben más. Por lo tanto, la desigualdad posee relevancia moral en aquellas situaciones donde se aplican principios morales que prescriben mejorar en términos relativos o absolutos la posición de quien menos recibe.

Para identificar en qué circunstancias la desigualdad es moralmente relevante es necesario seguir los siguientes pasos. Primero, se debe identificar el tipo de principio moral que prescribe mejorar —en términos relativos o absolutos— la posición de quien recibe menos. Segundo, es necesario identificar qué exigencias quedan satisfechas por la aplicación de este tipo de principios. Tercero, debe establecerse en qué circunstancias estas exigencias aparecen. Con estos tres pasos realizados es posible finalmente identificar en qué circunstancias la desigualdad posee relevancia moral. En aquellas circunstancias donde estas exigencias aparecen, los principios morales que prescriben mejorar la posición de quien menos recibe son aplicables y, consecuentemente, la desigualdad adquiere relevancia moral.

Comencemos por el primer paso. Derek Parfit ha identificado dos tipos de principios que prescriben mejorar la posición de quienes reciben menos: los principios igualitaristas y los prioritaristas.⁵ Los principios igualitaristas prescriben favorecer al que recibe menos porque este es un modo de acercarse a la distribución igualitaria intrínsecamente valiosa. Los principios prioritaristas

⁵ Parfit, D. "Equality or Priority?" en M. Clayton y A. Williams (eds.) *The Ideal of Equality* (London: Macmillan, 2000).

consideran que lo intrínsecamente valioso es mejorar la posición del que *menos* recibe, siendo la distribución igualitaria sólo un medio de lograrlo.⁶ Los principios prioritaristas prescriben mejorar en términos absolutos la posición de quien menos tiene, mientras que los igualitaristas prescriben mejorarla en términos relativos. En aquellas circunstancias donde estos principios son aplicables el hecho de que alguien reciba menos que otros adquiere relevancia moral.

No sucede lo mismo en aquellas circunstancias donde se aplican principios suficientes o agregativos.⁷ Los principios suficientes no exigen mejorar la posición de quien recibe *menos* sino mejorar la posición de quien recibe por debajo de cierto umbral.⁸ Por esta razón no importa que alguien tenga más

⁶ En los principios *igualitaristas* se incluyen también los principios *igualitaristas condicionales*. Se trata de principios *igualitarios* condicionados por la satisfacción de otro valor, como por ejemplo la *suficiencia* o *eficiencia*. Dentro de los *igualitarismos suficientes* se encuentra el así llamado *igualitarismo de la nivelación descendente restringido por la suficiencia*, que señala que la igualdad debe perseguirse aun haciendo descender el nivel absoluto de las porciones distributivas siempre y cuando dichas porciones no desciendan por debajo del umbral de *suficiencia*. También se encuentra aquí el *igualitarismo de la suerte restringido por la suficiencia* que sostiene que aunque el tamaño de las porciones distributivas debe ser sensible sólo a las elecciones voluntarias de los individuos, no debe permitirse que nadie descienda por debajo del umbral de *suficiencia*. Véase Casal, P. “Why Sufficiency is not Enough”, en 117 *Ethics* (2007), pp. 318-323. Dentro de los igualitarismos restringidos por la *eficiencia* se encuentra el *igualitarismo paretiano* que prescribe la distribución más igualitaria posible y a la vez la más eficiente. Dentro de los igualitarismos restringidos por otro valor —distinto a la suficiencia o eficiencia— se encuentra el *igualitarismo de la nivelación ascendente* que sostiene que se debe reducir la desigualdad sólo cuando aumenta la porción distributiva de algún individuo (*idem*, pp. 308-309). En los principios *prioritaristas* se incluyen también los *prioritaristas comparativos* y los *prioritaristas mixtos*. Los primeros —a diferencia de los *prioritaristas puros*— conceden prioridad a beneficiar a individuos que se encuentran desfavorecidos en relación con otros en términos relativos más que absolutos. Los segundos prestan atención tanto al desaventajado en términos absolutos como relativos. Finalmente también se incluyen aquellos principios que combinan exigencias de *igualdad* y *prioridad*, a los que Paula Casal denomina *prigalitarianism* (*id.*, pp. 309-310).

⁷ Una de las primeras concepciones suficientes ha sido la de Harry Frankfurt. Véase del autor “Equality as a Moral Ideal”, en 98 *Ethics* (1987); “Equality and Respect”, en 64 *Social Research* (1997); y “The Moral Irrelevance of Equality”, en 14 *Public Affairs Quarterly* (2000).

⁸ En lo que aquí respecta entenderé que adoptar un principio *suficientarista* implica adoptar respecto a la distribución de determinado bien, derecho o libertad, lo que Paula Casal ha denominado como la *tesis positiva* y la *tesis negativa*. En sus palabras: “La *tesis positiva* da cuenta de la importancia de que las personas vivan sobre un cierto umbral, libres de privaciones. La *tesis negativa* niega la relevancia de requerimientos distributivos alternativos” (“Why Sufficiency is not Enough”, pp. 297-298). En consecuencia, adoptar un principio *suficientarista* respecto al modo en que debe ser distribuido un bien implica negar que en relación con dicho bien exista cualquier otra exigencia distributiva que satisfacer, sea ésta igualitaria, prioritarista o de otra índole.

o menos, siempre y cuando se ubique por encima de dicho nivel. Los principios agregativos tampoco exigen eliminar la desigualdad ni mejorar la posición de quien recibe menos, puesto que permiten que la pérdida de quien recibe menos sea balanceada por los mayores beneficios que otro percibe.

La pregunta “¿En qué circunstancias es moralmente relevante la desigualdad?” equivale, entonces, a esta otra: ¿Qué exigencias son satisfechas cuando principios igualitarios o prioritaristas se aplican a determinadas circunstancias? O bien: ¿Qué consideraciones justifican que en ciertas circunstancias se apliquen principios *igualitaristas* o *prioritaristas*? Identificar estas exigencias es el segundo paso de los tres que es necesario llevar adelante para determinar las circunstancias en que la desigualdad posee relevancia moral.

Estas exigencias son tres. En primer lugar, la exigencia moral de que quienes ocupan las distintas posiciones distributivas se ofrezcan recíprocamente justificaciones del patrón de distribución que sean aceptables para todos. En segundo lugar, la exigencia de que tales justificaciones sean aceptables con independencia de la posición social, talento natural, gustos, preferencias, raza, sexo, religión, etc., del sujeto a quien va dirigida. En tercer lugar, la exigencia de que sean aceptables en tanto es presupuesto en cada individuo un interés en maximizar el tamaño de su porción distributiva. En otras palabras, los principios morales que vuelven relevante el hecho de que alguien reciba *menos* de acuerdo con un patrón de distribución son la respuesta a la exigencia moral de justificar dicho patrón frente a los individuos que ocupan las diferentes posiciones distributivas, como aquel que maximiza su porción distributiva, de modo que sea para ellos aceptable con independencia de las contingencias sociales y naturales que los afectan. Sólo en aquellas circunstancias donde este tipo especial de justificaciones recíprocas es exigible, son aplicables los principios igualitaristas o prioritaristas y, por ende, la desigualdad en recursos y derechos es relevante.

Si debo justificar frente a otros el patrón de distribución que se nos aplica de modo que sea aceptable por ellos —con independencia de su clase social y dotes naturales— como aquel que eleva al máximo posible su porción distributiva y si ellos deben hacer lo mismo conmigo, el patrón de distribución que aparecerá como justificado será uno que sea aceptable aun para aquellos que ocupan la *peor* posición en la distribución. Sólo serán aceptables principios que sean beneficiosos para quien *menos* recibe, sea porque mandan mejorar su posición en términos absolutos o relativos. Es decir, sólo serán aceptables principios prioritaristas o igualitaristas.

Dado que se exige que el principio que justifica la distribución sea aceptable por todos —con independencia de la posición social o económica que poseen, sexo, talentos naturales, etc.— como el que maximiza su porción distributiva, y dado que existe conflicto de intereses entre las partes que ocupan diferentes posiciones distributivas, lo que más se acerca a la unanimidad es encontrar los criterios que sean lo menos inaceptables para quienes los consideran *menos*

aceptables.⁹ La exigencia de que los principios sean lo más aceptable posible por parte de quienes los consideran *menos* aceptables es la que conduce a principios que prescriben mejorar la posición distributiva del que *menos* recibe, esto es, a principios prioritaristas o igualitaristas.

Por el contrario, en aquellas circunstancias donde pesan sobre los individuos las tres exigencias señaladas, no son aplicables ni principios agregativos ni suficientaristas. Que el patrón de distribución deba ser aceptable por cada uno separadamente excluye los principios agregativos. Este tipo de principios no serían aptos para satisfacer la exigencia de justificar un determinado patrón de distribución frente a todos los individuos que ocupan posiciones distributivas.¹⁰ Que el patrón de distribución deba ser aceptable con independencia de las contingencias sociales y naturales, y teniendo como criterio la maximización de las porciones distributivas, excluye principios suficientaristas. La aceptabilidad de principios suficientaristas por parte de todos los que ocupan posiciones distributivas puede estar fundada en dos razones. Quienes reciben menos se conforman con estar sobre el umbral de suficiencia debido a la clase social desfavorecida que ocupan o a su carencia de talentos naturales. O bien, quienes reciben menos no poseen un interés en maximizar el tamaño de su porción distributiva. Por lo tanto, cuando existe la exigencia de que el patrón de distribución sea aceptable con independencia de las circunstancias sociales y naturales, presuponiendo un interés maximizador, los principios suficientaristas no son la respuesta adecuada¹¹. Sólo son aceptables principios prioritaristas o igualitaristas.

⁹ Nagel, T. *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 123.

¹⁰ Señala Nagel en relación con este punto: “Este ideal de aceptabilidad individual se opone de un modo fundamental al ideal agregativo, el cual construye un punto de vista moral especial combinando la perspectiva de todos los individuos y conformando una sola perspectiva distinta de las de todos ellos” (*Ibidem*). Esta objeción en contra de principios agregativos es conocida como la objeción de la “separatividad” [*separateness person objection*] y, además de Nagel, ha sido esgrimida por Robert Nozick y Bernard Williams. La discusión de la objeción ha sido abordada en múltiples trabajos, puede verse, entre otros, Brink, D. “The Separateness of Persons, Distributive Norms, and Moral Theory”, en R. Frey y C. Morris (eds.) *Value, Welfare, and Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), y Parfit, D. *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

¹¹ Paula Casal ha identificado cuatro tipos de razones o argumentos que los suficientaristas esgrimen a favor de su posición: el argumento de la privación, el argumento de la obediencia, el argumento de la escasez y el argumento de la abundancia. El primero señala que lo malo es que algunos individuos tengan *poco* —una porción insuficiente de recursos—, no que tengan *menos*. El segundo sostiene que un principio que garantiza que todos tengan lo suficiente es más fácil de ser acatado o aceptado por parte de la población a la que se aplica que uno que no lo hace. El tercero apela a situaciones de extrema escasez para mostrar que principios igualitarios —a diferencia de los suficientaristas— arriban a conclusiones contraintuitivas. En estas situaciones, argumentan, los igualitaristas pueden oponerse

Adicionalmente, que sea aceptable un principio prioritarista o igualitarista dependerá del tipo del bien a distribuir. Si, dado el bien a distribuir, es posible a través de una distribución desigual mejorar en términos absolutos la posición del que menos recibe, el principio que será aceptable desde todas las posiciones distributivas, con independencia de las contingencias sociales y naturales de los que las ocupan, será uno de índole prioritarista. Este principio es aceptable desde todas las posiciones distributivas puesto que es aceptable aun desde la posición del que *menos* recibe.¹² Si, dado el bien a distribuir, se diese lo contrario —y una distribución desigual no pudiese mejorar en términos absolutos la porción del que *menos* recibe—, un principio estrictamente igualitario sería el

a que algunos tengan lo suficiente sólo con el objetivo de que todos gocen de una porción distributiva igualmente insuficiente aun cuando esto no redunde en beneficio de nadie. Finalmente, el cuarto argumento apela a casos de extrema abundancia para mostrar cómo aquí la desigualdad es irrelevante. Paula Casal ha dirigido diferentes críticas en contra de cada uno de estos argumentos. Respecto al primero ha señalado que a lo sumo muestra que es moralmente correcto que todos tengan lo *suficiente* —que nadie se encuentre en situación de privación— pero no muestra que sea irrelevante que por encima o debajo de ese umbral alguien tenga *menos* que otro (“Why Sufficiency is not Enough”, pp. 304–305). El segundo argumento, de igual modo, establece que los principios que garantizan lo *suficiente* son más fáciles de ser acatados que aquellos que no lo hacen, pero falla en mostrar que principios que, además de asegurar lo *suficiente* reducen la distancia entre los que tienen *menos* y *más*, son más difíciles de acatar (*Id.*, pp. 305–306). Algo semejante sucede con el tercer argumento: muestra la importancia de que todos tengan lo *suficiente* pero no muestra que —ya sea por debajo o por sobre este umbral— sea irrelevante que algunos tengan *menos*. Respecto de la objeción de que el igualitarismo promueve —cuando los recursos son escasos— una distribución insuficiente pero igual —aunque no redunde en beneficio de nadie— la respuesta simplemente consiste en señalar que, por un lado, esto no sirve como ataque a los principios prioritaristas y tampoco sirve como ataque a principios *igualitaristas condicionales* que sostienen que existen razones para promover la igualdad siempre y cuando esto no amenace la *suficiencia* —éste sería el caso del *igualitarismo suficienarista*— o la eficiencia —tal sería el caso del *igualitarismo paretiano*— (*id.*, pp. 306–310). Finalmente, con relación al cuarto argumento, la respuesta más directa consiste en mostrar situaciones —contribuir a reparar las consecuencias de un desastre natural— en donde la desigualdad aun entre personas que viven en la abundancia es relevante. Quien *menos* tiene debe contribuir *menos* (*id.*, pp. 310–312). De modo que todas las objeciones a los argumentos suficienaristas esgrimidas por Paula Casal giran en torno a que dichos argumentos fracasan en su intento de mostrar la irrelevancia de que alguien reciba *menos*. Es decir, ninguno de estos argumentos muestra que un principio suficienarista sería aceptable por quienes ocupan todas las posiciones distributivas con independencia de su raza, condición social, talentos, etc.

¹² Tal es el caso de los recursos materiales en la concepción de justicia rawlsiana, dado que, en opinión de Rawls, es posible aumentar el nivel absoluto de recursos del que posee la porción más pequeña si se permite cierta desigualdad que actúa como incentivo a la productividad de los más talentosos.

único aceptable desde todas las posiciones distributivas con independencia de las contingencias sociales y naturales.¹³

Por lo tanto, los principios prioritaristas o igualitaristas que confieren relevancia moral a la desigualdad sólo se aplican en aquellas circunstancias donde existen individuos que ocupan diferentes posiciones en un patrón de distribución que debe ser recíprocamente justificado frente a los demás como aceptable —con independencia de sus contingencias sociales y naturales— en tanto maximizan la porción distributiva que cada uno recibe. Sólo en aquellas circunstancias donde existen estas exigencias de brindarse justificaciones recíprocas, la desigualdad posee relevancia moral. De modo que formularse la pregunta por las circunstancias de la desigualdad es equivalente a preguntarse por las circunstancias en las que aparecen las tres exigencias antes señaladas. Específicamente, ¿en qué circunstancias quienes ocupan posiciones distributivas deben justificar el patrón de distribución que se les aplica en base a criterios de evaluación que todos puedan aceptar, con independencia de sus circunstancias sociales y naturales, sobre la base de un interés maximizador?

Identificar estas circunstancias es el tercer y último paso para dar con una respuesta a la pregunta por la relevancia moral de la desigualdad: ¿En qué circunstancias aparece la primera exigencia de justificar un patrón de distribución basado en un criterio de evaluación o principio que todos puedan aceptar? Es necesario distinguir aquí dos cuestiones. En primer lugar, la referida a las circunstancias en las que aparece la exigencia de adoptar decisiones que sean correctas de acuerdo con un criterio de evaluación que sea aceptable para otros. En segundo lugar, la referida a las circunstancias en las que aparece la exigencia de justificar de esa manera un patrón de distribución.

La primera cuestión es especialmente inquietante por la siguiente razón. Si la decisión que voy a adoptar es mía, es difícil explicar por qué debería ser evaluada con un criterio de evaluación que sea aceptable para otros. Dado que soy un sujeto de razones que puede reflexionar sobre sus decisiones y acciones, es difícil explicar por qué deben ser evaluadas desde el punto de vista de otros. Si mis decisiones y acciones son *mías*, no es sencillo justificar que deban ser evaluadas desde la perspectiva de un *nosotros*.

Todo agente sensible a razones posee dos intereses. Por una parte, pretende dirigir su vida de acuerdo a sus propias consideraciones —desde dentro, para

¹³ Nuevamente un principio rawlsiano puede ser tomado aquí como ejemplo. Me refiero al primer principio que prescribe distribuir los derechos y libertades básicas de modo igualitario. Las libertades tienen que ser distribuidas de modo igualitario porque no existe ninguna posibilidad de que el hecho de que otro tenga un esquema de libertades más amplio que otro —goce de mayores derechos y libertades— amplíe el esquema de derechos y libertades del que recibe *menos*. Así, por ejemplo, no existe ninguna posibilidad de que el hecho de que un conjunto de individuos tenga mayor libertad de culto que otros haga que la libertad de éstos sea más amplia.

utilizar una metáfora— y por otra pretende dirigirla de manera correcta, esto es, pretende que sus consideraciones sean genuinas razones. Un agente sensible a razones aspira a que sus decisiones sean correctas —por un lado— y que lo sean de acuerdo a un criterio de evaluación que él pueda ver como tal, es decir, un criterio de evaluación que sea aceptable desde su punto de vista. En otras palabras, aspira a dirigir su vida de acuerdo a genuinas razones que él pueda ver como tales.¹⁴ Cuando un agente semejante adopta una decisión aspira a que sea correcta de acuerdo con un criterio de evaluación que sea aceptable para él. ¿Qué podría fundar la exigencia de utilizar criterios de evaluación que sean aceptables también por otros?

Pienso que tal exigencia aparece cuando un sujeto de razones va a adoptar una decisión cuya autoría va a ser atribuida también a otros sujetos de razones. En esta circunstancia aparece la exigencia de utilizar criterios de evaluación que sean aceptables por aquellos a quienes la decisión va a ser atribuida. Tratarlos como sujetos de razones exige justificar la decisión en base a criterios de evaluación que ellos puedan aceptar. Es decir, lo que engendra la exigencia de justificar una decisión basada en criterios de evaluación aceptable por otros es que dicha decisión vaya a imputarse como de su *autoría*.

Un ejemplo puede ser útil: tres amigos firman una tarjeta de cumpleaños dirigida a otra persona dejando el texto de la tarjeta en blanco, con la idea de luego completarlo. Llegado el día del cumpleaños uno de ellos advierte que la tarjeta de cumpleaños está en blanco y no habiendo posibilidad de consultar las opiniones de los demás decide completarla. Supongamos que, puesto que la firma del texto pertenece a los tres, el contenido de la misma les será imputable como *propio* a los dos amigos restantes. El texto de la tarjeta les será imputado como de su *autoría*. Supongamos, adicionalmente, que al amigo que completó el texto le parece moralmente permisible y necesario por cuestiones de salud comer carne y —aun sabiendo que los otros dos son vegetarianos— consigna en la tarjeta: “Que tengas un feliz cumpleaños, para celebrarte el próximo sábado comeremos los cuatro un asado de cerdo”. ¿Existe alguna exigencia, generada por el hecho de que la decisión va a ser imputada a otros, que haya sido vulnerada por quien completó la tarjeta?

No puede tratarse de la exigencia de adoptar una decisión cuyo contenido sea moralmente correcto. Tenemos esta exigencia con total independencia de que el contenido de la decisión vaya a ser imputado como *propio* a otros. Es decir, si el vegetarianismo es moralmente correcto existe una exigencia moral que no ha sido satisfecha, pero no se trata de una exigencia que haya surgido por el hecho de que el contenido de la decisión sea imputable a otros sujetos de razones que son vegetarianos. Los amigos vegetarianos pueden criticar el contenido de la decisión como incorrecto, les sea o no imputable como *propio*.

¹⁴ Creo que la idea de sujeto de razones utilizada es lo suficientemente amplia como para no tomar partido entre las posiciones externalistas o internalistas de las razones.

El hecho de que les sea imputable como propio hace, sin embargo, que puedan quejarse de algo adicional. Pueden quejarse de los criterios de evaluación utilizados para determinar la corrección del contenido. Puesto que la decisión de comer carne adoptada en la tarjeta les iba a ser imputada como propia, el criterio de evaluación de dicha decisión tenía que ser aceptable por ellos. Esta exigencia se sigue de su condición de sujetos de razones que aspiran a adoptar decisiones y cursos de acción a partir de sus propias consideraciones. El amigo que dio contenido a una decisión que iba a ser también de ellos falló en tratarlos como sujetos de razones que evalúan sus decisiones a partir de criterios que ellos aceptan como correctos. Puesto que la decisión iba a ser imputada también a otros sujetos de razones, el criterio de evaluación utilizado debía no sólo ser aceptable por él sino por todos aquellos a quienes la decisión iba a imputarse.

A la pregunta ¿por qué debemos utilizar criterios de evaluación para justificar nuestras decisiones que sean aceptables por otros?, o ¿por qué debo utilizar criterios de evaluación de mis decisiones que sean aceptables por alguien distinto a mí mismo?, la respuesta sería: porque se trata de una decisión que no es sólo mía. Si estoy por determinar el contenido de una decisión cuya *autoría* será compartida, tal contenido debe ser correcto de acuerdo a un criterio de evaluación que sea aceptable por todos sus *autores*. Cuando el contenido de una decisión —cuya autoría va a imputarse a un conjunto de sujetos de razones— puede ser determinado por cada uno de ellos, sobre cada uno pesa la exigencia de justificar el contenido por el que opte en base a un criterio de evaluación que sea aceptable por los demás. Que cada uno de los sujetos de razones pueda incidir sobre el contenido de una decisión cuya autoría se imputará a todos engendra la exigencia de brindarse justificaciones cruzadas o recíprocamente aceptables.

Con esta conclusión a mano es posible determinar en qué circunstancias aparece la exigencia de que a quienes ocupan diferentes posiciones distributivas deban ofrecerse justificaciones recíprocamente aceptables del patrón de distribución que se les aplica. Cuando el patrón de distribución puede ser reconfigurado por una decisión cuya autoría se imputará a todos los individuos que ocupan las distintas posiciones distributivas, y cuando cada uno puede incidir sobre el contenido de esa decisión, sobre cada uno pesa la exigencia de justificar el contenido por el que opte en base a un criterio de evaluación que sea aceptable por los demás.

Un nuevo ejemplo puede ayudar a entender la idea. Supongamos que tres individuos con el objeto de repartir un monto de recursos firman un documento que contiene el siguiente texto: “A cada uno le tocará...”, dejando el modo de distribución en blanco. Cualquiera que pretenda completar el texto —si quiere satisfacer la exigencia de tratar a los otros como sujetos de razones— deberá determinar un patrón de distribución que sea acorde con un criterio de

evaluación aceptable para los demás. Puesto que este patrón de distribución determinará las posiciones distributivas de los tres individuos, tendrá que ser un patrón de distribución que sea correcto de acuerdo a un criterio de evaluación aceptable por todos los individuos que ocupan las distintas posiciones distributivas.

En conclusión, las circunstancias en las que aparece la exigencia de que todos los que ocupan las diferentes posiciones distributivas deban brindarse justificaciones recíprocamente aceptables del patrón de distribución son las siguientes: debe existir un patrón de distribución configurado por una decisión cuya *autoría* sea imputable a todos los individuos a los que dicho patrón se aplica y cada individuo debe poder incidir en el contenido de esa decisión. En estas circunstancias aparece la primera exigencia de brindarse justificaciones recíprocas.

Identificar en qué circunstancias aparece la segunda exigencia —de que las justificaciones recíprocas sean aceptables con independencia de las contingencias sociales y naturales de quienes ocupan las diferentes posiciones distributivas— es también una tarea compleja. Existen aquí también dos cuestiones que deben ser distinguidas. En primer lugar, es necesario identificar las circunstancias en las que aparece la exigencia de que la justificación de un patrón de distribución sea aceptable por los individuos con independencia de ciertos rasgos que les son propios. En segundo lugar, es necesario identificar las circunstancias que provocan que la aceptabilidad deba ser independiente específicamente de las circunstancias individuales sociales y naturales.

De nuevo, la respuesta está vinculada con la concepción de sujeto de razones. Como hemos señalado, un sujeto de razones aspira a dirigir su vida de acuerdo a genuinas razones que él pueda ver como tales o, lo que es lo mismo, aspira a que sus decisiones sean correctas de acuerdo a un criterio de evaluación que él pueda ver como tal. Cuando se pretende evaluar una situación ya existente —como un esquema de distribución que ya está en pie— un riesgo que aparece es que el criterio de evaluación que valida la situación existente sea aceptable por todos simplemente por el sesgo que ha provocado sobre su capacidad de aceptar la propia situación que se pretende evaluar. Tal criterio de evaluación —aunque aceptable por todos— no posee ningún poder evaluativo. No posee ningún poder para determinar el carácter genuino de las razones a favor de tal situación. Para que algo sea un genuino criterio de evaluación —lo que no necesariamente implica que sea el criterio correcto— es necesario que su aceptabilidad no esté provocada sólo por los efectos que produce aquello que se pretende evaluar. Si los individuos aceptaran tal criterio sólo por el sesgo que el patrón de distribución ha producido sobre su capacidad de aceptar, éste no sería un criterio de evaluación aceptable de dicho patrón. Sería un criterio aceptable, pero no sería un criterio de *evaluación* aceptable. Un sujeto de razones, interesado en decidir lo correcto, no aceptaría como criterio de evaluación

de sus decisiones uno que sólo le parece aceptable por la situación en la que lo ha puesto el propio esquema de distribución que pretende evaluar.

Nuevamente, un ejemplo puede ayudar a percibir la idea. Imaginemos tres hermanos a los cuales sus padres les han aplicado desde el nacimiento un determinado patrón de distribución de sus juguetes, alimentos, ropa, etc. Uno ha recibido en abundancia mientras los otros sólo han recibido lo mínimo. Quien ha recibido más prefiere una vida de opulencia, mientras los otros dos prefieren una vida frugal. Uno de los hermanos que prefiere una vida frugal ha sido conducido a esta preferencia por un mecanismo causal del cual no es consciente, mientras que otro ha decidido deliberadamente moldear su carácter para ajustar sus preferencias a sus posibilidades. Adicionalmente, el hermano más favorecido ha tenido la oportunidad de asistir a la universidad y desarrollar su talento natural para la medicina. Ha llevado a cabo una exitosa carrera como médico. Los otros dos no han tenido oportunidad de desarrollar sus talentos naturales, ni han tenido carreras exitosas. Esto, a su vez, ha provocado que sean pobres y vivan de la ayuda que les brinda su hermano rico. Finalmente, esto les ha llevado a creer que el hermano rico posee una mayor habilidad para los negocios.

Imaginemos que en esta situación, para determinar cómo va a ser distribuida la herencia familiar, los hermanos —una vez que alcanzan la mayoría de edad— firman un documento en blanco semejante al de los casos anteriores. Supongamos que el hermano favorecido completa el documento de tal manera que mantiene en pie el patrón de distribución establecido por sus padres y actualmente existente. Imaginemos que los dos hermanos menos favorecidos piensan que este criterio es aceptable por alguna de las siguientes razones: a) Quien ha desarrollado un carácter frugal por un mecanismo causal del que no tiene conciencia no tiene interés en recibir una porción mayor de herencia, b) tampoco tiene un interés semejante el hermano que desarrolló un carácter frugal por una decisión consciente, c) ambos creen que la única manera de subsistir es recibiendo la ayuda económica de su hermano más rico, quien tiene mayor habilidad para los negocios y por tanto es mejor que reciba una porción mayor de recursos, d) ambos creen que el hermano más rico ha desarrollado su talento natural por la medicina, es un médico prestigioso y merece como recompensa una porción mayor de herencia, y e) ambos creen que su hermano es rico y, por tanto, tiene mayor poder para negociar el modo en que debe repartirse la herencia.

En esta situación el hermano más adinerado ha cumplido la exigencia de adoptar una decisión que sea aceptable para aquellos a quienes va a ser imputada como *autores*. Sin embargo, la decisión no es aceptable para sus hermanos en tanto sujetos de razones, esto es, en tanto sujetos que aspiran a vivir de acuerdo con razones genuinas que ellos pueden ver como tales. Como sujetos de razones aspiran a que el patrón de distribución sea correcto de

acuerdo con un criterio de evaluación que ellos puedan aceptar como criterio de evaluación. Las consideraciones que motivan su aceptación determinan que éste no sea el caso.

Algunas de estas consideraciones son creencias y preferencias irracionales. La preferencia adaptativa del hermano que desea una vida frugal y la creencia de que sólo pueden vivir de la ayuda de su hermano más rico porque éste tiene un mayor talento para los negocios, son irracionales. Ninguna de estas creencias está fundada en alguna evidencia relevante. Ellas han sido generadas simplemente por el lugar que ocupan en el patrón de distribución existente. Aunque el criterio de evaluación propuesto por el hermano adinerado es aceptable por los otros dos, no es aceptable para ellos en tanto sujetos de razones dado que su aceptabilidad se debe a consideraciones irracionales.

Otras consideraciones no son irracionales. Las creencias de que el hermano adinerado ha desarrollado su talento natural y tiene mayor poder de negociación son racionales. Tampoco es irracional el deseo por una vida frugal desarrollado de modo deliberado. La aceptabilidad del criterio de evaluación en este caso no está fundada en consideraciones irracionales; la irracionalidad aquí reside en otro lugar: lo irracional es considerar que se trata de un criterio de evaluación. Un criterio que sólo es aceptable porque los individuos se encuentran en una situación cuyas características han sido producidas por el patrón de distribución que se pretende evaluar no es, en ningún sentido, un criterio de evaluación.

Para que un criterio de evaluación de un patrón de distribución actualmente existente sea aceptable por un sujeto de razones debe satisfacer dos exigencias. Primero, el criterio debe ser aceptable en base a creencias racionales —fundadas en evidencia relevante y no distorsionadas por la posición que ocupan en el esquema de distribución— y a preferencias racionales —no producidas por la posición distributiva que el individuo ocupa en el patrón que se pretende evaluar—. En segundo lugar, el criterio de evaluación no debe ser aceptable sólo debido a la situación en que el actual patrón de distribución ha ubicado al individuo sobre el que se aplica.

Lo señalado permite identificar las circunstancias en las que aparece la exigencia de justificar un patrón de distribución de acuerdo a un criterio evaluativo que sea aceptable por todos quienes ocupan posiciones distributivas con independencia de ciertos rasgos que les son propios como individuos. En primer lugar, debe existir un patrón de distribución que haya generado ciertas creencias e intereses en los individuos, o los hayan ubicado en una situación que podría sesgar su aceptación. En segundo lugar, debe existir la posibilidad de reconfigurar dicho patrón por una decisión cuya *autoría* se impute a todos los individuos a los que dicho patrón se aplica y sobre cuyo contenido cualquiera de ellos puede incidir. Si este es el caso, cada individuo tendrá la exigencia de brindar a los demás justificaciones que estos puedan aceptar con independencia

de las creencias e intereses que haya causado el patrón de distribución actualmente existente, o de la situación en que este patrón los ha ubicado.

Finalmente, lo señalado permite advertir en qué circunstancias aparece la exigencia de que las justificaciones recíprocas sean aceptables con independencia de las circunstancias sociales y naturales. Esta exigencia aparece cuando existe un patrón de distribución que tiene efectos profundos sobre el desarrollo de los talentos naturales que los individuos poseen y la clase social a la que pertenecen. Si el patrón de distribución incide sobre los rasgos naturales que los individuos van a desarrollar y sobre las expectativas vitales que poseen debido al modo en que distribuyen la riqueza y las prerrogativas, entonces aparece la exigencia de que las justificaciones recíprocas sean aceptables con independencia de las circunstancias sociales y naturales de los individuos.¹⁵

Lo que resta es identificar en qué circunstancias aparece la tercera exigencia de que las justificaciones recíprocas deban ser aceptables presuponiendo en todos los individuos a quienes se dirigen un interés maximizador. Que los individuos que ocupan un patrón de distribución se deban unos a otros justificaciones que sean aceptables, es parte de las circunstancias que provocan la aparición de esta nueva exigencia. Los principios aptos para cumplir este rol justificatorio y los argumentos que los fundan deben poseer dos características. En primer lugar, deben ser aptos para su aceptación pública. En segundo lugar, deben poder ser utilizados por los individuos como guía para evaluar el patrón de distribución.

Los principios que poseen la primera característica son aquellos que pueden ser conocidos por todos los individuos a quienes se aplica el patrón de distribución, es posible para todos saber que todos los conocen, es posible para todos saber que todos saben que todos los conocen, etc. Un principio como el del utilitarismo indirecto, por ejemplo, no satisfaría dicha exigencia. No sería apto como justificación recíproca de un patrón de distribución. A su vez, los principios deben permitir evaluar si están siendo satisfechos o no sobre la base de información que sea públicamente accesible. Un principio como el “igualitarismo del bienestar”, concebido en términos subjetivos, por ejemplo, no satisfaría esta exigencia. El bienestar subjetivo que tienen los individuos no es públicamente accesible. Un principio que utiliza una métrica subjetiva, como el de bienestar, no puede ser controlado públicamente en su aplicación y, por lo tanto, no sería aceptable por todos. No sería apto como justificación recíprocamente aceptable de un patrón de distribución.

¹⁵ Pienso que esta es la manera en que las exigencias de racionalidad conducen a la imparcialidad. Es la búsqueda de un criterio de evaluación racional del patrón de distribución —que sea aceptable por todos a partir de intereses o creencias que no han sido provocadas por el patrón de distribución— lo que conduce a la exigencia de aceptabilidad con independencia de las contingencias sociales y naturales.

La segunda característica, la referida a la aptitud de los principios para servir de guía, es satisfecha por aquellos principios que son lo suficientemente concretos y simples como para poder ser utilizados como criterio de evaluación por cualquiera de los individuos que ocupan una posición en el patrón de distribución. Si el número de individuos a quienes se aplica el patrón de distribución es elevado y el tipo de individuos es heterogéneo —no se trata sólo de filósofos políticos—, el principio ofrecido como justificación recíproca no puede requerir la realización de complejos cálculos y argumentos. Debe ser un principio que un hombre medio pueda utilizar como criterio de evaluación del patrón de distribución que le afecta. Principios que hacen referencia a las oportunidades de bienestar (Arneson), al acceso a la ventaja (Cohen), a los recursos (Dworkin), o a las capacidades (Sen), exigirían cálculos y elucubraciones demasiado complejas. No podrían ser utilizados como guía para evaluar un patrón de distribución por los individuos que ocupan las diferentes posiciones distributivas si el esquema de distribución se aplica a un amplio y heterogéneo conjunto de individuos.¹⁶

En síntesis, las dos características que deben poseer los principios aptos para justificar de modo recíprocamente aceptable un patrón de distribución extenso, aptitud para ser públicamente conocidos y para guiar a los individuos, excluyen distintos tipos de principios. La primera excluye principios que utilizan una métrica subjetiva, tal como el bienestar; la segunda, excluye principios

¹⁶ Uno de los primeros en llamar la atención sobre la exigencia de publicidad ha sido Andrew Williams en su artículo “Incentives, Inequality and Publicity”, en *27 Philosophy and Public Affairs* (1998). A partir de la exigencia de publicidad, Williams elabora una caracterización de la estructura básica rawlsiana que permite evitar el dilema de Cohen. Su línea principal de argumentación señala que si en una determinada situación es normativa la concepción rawlsiana de sociedad bien ordenada, el principio apto para evaluar el patrón de distribución que exista en dicha situación deberá satisfacer las exigencias de publicidad y estabilidad. De modo que si la concepción de sociedad bien ordenada rawlsiana es normativa respecto de una situación, existe una justificación para tratar de modo distinto aquellas fuentes de desigualdad que pueden ser reguladas por principios que satisfacen la exigencia de publicidad y estabilidad. Las desigualdades producidas por las decisiones individuales que el *ethos* igualitario de Cohen pretende regular, por el contrario, no podrían ser reguladas por principios que satisficiesen estas exigencias de publicidad y estabilidad. Aunque creo que el argumento de Williams es acertado, pienso que es incompleto y nos deja con las siguientes preguntas: ¿Por qué debe aplicarse la concepción de sociedad rawlsiana a determinadas situaciones y no a otras? ¿Por qué dicha concepción de sociedad debe ser normativa en relación con el patrón de distribución producido por ciertas causas y no por otras? Como quedará claro más adelante, pienso que la existencia de un esquema institucional dotado de legitimidad política es la respuesta a dicha pregunta. Donde existe un esquema legítimo, existen exigencias de justificación recíproca. En estas circunstancias la concepción normativa de sociedad rawlsiana es normativa. La legitimidad política es lo que justifica que sea valioso ver a nuestra sociedad como una empresa cooperativa, como una sociedad bien ordenada.

que aunque utilizan una métrica objetiva, no son lo suficientemente simples y concretos.¹⁷ Lo señalado muestra por qué razón cuando existen exigencias de justificación recíproca de un patrón de distribución que se aplica a un grupo heterogéneo de individuos los principios morales que se ofrecen como justificación del patrón de distribución deben ser simples y objetivamente mensurables.

Lo señalado todavía no muestra por qué debe presuponerse que los individuos están interesados en los bienes a distribuir y que poseen un interés maximizador. Las circunstancias que fundan la primera presuposición es el hecho de que exista un patrón de distribución y los individuos que ocupan posiciones distributivas se formulan reclamos conflictivos sobre el tamaño de sus porciones distributivas. El que se formulen este tipo de reclamos determina que cualquier justificación dirigida a ellos deba presuponer que poseen propósitos personales que necesitan de los bienes que conforman su porción distributiva para poder ser llevados adelante. Las circunstancias que fundan la segunda presuposición —el interés maximizador— es el contenido públicamente inaccesible de los planes de vida individuales a partir de los cuales los individuos desarrollan sus preferencias.

Como se ha señalado, no sólo los principios que se ofrecen como justificación del patrón de distribución deben ser públicos, sino también el argumento que conduce a ellos. La exigencia de publicidad no sólo establece una limitación sobre el modo en que deben configurarse los principios —con un bajo grado de complejidad y utilizando una métrica objetiva— sino también sobre el tipo de premisas que pueden utilizarse en la argumentación que conduce a ellos.

¹⁷ Siguiendo la línea argumental iniciada por Andrew Williams, Mathias Risse y Robert Hockett han ofrecido un argumento en defensa de la utilización de los bienes primarios rawlsianos (Risse, M. y R. Hockett “Primary Goods Revisited: ‘The Political Problem’ and its Rawlsian Solution”, en *Cornell Law School Legal Studies Research Paper Series*, Paper N° 55 (2006)). La exigencia de publicidad unida a la exigencia de que los principios puedan funcionar como guía para los ciudadanos, conduce —en su opinión— a la utilización de la métrica objetiva de los bienes primarios. Estoy plenamente de acuerdo con sus conclusiones. Lo único que le agrega mi argumento al suyo es el hecho de enraizar ambas exigencias en la de justificación recíproca. El hecho de que un patrón de distribución deba ser recíprocamente aceptable engendra ambas exigencias, aptitud para la aceptación pública y para guiar a los individuos. Risse y Hockett, por el contrario, vinculan dichas exigencias a la concepción rawlsiana de sociedad. Aunque no estoy en desacuerdo con este movimiento, pienso que este no puede ser el movimiento definitivo del argumento, puesto que nos deja con las mismas preguntas a que nos lleva el argumento de Andrew Williams: ¿Por qué debe aplicarse la concepción de sociedad rawlsiana a determinadas situaciones y no a otras? ¿Por qué dicha concepción de sociedad debe ser normativa en relación con el patrón de distribución producido por ciertas instituciones y no por otras? Mi tesis es que donde existe un esquema legítimo, existen exigencias de justificación recíproca, las que, a su vez, determinan que los principios ofrecidos como justificación deban tener las dos características señaladas: aptitud para ser públicamente aceptables y para guiar a los individuos.

Aunque es posible públicamente establecer que los individuos poseen propósitos a partir del hecho que realizan reclamos, no es posible públicamente establecer en qué consisten éstos y, por ende, cuál es el monto exacto de recursos que sería suficiente para su promoción. Es esta imposibilidad de acceso público a los propósitos que fundan el interés de los individuos por los bienes que se distribuyen lo que justifica utilizar a la maximización como criterio de aceptabilidad. Dada la imposibilidad práctica de establecer caso por caso el tamaño de porción distributiva al que cada individuo aspira, el único principio que es públicamente aceptable es uno cuya justificación presuponga como premisa el interés de los individuos en maximizar su porción distributiva. Dada la imposibilidad de establecer públicamente el nivel de *suficiencia* correlacionado con los propósitos individuales, el único modo disponible de justificar un principio es mostrar que maximiza la porción distributiva que cada uno recibe.

A modo de síntesis puede señalarse que las circunstancias en las cuales la desigualdad es moralmente relevante son las siguientes. En primer lugar, debe existir un patrón de distribución que haya tenido efectos profundos sobre los individuos a quienes se aplica. En segundo lugar, el patrón de distribución debe poder ser modificado por decisiones colectivas cuya *autoría* se imputa a todos los que ocupan posiciones distributivas y en cuyo contenido cada uno de ellos pueden incidir. Por último, el interés de cada individuo en el tamaño de su porción distributiva debe estar basado en consideraciones a las que el resto no puede acceder con algún grado de certeza.

III. LA LEGITIMIDAD ESTATAL Y LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA DESIGUALDAD

En un Estado legítimo las tres circunstancias de la desigualdad están presentes. En primer lugar, las instituciones estatales producen efectos profundos en quienes las habitan. En segundo lugar, las instituciones estatales legítimas pueden ser modificadas por cada uno de los ciudadanos ejerciendo un poder cuya autoría se imputa a todos. En tercer lugar, el interés de los individuos en el tamaño de su porción distributiva está fundado en la prosecución de sus planes de vida o concepciones del bien, los que no son públicamente accesibles. En lo que sigue, explicaré de modo sucinto cada una de ellas.

Las exigencias de legitimidad política aparecen donde sea que se aplica coercitivamente un esquema institucional unificado. La existencia de un esquema coercitivo representa una amenaza para individuos que se conciben a sí mismos como sujetos de razones que aspiran, por un lado, a dirigir su vida de acuerdo a sus propias consideraciones y, por el otro, a que esas sean genuinas razones.

El primero de estos intereses, el de dirigir su vida a partir de sus propias consideraciones, es el que es amenazado por la existencia de un esquema institucional coercitivo con efectos profundos sobre los sujetos a quienes se

aplica. Es esta amenaza planteada por la coercitividad a la que da respuesta la legitimidad política. Donde sea que tal amenaza se plantea, las exigencias de legitimidad política aparecen.

La amenaza consiste en que los deberes y derechos, los cursos de acción, las oportunidades, los recursos, los fines e intereses de los sujetos a quienes se impone el esquema coercitivo, no sean determinados por ellos mismos. Este es el caso cuando existe un esquema institucional con profundos efectos sobre los sujetos a quienes se aplica, que a su vez es ajeno a los sujetos a quienes se impone. La amenaza a la que da lugar la existencia de un esquema coercitivo radica en la imposición de un esquema institucional ajeno. Si un esquema institucional que no es propio del sujeto incide sobre su vida, ésta no está siendo dirigida a partir de sus propias consideraciones.

El modo de conjurar esta amenaza consiste en hacer que allí donde es necesaria la existencia de instituciones coercitivas, los sujetos a quienes se aplican sean sus autores.¹⁸ Si en tanto agente sensible a razones un individuo tiene interés en dirigir su vida a partir de sus propias consideraciones, en ser su autor, y si la incidencia del esquema institucional puede conspirar en contra de la satisfacción de aquel interés, la solución es hacer que todos aquellos a quienes se aplica sean autores del mismo. Si la amenaza que plantea la existencia de instituciones coercitivas sobre aquellos a quienes se aplican reside en que no puedan dirigir su vida a partir de sus propias consideraciones, la solución radica en hacer que el esquema de instituciones estatales sea propio de aquellos a quienes se aplica.

No se trata de la exigencia de que el esquema institucional sea correcto, sino de que sea propio de los sujetos a quienes se aplica. La exigencia moral que engendra la aplicación de las instituciones coercitivas es la de legitimidad política. Justicia y autoría —o legitimidad política— son cosas diferentes. Un conjunto de sujetos puede ser autor de un esquema institucional —puede existir legitimidad política y estarse auto-gobernando— aunque el esquema institucional sea incorrecto, esto es, distribuya las cargas y beneficios de modo inadecuado. Así como una decisión individual puede ser propia y no obstante equivocada, un esquema institucional puede ser propio de los sujetos a quienes se aplica, ser legítimo y no obstante ser incorrecto.

Dos rasgos de las instituciones estatales hacen que posean carácter coercitivo. En primer lugar, la existencia de un esquema institucional estatal vuelve más probable que un individuo opte por cierto curso de acción o soporte un determinado estado de cosas. Un modo en que el esquema estatal produce este efecto sobre las probabilidades es a través de la imposición de sanciones a la no realización de

¹⁸ Si la existencia de instituciones coercitivas no es necesaria, entonces las mismas no están justificadas y el deber moral que engendra su existencia es el de trabajar para su desaparición. Sólo en el seno de instituciones coercitivas que se encuentran moralmente justificadas aparecen las exigencias de legitimidad política o autoría.

ciertas acciones, o de la utilización de la fuerza o la amenaza del uso de la fuerza para que un determinado estado de cosas se materialice. No obstante, este no es el único modo en que dicho esquema incide sobre las probabilidades de que un individuo siga un curso de acción o soporte un estado de cosas, con independencia de cuál sea su voluntad. Así, por ejemplo, el modo en que un esquema institucional recompensa los talentos naturales, o la manera en que distribuye el ingreso o las oportunidades, determinan que sea más probable para un individuo, por ejemplo, elegir una carrera en lugar de otra —optar por cierto curso de acción— o no disponer de ciertos recursos o bienes —soportar un estado de cosas—.

El segundo rasgo del esquema estatal que determina que sea coercitivo consiste en que éste no sólo produce el efecto antes señalado sino que persigue el efecto de aumentar la probabilidad de un curso de acción o el acaecimiento de un estado de cosas sobre ciertos individuos.¹⁹ El carácter intencional de la incidencia sobre el aumento de las probabilidades es lo que permite distinguir la idea de coacción de las meras externalidades negativas. Si un individuo realiza una acción con la intención de incidir sobre las probabilidades de que otro adopte un curso de acción o sufra un estado de cosas —y tiene éxito en su cometido— entonces lo ha coaccionado. Si, por el contrario, realiza una acción sin la intención antes señalada, pero incide sobre las probabilidades de que otro adopte un curso de acción o soporte un estado de cosas, su acción ha producido que otro soporte una externalidad positiva o negativa, pero no consiste en un ejercicio de coacción.

Trasladado a los esquemas institucionales, tenemos entonces que un esquema es coactivo —por caso el Estado— cuando incide sobre la probabilidad de que un agente elija un curso de acción o soporte un estado de cosas y, adicionalmente, cuando esa es su pretensión, esto es, cuando la incidencia en las probabilidades se trata de una consecuencia intencional. Esto nos deja con el problema de determinar sobre quiénes recaen las consecuencias intencionales de un esquema institucional estatal.

¹⁹ Con ligeras modificaciones he estado interpretando coacción del mismo modo que Philip Pettit utiliza el concepto de dominación. He decidido, no obstante, utilizar otra terminología por dos motivos. En primer lugar, no tengo claro si Pettit afirmaría que puede existir dominación sin intención de dominar. Si este fuese el caso, su noción de dominación sería diferente de la noción de coacción que estoy utilizando, puesto que no puede existir coacción sin intención de coaccionar. Pettit simplemente señala: “Un individuo *A* tiene control sobre las decisiones de otro sujeto, *B*, cuando *A* hace algo con el efecto intencional o cuasi-intencional de elevar la probabilidad de que *B* decida en razón del gusto o juicio de *A* —elevándola más allá de la probabilidad de que esto ocurra en ausencia de *A*” (Pettit, P. “Law and Liberty”, en S. Besson y J. L. Martí (eds.) *Legal Republicanism: National and International Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 42). Esto todavía no es concluyente respecto a si debe o no existir intención de dominar o controlar. En segundo lugar, mientras Pettit piensa que la exigencia moral que engendra la posibilidad de que exista dominación es la de no-dominación o control, la coacción tal como quedará más claro en lo que sigue no engendra la exigencia moral de no-coacción sino la de *autoría*.

Thomas Pogge ha trazado una distinción entre las consecuencias producidas intencionalmente por las instituciones y aquellas que no lo son.²⁰ Lo primero que Pogge distingue son las consecuencias que los esquemas institucionales producen —aquellos efectos que no sucederían en ausencia del esquema institucional— de aquellas que meramente dejan acaecer —aquellos efectos que suceden con independencia de la existencia del esquema institucional—. Las consecuencias producidas intencionalmente²¹ son un subconjunto de las consecuencias *producidas*. En particular, se trata de las consecuencias establecidas de modo directo por el esquema institucional a través de sus reglas. Por ejemplo, una consecuencia establecida por las reglas que crean una economía de mercado es que las personas puedan comprar y vender. Una consecuencia producida, pero no establecida sino meramente engendrada, del mismo conjunto de reglas es que algunas personas que no tienen nada de valor para ofrecer caigan por debajo de la pobreza. Esta última consecuencia es producida —ya que estas personas presumiblemente no serían pobres si existiese otro conjunto de reglas que regulase la economía— pero no establecida en tanto no hay ninguna regla que fije de modo explícito su nivel de ingresos.

Tomando la distinción de Pogge puede señalarse, entonces, que un esquema institucional pretende incidir sólo sobre los probables cursos de acción que adoptan o los estados de cosas que soportan aquellos a quienes establece como destinatarios, pero no sobre todos en quienes produce consecuencias. Puesto que el esquema institucional estatal establece como destinatarios a sus propios ciudadanos,²² son estos quienes se encuentran sujetos a coacción. Las consecuencias que un esquema institucional previsiblemente engendra sirven para determinar a qué han sido coaccionados aquellos a quienes establece como destinatarios.²³ Así, por ejemplo, en el caso del

²⁰ Pogge, T. *Realizing Rawls*, p. 45.

²¹ Estas consecuencias son las consideradas moralmente relevantes por las concepciones que adoptan un enfoque deontológico a la hora de evaluar diseños institucionales. Una concepción paradigmáticamente deontológica, en este sentido, es la de Nozick.

²² “Ciudadano” no está entendido aquí en sentido técnico. Sólo hace referencia al individuo que tiene su residencia dentro del territorio estatal. Que las instituciones estatales establezcan como destinatarios a los residentes es una consecuencia de que el Estado sea una organización de base territorial.

²³ Esta distinción captura algo característico de la coacción. Mientras no puede ser el caso que un sujeto coaccione a otro sin intención, es posible que lo coaccione a adoptar un curso de acción o soportar un estado de cosas que se encontraba más allá de su intención. Si amenaza a alguien con la intención de que se haga un disparo en la cabeza a consecuencia del cual muere, sin duda lo he coaccionado. La intención cuenta a la hora de establecer si hubo o no coacción y quién es el sujeto coaccionado. Sin embargo, no cuenta para determinar a qué lo coaccioné. Lo he coaccionado a matarse, con independencia de que mi intención haya sido esa o no. La previsibilidad de la consecuencia, y no mi intención efectiva, es la que cuenta en este último caso.

esquema institucional que organiza la economía de mercado dentro de un Estado, las personas a quienes se aplica coercitivamente serán quienes habitan el territorio del mismo, a quienes las normas establecen como destinatarios. La consecuencia engendrada de la pobreza, servirá para determinar a qué han sido coaccionados algunos de estos ciudadanos. Si la pobreza, como una consecuencia engendrada, recae tanto sobre sujetos a quienes el esquema establece como destinatarios como sobre quienes no lo son, dado el carácter intencional de la coacción, sólo de los primeros puede afirmarse que de modo coactivo han sido puestos en una situación de pobreza. Los segundos son sólo víctimas de una externalidad negativa producida por el esquema institucional, pero no son sujetos a quienes el esquema institucional se aplica coactivamente. Así, si las instituciones que organizan la economía de mercado en un Estado tienen efectos colaterales en quienes habitan un Estado vecino —por ejemplo, alterando su nivel de ingreso debido al aumento o disminución de las exportaciones—, los ciudadanos del segundo Estado no están siendo coaccionados por el esquema institucional del país vecino. Están sufriendo o disfrutando de sus consecuencias, pero en tanto aquel esquema no los establece como destinatarios, falta el requisito de la intencionalidad y, por tanto, no hay coacción.

El esquema de instituciones estatales incide de modo intencional sobre las probabilidades que tienen aquellos a quienes establece como destinatarios de adoptar ciertos cursos de acción o soportar ciertos estados de cosas. Para determinar a qué son coaccionados —esto es, para determinar los cursos de acción o estado de cosas sobre cuya probabilidad incide el esquema institucional— lo relevante son las consecuencias previsiblemente engendradas.

Un esquema institucional estatal es legítimo, por tanto, cuando todos aquellos a quienes establece como destinatarios son sus autores. Dicho de otro modo, un esquema es legítimo cuando satisface las condiciones que permiten imputar su autoría a todos aquellos a quienes se aplica. Si este es el caso, el derecho a mandar que un Estado legítimo posee no se correlaciona con un deber —sea este el de obedecer o cualquier otro— sino con una sujeción.²⁴ Si el Estado es legítimo —si sus ciudadanos son puestos por sus instituciones en el rol de autor— entonces el Estado posee la potestad de hablar en su nombre. Las instituciones estatales satisfacen las condiciones para ser imputadas como propias de aquellos a quienes se aplican y, por tanto, las decisiones adoptadas en su seno por los órganos estatales legítimos también pueden ser imputadas

²⁴ Estoy utilizando aquí el término sujeción en el sentido hoffeldiano. Véase, a este respecto, Hohfeld, W. *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning* (New Haven: Yale University Press, 1919).

a aquellos. En este sentido, el Estado legítimo a través de sus órganos tiene la potestad de hablar en nombre de sus ciudadanos.²⁵

Un esquema estatal es legítimo, entonces, cuando las instituciones colocan a los ciudadanos en un determinado rol: el de autor. La idea es que los sujetos a quienes se aplican las instituciones no son autores del diseño institucional porque lo configuran a través de su participación efectiva, sino que es el diseño institucional el que los configura como autores. Si un esquema institucional satisface los intereses que los sujetos a quienes se aplica poseen en tanto autores, entonces los transforma en tales. Puesto que el principal interés que —en tanto autores— poseen los ciudadanos en relación con sus instituciones es el de participar efectivamente en su diseño y configuración, si las instituciones posibilitan tal cosa entonces son de su autoría, esto es, son legítimas.

La participación posee dos manifestaciones. La primera se refiere a tomar parte en la toma de decisiones colectivas. La segunda, a la aceptación de las decisiones colectivas adoptadas. De modo que existen dos modos en que un esquema institucional puede no tratar como *autores* (no satisfacer los intereses que tienen como participantes) a los ciudadanos: por impedirles que sus opi-

²⁵ Mi concepción de la legitimidad debe ser distinguida de otras dos variantes de teorías que no correlacionan el *derecho a mandar* del Estado con el *deber de obediencia* de los ciudadanos. La primera concibe a la legitimidad como correlacionada con la inexistencia de ciertos derechos por parte de la ciudadanía. Una variante de esta posición la encontramos en aquellas posiciones que afirman que la legitimidad implica la ausencia de derechos de los ciudadanos a no ser coaccionados. La legitimidad del esquema institucional estatal equivale sólo a una justificación moral para su imposición coactiva sobre los ciudadanos, lo que no implica que estos tengan en relación a él deber alguno de obediencia (Landenson, R. "In Defense of a Hobbesian Conception of the Law", en *9 Philosophy and Public Affairs* (1980)). La razón por la que los ciudadanos carecen de este derecho varía de una teoría de la legitimidad a otra. La más conocida es la variante hobbesiana de este argumento. Lo que hace que los ciudadanos carezcan del derecho de resistirse a la coacción estatal es el hecho de haber consentido en renunciar a dicho derecho con la única condición de que el resto de sus conciudadanos hiciese lo mismo. En la concepción que defiendo de la legitimidad, por el contrario, lo relevante es que las instituciones estatales sean de *autoría* de los ciudadanos, esto es, sean *propias* de ellos. El que no tengan derecho a oponerse a su aplicación coactiva es sólo una consecuencia de que sean legítimas, esto es, *propias*. La segunda variante de no-correlativismo de la que debe distinguírsela es una que puede ser atribuida a Jeremy Waldron. En su opinión, la legitimidad se encuentra correlacionada con el deber de *respeto* por parte de la ciudadanía. Que un esquema institucional sea legítimo exige por parte de la ciudadanía que no lo desacredite inmediatamente, ni que piense en formas de anularlo. Lo que es requerido, si uno desacuerda con su diseño, es el trabajar con responsabilidad para su revocación o derogación, y no simplemente desafiarlo o ignorarlo (Waldron, J. *Derecho y Desacuerdos*, J. L. Martí y A. Quiroga (trads.) (Barcelona: Marcial Pons, 2005), p. 121). Para la legitimidad como *autoría* los elementos de las propuestas de Landenson y Waldron son vistos como consecuencias de que el esquema institucional sea imputado como propio de aquellos a quienes se aplica.

niones u intereses cuenten en el procedimiento de toma de decisiones colectivas, o por tratarlos como meros súbditos, receptores de órdenes, de quienes no se pretende aceptación sino sólo obediencia.

Siguiendo a Charles Beitz²⁶ es posible identificar tres grupos de intereses vinculados con la ciudadanía: el interés en el reconocimiento, en el modo de tratamiento²⁷ y en la responsabilidad deliberativa. En lo que sigue me detendré a mostrar qué porción de estos intereses se encuentra vinculada a los dos aspectos antes señalados de la participación, esto es, cuáles de estos intereses son intereses que los ciudadanos tienen como autores.

El interés en el reconocimiento se encuentra vinculado al acceso a los roles públicos y a la participación en los procedimientos de toma de decisiones colectivas. Este interés se refiere a los efectos que tiene sobre la identidad pública el lugar que el procedimiento político de toma de decisiones colectivas y la estructura de roles públicos asigna a los individuos. Se trata de intereses que los ciudadanos tienen en su calidad de autores, puesto que se encuentran vinculados a su calidad de participantes. Cuando las instituciones están diseñadas de tal modo que una persona es excluida enteramente del acceso a cualquier rol público, o cuando los roles en los procedimientos decisorios reflejan la creencia social en la inferioridad de un grupo, el interés en el reconocimiento que todos los ciudadanos tienen como autores de las instituciones que se les aplican no es satisfecho. Si una persona o grupo de individuos es excluido del acceso a los roles públicos, y tal cosa se encuentra fundada en la creencia social de su inferioridad, entonces el esquema institucional no trata a los excluidos como autores, como participantes.²⁸

El segundo de estos intereses, el referido al modo de tratamiento, se encuentra vinculado al tipo de participación que se realiza a través de la aceptación del esquema institucional por parte de los ciudadanos. El esquema debe estar diseñado de tal modo de posibilitar dicho involucramiento de la voluntad de aquellos ciudadanos a quienes se aplica. Un tipo de esquema institucional que no hace posible la aceptación por parte de sus ciudadanos es uno que sólo descansa en el uso de la fuerza. Un esquema donde una parte de la población fuese esclava y estuviese obligada a trabajar a favor de otros, o no tuviese garantizados los medios materiales de subsistencia a través de los derechos sociales, o

²⁶ Beitz, C. *Political Equality: An Essay in Democratic Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

²⁷ Beitz lo denomina “interés en el tratamiento equitativo”.

²⁸ Beitz señala que un procedimiento decisorio con estas características “establece o bien refuerza la percepción de que los intereses de algunas personas son merecedores de menos respeto o preocupación que otros simplemente por el hecho de que pertenecen a cierto grupo social” (*Id.*, p. 110). Para que esto se dé, sin embargo, no basta que algunas personas sean excluidas. Es necesario, además, que tal exclusión se deba a la creencia de que poseen menos valor.

no tuviese protección en contra del maltrato o el homicidio, o no pudiese profesar cierta religión o pensamiento, o no tuviese garantías en contra del trato arbitrario por parte de las autoridades, sería un esquema de ese tipo. Tal tipo de esquema imposibilita que sus instituciones se mantengan en vigor por la aceptación de la población, no satisfaciendo de este modo sus intereses en participar y, por ende, no ubicándolos en el rol de autor. Sin estos derechos la idea misma de sistema político —entendido como sistema de cooperación social de cuyas decisiones son autores los ciudadanos— carece de sentido.

En consecuencia, para satisfacer los intereses que los ciudadanos tienen en tanto autores, para posibilitarles participar como aceptantes, el esquema institucional tiene que garantizar ciertos derechos tanto de índole civil como social: el derecho a la vida, a los medios de subsistencia y a la integridad personal, la libertad de ocupación forzosa y de conciencia, la igualdad de trato por las autoridades, etc. Si estos derechos no están satisfechos, los ciudadanos no son tratados como autores y el esquema institucional es ilegítimo.²⁹ Estos derechos, y el de que ningún grupo puede ser excluido del acceso a los roles públicos en base a consideraciones fundadas en su inferioridad, son condiciones necesarias que cualquier esquema institucional debe satisfacer para ser legítimo. Si estos derechos no se encuentran satisfechos, el esquema institucional carece de legitimidad.

Finalmente, el tercer tipo de interés se refiere —igual que el primero— a la posibilidad de participar en los procedimientos de toma de decisiones colectivas. Se trata del interés en que la toma de decisiones colectivas pueda hacerse en base a una deliberación pública suficientemente informada, donde las opiniones o razones puedan ser consideradas y evaluadas responsablemente. Este tercer interés es satisfecho cuando las instituciones son sensibles a las opiniones e intereses que sobre los asuntos públicos tienen los ciudadanos. Un sistema de toma de decisiones colectivas que, por ejemplo, impide que sean consideradas las opiniones de determinado grupo, no satisface este interés en la responsabilidad deliberativa.

Entonces, si un esquema institucional estatal concede a los ciudadanos los derechos y libertades políticas que les permiten acceder a los roles públicos y hacer escuchar sus opiniones —tales como el derecho político a elegir a sus representantes y a ser elegidos, a petionar a las autoridades, a expresar sus opiniones, etc.— y les garantiza los derechos civiles y sociales que hacen posible que el esquema institucional sea aceptado y no sólo obedecido, entonces los ubi-

²⁹ En este punto he seguido la exposición que Rawls realiza en relación a las condiciones que un esquema institucional debe satisfacer para ser un esquema de cooperación. Rawls contrapone dicho esquema con lo que denomina una “sociedad de esclavos” (Rawls, *J. A Theory of Justice*, p. 65). En la terminología que he utilizado, tal sociedad sería una que no permitiría que sus ciudadanos fuesen aceptantes, esto es, descansarían meramente en el uso de la fuerza.

ca en el rol de autores y, por tanto, es legítimo. Si estos derechos se encuentran protegidos por el esquema institucional estatal, los intereses de autoría de los ciudadanos se encuentran satisfechos y la amenaza moral que entraña la existencia de un esquema institucional coercitivo estatal se encuentra conjurada. El esquema institucional estatal que coercitivamente incide sobre los ciudadanos y las decisiones colectivas adoptadas por sus órganos satisfacen las condiciones para ser imputado como *propio* por aquellos sobre quienes se aplica.

A partir del momento en que estos intereses de autoría son satisfechos, y la participación es posible, los ciudadanos son configurados como autores del esquema institucional y comienza a existir la comunidad política como una comunidad de autores, esto es, como un nosotros a quien el poder político pertenece. A partir de este momento aparece el poder político colectivo como un poder compartido. De esta manera, las decisiones adoptadas en el seno de instituciones que satisfacen los intereses de autoría pertenecen a todos los ciudadanos. De modo que, si existe un esquema institucional estatal que produce un patrón de distribución de recursos y derechos sobre sus ciudadanos y adicionalmente satisface sus intereses de autoría, tenemos configurados los extremos que fundan la exigencia de brindar justificaciones del modo en que se encuentra configurado el patrón de distribución que sea aceptable por todos los que ocupan posiciones distributivas. Como cada ciudadano puede incidir en el contenido que tendrá una decisión cuya autoría se imputará a otros, esto trae aparejado que todo ciudadano deba justificar el diseño institucional —y el patrón de distribución que produce— como acorde con un criterio de evaluación o corrección aceptable frente a todos los demás. A su vez, como los ciudadanos ocupan las distintas posiciones distributivas, tenemos que el criterio de evaluación del patrón de distribución debe ser aceptable para las personas que ocupan las distintas posiciones distributivas.³⁰

³⁰ Thomas Nagel vincula también la atribución de *autoría* con las exigencias de brindar justificaciones recíprocamente aceptables (“The Problem of Global Justice”, pp. 128-130). No obstante su posición difiere de la que presento en el texto ya que concibe de un modo diverso la *autoría*. En opinión de Nagel, el esquema institucional trata a quienes se aplica como autores cuando pretende no sólo obediencia sino aceptación. Cuando cada ciudadano obedece al esquema institucional hace suya esta pretensión formulándose a los demás individuos a los cuales este esquema se aplica. Cada uno al obedecer le formula a otro la exigencia de aceptar el esquema institucional que posee esta pretensión. Esta exigencia impuesta a los otros hace surgir en quien la impone la exigencia de configurar el esquema institucional de modo que sea aceptable como correcto por aquellos a quien formula la exigencia. La discrepancia que mantengo con Nagel, entonces, es doble. En primer lugar, no considero que para que un esquema institucional trate a sus ciudadanos como *autores* basta que pretenda aceptación. En segundo lugar, no considero que los ciudadanos se atribuyan unos a otros la autoría del esquema institucional por el hecho de obedecerlo. La atribución de la *autoría* se realiza cuando un ciudadano ejerce el poder político colectivo, por ejemplo mediante el voto.

Tal vez un ejemplo pueda ayudar. Supongamos que habitamos un esquema institucional legítimo, que nos trata como autores, y que somos llamados a votar para reconfigurar el modo en que se distribuye el ingreso, por ejemplo mediante una reforma tributaria. Mi voto (positivo, negativo o no emitido) tiene que ser justificado como correcto frente a todos mis conciudadanos, puesto que la decisión que se adopte no sólo será la mía sino también la de ellos en tanto comunidad de autores. Puesto que pretendo determinar cuál será el contenido de una decisión de la que serán autores, debo —como contrapartida— justificarlo como correcto frente a ellos, esto es, como acorde con un criterio de evaluación por ellos aceptable. Lo mismo se aplica al voto de cada uno, lo cual conduce a que el diseño institucional que se adopte a partir de dicha votación tenga que aparecer como correcto de acuerdo con un criterio de evaluación recíprocamente aceptable por todos los ciudadanos.³¹

La segunda circunstancia de la desigualdad también se configura en el seno de instituciones estatales legítimas. El patrón de distribución producido por las instituciones estatales produce efectos profundos sobre los individuos. El modo en que las instituciones estatales distribuyen los recursos, derechos y libertades configura a los ciudadanos como las personas que son. Puesto que estas instituciones se aplican a los individuos desde su nacimiento, no existe una identidad que los individuos posean de modo previo a su ingreso en el esquema institucional.³² Esto determina que los dos riesgos de irracionalidad que se presentan a la hora de evaluar un patrón de distribución existente, como hemos señalado, se encuentren presentes de un modo único y especialmente agudo cuando se trata de encontrar criterios para evaluar instituciones estatales.

El primer riesgo reside en que cualquier justificación que se proponga del esquema institucional y el patrón de distribución que produce pueda estar fundada en consideraciones irracionales —preferencias y creencias— generadas

³¹ En el ejemplo he obviado el problema de la representación política, pero si se acepta que alguna concepción de la representación política es adecuada, lo dicho en el texto valdría de igual modo para las decisiones adoptadas por el voto del parlamento y no por el voto directo de los ciudadanos. Asimismo, en el ejemplo he equiparado el voto emitido (positivo o negativo) con el voto no emitido. La razón de esto es que abstenerse de votar no me libera de la responsabilidad de justificar mi decisión y el patrón de distribución que ella produciría si fuese adoptada —por ejemplo, uno que sea igual al patrón actualmente existente— como aceptable frente al resto de mis conciudadanos.

³² Este hecho, que nuestros vínculos socio-políticos nos configuren como los sujetos que somos, ha sido enfatizado en las últimas décadas por el comunitarismo. Sin embargo, contrario a lo que algunos comunitaristas sostienen, éste no es un hecho que sea negado por el liberalismo igualitario. Tanto unos como otros reconocen la incidencia del diseño institucional sobre los rasgos personales, tales como el carácter, el desarrollo de los talentos naturales, los intereses, la posición social, etc. La discrepancia reside en otro lugar, a saber, mientras los liberales afirman que existe la posibilidad de que podamos tomar distancia de tales rasgos para evaluar nuestras instituciones, los comunitaristas lo niegan.

por la posición que ocupan los individuos en el patrón de distribución creado por las instituciones estatales. Uno de los primeros en notar este riesgo en lo que respecta a las creencias fue Marx, quien lo expresó con su noción de creencia ideológica. Su idea es que el patrón de distribución generado por las instituciones estatales puede provocar creencias irracionales de dos modos diferentes. En el primer supuesto, la posición que el individuo ocupa en el patrón de distribución existente lo lleva a cometer errores inferenciales. Sus creencias son ilusiones producidas por su posición en el patrón de distribución. En el segundo, sus creencias se encuentran distorsionadas por sus preferencias.

Un ejemplo de creencia ilusoria es la que sostiene que el orden social es inmutable. Puesto que el individuo nunca ha visto un orden social distinto a aquel en que ha nacido y crecido, infiere que este es el único orden social posible. Puesto que ha nacido y crecido en un orden social donde existe pobreza y desigualdad, infiere que se trata de fenómenos necesarios, inevitables.³³ Un ejemplo de una creencia distorsionada por las preferencias es la sostenida por quienes ocupan las posiciones privilegiadas en el sentido de que quienes ocupan las posiciones inferiores en el esquema de distribución lo hacen simplemente por no haberse esforzado lo suficiente. En este caso, el deseo de que la posición ventajosa que se ocupa en el actual patrón de distribución sea el fruto del esfuerzo personal lleva a creer que aquellos que ocupan posiciones desaventajadas simplemente no se han esforzado.

Idénticos efectos puede tener el esquema institucional sobre las preferencias. La posición distributiva que ocupan los ciudadanos puede causar, a través de mecanismos de racionalización, la aparición de preferencias irracionales. Un ejemplo de esto son las preferencias adaptativas donde un individuo modifica sus preferencias en función de las posibilidades a las que su posición en la distribución de recursos, derechos y libertades le permite acceder. Así, un individuo que ocupa las posiciones más desaventajadas puede desarrollar una preferencia adaptativa por la vida frugal.³⁴

Los efectos que las instituciones pueden tener sobre las creencias y preferencias —distorsionándolos— es una razón para excluirlos a la hora de brindar justificaciones recíprocas que sean aceptables por otro sujeto de razones.

³³ Refiriéndose al caso de las creencias ilusorias producidas por el esquema de instituciones existente, señala Elster: “Paul Veyne sostiene, de modo convincente a mi parecer, que cualquier hombre dependiente en la antigüedad clásica tenía que estar convencido de que le debía su vida y su seguridad a su maestro” Véase Elster, J. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 145.

³⁴ Como señala Elster, se trata de un mecanismo para reducir la disonancia. Existe un mecanismo alternativo que en lugar de actuar sobre las preferencias lo hace sobre las creencias. En este supuesto el hecho de no tener la posibilidad de acceder al objeto que satisfaría nuestro deseo nos hace creer que el objeto posee características que no son reales (*Id.*, p. 123).

Dicho de otro modo, los criterios de evaluación de un esquema institucional —y el patrón de distribución que produce— no deben ser aceptables en base a creencias o preferencias causadas por dicho esquema institucional. Proceder de otro modo sería justificar el patrón de distribución en base a consideraciones irracionales. El criterio de evaluación debe ser aceptable en base al conocimiento que existe acerca del funcionamiento de las instituciones sociales y no en base a creencias sesgadas por la posición que se ocupa o las preferencias que se posee en el patrón de distribución actualmente existente. El segundo riesgo de irracionalidad que se presenta a la hora de evaluar instituciones estatales actualmente existentes viene dado por el hecho de que dichas instituciones determinan —por un lado— las expectativas vitales, oportunidades, carácter y preferencias, de aquellos individuos a quienes se aplican, y —adicionalmente— promueven y recompensan el desarrollo de ciertos talentos naturales. El riesgo reside en que el criterio de evaluación sea aceptable por los individuos simplemente por los efectos que el patrón de distribución existente ha producido sobre sus expectativas vitales, oportunidades, carácter y preferencias, o sobre el desarrollo de sus talentos naturales.

Un ejemplo de este tipo de irracionalidad sería el supuesto en el que un criterio de evaluación es aceptable para algunos individuos sólo debido al menor poder de negociación que poseen debido a la posición social desventajosa que ocupan en el esquema institucional estatal existente. Lo mismo sucedería si el criterio fuese aceptable sólo debido a los rasgos de carácter que han desarrollado —aun de modo deliberado— como respuesta a la posición que ocupan en el esquema estatal existente. Idéntica situación se daría si el criterio fuese aceptable sólo debido a los talentos naturales que —en el esquema actual de distribución— el individuo ha desarrollado.

Es la magnitud de la influencia que las instituciones estatales ejercen sobre la configuración personal de aquellos a quienes se aplican —incentivando el desarrollo de ciertos talentos naturales así como ciertos rasgos de carácter o determinando las oportunidades socioeconómicas— lo que determina que el criterio de evaluación deba ser aceptable con independencia de las circunstancias sociales y naturales de los ciudadanos. Lo característico de las instituciones estatales que determina que un criterio adecuado para evaluarlas deba satisfacer la exigencia antes señalada es el profundo efecto que poseen sobre las circunstancias sociales y naturales de los individuos a quienes se aplican.³⁵

Finalmente, la tercera circunstancia de la desigualdad también se encuentra configurada en el seno de las instituciones estatales legítimas. Allí los individuos realizan reclamos conflictivos por el tamaño de sus porciones distributivas. Lo que funda estos reclamos es el interés por llevar adelante sus diferentes

³⁵ La profundidad de los efectos es lo que permite distinguir el supuesto de evaluación de las instituciones estatales existentes de otros supuestos, tal como el que he presentado referido a los tres hermanos y la herencia.

planes de vida.³⁶ Ahora bien, existen dos razones —una de índole empírico y otra normativa— por las que estos planes de vida son públicamente inaccesibles. La razón de orden empírico hace referencia al hecho de que para conocer con algún grado de certeza los planes de vida individuales sería necesario tener algún acceso a los estados mentales. Sería necesario tener acceso al menos a cierta información acerca de su vida que difícilmente sería públicamente accesible. A menos que dispusiésemos de una “máquina mágica” que nos permitiese ver dentro de las mentes de los individuos sus planes de vida individuales, a partir de los cuales formulan sus reclamos en relación con sus porciones distributivas, no serían públicamente accesibles.³⁷

La razón de orden normativo presupone la posibilidad empírica y da pie a la conclusión de que aun siendo posible establecer públicamente el contenido de los planes de vida de los individuos, esto no estaría permitido en un esquema político legítimo. La razón de ello radica en que tal cosa implicaría una invasión inadmisibles en la privacidad de los ciudadanos, lo que vulneraría, al menos, uno de sus intereses de autoría, a saber, el interés en el modo de tratamiento. Específicamente, tal injerencia sería contraria a la libertad y privacidad de la que cualquier ciudadano debe gozar para poder ocupar su rol de autor. Aun si fuese empíricamente posible establecer el contenido de los intereses o planes de vida en base a los cuales los individuos formulan reclamos por sus porciones distributivas a nivel estatal, no sería posible que tal situación se diese en el seno de un Estado legítimo. Tal intromisión en la vida privada de los individuos vulneraría uno de sus intereses de autoría socavando así la legitimidad del esquema institucional.

De modo que, a manera de síntesis, las tres circunstancias de la desigualdad se encuentran presentes en el seno de los Estados legítimos. Las instituciones estatales legítimas generan un patrón de distribución cuya autoría se imputa a todos aquellos que ocupan posiciones distributivas y todos tienen la posibilidad de incidir en su reconfiguración. Este patrón de distribución posee efectos profundos sobre la posición social y talentos naturales de los individuos a quienes se aplican. Finalmente, los ciudadanos de un Estado legítimo formulan reclamos por sus porciones distributivas que se encuentran fundadas en intereses, planes de vida o concepciones del bien que no son públicamente accesibles.

³⁶ Son diferentes en dos sentidos. En primer lugar, no todos los planes de vida son iguales. Alguien puede tener un plan de vida religioso, otro un plan de vida centrado en el consumo, otro centrado en los vínculos familiares, etc. En segundo lugar, cada uno tiene un plan propio. Aunque más de uno pueda, por ejemplo, tener un plan de vida religioso y referirse a la misma religión, esto no hace que sea el mismo plan. Esto explica porqué, aun entre individuos que tienen un mismo tipo de plan de vida, puedan existir reclamaciones en conflicto.

³⁷ El recurso de la “máquina mágica” para volver públicamente accesible los planes de vida es analizado por Risse, M. “Rawls on Responsibility and Primary Goods” (Department of Philosophy, Boston University, 2002), pp. 12-15.

Es este rol dual que poseen los ciudadanos que habitan instituciones domésticas legítimas como *autores* de las instituciones —por un lado— y como *sujetos* cuyas contingencias naturales y sociales son configuradas por ellas y cuyos planes de vida son públicamente inaccesibles —por el otro— lo que hace que entre ellos la desigualdad sea moralmente relevante.

IV. LA IRRELEVANCIA MORAL DE LA DESIGUALDAD INTERNACIONAL Y GLOBAL

Tanto a nivel internacional como global algunas de las circunstancias que confieren relevancia moral a la desigualdad se encuentran ausentes. Por lo que respecta a la desigualdad global existen dos caminos que conducen a esta conclusión. El primero llama la atención sobre el hecho de que no existen instituciones globales que se apliquen coercitivamente de modo directo sobre los individuos que habitan el planeta. A lo sumo lo que existe es un orden internacional que se aplica coercitivamente a los Estados. Si este es el caso, y las exigencias de legitimidad aparecen como correlato de la coacción, no es posible en el estado actual que exista una comunidad política de autores que abarque a toda la humanidad. No existe un esquema institucional internacional que pueda ser configurado por el ejercicio de un poder político que pertenezca a la humanidad en su conjunto en tanto comunidad de autores. Como el esquema institucional internacional no es configurado por un poder político cuyas decisiones se imputan en calidad de autores a toda la humanidad, su diseño y el patrón de distribución que produce no debe justificarse como aceptable frente a todos los individuos que ocupan las diferentes posiciones distributivas. No se encuentran satisfechas las condiciones para que surja la exigencia de justificación recíproca que conduce a la aplicación de principios prioritaristas o igualitaristas que confieren relevancia moral a la desigualdad.

La desigualdad global es moralmente irrelevante porque no existe un esquema institucional unificado que se aplique coercitivamente a toda la humanidad y, por ende, ni siquiera existe la exigencia de que exista un esquema legítimo que trate a todos los seres humanos como autores, esto es, que satisfaga los intereses de autoría que estos tienen.³⁸ Básicamente, no existe —ni es requerido que así suceda— ningún mecanismo que posibilite la participación de la humanidad en su conjunto en un proceso de toma de decisiones colectivas para reconfigurar las instituciones internacionales. Dicho gráficamente, no existe un parlamento mundial o ningún mecanismo de consulta análogo. Mientras este no sea el caso, los intereses de autoría no se encontrarán satis-

³⁸ Aunque esta es una constatación de hecho, creo que existen razones para que la inexistencia de una comunidad de autores global se extienda en el tiempo. A lo que puede aspirarse a este nivel es al surgimiento de una comunidad de comunidades de autores. Sin embargo, no puedo detenerme en ello aquí.

fechos, no existirá “comunidad política global” ni exigencias de justificación recíproca y, por tanto, la desigualdad no poseerá relevancia moral.³⁹

El segundo camino para arribar a la irrelevancia de la desigualdad global asume que existe un esquema institucional unificado que se aplica de modo coercitivo a toda la humanidad en su conjunto. Es decir, asume lo que el argumento anterior ha negado. Algunos autores cosmopolitas han llamado la atención sobre el modo en que el orden global incide en la perspectiva de vida de todos los seres humanos.

Thomas Pogge, por ejemplo, ha llamado la atención específicamente sobre el rol causal que dos elementos del orden internacional tienen en el surgimiento de instituciones domésticas que a su vez causan pobreza en los individuos que las habitan. El primer elemento es el privilegio que el orden internacional concede a cualquier grupo que monopolice la coacción dentro del territorio de un país para disponer de sus recursos naturales. La práctica de conceder reconocimiento internacional a tales grupos —con independencia de si llegaron al poder por medios legítimos o de si tienen o no apoyo popular— y de concederles la facultad para transferir los derechos de propiedad sobre los recursos naturales del territorio que controlan, es denominada por Pogge el *privilegio internacional sobre los recursos*. El segundo elemento consiste en el privilegio que se da a esos grupos para contraer préstamos y de este modo adquirir deudas que luego deban ser pagadas por todos los ciudadanos. Este segundo elemento es denominado por Pogge el *privilegio internacional sobre el endeudamiento*.⁴⁰

Ambos privilegios promueven el surgimiento de un tipo específico de instituciones domésticas. El *privilegio sobre los recursos* provee incentivos para que se realicen golpes de estado y guerras civiles en los países ricos en recursos. Refiriéndose al caso de aquellos militares que en los últimos años han alcanzado el poder por la fuerza en Nigeria, señala Pogge:

Con la capacidad de adquirir medios de represión más allá de las fronteras, y además apoyo por parte de otros oficiales en casa, este tipo de gobernantes dejan de depender del apoyo popular y entonces incurren en muy pocas inversiones productivas destinadas a erradicar la pobreza o incluso estimular el crecimiento económico.⁴¹

Es decir, aunque es cierto que lo que afecta las expectativas de vida de los nigerianos es la corrupción en su sistema político, esta corrupción, señala Pogge, “no es sólo un fenómeno local enraizado en una cultura y tradiciones tribales,

³⁹ No existe una comunidad de autores global porque a nivel internacional las unidades moralmente relevantes son los individuos organizados políticamente —los Estados legítimos— y no los individuos aislados.

⁴⁰ Pogge, T., *World Poverty and Human Rights*, pp. 112-113.

⁴¹ *Id.*, p. 114.

sino que es incentivada y sostenida gracias al privilegio internacional sobre los recursos".⁴²

El *privilegio internacional sobre el endeudamiento* tiene efectos similares sobre el diseño de las instituciones domésticas. Específicamente, señala Pogge, tiene tres efectos vinculados a la corrupción y la pobreza. En primer lugar, permite que aun las dictaduras más aberrantes tengan el crédito internacional de su país a disposición. Esto ayuda a que tales gobiernos puedan mantenerse en el poder aunque tengan una casi completa oposición popular. En segundo lugar, al ser indiferente el privilegio al modo en que se ha accedido al poder, concede incentivos para que elites corruptas realicen golpes de estado con el objetivo de apropiarse del crédito internacional. En tercer lugar, condiciona a los regímenes legítimos que suceden en el poder a aquellos que accedieron mediante golpes de estado, ya que aquellos se ven en la obligación de afrontar las deudas contraídas por sus predecesores. El peso de estas deudas condiciona la capacidad de tales gobiernos para afrontar reformas estructurales que mejoren la calidad de vida de sus ciudadanos.⁴³

No obstante, aun si se acepta la existencia de este esquema coercitivo global lo único que se sigue es que el mismo provoca el surgimiento de exigencias de legitimidad global, no que éstas ya han sido satisfechas. Este esquema coercitivo global provoca que las exigencias de legitimidad o autoría aparezcan. Pero sólo cuando estas exigencias de legitimidad han sido cumplidas, y aparece una comunidad política de autores a la cual puede imputarse el patrón de distribución generado por las instituciones globales coercitivas, la circunstancia de la desigualdad se encuentra presente. Mientras no exista un poder político colectivo que pueda reconfigurar el patrón de distribución global, una de las circunstancias que vuelve relevante la desigualdad estará ausente. Existirán las circunstancias que hacen aparecer las exigencias de legitimidad, pero no aquellas que vuelven relevante la desigualdad.

Por lo que respecta a la desigualdad que se da entre Estados, esto es, la desigualdad internacional, la misma carece de relevancia moral por las siguientes razones. No es debatible que exista una estructura institucional unificada que se aplica coercitivamente a los Estados determinando sus deberes y derechos. Así, por ejemplo, el orden internacional establece que los Estados tienen derecho a disponer de los recursos naturales que se encuentran en su territorio, así también tienen el deber de no intervenir en los asuntos de otros Estados, no pueden llevar adelante guerras de agresión o dejar de respetar los tratados. Estas reglas poseen carácter coercitivo en tanto aumentan la probabilidad de que ciertos estados de cosas acaezcan a los Estados —por ejemplo, que unos dispongan de mayores recursos naturales que otros— o adopten ciertos cursos

⁴² *Id.*, p. 115.

⁴³ *Id.*, pp. 114-115.

de acción —por ejemplo, que un Estado respete las decisiones que sobre cuestiones domésticas adopta otro—.

Como las exigencias de legitimidad política son el correlato de la coacción, es posible señalar que existen exigencias de legitimidad internacional. El esquema institucional internacional que se aplica coercitivamente a los Estados debe tratarlos a estos como autores, del mismo modo que las instituciones estatales para ser legítimas deben tratar como autores a los ciudadanos a quienes se aplican. Es debatible que estas exigencias de legitimidad se encuentren hoy satisfechas de modo que exista una comunidad política de Estados. Pero sea que esta comunidad política internacional exista o no, las circunstancias de la desigualdad no se encuentran configuradas.

Extrapolando al ámbito internacional los tres intereses de autoría —el interés en el reconocimiento, el modo de tratamiento y el de la responsabilidad deliberativa— es posible establecer las condiciones que éste debe satisfacer para que su aplicación coactiva se encuentre justificada.⁴⁴ Por lo que respecta al interés en el reconocimiento es necesario que las instituciones internacionales se encuentren diseñadas de tal modo que ningún Estado legítimo esté excluido del acceso a ciertos roles públicos en las instituciones internacionales en base a una creencia en su inferioridad. Si un Estado es excluido de cierto rol en el esquema de instituciones internacionales, significa que el esquema institucional internacional no lo trata como autor y es, por tanto, ilegítimo.

Por lo que respecta al modo de tratamiento, es necesario que las instituciones internacionales se encuentren diseñadas de tal modo que no sea irracional para los Estados obedecerlas de modo voluntario. Esto es, deben posibilitar el involucramiento de la voluntad de los Estados.⁴⁵ El esquema de instituciones internacionales debe tener un diseño tal que su cumplimiento no sólo descansa en el uso de la fuerza. El modo de alcanzar tal extremo es garantizando que los Estados dispongan de los derechos y recursos necesarios para llevar adelante sus fines en tanto comunidades políticas legítimas. Un esquema de instituciones internacionales que no prohíbe la intervención de un Estado en los asuntos de otros —probado que éste posee un orden institucional legítimo—, o que no garantiza que cada Estado posea los recursos materiales necesarios mínimos para tener un esquema institucional legítimo, o que no prohíbe la agresión bélica, sería ilegítimo.

⁴⁴ Lo señalado aquí se funda en una concepción normativa de Estado legítimo o de comunidad política legítima elaborada en el apartado anterior. A partir de esta concepción es que se identifican los intereses de los Estados legítimos o de los individuos políticamente organizados.

⁴⁵ No se trata de que los Estados posean una voluntad en el mismo sentido que los individuos que los componen. Se trata, simplemente, de que los individuos políticamente organizados poseen intereses que no poseen hasta que esto sucede, y que dichos intereses son relevantes a la hora de motivarlos a actuar.

Finalmente, quedan los rasgos que deben poseer las instituciones internacionales para así satisfacer el interés que los individuos —organizados políticamente en Estados— tienen en la responsabilidad deliberativa. A semejanza de lo que sucedía a nivel doméstico, los Estados tienen un interés en que la resolución de los asuntos colectivos pueda hacerse en base a una deliberación pública informada donde sus razones puedan ser consideradas y evaluadas. El modo de satisfacer este interés es a través de un sistema de toma de decisiones colectivas que no impida que las opiniones de algún Estado legítimo cuenten.

Puesto que los individuos políticamente organizados también poseen opiniones de los dos tipos que hemos señalado con anterioridad —opiniones respecto del contenido de las decisiones colectivas y opiniones respecto del procedimiento para adoptar decisiones colectivas— es necesario que ambas sean consideradas. Si el procedimiento de toma de decisiones a nivel internacional impide que sean consideradas las opiniones de algún Estado legítimo respecto del contenido de las decisiones colectivas, o si el procedimiento mismo se encuentra fundado en consideraciones que no pueden ser vistas como razones por todos los Estados legítimos, significa que el sistema institucional impide que las razones u opiniones de los Estados cuenten, y por tanto, no satisface su interés deliberativo.

El procedimiento de toma de decisiones colectivas corporizado en el diseño institucional del Consejo de Seguridad, no satisface el interés que los Estados —en tanto autores de las instituciones internacionales— tienen en la responsabilidad deliberativa. El diseño otorga más peso a las opiniones de algunos Estados, los cinco miembros permanentes con derecho a veto: Estados Unidos, Gran Bretaña, Rusia, China y Francia. Un esquema institucional semejante no trata como autores a todos los Estados a quienes se aplica coercitivamente. Aunque las opiniones de todos acerca de cómo conducir los asuntos colectivos pueden ser consideradas —por ejemplo, porque los miembros permanentes alinean sus decisiones con las opiniones de la mayoría— el procedimiento mismo de toma de decisiones no se encuentra fundado en razones que sean aceptables para todos a partir de las ideas implícitas en la cultura política pública internacional según la cual los Estados son igualmente libres. Un procedimiento de decisión que confiere poder de veto a algunos Estados no se encuentra fundado en consideraciones que los Estados —dada la cultura política pública internacional y su idea implícita de libertad e igualdad— puedan ver como razones.

Adicionalmente, un sistema de toma de decisiones semejante no satisface el interés en el reconocimiento que cada Estado posee. Lo que determina que esto sea así es que algunos Estados no pueden ocupar el rol de miembros permanentes. No se trata de que sus opiniones no son consideradas, sino de que ellos ocupan cierta posición pública de inferioridad en el esquema institucional que quedó configurado luego de la Segunda Guerra Mundial. La razón de esta

exclusión simplemente refleja la opinión de que se trata de Estados débiles. Mientras los ganadores y poderosos se reservaron los lugares permanentes, al resto sólo le fue concedido acceder a los puestos rotativos. En síntesis, que existan miembros permanentes y no permanentes vulnera el interés en el reconocimiento; que los miembros permanentes tengan derecho a veto vulnera el interés en la responsabilidad deliberativa.

Que no exista una comunidad política internacional determina que, aunque existe un patrón de distribución que afecta a los Estados, éste no puede ser configurado por un poder político colectivo cuya autoría se imputa a cada uno de ellos y sobre el cual cada uno puede incidir. La primera circunstancia que confiere relevancia moral a la desigualdad se encuentra ausente debido al carácter ilegítimo del actual entramado de instituciones internacionales. Pero aun si existiese un poder político internacional legítimo, la desigualdad no cobraría relevancia moral debido a que otras circunstancias no estarían configuradas. Si existiese una comunidad política internacional legítima, entonces aparecerían las exigencias de justificación recíproca entre los distintos Estados del patrón de distribución generado por las instituciones internacionales. Tendríamos un patrón de distribución entre distintos Estados generado por instituciones internacionales que pueden ser reconfiguradas por un poder político colectivo de los Estados. La primera circunstancia de la desigualdad estaría presente.

No obstante, la tercera circunstancia de la desigualdad no estaría presente. La razón de ello radica en el diferente tipo de intereses que fundan las reclamaciones por las porciones distributivas a nivel doméstico y a nivel internacional. Mientras a nivel doméstico los individuos fundan sus reclamos en intereses, planes de vida o concepciones del bien individual, a nivel internacional sus reclamos se encuentran fundados en concepciones públicas de la legitimidad. Dicho de otro modo, mientras los intereses relevantes a nivel doméstico son los intereses de los individuos considerados separadamente, el interés relevante a nivel internacional es el interés que todos ellos tienen en tanto “comunidad política de autores”, esto es, un interés públicamente compartido en el autogobierno.

Que a nivel internacional el interés relevante sea un interés colectivo en el autogobierno, mientras a nivel doméstico el interés relevante sea un interés fundado en una concepción del bien o un plan de vida individual, provoca que la tercera circunstancia de la desigualdad esté ausente. A nivel internacional el fundamento del interés de los Estados en la porción distributiva que reclaman no es públicamente inaccesible. Los Estados legítimos poseen un interés en las porciones distributivas configuradas por las instituciones internacionales, fundado en una concepción compartida de la legitimidad política o el autogobierno que es públicamente cognoscible por el resto de los Estados. Los individuos, por el contrario, poseen intereses en las porciones distributivas configuradas por las instituciones domésticas fundado en una concepción del bien

o un plan de vida que sólo puede ser cognoscible si uno se entromete en la vida privada de los individuos de un modo que es incompatible con la legitimidad política.

El hecho de que los Estados legítimos posean un interés en el auto-gobierno —que es públicamente accesible— trae aparejado que las justificaciones que sean recíprocamente aceptables por cada uno de ellos —con independencia del tamaño de su población, recursos naturales, etc.— del patrón de distribución generado por las instituciones internacionales, no debe presuponer un interés maximizador. Mientras que a nivel doméstico la inaccesibilidad pública de los propósitos individuales provoca que toda justificación recíprocamente aceptable tenga que mostrar que las porciones distributivas de cada uno son lo más grandes posible, a nivel internacional la situación es diferente. Aquí es posible tener acceso público a los propósitos que los individuos organizados en una comunidad política legítima poseen en común. El interés común es el auto-gobierno colectivo. Es posible conocer con mayor precisión cuándo una justificación sería recíprocamente aceptable, a saber, cuando garantiza que las porciones distributivas que recibe cada Estado tienen el tamaño suficiente para permitirle organizarse de modo legítimo. Es decir, que los propósitos de los Estados legítimos sean públicamente accesibles trae aparejado que los principios aptos para justificar el patrón de distribución sean suficientaristas en lugar de igualitaristas o prioritaristas. Como la desigualdad es relevante sólo donde estos últimos principios se aplican, entonces el nivel relativo de recursos y derechos de los que gozan los Estados en el orden internacional no posee relevancia moral. Sólo posee relevancia moral el tamaño absoluto de sus porciones distributivas medido con el criterio suficientarista del auto-gobierno o la legitimidad.

A modo de síntesis puede señalarse que la desigualdad global es moralmente irrelevante porque la primera circunstancia de la desigualdad se encuentra ausente. No existe un patrón de distribución que se aplique coercitivamente a todos los seres humanos y que pueda ser reconfigurado por decisiones cuya autoría se imputa a cada uno de ellos, sobre cuyo contenido cada uno puede incidir. La desigualdad internacional es irrelevante porque o bien la primera circunstancia de la desigualdad o bien la tercera no está presente. El orden internacional actualmente existente es políticamente ilegítimo y por ende no existe un poder político colectivo, del cual todos los Estados sean autores, que pueda reconfigurar las instituciones internacionales y el patrón de distribución que producen. Adicionalmente, aun si existiese tal poder político colectivo, los Estados —o los individuos en tanto miembros de comunidades políticas— poseen un propósito públicamente accesible por otras comunidades políticas. Esto provoca que la tercera circunstancia de la desigualdad que funda la preclusión de un interés maximizador no se encuentre presente.

V. CONCLUSIÓN

Tres circunstancias confieren relevancia moral a la desigualdad. En primer lugar, debe existir un patrón de distribución que haya tenido efectos profundos sobre los individuos a quienes se aplica. En segundo lugar, el patrón de distribución debe poder ser modificado por decisiones colectivas cuya autoría se imputa a todos los que ocupan posiciones distributivas y en cuyo contenido cada uno de ellos pueden incidir. Por último, el interés de cada individuo en el tamaño de su porción distributiva debe estar basado en consideraciones a las que el resto no puede acceder con algún grado de certeza.

Estas circunstancias se encuentran presente sólo en el seno de los Estados legítimos. Ni en los Estados ilegítimos ni a nivel internacional o global la desigualdad posee relevancia moral. Esta posición se distancia de las conclusiones sostenidas por los cosmopolitas, aunque sin por ello suscribir sin reservas las conclusiones estatistas o parcialistas. Se diferencia de las posiciones cosmopolitas porque sostiene que la desigualdad global o internacional no posee relevancia moral. Se diferencia de las posiciones estatistas porque sostiene que la desigualdad presente en los Estados ilegítimos no posee relevancia moral.

Por supuesto que esto no significa que la existencia de instituciones domésticas ilegítimas e instituciones internacionales —legítimas o no— no engendren exigencias morales; tampoco implica que las exigencias engendradas en ambos casos sea la misma. Sólo implica que en ninguno de los dos casos las exigencias morales son del tipo que vuelve moralmente relevante la desigualdad.

Bibliografía

- Barry, B. "Humanity and Justice in Global Perspective", en J. R. Pennock y J. Chapman (eds.) *Ethics, Economics, and the Law* (New York: New York University Press, 1982).
- *Theories of Justice* (Berkeley: University of California Press, 1989).
- Beitz, C. *Political Theory and International Relations* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999 [1979]).
- "Cosmopolitan Ideals and National Sentiment", en 80 *Journal of Philosophy* (1983).
- *Political Equality: An Essay in Democratic Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- Blake, M. "Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy", en 30 *Philosophy and Public Affairs* (2002).
- Brink, D. "The Separateness of Persons, Distributive Norms, and Moral Theory", en R. Frey y C. Morris (eds.) *Value, Welfare, and Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Casal, P. "Why Sufficiency is not Enough", en 117 *Ethics* (2007).

- Elster, J. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- Frankfurt, H. "Equality as a Moral Ideal", en 98 *Ethics* (1987).
- "Equality and Respect", en 64 *Social Research* (1997).
- "The Moral Irrelevance of Equality", en 14 *Public Affairs Quarterly* (2000).
- Hohfeld, W. *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning* (New Haven: Yale University Press, 1919).
- Hooker, R. *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, A. McGrade (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1989 [1593-97]).
- Jones, C. *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- Landenson, R. "In Defense of a Hobbesian Conception of the Law", en 9 *Philosophy and Public Affairs* (1980).
- MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981).
- "Is Patriotism a Virtue?" en *The Lindey Lecture at the University of Kansas* (1984).
- Miller, D. *On Nationality* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- Moellendorf, D. *Cosmopolitan Justice* (Boulder, Colorado: West View Press, 2002).
- Nagel, T. *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- "The Problem of Global Justice", en 33 *Philosophy and Public Affairs* (2005).
- Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).
- Parfit, D. *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- "Equality or Priority?" en M. Clayton y A. Williams (eds.) *The Ideal of Equality* (London: Macmillan, 2000).
- Pettit, P. "Law and Liberty", en S. Besson y J.L. Martí (eds.) *Legal Republicanism: National and International Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 2009)
- Pogge, T. *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
- *World Poverty and Human Rights* (Cambridge: Polity, 2002).
- Rae, D. *Equalities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).
- Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999 [1971]).
- *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).
- Risse, M. "Rawls on Responsibility and Primary Goods" (Department of Philosophy, Boston University, 2002).
- Risse, M. y R. Hockett. "Primary Goods Revisited: 'The Political Problem' and its Rawlsian Solution", en *Cornell Law School Legal Studies Research Paper Series*, Paper N° 55 (2006).
- Rousseau, J. *On The Social Contract*, D. A. Cress (trad.) (Indianapolis: Hackett Publishing Company, (1987) [1762]).
- Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- *Democracy's Discontent* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998).

- Seleme, H. "Legitimidad Política, Justicia y Globalización" en 9 *Revista Argentina de Teoría Jurídica* (2007).
- Simmons, J. *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton: Princeton University Press, 1979).
- Singer, P. *One World: The Ethics of Globalization* (New Haven: Yale University Press, 2002).
- Tamir, Y. *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993).
- Taylor, C. *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).
- "The Politics of Recognition", en A. Gutmann (ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994).
- Tan, K. *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- UNDP (United Nations Development Programme), *Human Development Report 1999* (New York: Oxford University Press, 1999).
- Waldron, J. *Derecho y Desacuerdos*, J.L. Martí y A. Quiroga (trads.) (Barcelona: Marcial Pons, 2005).
- Walzer, M. *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983).
- "Response", en D. Miller y M. Walzer (eds.) *Pluralism, Justice, and Equality* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
- Williams, A. "Incentives, Inequality, and Publicity", en 27 *Philosophy and Public Affairs* (1998).

AUTORES

Elizabeth Anderson
Universidad de Michigan
Estados Unidos

Daniel Brieba
Universidad Adolfo Ibáñez
Chile

Agustín Squella
Universidad de Valparaíso
Chile

Ian Carter
Universidad de Pavía
Italia

Olof Page
Pontificia Universidad Católica
Chile

Jahel Queralt
Universidad de Zurich
Suiza

Paula Casal
ICREA-Pompeu Fabra
España

Martin O'Neill
Universidad de York
Inglaterra

Agustín Reyes
Universidad de la República
Uruguay

Axel Kaiser
Universidad Adolfo Ibáñez
Chile

Francisco Saffie
Universidad Adolfo Ibáñez
Chile

Juan Francisco Lobo
Universidad Diego Portales
Chile

Daniel Loewe
Universidad Adolfo Ibáñez
Chile

Hugo Seleme
Universidad Nacional de Córdoba
Argentina