

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

¿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 benefician, 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 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 logran 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 bienestarristas 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. Dificilmente 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 excluirllos 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 comprehensiva 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 las 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 comprensivo 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 aliviasen 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 prerequisites 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 *Hypatia* (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).