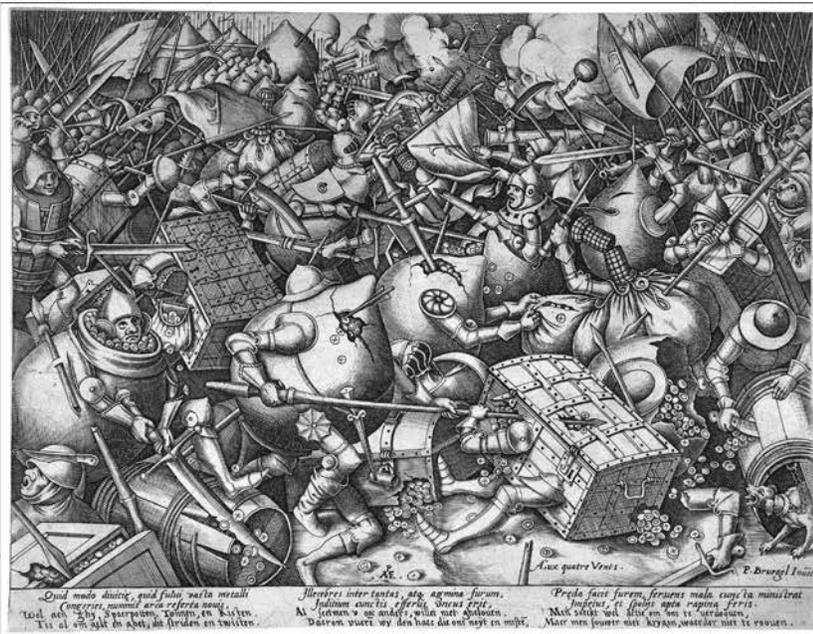


TRADUCCIÓN

The Metropolitan Museum of Art, Harris Brisbane Dick Fund, 1926



Pieter Bruegel The Elder, *The battle about money*

RENTA BÁSICA Y JUSTICIA SOCIAL.
¿POR QUÉ LOS FILÓSOFOS NO ESTÁN DE ACUERDO?*

Philippe Van Parijs**
Traducción del inglés:
Bruno Giovanni Herrera Espinosa***
Revisión de la traducción:
Alfredo Echegollen Guzmán•

DESACUERDO EN UN TAXI PARISINO

Lo que tengo que decirles hoy es la continuación de una conversación que tuve en París en noviembre de 1987. Además del conductor y yo, había tres personas más encerradas en un taxi que nos llevaba en una tarde lluviosa y fría a la fiesta de clausura de una conferencia a la que habíamos asistido: dos caballeros norteamericanos y nuestro anfitrión francés. Aquella mañana en la planta baja del *Hotel des Grands Hommes* tuve una conversación extremadamente interesante, pero francamente decepcionante, con el caballero norteamericano que estaba sentado junto al conductor. Yo había comprado su, por entonces, único libro

* Se presentaron versiones previas de esta conferencia en el seminario “Ética, Economía y el Mercado” (Michael Sandel, Amartya Sen y Philippe Van Parijs, Harvard University, Department of Philosophy, primavera 2008); en el Congreso Anual de la us Basic Income Guarantee Network (Boston, marzo 9, 2008); en la conferencia “Nuevos Acercamientos a la Justicia Distributiva” (Washington University, St. Louis, mayo 13, 2008); en el Yale Law School’s Legal Theory Workshop (septiembre 18, 2008); en la 25ª Reunión Anual del Grupo de Septiembre (Nueva York, septiembre 19, 2008), y como la Conferencia Anual de la Joint Joseph Rowntree Foundation/University of York de 2009 (13 de marzo). Agradecimientos especiales a Frank Lovett, John Roemer, Michael Sandel, Tim Scanlon y Amartya Sen por su útil retroalimentación. Las secciones finales también aparecen como parte de mi contribución a Stephen de Wijze, Matthew H. Kramer, Ian Carter (eds.), *Hillel Steiner and The Anatomy of Justice. Themes and Challenges* (Londres: Routledge, 2009).

** Profesor de la Facultad de Ciencias Económicas, Sociales y Políticas de la Universidad de Lovaina, donde es además titular de la Cátedra Hoover de Ética Económica y Social.

*** [Adscripción institucional]

• Revista *Andamios*.

justo después de haber llegado a Oxford como estudiante de postgrado en 1974. Sin embargo, no lo leí hasta muchos años después. Cuando finalmente encontré el tiempo para leerlo a principios de los ochentas, tras estudiarlo y después enseñarlo, estaba profundamente impresionado pero también algo intrigado. Había elaborado una lista de preguntas, algunas de las cuales tuve el gusto de plantear al autor personalmente en un par de largos desayunos privados que tuvimos en los márgenes de la conferencia que se organizó para celebrar la publicación de la traducción al francés de su libro.

John Rawls —quizá lo habrán reconocido— educada y pacientemente contestó las muchas preguntas que pude hacerle en ese momento, incluyendo la que formulé con gran agitación: si era tan claro para él como lo era para mí que sus principios de justicia no sólo justificaban alguna clase de “mínimo social”, sino aún más específicamente la forma incondicional de mínimo social que yo había empezado a defender con un grupo de colegas de varios países con quienes había fundado la Red Europea de la Renta Básica (*Basic Income European Network*). Yo estaba ansioso por insistir en que el célebre principio de la justicia distributiva no requería simplemente que uno debiera maximizar los ingresos de los desfavorecidos, sino el índice mencionado, además del ingreso, la riqueza, los poderes o capacidades (*powers*) y las bases sociales del respeto de sí mismo (*self-respect*). Y seguramente, una vez que estas dimensiones se tomen en cuenta, el caso de una renta básica incondicional se verá particularmente sólido, en tanto que su naturaleza incondicional lo hace más como un fondo de riqueza, aumenta el poder del más débil en los contextos del empleo así como en lo familiar, y además evita la estigmatización y la humillación que tienden a asociarse con la focalización en los realmente necesitados. Además, tanto en un artículo previo así como en *Teoría de la justicia*, Rawls tomó el concepto por entonces innovador del “impuesto negativo sobre el ingreso” para ejemplificar la implementación institucional del principio de la diferencia; ello en un tiempo en el que, por ejemplo, James Tobin usaba este concepto en un sentido amplio que cubría lo que él llamaba *demogrant*,¹ es decir,

¹ Término compuesto del inglés [*demo(graphic) + grant*], que en el ámbito anglosajón refiere en principio a una prestación (*grant*) que se otorga con base únicamente en

precisamente un ingreso universal básico.² Así que, el caso rawlsiano sobre la renta básica me pareció abrumador. Sólo se necesitaba explicarlo adecuadamente.³

Aun así, para mi sorpresa, el mismo John Rawls no estuvo de acuerdo. A la hora del desayuno, amablemente me dijo que, contrariamente a lo que el principio de diferencia puede ciertamente sugerir, su propio buen juicio era que los surfistas de Malibú no podían pretender legítimamente que los beneficios públicos subsidiaran ese estilo de vida.⁴ Esta respuesta me dejó tan perplejo que no pude resistir la tentación de plantear una cuestión de nuevo ya que compartíamos un taxi al final del día. Especialmente porque esperaba incorporar el apoyo de los otros caballeros norteamericanos que venían apretujados conmigo en el asiento trasero. Recuerdo muy vívidamente haber leído un sorprendente artículo de uno de ellos, en el cual, notablemente, la distribución incondicional de un mismo número de conchas de almeja a todos los sobrevivientes de un naufragio jugó un papel esencial (Dworkin, 1981b). Dificilmente se puede esperar de alguien que haya asignado ese rol central a la concesión incondicional de una misma cantidad de unidades de intercambio (*numeraire*) en la exposición de su concepción de la justicia distributiva que sea hostil a la renta universal básica. Sin embargo me enfrentaba a otra desilusión. Ya que Ronald Dworkin —ese era el nombre del caballero que estaba sentado en el asiento trasero— también creía en la legitimidad de algún tipo de

criterios demográficos como la edad o el sexo, y en el contexto iberoamericano sería un equivalente universal de “prestaciones de asistencia social a la población en general” [Nota del editor].

² Véanse Rawls (1967: 41), (1971/1999a: 275/243); Tobin *et al.* (1967).

³ Esto es lo que intenté hacer en las últimas secciones de mi contribución al simposio de París (Van Parijs, 1988).

⁴ Así repitió en una nota al pie parte de la versión escrita del discurso que dio en la conferencia de París: “Así que aquellos que surfean todo el día en la costa de Malibú deben encontrar una forma de auto sostén, y no serían acreedores a los fondos públicos” (Rawls, 1999b: 455, nota 7). Una versión revisada de la conferencia apareció después como un capítulo de *Liberalismo político*, donde insertó después de la oración que se ha mencionado: “Debe entenderse bien que este breve comentario no intenta suscribir ninguna política social particular. Hacerlo así requeriría de un cuidadoso estudio de las circunstancias” (Rawls, 1993: 182, nota 9).

provisión de un ingreso mínimo, pero sólo para aquellas personas aptas y disponibles para trabajar. Ciertamente, resultó para mi consternación que “Ronnie” [Dworkin] pensaba que “Jack” [Rawls] era muy flexible con respecto a los solicitantes de asistencia social. Antes de que Jack tuviera tiempo de tranquilizar a Ronnie, y por lo tanto ayudarme a entender mejor lo que me había costado tanto trabajo digerir en el desayuno, el taxi llegó a su destino. De esta forma se detuvo la conversación abruptamente, pero no mis ideas sobre este confuso desacuerdo.

¿POR QUÉ ESTÁN EN DESACUERDO LOS LIBERALES-IGUALITARIOS?

Lo que quiero hacer hoy es volver al tema de la conversación que tuvimos en el taxi a la luz de un número de desarrollos posteriores, que incluyen la conferencia “¿Por qué debemos alimentar a los surfistas?” (Van Parijs, 1991) que pronuncié en Harvard en 1990 por invitación de John Rawls y Amartya Sen, así como de los principales cambios que Rawls y Dworkin hicieron a sus respectivas teorías de la justicia distributiva desde sus formulaciones clásicas en *Teoría de la justicia* y “¿Qué es la igualdad?” (Dworkin, 1981a y 1981b). Concedo que hacer esto sólo equivale a una interpretación muy estrecha del subtítulo de la conferencia de hoy: “por qué los filósofos no están de acuerdo”. No todos los filósofos que comparten una opinión definida sobre la relación que existe entre la renta básica y la justicia social estuvieron apretujados en aquel taxi parisino. Sin embargo, de alguna forma la estrechez de la interpretación hizo la cuestión más interesante. Precisamente porque Rawls, Dworkin y yo parecíamos compartir las mismas intuiciones éticas básicas sobre lo que la justicia requiere y aun así parecíamos estar en total desacuerdo sobre si una renta básica incondicional estaba justificada. A la vez, la relevancia del debate público apenas ha disminuido, ya que cualquier concepción plausible de la justicia debe ser capaz de acoger algo más cercanamente a estas intuiciones. Así que al menos aquí lo doy por sentado.

El campo intuitivo que comparten las tres concepciones de la justicia distributiva sobre las cuales me enfocaré puede caracterizarse afirmando que son tanto liberales como igualitarias. Son *liberales* en el

sentido de que no se apoyan sobre ninguna concepción específica de la vida buena. Y son *igualitarias* en el sentido de que permiten como máximo cuatro clases de justificación para la distribución desigual de cualquier recurso que sea de importancia para nuestras vidas. Pueden dar cabida a las desigualdades justificadas en virtud de ser

1) *Sensibles a la responsabilidad*: algunas personas pueden merecidamente tener más que otras en virtud de sus preferencias o de las elecciones que han hecho (es lo que distingue entre las concepciones de la *igualdad de oportunidades* y las de *igualdad de resultados*);

2) *Sensibles a la eficiencia*: algunas personas pueden merecidamente tener más que otras porque el hecho de reducir la brecha involucraría un gasto inaceptable (esto es lo que hace la diferencia entre las concepciones del *igualitarismo laxo* y las del *igualitarismo estricto*);

3) *Restringidas por la libertad*: algunas personas pueden merecidamente tener más que otras porque el hecho de reducir la brecha requeriría una violación a la libertad formal de al menos algunas personas (esto es su “soberanía individual” o “auto propiedad” (*self-ownership*) y sus “libertades fundamentales”);

4) *Restringidas por la dignidad*: algunas personas pueden merecidamente tener más que otras porque el hecho de reducir la brecha requeriría negar el respeto debido al menos a algunas personas (esto es su “igualdad de estatus” y las “bases sociales del autorrespeto”).

Obviamente los tres filósofos del taxi están lejos de quedarse solos en la “familia liberal igualitaria” así definida e incluso en la “subfamilia” de la igualdad laxa de oportunidades a la que presuntamente pertenecen. Por ejemplo, Brian Barry y Amartya Sen fácilmente podrían caer en el mismo saco. Así como muchas personas que conozco en este auditorio y no dudo que muchos más se nos unirían si les diéramos suficiente tiempo para reflexionar. En este punto podrían ser útiles algunos matices. Sin embargo, con el fin de acercarnos lo más pronto posible a lo que me desconcertó tanto en el taxi, quiero concentrarme en las tres preguntas siguientes: 1) ¿cómo es que las modificaciones principales que hizo Rawls a su teoría de la justicia distributiva la hacen menos, en lugar de más hostil a la justificación de una renta básica incondicional? 2) ¿Cómo es que la principal modificación que hizo Dworkin a su teoría de la justicia distributiva afecta a la relación de dicha teoría con la

justificación de una renta básica incondicional? 3) ¿Por qué mi propia teoría de la justicia distributiva provee una justificación de una renta básica incondicional menos contingente que las de Rawls y Dworkin?

JOHN RAWLS Y LOS SURFISTAS DE MALIBÚ

De acuerdo con la formulación original de Rawls sobre su principio de la diferencia, las desigualdades en las ventajas económicas y sociales son justas si otorgan una ventaja a aquellos que ocupan la posición social más desfavorecida, entendiendo tal ventaja en términos de un índice de ingresos, riqueza, capacidades y prerrogativas ancladas a posiciones sociales (Rawls 1971: 62; 93). La interpretación más directa de este principio parece implicar que las personas sin ingresos se encuentran entre los más desaventajados, y por lo tanto son acreedores a algún tipo de beneficio. ¿Qué tan elevado puede ser el beneficio? Tan elevado como pueda ser sustentable; teniendo en cuenta que niveles elevados tanto de beneficios como de los impuestos que se necesitan para financiarlos podrían inducir a los trabajadores a abandonar las fábricas y las oficinas para emplear más de su tiempo en las playas. Con el fin de impedir esta contradicción, Rawls propuso —pues se sintió penosamente benévolo con el asunto de los surfistas de Malibú—, incluir al ocio en el índice de las ventajas sociales y económicas en cuyos términos se formula su principio de la diferencia, y por lo tanto añadir el tiempo libre a los bienes primarios que proveen a su teoría de la justicia social su marco fundamental. Más específicamente, él propuso asignar un ingreso virtual equivalente al salario mínimo a aquellos que escogieran al ocio como actividad de tiempo completo.⁵ Por lo tanto, no se justifica ya la indulgencia para con los surfistas de tiempo completo de Malibú, a expensas del resto de la sociedad. Si quieren recibir un ingreso real y no solo virtual y si quieren recibir alimentación y vivienda, tendrán que trabajar.

⁵ Véanse Rawls (1988: 257; 2001: 179). Una versión vaga de la misma idea se puede encontrar en la respuesta de Rawls a una sugerencia de Richard Musgrave: “Aunque me parece que la noción del ocio demanda una aclaración, podría haber buenas razones para incluirla entre los bienes primarios y por lo tanto en el índice, como Musgrave lo propone” (Rawls 1971: 253).

A la luz de este movimiento, la relación entre la renta básica y la justicia social parece estar establecida: una justificación rawlsiana de una renta básica incondicional está fuera de discusión. ¿Pero realmente lo está? Existe un aspecto crucial del principio de diferencia que me tomó veinte años advertir, y que el mismo Rawls parece haber perdido de vista cuando dio su respuesta sobre el asunto de los surfistas de Malibú. Lo que se requiere *no* es que los individuos desfavorecidos sean tan ricos como les sea posible en términos de un índice de logros especificados en una lista de ventajas económicas y sociales. Lo que el principio de diferencia nos exige maximizar es más bien *el valor promedio del índice logrado, a lo largo de las vidas de las personas que ocupan las peores posiciones sociales*, esto es, la posición social cuyos titulares tienen los beneficios más bajos esperados con base en la medición del índice. En otras palabras, no se trata de maximizar sustentablemente las puntuaciones de los individuos, sino las puntuaciones promedio de las posiciones sociales. Ésta es la razón por la cual el principio de diferencia es un principio de igualdad de oportunidades en vez de un principio de igualdad de resultados.

¿No es maximizar el puntaje promedio de las personas en la peor posición sólo una forma tosca de maximizar el peor puntaje? Lo sería si las posiciones sociales estuvieran definidas, como Rawls sugiere en ocasiones que podrían estarlo, como categorías de ingreso o riqueza: “Por consiguiente todas las personas con menos de la mitad del ingreso y la riqueza promedio pueden considerarse como el sector menos favorecido”. Tal caracterización de la categoría más desfavorecida “solamente en términos de un ingreso y riqueza relativos sin hacer referencia a las posiciones sociales”, nos dice, “será lo suficientemente útil” (1971: 98). Sin embargo, como lo sugiere este pasaje, Rawls concibe las “posiciones sociales” como conceptualmente distintas de las categorías de ingreso y riqueza a pesar de que éstas últimas proporcionan representantes convenientes para muchos propósitos prácticos. De hecho, ocasionalmente los llama “puntos de partida” (1971: 96) o los “llamados puntos de partida”, lo cual proporciona un apoyo razonable para la perspectiva de que son más bien “los lugares en la sociedad donde nacen las personas” (Scanlon 1973: 1059). Para poder entender el principio de la justa igualdad de oportunidades como la definición

de un acceso justo a las atractivas posiciones sociales desiguales, sin embargo, una posición social se entiende mejor no como la clase social en la cual uno crece, sino como la categoría ocupacional, definida en cierta forma ampliamente, a la que uno pertenece a lo largo de la vida. Los ejemplos mencionados por el mismo Rawls incluyen “trabajadores no calificados”, “agricultores” o “jornaleros” (2014: 96).

Ahora bien, entre los individuos que comparten la misma posición social en este sentido, el desempeño real a lo largo de la vida en términos de ingreso, riqueza y capacidades puede variar considerablemente como resultado de sucesos que combinan el azar y la elección en proporciones variables, y por lo general no medibles. Algunos siguen comprando a crédito mientras que otros trabajan tiempo extra. Algunos tienen hijos discapacitados y otros sufren grandes pérdidas tras vender sus casas a raíz de un trámite de divorcio muy costoso. Dentro de cada posición encontraremos una variación considerable en los niveles de ingreso y riqueza a lo largo de la vida. Además, el índice promedio variará considerablemente en todas las posiciones sociales, típicamente como una función de la escasez de habilidades requeridas para ocuparlas y de la demanda social por los servicios desempeñados en ellas. A diferencia de las mejores posiciones, la peor posición, esto es, aquella con el índice promedio más bajo, será accesible para lo que algunas veces Rawls llama “los menos afortunados” (Rawls 2014: 153) o, más ambiguamente, “los menos aventajados”:

Los peor situados se definen muy aproximadamente, como el traslape entre aquellos que son menos favorecidos por cada una de las tres principales clases de posibilidades. Por tanto, este grupo incluye a las personas cuyo origen familiar y de clase es más desventajoso que el de otros, a quienes sus dotes naturales les permiten vivir menos bien, y aquellos cuyas suerte y fortuna les resultaron relativamente desfavorables [...] (Rawls 1988: 258-259).

Si aprobamos esta interpretación del principio de diferencia en términos de igualdad de oportunidades, la inclusión del ocio en el índice de los beneficios económicos y sociales tiene implicaciones completamente

diferentes. Bajo la interpretación común en términos de igualdad de resultados, considerar el ocio como un ingreso virtual despojó a los surfistas de su derecho al beneficio al que habrían sido acreedores si el ocio que disfrutaban no se hubiera tomado en cuenta. Si, por el contrario, aceptamos la interpretación en función de la igualdad de oportunidades, los surfistas de Malibú no pueden esperar nada mientras el ocio no figure en el índice. Pues debe ser obvio que, para los estándares del principio de diferencia, una configuración social que incluya un esquema de ingreso mínimo sin una prueba de desempeño funcionará peor, *ceteris paribus*, conforme a los estándares del principio de diferencia, que otra cuyo esquema de ingreso mínimo contase con dicha prueba de desempeño, y que además negara el ingreso a los surfistas de tiempo completo. Por consiguiente, no hay forma en la cual el principio de diferencia reducido de Rawls, correctamente entendido, pueda ser gentil con los surfistas de Malibú. Pero ahora consideremos el principio de diferencia decididamente curado de su parcialidad original gracias a la prudente inclusión del tiempo libre en el índice de los beneficios económicos y sociales. Esta complementación provoca que el diseño del índice sea más delicado, pues ya no podemos contar con una correlación positiva fuerte entre sus diversos componentes: el ingreso, la riqueza, las capacidades y las prerrogativas suelen ir juntos, pero entre ingreso y ocio existe un “toma-y-daca”⁶ inevitable. Qué clase de acuerdo resultará ser óptimo, según los estándares del principio de diferencia, dependerá crucialmente de los pesos relativos que el índice atribuya al ingreso y al ocio, de una caracterización exacta de las posiciones sociales y de muchos otros factores empíricos contingentes. Pero una cosa es segura: una vez que ya no cuente para nada el ocio disfrutado por los ocupantes de una posición social a lo largo de sus vidas, los surfistas tendrán una

⁶ Literalmente: *trade-off*, término que refiere a una interacción de intercambio entre dos entidades o elementos en la cual uno (o ambos) pierden alguna cualidad definitoria para adquirir otra; o mientras uno aumenta o gana, el otro disminuye o pierde. Una situación típica se presenta, por ejemplo, cuando alguien tiene que tomar una decisión consciente e informada en cuanto a invertir en un negocio de cierto riesgo, pero con amplias ganancias potenciales, o en otro negocio seguro, pero con un margen de ganancias modesto. Se usa a veces también en el Ajedrez para designar el sacrificio de piezas (peones, alfiles) para conservar o ganar otras de más valor [Nota del editor].

mayor en vez de una menor oportunidad de ser alimentados justamente, de acuerdo con el principio de diferencia de Rawls, adecuadamente interpretado en la línea de la igualdad de oportunidades. Irónicamente, el mismo movimiento que Rawls pensó como necesario para evitar que su teoría concediera un ingreso incondicional básico en realidad la hizo más afín a este último.

EL *TOUR DE FORCE* DE RONALD DWORKIN

¿Y qué hay de Dworkin? Así como la teoría de Rawls (interpretada correctamente), la teoría de la justicia distributiva de Dworkin es de la variedad de la igualdad laxa de oportunidades. Sin embargo está motivada por el descontento con la teoría de Rawls sobre la base de que esta última no es suficientemente igualitaria, ni suficientemente sensible a la eficiencia (*efficiency-sensitive*) y a la responsabilidad (*responsibility-sensitive*). De acuerdo con Dworkin (1981b: 339), Rawls no es lo suficientemente igualitario porque su teoría de la justicia distributiva presta poca e inapropiada atención a la difícil condición de los discapacitados: algunos son simplemente excluidos de toda consideración porque no encajan en lo que Rawls llama “el rango normal”, e incluso a otros no se les otorga ningún tipo de compensación debido a su discapacidad. A su vez, según Dworkin, Rawls no es suficientemente susceptible a la eficiencia porque las ganancias, por pequeñas que sean para los desfavorecidos justifican las pérdidas, por muy grandes que sean, para todos los demás (1981b: 339-340). En tercer lugar, y de mucha importancia a los ojos de Dworkin, la teoría de Rawls no es suficientemente susceptible a la responsabilidad, ya que falla al no prestar la atención adecuada a la ambición (1981b: 343-344). Uno podría abordar cada uno de estos supuestos defectos por separado; lo que Dworkin propone es una teoría alternativa de la justicia distributiva que se deshaga de los tres de un plumazo.

El núcleo de este planteamiento se logra al conjugar dos “principios gemelos” (2000: 324, 340; véase también 2006: 98, 103-104): “la preocupación igualitaria” (*equal concern*) o la idea de que para la comunidad política es igualmente importante que la vida de cada persona

sea buena, y “la responsabilidad personal” o la idea de que el destino de cada persona sea sensible a sus propias elecciones. De estos principios se sigue que la justicia distributiva consiste en lograr que la participación (*share*) en los recursos por parte de las personas sea tanto sensible a la ambición como no sensible a las dotaciones, sensible a las elecciones de las personas y no sensible a sus circunstancias (Dworkin 1981b: 311; 2000: 322-323). Para dar a estas exigencias abstractas una expresión más precisa, Dworkin emplea dos dispositivos —una subasta competitiva y un plan de seguros hipotético— los cuales tienen por objetivo especificar cómo la distribución justa puede mantenerse sensible a la ambición mientras se vuelve no sensible las donaciones en el espacio de los recursos personales e impersonales, respectivamente. O al menos así parece.

El primer dispositivo nos invita a imaginar una situación en la cual un grupo de naufragos llegan a una isla desierta. Un subastador es el encargado de vender todos los bienes encontrados en la isla, cada uno dividido tan finamente como sea posible. Cada sobreviviente del naufragio está dotado de un número igual de conchas de almeja y está instruido para usarlas todas, y nada más, para pujar públicamente por estos bienes sobre la base de toda la información relevante. La subasta se detiene y los bienes se distribuyen entre los naufragos cuando cada concha está comprometida y cada bien asignado al mejor postor. Como resultado de este proceso, el paquete asignado a cada persona puede plausiblemente interpretarse como si tuviera el mismo *valor* que el paquete asignado a cualquier otra en el sentido de que el *costo de oportunidad* para los otros es el mismo. Lo que la subasta propone es “que la verdadera medida de los recursos sociales dedicados a la vida de una persona se fija al preguntar qué tan importante es el recurso para otros” (1981b: 288).⁷ Por lo tanto, al hacer que la cantidad de los bienes que cada persona recibe sea importante por la razón de que

⁷ Algunas veces Dworkin presenta la asignación equitativa como uno o más elementos en el conjunto de las asignaciones libres de envidia (*envy-free*) (1981b: 286-287). Por otro lado, encuentra “difícil ver cómo podría existir la injusticia sin la envidia en ese sentido técnico” (2002: 117, n. 19), lo cual sugiere que todas las asignaciones libres de envidia son, por definición, asignaciones equitativas. Tomaré la primera interpretación como la más consistente.

son valiosos para las otras personas, se puede decir que la subasta hace que la distribución de los bienes en la isla sea sensible a la ambición. Al otorgar a cada uno de los naufragos un número igual de conchas, se puede decir que la subasta hace que la distribución sea sensible a la dotación. O al menos podría ser así si solamente los recursos impersonales fueran importantes. Sin embargo, lo que las personas puedan llegar a conseguir con los bienes asignados dependerá también de sus recursos personales, esto es, sus talentos. Es por esta razón que necesitamos un segundo dispositivo.

La idea principal es que la disponibilidad del seguro transforme la suerte en bruto (*brute luck*) —que la sensibilidad a las dotaciones nos exige neutralizar— en suerte electiva (*option luck*), cuyos resultados la sensibilidad a la ambición nos exige asumir. La suerte en bruto no es elegida mientras la suerte electiva es el resultado de una apuesta voluntaria. Aquellos que optan por dicha apuesta y pierden no pueden reclamar a los que ganan. Y a los que se abstienen de apostar no les deben nada los que apuestan y ganan, ni les deben nada a los que apuestan y pierden (1981b: 292-295). En la primera mejor versión de este plan de seguros hipotético, Dworkin nos pide imaginar que conocemos la distribución de todos los talentos y las discapacidades de los integrantes de nuestra sociedad, así como nuestras preferencias personales, incluyendo nuestra aversión al riesgo, y nos pide especificar qué tanto nos aseguraríamos bajo estos supuestos para cada riesgo posible, si la probabilidad de tener cualquier talento o discapacidad fuera la misma para todos, tomando en cuenta que, con suerte, las recompensas que se pagasen tendrían que cubrir las indemnizaciones a recibir —de no tener suerte—, cada una ponderada por las probabilidades de las situaciones que las produjeran (1981b: 276-277). Si pudiera realizarse, este ejercicio aportaría un conjunto de vectores personal-específicos de sumas totales (*lump-sum*) de impuestos y transferencias, cada uno correspondiendo a una posible dotación de recursos personales de las personas interesadas.

En el mundo real, cada persona tiene una dotación tal y, dependiendo de lo que resulte ser y de las elecciones que hayan tomado bajo el velo de la ignorancia, esto es, bajo el supuesto de distribuciones de probabilidad idénticas para todos, terminará con una recompensa a pagársele o una indemnización a recibir. La situación resultante —la distribución

ex post de paquetes— no está libre de envidia. Sin embargo, ella no es el reflejo injusto de la suerte en bruto *ex ante*, sino el resultado justo de la suerte electiva *ex post*: cada persona pudo haber escogido asegurarse cuantiosamente contra la discapacidad la falta de talento en cualquier caso, y si esta persona no lo hiciera, no podría quejarse de que ello es injusto. El dispositivo del seguro, dice Dworkin: “tiene por objetivo hacer a las personas iguales ante el riesgo *ex ante* de mala suerte y no en las circunstancias *ex post*, una vez que la mala suerte ataca” (2000: 346).⁸ La no sensibilidad a las dotaciones se logra al pedir a cada quien que asuma, contrafácticamente, que las probabilidades de la buena y la mala suerte en bruto son las mismas para todos. La sensibilidad a la ambición exige que la gente asuma las consecuencias de las elecciones que ha hecho, o más bien de las elecciones que se les pueden atribuir plausiblemente bajo aquellas circunstancias contrafácticas.

Desde su formulación previa (1981a y 1981b) hasta sus escritos más recientes sobre el tema (2000; 2002; 2004; 2006), el dispositivo del seguro figura en el núcleo del enfoque de Dworkin. Sin embargo, como se ha explicado, tiene el propósito de hacer a la distribución justa sensible a la dotación sólo en lo referente a recursos personales. En materia de recursos impersonales, al parecer es la subasta la que debiera guiarnos. Si esto es correcto, la distribución equitativa de las conchas entre los sobrevivientes del naufragio sugiere que Dworkin estaría a favor de un impuesto del 100% sobre todas las donaciones y legados, sugerencia confirmada ulteriormente por el recordatorio sistemático de Dworkin de que debe suponerse que su plan de seguros opera en un contexto de igualdad de riqueza. Sin embargo, él se resiste a esta implicación, en virtud de que esto implicaría restringir severamente el uso que las personas podrían hacer de sus posesiones: ellas podrían consumir libremente lo que tienen pero les estaría vedado dárselo a otros. En su artículo original, Dworkin deja de lado cautelosamente “la problemática cuestión de la herencia” (1981b: 334-335).

⁸ Consecuentemente, la concesión de Dworkin en cuanto a que la envidia *ex post* por el trabajo de la estrella de cine muestra que los recursos no están apropiadamente igualadas (1981: 329-331) no está justificada, como lo señaló él mismo subsecuentemente (2002). Solamente la condición de ser libre de envidia *ex ante* es requerida por la justicia distributiva no sensible a las dotaciones y sensible a la responsabilidad.

Al volver a la cuestión dos décadas después, él hace una propuesta muy diferente. No se trata de la subasta sino de un segundo y distinto plan hipotético de seguros que debería guiar nuestros esfuerzos para lograr la no sensibilidad a las dotaciones impersonales: “Del mismo modo que hemos imaginado a tutores que contratarían seguros para los discapacitados y los desempleados en nombre de personas que aún no han nacido, podríamos imaginarlos contratando un seguro frente a la posibilidad de tener la mala suerte de haber sido concebidos por padres que podrían darles o legarles relativamente poco” (2000: 347-348). Sin embargo, Dworkin sentía claramente que esto no estaba del todo bien: “Estoy ansioso, como siempre, de otras sugerencias” (2002: 125).

Es solamente en su respuesta a Michael Otsuka (2004) que las cosas toman su lugar. En ella admite que debió de haber “dado una diferente (y ahora pienso que mejor) descripción del impuesto a las donaciones y herencias como una prima de seguros. Bajo dicha descripción, tales impuestos no recaen en el donante, como lo asumía mi argumento, sino en el destinatario de la donación o del legado [...]” (2004: 353). El resultado de esta revisión es que la sensibilidad a las dotaciones ahora se alcanza a través de un solo plan hipotético de seguros en el cual las donaciones y las sucesiones se agrupan junto con los talentos y las discapacidades entre las dimensiones de la buena y la mala suerte en bruto para ser transformadas en suerte electiva por el régimen de seguros. En la primera mejor versión de este plan, se nos pide que imaginemos todas las combinaciones posibles de dotaciones personales e impersonales junto con sus probabilidades asociadas y calcular qué tan cuantiosa podría ser la prima que estuviéramos dispuestos a pagar o qué tan elevada podría ser la indemnización que quisiéramos recibir en cada una de estas situaciones posibles, bajo la suposición de que tenemos la misma probabilidad que cualquier otra persona de estar en cada una de ellas, y bajo la constricción de que las primas deben cubrir probabilísticamente las indemnizaciones.

RONALD DWORKIN Y LOS RECOLECTORES DE LAS PLAYAS

Lo que emerge es un constructo fascinante —un genuino *tour de force* intelectual—, a pesar de que es uno que involucra una intimidante cantidad de gimnasia intelectual, y además requiere de información que inevitablemente no está disponible, e incluso si lo estuviera para algunas personas no se podría esperar que fuese verazmente revelada.⁹ Dworkin está consciente de estas dificultades y por lo tanto recurre al

nivel de aseguramiento de todo tipo que podemos suponer con seguridad que *la mayoría de las personas razonables* habrían contratado si la riqueza de la comunidad hubiera sido dividida equitativamente y si, pese a que todos conocieran las probabilidades generales de distintas formas de mala suerte, nadie tuviera ninguna razón para pensar que él mismo ya hubiese tenido esa mala suerte o hubiese tenido mejores o peores probabilidades de sufrirla que cualquier otra persona (2006: 115-116, cursivas mías).

Más explícitamente:

Una comunidad que adopta el esquema de seguridad de preocupación igualitaria debe abordar la cuestión contrafáctica estadísticamente antes que individualmente. Debe preguntar, en general, *qué nivel de cobertura contra los*

⁹ Un primer problema intrínseco emana de la relación causal que existe entre las dotaciones y las preferencias (véase 1981b: 313-314; 315-316). ¿Podemos comprender un experimento mental que nos exige abstraer de nuestras dotaciones mientras que retenemos preferencias que no habríamos tenido, si no fuese por dichas dotaciones? En segundo lugar, existe un inevitable “toma-y-daca” entre la especificabilidad de la deseabilidad y la especificabilidad de la probabilidad. Para que podamos determinar qué tan atractiva o repelente encontraríamos una dotación particular de recursos personales, la nomenclatura de las dotaciones necesita ser de una escala muy fina. Pero entre más fina sea la escala, más difícil será asignarles probabilidades. En tercer lugar, existe un formidable problema de riesgo moral. Aun suponiendo que las personas fueran capaces de determinar la deseabilidad de todas las dotaciones posibles, dadas sus preferencias, ¿cómo podría uno esperar que ellas revelen estas preferencias honestamente?

riesgos de una característica dada parecería razonable para la mayoría de las personas en la comunidad, o para la persona promedio, o algo de ese tipo, dada la estructura de primas probable y dadas las necesidades, gustos y ambiciones de la mayoría de las personas. Se requiere por supuesto de juicio para responder incluso una pregunta tan vaga, y diferentes ciudadanos y funcionarios podrían responderla de forma distinta. Pero casi todas las respuestas se encontrarían dentro de un cierto rango (2000: 345, cursivas mías).

Dado que el costo de obtener información individualizada confiable sería sumamente alto, usar supuestos razonables sobre el promedio puede proporcionar desviaciones considerables de las elecciones que algunos individuos habrían hecho, estando aún en el interés de todos (2002: 111-112).

La aproximación resultante, que Dworkin conjetura, será la de un régimen financiado impositivamente que cubre un número específico de riesgos. ¿Qué clase de gravamen? Un impuesto progresivo al ingreso más que impuestos diferenciados de suma total sobre las donaciones, debido a la dificultad de identificar y evaluar el valor de los talentos de una persona (véanse 1981b: 325-326; 2002: 126-9). ¿Qué tipo de riesgos específicos? En primer lugar, “las discapacidades ordinarias”, tales como la ceguera o la sordera, con un nivel de prima e indemnización fijada en función de la persona promedio (1981b: 277-279). En segundo lugar, la carencia de habilidades suficientes para lograr un nivel mínimo de ingresos. Esto puede tomar un número de formas diferentes, desde un subsidio por desempleo hasta programas de entrenamiento y empleo, más o menos disuasivos para los “gorriones” (2000: 336-338). Pero puede conjeturarse que la política mínima de ingreso que la persona promedio (o la mayoría de las personas razonables) podrían suscribir garantizaría un nivel de ingreso no más bajo que los subsidios por desempleo ni los salarios mínimos en el Reino Unido y en los Estados Unidos de Norteamérica (1981b: 320), o al menos no más bajos que el umbral de la pobreza de la comunidad (2000: 335), y además “estipulará que el beneficiario intenta mitigar su situación mediante la búsqueda de empleo” (2000: 336, véanse también 1981b: 325-326; 2002: 114).

A fin de dar cabida a consideraciones moderadamente paternalistas y de cerrarle al paso a los vividores (*free riders*), parte de este esquema de renta mínima se puede proporcionar en especie, especialmente en la forma de un paquete básico de asistencia médica (2002: 114-115).

A pesar de todos estos compromisos, el enfoque sobre la justicia así resumido es, de acuerdo con Dworkin, superior al de Rawls, sobre todo porque es más sensible a la responsabilidad. Particularmente, aquellos que eligen una forma de vida improductiva deben pagar el precio de esta elección al negárseles una renta. En contraste a lo que él identifica como la perspectiva de Rawls, aquellos que optan por la “ociosidad” no pueden sobrevivir a expensas de la “clase media trabajadora” (2000: 330-331). La concepción de la justicia distributiva de Rawls es, afirma Dworkin, inapropiadamente blanda con aquellos que “prefieren recolectar en las playas” (*comb beaches*) (2006: 104). Esta crítica no es exactamente justa para Rawls por dos razones. En primer lugar, no toma en cuenta la inclusión del ocio por parte de Rawls en el índice de ventajas, motivada justamente por este tipo de crítica. En segundo lugar y de modo más fundamental, malinterpreta el principio de diferencia al aplicarlo a los puntajes de los individuos en vez de a las expectativas de vida asociadas a las posiciones sociales: una vez que se interpreta en términos de igualdad de oportunidades, el principio de diferencia es mucho más sensible a la responsabilidad de lo que Dworkin lo hace parecer. Es más, surge la pregunta de si la versión más coherente de la teoría de Dworkin no lo obliga a ser más blando con los recolectores de las playas de lo que él está inclinado a ser.

Dworkin concede desde una etapa temprana, como lo haría Rawls, que aunque el plan de seguros justificara un sistema de transferencias enfocado a los desempleados involuntarios, “quizá una forma más general de transferencia, como un impuesto negativo al ingreso, probaría en el balance ser más eficiente y justo, a pesar de las dificultades que presentan tales esquemas. Y cualesquiera que sean los instrumentos que se hayan escogido para acercar la distribución a la igualdad de recursos, indudablemente algún tipo de ayuda se destina a aquellos que han evitado trabajar en vez de buscar empleo” (1983: 208). Sin embargo, está claro que, desde la perspectiva de Dworkin, tal indulgencia para con los recolectores de playas sería un punto de

partida deplorable para lo que la justicia requiere: “Esto es lamentable, ya que ofende a uno de los dos principios que en conjunto crean la igualdad de los recursos. Sin embargo nos acercamos más a aquél ideal al tolerar esa desigualdad que al negar la ayuda al número mucho mayor que trabajaría si pudiera hacerlo” (*Ibid.*). Uno podría interpretar en la misma línea la concesión ulterior que Dworkin hace en sus escritos más recientes cuando agrega la pobreza infantil a los riesgos que el esquema de seguridad debería darnos la posibilidad de prevenir: “¿cuánta seguridad contratarían los niños y en qué términos en contra de nacer de padres indigentes y desempleados?” (2000: 339). Como es difícil apartar a los niños de la pobreza evitando, ya sea privarlos de sus padres —algo que Dworkin no propugna— o ya sea apartando también a los padres de la pobreza —hayan ellos o no “evitado trabajar en vez de buscar empleo”—, esta sensible extensión del esquema de seguridad genera indulgencia para una desviación adicional a la que la justicia idealmente requeriría.

Sin embargo, y de forma análoga al ejemplo de Rawls, la única revisión importante de Dworkin a su concepción de la justicia distributiva desde su artículo original —a saber, la integración completa de los recursos impersonales al plan de seguros en la versión de su teoría de 2004— hace que el sostener a los recolectores de la playa se convierta en una posible implicación de la justicia misma. En el primer intento de Dworkin de ampliar el plan de seguros a donaciones y herencias (como se describe en la sección previa), sugería que los réditos de los impuestos justificados de esta forma debieran estar etiquetados para gastos específicos: “no para los subsidios del desempleo ni asistencia médica pero sí para la educación pública, préstamos de educación y capacitación así como otros programas que disminuyen el impacto de cualquier estratificación económica que persista después de que el impuesto haya sido recaudado” (2000: 349). ¿A qué se debe tal restricción? A que la desigualdad en la riqueza heredada sólo es importante en su perspectiva para fines de comparación, y por lo tanto los impuestos y las transferencias deben enfocarse exclusivamente a “proteger en contra de la estratificación económica” al permitir que (algunos de) los menos ricos “alcancen” (*catch up*) a los ricos. Esta sugerencia, que sabiamente no se repite cuando se le dio forma final

y más coherente al programa amplio de seguros (2004: 353), es poco convincente, y de hecho, francamente bizarra por tres razones:

En primer lugar, no hay razón por la cual las personas debieran interesarse más en la dotación de sus recursos impersonales sólo por su posición relativa en la jerarquía de clases, que por el valor absoluto de lo que les permiten adquirir, tal como comprar una casa cuando se empieza una familia, o establecerse en una actividad más agradable, pero menos lucrativa que la que, de otra forma, estarían obligados a aceptar. En segundo lugar, si existe un caso plausible para que los réditos de los impuestos a las donaciones y los legados sean etiquetados de alguna forma, éste debe ser el de proveer un capital universal básico, tal como lo propuso toda una línea de reformadores sociales, desde Paine (1796) y Huet (1853) hasta Ackerman y Alstott (1999). Finalmente y aún más importante, una vez que extendido a todas las situaciones definidas tanto por las dotaciones personales como las impersonales, no existe razón por la cual el plan de seguros hipotético cree tales lazos entre recompensas e indemnizaciones específicas. Sin embargo, tampoco existe razón alguna por la cual las personas solamente deban interesarse en conseguir un poder adquisitivo mínimo, independientemente de qué tan estrecho sea el margen de elección que tengan para lograrlo. Bajo el velo de la ignorancia de Dworkin, los “locos”, que solamente están interesados en el dinero, elegirán estar obligados a aceptar cualquier trabajo si ocurriese que fueran poco calificados, de modo que podrían reducir los impuestos si resultase que tuvieran habilidades altamente lucrativas. Sin embargo, los “flojos”, que sólo se interesan por su calidad de vida, optarían por un plan que les otorgue una renta mínima incluso si no optasen por ninguno de los trabajos a los que sus escasas habilidades o sus obligaciones familiares les dan acceso, lo cual les haría pagar impuestos más altos si resultase que sus habilidades les dieran acceso a un trabajo bien remunerado que no piensan desempeñar.

Bajo esta luz, el enfoque de la sensibilidad a la responsabilidad de Dworkin ya no supone que “recompensar a aquellos que eligieron no trabajar con el dinero que proviene de los impuestos de quienes sí trabajan” es “esencialmente incorrecto porque es injusto”, ni “que las transferencias forzadas de la hormiga a la cigarra sean esencialmente injustas” (2000: 329). Aunque es improbable que un impuesto

negativo modesto sobre la renta sea unánimemente escogido bajo el velo de la ignorancia —los “locos” no optarían por ello—, parece más plausible que los “flojos”, tal como se describieron anteriormente, escogieran algo como eso, no como una forma de aprovecharse (*free-riding*) del trabajo de los “locos”, sino como parte de su propio plan actuarial de seguros hipotético justo y sensible a la ambición. En el primer mejor plan individualizado, la métrica del mercado impulsado por la responsabilidad implica que los “flojos”, que escogerían declinar actividades recompensadas por el mercado, tendrían que asumir, en la forma de una renta más baja, el costo de oportunidad de sus elecciones. Pero esto posiblemente no implica que cualquier transferencia al ocioso voluntario pudiera ser una concesión a la injusticia, al menos dentro del marco de la (impracticable) primera mejor versión del esquema de Dworkin. ¿Qué tal si cambiásemos a la segunda mejor, y más realista, versión del plan, cuyo objetivo es rastrear las elecciones de “la persona promedio” o de las “las personas más sensatas”? Ciertamente, no debería imitar el esquema preferido por los flojos, pero tampoco el de los locos, como Dworkin tan ansiosamente lo dio por hecho. Partir del plan preferido por los locos no es ni más ni menos lamentable que hacerlo desde el de los flojos.

Irónicamente, resulta por lo tanto que las principales revisiones hechas por Rawls y por Dworkin en sus respectivas teorías de la justicia distributiva —esto es, la inclusión del tiempo libre en el principio de diferencia y la inclusión de las donaciones y las herencias bajo el plan de seguros— tienen una consecuencia en común. El hecho de permitir que los recolectores de las playas y los surfistas de Malibú sean frugalmente alimentados no tiene que considerarse como una concesión deplorable para los vividores, sino que puede pensarse —bajo condiciones contingentes, pero aun así fácticamente plausibles— como parte de la estructura básica suscrita por la concepción igualitaria de la justicia sensible a la responsabilidad. Sin embargo, en ambos casos esto sigue siendo una justificación muy condicional de una muy modesta renta incondicional.

LA MÁS ALTA RENTA BÁSICA SUSTENTABLE

En *Real Freedom for All* (1995), propuse otra concepción laxa de la justicia distributiva en términos de igualdad de oportunidades, pero una que termina otorgando una primera mejor justificación para una renta básica incondicional. ¿Cómo es ello posible? En el marco de nuestra discusión anterior, esta pregunta se puede contestar más convenientemente si regresamos a la teoría de Dworkin. Como se mencionó anteriormente, inicialmente parecía que Dworkin ofrecía una concepción dual de la justicia distributiva con la subasta competitiva que cubría los recursos impersonales y el plan de seguros hipotético que cubría los recursos personales. Subsecuentemente confinó la subasta a la función (crucial), tras bastidores, de justificar el uso de la métrica del mercado, y sujetó tanto los recursos personales como los impersonales al esquema de seguros. Puede decirse del planteamiento que desarrollé en *Real Freedom for All* que hace exactamente lo contrario. Esto implica aumentar dramáticamente el alcance de la subasta mientras que se relega un análogo funcional del plan de seguros —el criterio de la diversidad no dominada— a un papel residual contraído. ¿Qué motivó esta jugada? Fundamentalmente la convicción de que las oportunidades que recibimos en vida no pueden conceptualizarse adecuadamente —como lo hacen Dworkin y la mayoría de los planteamientos liberal-igualitarios de la justicia distributiva (pero no Rawls)— en términos de nuestras dotaciones de recursos personales e impersonales.

La intuición subyacente es captada en formato débil por las llamadas teorías de eficiencia salarial del desempleo involuntario, tal como las desarrollaron Joseph Stiglitz, George Akerlof, Samuel Bowles y otros. A través de diversos mecanismos, se puede incrementar la productividad de los trabajadores como resultado de que sus empleadores les paguen un salario mayor al requerido para retenerlos. El resultado es que el salario que maximiza ganancias excede el salario de equilibrio del mercado laboral y por lo tanto el desempleo involuntario persistirá en situación de equilibrio —en contraste con los llamados modelos walrasianos, donde la productividad no responde al nivel de pago y donde el salario medio es por lo tanto, necesariamente, el salario de equilibrio del mercado. Al parecer, incluso en las más perfectas circunstancias competitivas

—información completa, entrada y salida exentas de costo, ausencia de legislación salarial o de negociación colectiva, etcétera—, se puede esperar que a las personas dotadas con los mismos recursos personales e impersonales se les otorguen oportunidades muy desiguales.

Lo que se capta en el aire altamente purificado de estos modelos teóricos es solamente la pequeña y bien ordenada punta de un iceberg inmenso y desordenado. En la vida real, las oportunidades que disfrutamos están configuradas en formas complejas y altamente impredecibles por la interacción de nuestros rasgos genéticos con un sinnúmero de circunstancias: desde haber tenido un maestro de primaria agradable o un socio de negocios creativo, hasta haber aprendido el idioma adecuado u obtenido una propina por el trabajo correcto en el momento preciso. Una vez que tenemos todo esto en mente, ya no tiene sentido tratar de imaginar, como nos lo demanda el primer mejor planteamiento de Dworkin, todas las posibles dotaciones de recursos personales e impersonales que podríamos haber tenido, y determinar en qué grado nos habríamos asegurado en contra de aquellas dotaciones que pudiésemos considerar desafortunadas. La alternativa es observar directamente los empleos y otros nichos de mercado incorporando recompensas muy desiguales, a las que tenemos un acceso muy desigual por una desordenada combinación de factores. Son estas recompensas, y no sólo la cantidad mucho menor que toma la forma de donaciones y legados la que debe convertirse en objeto de la subasta de Dworkin. Ésta es la principal característica distintiva del planteamiento propuesto en *Real Freedom for All*.

Innecesario decir que esta asimilación de empleos a recompensas no está libre de controversias. ¿No es socavada, por ejemplo, por el hecho de que uno generalmente necesita hacer algo con el fin de obtener un empleo y mantenerlo? Este hecho innegable no crea una diferencia fundamental con respecto a las donaciones o los legados. Asistir educadamente a las aburridas reuniones de té de tu tía podría ser una de las condiciones necesarias para no ser olvidado en su testamento. Pero esta inversión tuya no te hace “merecer” el gran trozo de riqueza que posee una persona con la que casualmente estás relacionado. De forma similar, el hecho de que uno tenga que ir a la oficina cada mañana y trabajar ahí, no lo hace “merecer” el salario completo que uno pueda

ganar, en virtud de una combinación de circunstancias, que en su mayoría no son menos arbitrarias que el hecho de que uno de nuestros padres tiene una hermana rica. En lenguaje dworkiniano, nuestras elecciones y esfuerzos movidos por la ambición, incluyendo aquellos que involucran la suerte electiva, operan todos en el trasfondo de una masiva suerte en bruto. Sea lo que haya sido que alimentara convicción de aplicar impuestos a las donaciones y herencias en el dispositivo de la subasta, debería extenderse resueltamente gravar los empleos, distribuyendo los réditos justo como las conchas de Dworkin en la forma de una renta básica incondicional. Lo que se haya conseguido de ese modo no debe malinterpretarse como una igualación de resultados —este es un malentendido tan tentador como serio aquí como lo sería en el caso del principio de diferencia de Rawls—, sino como una igualación de oportunidades. Al conceder una renta básica para todos, uno iguala lo que reciben las personas, y no lo que logran con lo que reciben.

¿No existe acaso el riesgo de sobrepasar la meta? ¿Cómo puede uno estar seguro de que sólo se está gravando el componente de “premio” de los empleos? En la perspectiva del igualitarismo laxo que *Real Freedom for All* propone establecer, esto es muy simple: solamente cobrar impuestos a modo de maximizar sustentablemente el rendimiento fiscal (*tax yield*), recurriendo sólo a impuestos predecibles, completamente anticipados por todos los agentes económicos. Más explícitamente, tomar en cuenta consideraciones de eficiencia —tal como el igualitarismo laxo recomienda que hagamos— implica suscribir aquellas desigualdades que son más que una compensación para los esfuerzos productivos, típicamente de mayor compromiso que sólo beber té ocasionalmente con nuestra tía. No sólo avala grandes recompensas para aquellos que casualmente estén dotados con talentos más valiosos, sino también, por ejemplo, para aquellos que eventualmente toman ventaja de la información distribuida desigualmente en una economía en flujo permanente, o para aquellos que reciben más que su salario de reserva porque se espera que estimule su productividad. Tratar de capturar completamente el componente de premio de los empleos involucraría un costo “irrazonable” (*unreasonable*) en el sentido rawlsiano de empeorar la situación de los desfavorecidos. En el marco de las recompensas propongo, que un igualitarismo sensible a la eficiencia requiere que el

beneficio otorgado a aquellos más modestamente dotados sea el más alto posible. ¿Cómo deben determinarse los montos de esas donaciones?

Aquí es cuando me pongo del lado de Dworkin al usar la métrica del costo de oportunidad, esto es, en términos del costo que tiene para otros lo que la donación exige, el cual se calcula con los precios apropiados del mercado. Si, y sólo si, esta métrica se adopta, obtendremos una inferencia sólida —en el contexto de una economía libre de discriminación regulada de tal forma que los precios siguen la pista de los costos de oportunidad— en favor de una renta en efectivo incondicionalmente universal otorgada a todos y pagada con los impuestos predecibles de todas las actividades del mercado. ¿A qué nivel? Al más alto sustentable, es el que mi igualitarismo laxo recomienda. Esto significa que las bases de los impuestos —ganancias, ingreso de capital, transacciones, consumo, valor agregado, etcétera— así como las tasas y perfiles de los impuestos —lineal, progresivo, regresivo o alguna combinación— deben escogerse con el fin de maximizar sustentablemente el rendimiento fiscal, bajo la restricción de que sea predecible. La predictibilidad es esencial con el fin de prevenir que la estructura institucional (en tanto distinta de la suerte electiva ajena) tome de un agente económico más que el valor del beneficio incorporado en sus actividades, y por lo tanto, con el fin de asegurar que, sujeto a que los mercados estén funcionando apropiadamente, todos obtengan al menos el ingreso básico universal.

¿Debería darse una cantidad igual a todos de una sola vez a una cierta edad o distribuirla a lo largo de sus vidas, esto es, posiblemente en una proporción menor en la infancia y mayor en la vejez? Debido a motivos parcialmente paternalistas, *Real Freedom for All* favorece la última opción, al igual que favorece otorgar parte del apoyo en especie, particularmente en la forma de educación y asistencia médica gratuitas o subsidiadas en gran parte (véase Van Parijs, 1995: cap. 2). ¿Cuánto y de qué forma? Un experimento mental tras el velo de la ignorancia nos debe proveer de los lineamientos para responder a tales preguntas: “Suponiendo que no tuviésemos nada más que el subsidio universal básico y que además no supiéramos nada sobre nuestra esperanza de vida, estado de salud y riesgos, ¿cómo querríamos distribuirlo a lo largo de nuestra vida y cuánto desearíamos asignar a ciertos gastos específicos?”.

A esto añado, en *Real Freedom for All*, una restricción de diversidad sin dominación: la justicia requiere que ninguna dotación integral (esto es, personales e impersonales) para una persona en particular resulte ser unánimemente peor que la dotación integral de cualquier otra persona. Pensé que esta concesión al enfoque convencional basado en las dotaciones, era necesaria para lidiar con casos notorios de discapacidad que generan desventajas sólo muy parcialmente solventadas por un menor acceso a los empleos y otras oportunidades del mercado. Pero ahora creo que esta adición no es esencial. Una vez que se ha reconocido que la justicia distributiva debe definirse en primera instancia a nivel global,¹⁰ la clase de experimento mental requerido para aplicar el criterio de la diversidad sin dominación se vuelve aún más truculento de lo que es en un contexto doméstico, e incluso mucho menos apto para justificar firmemente transferencias significativas. Para hacer frente a desventajas de carácter no pecuniario, uno podría apoyarse en el ejercicio tras el velo de la ignorancia mencionado previamente como una guía para consagrar parte del subsidio a la asistencia médica, tomando en cuenta que dicha asistencia debe estructurarse ampliamente para cubrir, por ejemplo, los dispositivos privados y los acuerdos colectivos que faciliten la movilidad de los ciegos o los discapacitados. Además, mientras la redistribución basada en los subsidios puede y debe organizarse en la mayor escala posible, este experimento mental puede ser preferentemente organizado en un nivel descentralizado para que sea sensible a las circunstancias locales y a las preferencias. De modo que los ejercicios basados en el velo de la ignorancia todavía tienen un papel que jugar, pero están relegados a una función subordinada. En fuerte contraste con el último Dworkin, una distribución igual o al menos justa de las conchas para usos múltiples es el instrumento básico. Fundamentalmente, la justicia se logra al garantizar a cada ser humano un derecho mínimo a los recursos mundiales tan alto como pueda ser sustentable, en la forma de un subsidio universal e incondicional, presumiblemente en efectivo.

¹⁰ Véase Van Parijs (2007).

TRES IMÁGENES ESTILIZADAS DE LA SOCIEDAD

A la luz de lo anterior, el núcleo de lo que *Real Freedom for All* propuso puede expresarse como una articulación de cuatro elementos. En primer lugar, existe una perspectiva ética, compartida con Dworkin, de que la distribución justa de bienes respecto de los cual nadie tenga derechos previos —como aquellos encontrados por los sobrevivientes del naufragio en (la primera) isla de Dworkin o los empleos escasos en mi economía walrasiana— requiere valoración por parte de los mercados apropiados. Hacer que la gente pague el verdadero costo de lo que se apropia no sólo es eficiente sino justo. En segundo lugar está la interpretación, compartida con Rawls, del igualitarismo laxo en términos de un *maximín* sustentable. La igualación involucra un costo irrazonable cuando provoca que los más desfavorecidos empeoren. En tercer lugar, existe una imagen estilizada de la sociedad como una inmensa máquina de distribución de donaciones, en contraste tanto con la comunidad de Dworkin de individuos desigualmente dotados y con el sistema de Rawls de posiciones sociales interrelacionadas. Son estas donaciones las que deben ser vistas como el sustrato de las oportunidades de las personas. Por lo tanto, es su valor el que debe ser igualado entre individuos, en cualquier caso en la medida recomendada por el criterio *maximín* sustentable laxo igualitario. Y en cuarto lugar, existe un experimento mental reminiscente de los planteamientos de Norman Daniels (1985) o Ronald Dworkin (2000: cap. 8) sobre asistencia médica, acerca de la forma concreta —perfiles de vida, efectivo contra especie— que debe adoptar el más alto subsidio básico sustentable.

Estos cuatro elementos se combinan para proveer una teoría de la justicia distributiva que expresa, como la de Dworkin o la de Rawls, una concepción liberal igualitaria sensible a la responsabilidad y sensible a la eficiencia. La diferencia clave entre Dworkin y Rawls reside en la imagen estilizada de la sociedad que es necesaria para conceptualizar las desigualdades y caracterizar a la justicia. Los clivajes (*cleavages*) en el taxi de París no fueron entre distintas intuiciones fundamentales sobre los requerimientos de la justicia sino entre convicciones distintas en cuanto a cómo cobra más sentido la representación de nuestras sociedades y

las desigualdades entre sus miembros. Dworkin opta por la perspectiva más común que es adoptada por la mayoría de los economistas y muchos de los filósofos que han escrito acerca de la justicia distributiva. Los miembros de la sociedad están dotados desigualmente de poder adquisitivo, talentos, capacidades, etcétera, y la justicia requiere que las desigualdades en estas dotaciones internas deban ser corregidas a través de la distribución de dotaciones externas. Sin embargo, es solamente en el equilibrio general walrasiano que las dotaciones internas y externas así definidas agotan los factores que determinan las oportunidades de vida de las personas. En nuestro mundo desordenado, muchos otros factores juegan un papel que no puede ser relegado al margen como ruido al azar. Más que cualquier característica específica, es la inadecuación de esta imagen estilizada la que motiva mi insatisfacción con la teoría de Dworkin y otros planteamientos “usuales”.

La imagen estilizada de Dworkin es la más común, compartida por ejemplo con Richard Musgrave, Richard Arneson, Gerald A. Cohen y Amartya Sen, pero Rawls propuso una imagen radicalmente diferente. Las personas pueden establecerse en posiciones sociales diferentes por toda clase de razones y las personas establecidas en la misma posición social alcanzan muy diferentes niveles en el índice de ventajas sociales y económicas a lo largo de sus vidas, también por todo tipo de razones. Sin embargo, la noción de posición social es engañosa. Funciona mejor en una sociedad con un número de ocupaciones distintas y estables en las cuales las personas tiendan a permanecer durante la mayor parte de sus vidas. Aplicarla a escala mundial (de forma contraria a la concepción del nivel mundial de la justicia del propio Rawls) y en un mundo en el cual la gente cambia de posiciones constantemente no es imposible. El principio de diferencia simplemente nos pide que nos concentremos en el índice de ventajas sociales y económicas que puedan esperar aquellos que han estado todas sus vidas en la peor posición social, según la definición del índice. Sin embargo, en cuanto se involucran los trabajos de medio tiempo, carreras trucas, o un desempleo de largo tiempo, nos topamos con la difícil pregunta de cómo construir la métrica en términos de qué posiciones sociales tengan que compararse, dentro y a través de los regímenes, en particular la pregunta de cómo medir los componentes del índice que tienden a estar inversamente

correlacionados, en particular el ingreso y el ocio. La solución propuesta por el mismo Rawls está predispuesta en contra del ocio y cualquier resolución bienestarista es inaceptable para él.¹¹

La alternativa que yo propongo evita, como la de Rawls, la reducción convencional de oportunidades para las dotaciones. Al mismo tiempo, esquivo tanto la necesidad de una nomenclatura de posiciones sociales como la necesidad de proveer un índice neutro (*unbiased*) que las hiciera comparables. En su lugar, propongo centrarme en las donaciones que todos recibimos, cada una medida por su costo de oportunidad aproximado a los precios del mercado. Maximizar el valor de la donación más pequeña es una forma no sólo de maximizar la capacidad de consumo de aquellos con la menor capacidad, sino también, al ampliar el rango de ocupaciones que podrían ocupar viablemente, su capacidad para escoger el tipo de vida que ellos quieren vivir. Tiene, debemos admitirlo, sus propias limitaciones, en particular el hecho de que deja fuera del alcance de la justicia distributiva todas aquellas donaciones que recibimos —incluyendo sin duda algunas de las más importantes en nuestras vidas, tales como el amor de aquellos que amamos— que no están sujetas a impuestos en sí mismas ni son principalmente una forma de acceder a posiciones que producen a su vez un ingreso gravable.¹² Sin embargo, tal vez esto sea lo mejor. Quizá una concepción de la justicia que impulse el poder de mercado de aquellos que tienen menos poder en el mismo nos sirva bastante bien. De hecho, esto sin duda nos sirve mejor, comparado con las alternativas discutidas, mientras la movilidad crece, la globalización se profundiza y el mercado se amplía y estrecha su control. Y aun así, quizá paradójicamente, la renta básica incondicional que acaba justificando constituye una poderosa herramienta para proteger nuestras vidas en contra de la movilidad forzada, la globalización destructiva y el sometimiento al despotismo del mercado.

¹¹ Véase Van Parijs (1991: 1995: cap. 4).

¹² Para mayor información sobre la dependencia de mi imagen estilizada del mundo en la penetración del mercado, véanse especialmente Sturn & Dujmovits (2000) y mi respuesta en Van Parijs (2001).

FUENTES CONSULTADAS

- ACKERMAN, B., ALSTOTT, A. (1999), *The Stakeholder Society*, New Haven-Londres: Yale University Press.
- BARRY, B. (2005), *Why Does Social Justice Matter?*, Nueva York: Wiley.
- (2000), “Universal Basic Income and the Work Ethic”, en *Boston Review. A Political and Literary Forum*, vol. 25, núm. 5, octubre-noviembre, Boston, MA: Boston Review, pp. 14-15; también en Joshua Cohen y Joel Rogers (eds.) (2001), *What’s Wrong with a Free Lunch?*, Boston: Beacon Press (con textos de Philippe Van Parijs, William A. Galston, Herbert A. Simon, y otros).
- (1997), “The Attractions of Basic Income”, en Jane Franklin (ed.), *Equality*, Londres: Institute for Public Policy Research (IPPR), pp. 157-171.
- (1996a), “Real Freedom and Basic Income”, en *Journal of Political Philosophy* vol.4, núm. 3, septiembre-noviembre, Boston, MA: Association for Political Theory/John Wiley & Sons, pp. 242-276; también en Andrew Reeve y Andrew Williams (eds.) (2003), *Real Libertarianism Assessed. Political Theory After Van Parijs*, Londres: Palgrave Macmillan, pp. 53-79.
- (1996b), “Surfers’ Saviour”, en *Citizen’s Income Bulletin*, núm. 22, julio, Londres: Citizen’s Income Research Group (CIRG), pp. 1-4.
- (1994), “Justice, Freedom, and Basic Income”, en Horst Siebert (ed.), *The Ethical Foundations of the Market Economy*, Tubinga-Ann Arbor, Michigan: Mohr/The University of Michigan Press, pp. 61-89.
- (1992), “Equality Yes, Basic Income No”, en Philippe Van Parijs (ed.), *Arguing for Basic Income. Ethical Foundations for a Radical Reform*, Londres: Verso, pp. 128-140.
- DANIELS, N. (1985), *Just Health Care*, Cambridge: Cambridge University Press (CUP).
- DWORKIN, R. 2006. *Is Democracy Possible Now? Principles for a New Political Debate*, Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press (PUP).
- (2004), “Ronald Dworkin Replies”, en Justine Burley (ed.), *Dworkin and his Critics with Replies by Dworkin*, Oxford: Blackwell, pp. 339-395.

- (2002), “Sovereign Virtue revisited”, en *Ethics*, vol. 113, núm 1, octubre-diciembre, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 106-143.
- (2000), *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (HUP).
- (1990), “Foundations of Liberal Equality”, en G. B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. XI, Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 1-119.
- (1983), “Why Liberals Should Believe in Equality?”, en *The New York Review of Books*, vol. 30, núm. 1, 3 de febrero, Nueva York: The New York Review of Books (NYREV) Inc., pp. 32-35; reimpresso como “Why Liberals Should Care about Equality?”, en (1985), *A Matter of Principle*, Oxford: Oxford University Press (OUP), pp. 205-213.
- (1981a), “What is Equality? Part 1: Equality of Welfare”, en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 10, núm. 3, verano, Princeton, New Jersey: PUP, pp. 185-246; recogido en (2000), *Sovereign Virtue*, Cambridge, MA: HUP, pp. 11-64.
- (1981b), “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 10, núm. 4, otoño, Princeton, New Jersey: PUP, pp. 283-345; también en (2000), *Sovereign Virtue*, Cambridge, Massachusetts: HUP, pp. 65-119.
- HUET, F. (1853), *Le Règne social du christianisme*, Paris-Bruselas: Firmin Didot/Decq.
- OTSUKA, M. (2004), “Liberty, Equality, Envy, and Abstraction”, en J. Burley (ed.), *Dworkin and his Critics*, Oxford: Blackwell, pp. 70-79.
- PAINE, T. (1948) [1796], “Agrarian Justice”, en Philip S. Foner (ed.), *The Life and Major Writings of Thomas Paine*, Nueva York: The Citadel Press, pp. 605-623.
- RAWLS, J. (2014), *Teoría de la justicia*, 10a reimpr., México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- (2011), *Liberalismo político*, 7a reimpr., México: FCE.
- (2001), *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Massachusetts: HUP.
- (1999a) [1971], *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: HUP.

- (1999b), *Collected Papers* (Samuel Freeman, ed.), Cambridge, Massachusetts-Londres: HUP.
- (1993), *Political Liberalism*, Nueva York: CUP.
- (1988), “The Priority of Right and Ideas of the Good”, en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 17, núm. 4, otoño, Princeton, Nueva Jersey: PUP, pp. 251-276; también en John Rawls (1999), *Collected Papers* (Samuel Freeman, ed.), Cambridge, Massachusetts-Londres: HUP, pp. 449-472.
- (1974), “A Reply to Alexander and Musgrave”, en *Quarterly Journal of Economics*, vol. 88, núm. 4, noviembre, Oxford: OUP, pp. 633-655; también en John Rawls (1999), *Collected Papers* (S. Freeman ed.), Cambridge, Massachusetts: HUP, pp. 232-53.
- (1967), “Distributive Justice”, en Peter Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics, and Society*, Third Series, Oxford: Blackwell, pp. 58-82; también en John Rawls (1999), *Collected Papers*, (Samuel Freeman, ed.), Cambridge, Massachusetts-Londres: HUP, pp. 130-153.
- SCANLON, T. (1973), “Rawls’ Theory of Justice”, en *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 121, núm. 5, mayo, Filadelfia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Law School, pp. 1020-1069.
- STURN, R., DUJMOVITS, R. (2000), “Basic Income in Complex Worlds. Individual Freedom and Social Interdependencies”, en *Analyse und Kritik. Zeitschrift für Sozialtheorie*, vol. 22, núm. 2, julio-septiembre, Zürich-Düsseldorf-Stuttgart: Ethics Center-University of Zürich/ Department of Social Sciences-University of Düsseldorf/Lucius & Lucius, pp. 198-222.
- TOBIN, J., PECHMAN, J. A., MIESZKOWSKI, P. M. (1967), “Is a Negative Income Tax Practical?”, en *The Yale Law Journal*, vol. 77, núm. 1, noviembre, New Haven, Connecticut: The Yale Law School/ The Yale Journal Inc., pp. 1-27.
- VAN PARIJS, P. (2009), “Egalitarian Justice, Left Libertarianism and the Market” en Stephen de Wijze, Matthew H. Kramer, Ian Carter (eds.), *Hillel Steiner and The Anatomy of Justice. Themes and Challenges*, Londres: Routledge, pp. 145-162.
- (2007), “International Distributive Justice”, en Robert E. Goodin, Phillip Pettit, Thomas Pogge (eds.), *A Companion to*

- Contemporary Political Philosophy*, 2a ed., vol. II, Oxford-Nueva York: Blackwell, pp. 638-652.
- (2002), “Difference Principles”, en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to John Rawls*, Cambridge, Massachusetts: CUP, pp. 200-240.
- (2001), “Real Freedom, the Market and the Family. A Reply”, en *Analyse und Kritik. Zeitschrift für Sozialtheorie*, vol. 23, núm. 1, enero-junio, Zürich-Düsseldorf-Stuttgart: Ethics Center-University of Zürich/Department of Social Sciences-University of Düsseldorf/Lucius & Lucius, pp. 106-131.
- (1995), *Real Freedom for All. What (If Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford: OUP.
- (1991), “Why Surfers Should Be Fed. The Liberal Case for an Unconditional Basic Income”, en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 20, núm. 2, primavera, Princeton, Nueva Jersey: PUP, 101-131.
- (1988), “Rawls face aux libertariens”, en Catherine Audard, Jean-Pierre Dupuy, René Sève (eds.), *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris: Le Seuil, pp. 193-218; publicado en forma revisada en P. Van Parijs (1991), *Qu’est-ce qu’une société juste?*, París: Editions du Seuil, pp. 93-218.