

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE CIENCIA POLÍTICA
Tesis Licenciatura en Ciencia Política

Ingreso Básico Universal y "Libertad Real".
Algunos apuntes desde la teoría política

Cristian Pérez Muñoz
Tutora: Laura Gioscia

2004

Índice

| | |
|---|----|
| Prefacio | 1 |
| Introducción | 3 |
| 1. Qué es y qué no es un Ingreso Básico Universal | 6 |
| 1.2) <i>Diferentes Motivaciones</i> | 8 |
| 2. “Libertad real para todos.” | 10 |
| 2.2) <i>Las instituciones de una “sociedad libre”</i> | 11 |
| 2.3) <i>Neutralidad liberal, diversidad no dominada, y “libertad real.”</i> | 15 |
| 3. Elecciones, preferencias y libertad real | 19 |
| 3.2) <i>Arneson y la responsabilidad del sujeto</i> | 21 |
| 3.3) <i>Amartya Sen y la Igualdad de capacidades</i> | 27 |
| 3.4) <i>Capacidad, autonomía y “libertad real”</i> | 32 |
| 4. Acciones personales y justicia distributiva | 35 |
| 4.2) <i>Ingreso Básico vs. Mercado</i> | 37 |
| 4.3) <i>¿Dónde está la acción de la justicia Distributiva?</i> | 43 |
| 5. Consideraciones finales | 46 |
| Bibliografía | 50 |

Prefacio.

Hace ya casi dos años que comencé a estudiar la propuesta de *Ingreso Básico Universal* (IBU). Corresponde decir que llegué a ello, gracias a las discusiones sobre filosofía política con mis amigos Pablo Ney Ferreira, Pablo Alegre y Carlos Aloisio. Gracias a esto, opte meses más tarde por centrarme en el IBU como tema de tesis. Así, mis primeros escritos fueron presentados el año pasado en el *Seminario de Investigación II*, dirigido por Nicolás Bentancurt y Altair Magri.

Durante estas primeras instancias de vinculación con el tema, los objetivos planteados fueron notoriamente diferentes a los que se encuentran en este trabajo. Pero sin dudas, estos fueron muy útiles para afinar poco a poco las ideas aquí expuestas.

Esta tesis es el producto principal de un proceso de numerosas de idas y venidas. Así, en el mes de mayo de este año, presenté un trabajo en el concurso de Ensayos de Filosofía, organizado por el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica del Uruguay. En dicho ensayo comencé a perfilar algunos de los puntos principales de esta tesis. También durante ese mes, fui aceptado como panelista en el décimo congreso de la *Basic Income European Network (B.I.E.N)*, tras haber presentado una propuesta de ponencia titulada *Basic Income vs. Market*. Asimismo, en el mes de junio presente un proyecto de investigación (*Ingreso Básico Universal en Uruguay. Una propuesta.*) en el marco del llamado de "Iniciación a la Investigación" de CSIC, el cual aún no sido resuelto. En el mes de agosto expuse algunas de los de los conceptos centrales de la propuesta de IBU en las *III jornadas de Investigación*. de la Facultad de Ciencias Sociales. Pero sin duda, el logro más importante de esta investigación ha estado la posibilidad de exponer algunas de estas ideas en Barcelona, el pasado mes de setiembre, en el ya mencionado congreso de la *B.I.E.N*. Allí tuve la posibilidad de aprender, escuchar y discutir con los exponentes más importantes de la temática.

Naturalmente, en este camino he acumulado muchas deudas. Quizás porque la idea desde un principio fue hacer un trabajo que pudiera dialogar con mucha gente. Hoy es muy satisfactorio decir que al menos este objetivo fue cumplido. Primero que nada debo agradecer a la *Fundación Chamangá para Jóvenes Vocacionales*, y en especial a Delmira, Teresa y Herminia, por haber creído en mí durante todo este tiempo. Como ellas bien saben, sin la ayuda de ese *Ingreso Básico Condicional* nada de esto hubiera sido posible. Quiero agradecer también a las funcionarias de la Biblioteca de Ciencia Política: Maríanela, Lourdes, Fernanda, y Ánia por su increíble paciencia con mis recurrentes pedidos.

De diversos modos, muchos colaboraron con la obtención de los materiales imprescindibles para este trabajo. Agradezco a Laura Gioscia, Pablo Da Silveira, Gustavo Pereira, Pablo Ney Ferreira, Pablo Alegre y Alfonso Castiglia por su gran ayuda bibliográfica. Merecen un agradecimiento especial, aquellas personas que desde muy lejos respondieron a mis insistentes pedidos. Agradezco entonces a Gerald Cohen, Hillel Steiner, Richard Arneson y Daniel Raventós por el valiosísimo material que me han hecho llegar. Al mismo tiempo no puedo dejar de agradecer a quienes hicieron posible mi participación en el Congreso de la B.I.E.N. Me refiero a José Antonio Noguera, Francisco Ramos, David Casassas y Daniél Raventós, entre otros.

Debo agradecer además a todos aquellos que han leído y/o comentado buena parte de este trabajo. Gratifico por sus imprescindibles comentarios a José Luis Rey, Sandra González, Laura Gioscia, David Casassas, José Antonio Noguera, Rubén Lo Vuolo, Pablo Da Silveira, Gustavo Pereira, Alexandre Carrodegua, Carla García, Pablo Ney Ferreira, Christian Arnspenger, Pablo Alegre, Andrés Scagliola y Diego Gonnet. A todos ellos mis mayores gratitudes. Asimismo, merece un reconocimiento y agradecimiento exclusivo, mi tutora Laura Gioscia, que con algún que otro rezongo incluido ha sido el pilar académico y muchas veces anímico de toda esta empresa.

Finalmente, debo decir, que este trabajo fue posible por el cuidado, apoyo y cariño de María José. A ella esta dedicado.

Introducción.

La discusión contemporánea acerca de la implementación de un Ingreso Básico Universal (IBU)¹ ha ido tomando poco a poco varios caminos. Como señala Daniel Raventós (1999), es posible diferenciar dos grandes ámbitos de debate. Uno de orden técnico, en donde se evalúan principalmente los requisitos claves para la implementación de un IBU, y en donde se estiman además sus posibles efectos en diferentes niveles. Por otro lado, un debate de orden normativo en el cual se discute la viabilidad ética de la propuesta. Nosotros podemos, al mismo tiempo realizar una diferenciación en el interior de estos dos grandes bloques. Dentro del primero, un IBU puede ser entendido como un arma eficaz frente a la pobreza², así como también ante el desempleo masivo³. Otros creen que un IBU puede modificar las relaciones de género⁴, las relaciones laborales entre empleados y empleadores, y las relaciones entre semejantes para fortalecer el compromiso democrático⁵. Del mismo modo, el IBU ha sido entendido como un arreglo institucional adecuado para poder mejorar el desempeño de los actualmente deteriorados Estados Benefactores⁶.

* Con el fin de ubicar lo mejor posible a los lectores, citaré a todos los trabajos con la fecha de su primera edición. Por ejemplo, *Teoría de la Justicia* de Rawls, estará encabezada por la fecha 1971, poniendo al final la fecha de la edición utilizada, por ejemplo (1997) que es el año de la reedición del Fondo de Cultura Económica.

¹ La definición pionera propuesta por Philippe Van Parijs dice: *Un ingreso básico es un ingreso pagado por el gobierno a cada miembro pleno de la sociedad. a) incluso si no quiere trabajar. b) Sin tener en cuenta si es rico o pobre. c) Sin importar con quién vive. d) Con independencia de la parte del país en la que viva* Van Parijs (1996).

² Ver entre otros: Lo Vuolo, Rubén (1995): "La Economía Política del Ingreso Ciudadano". En Lo Vuolo, Rubén: *Contra la Exclusión, la Propuesta del Ingreso Ciudadano*. Ciepp/Miño y Dávila Editores. Buenos Aires. Raventós, Daniel (1999): *El derecho a la existencia*, Barcelona, Ariel. Van Parijs, Philippe (2002): "Basic Income: A Simple and Powerful Idea for the 21st century" Ponencia presentada en el noveno congreso del B.I.E.N.

³ Ver por ejemplo: Ramos, Francisco (2003): "Chantaje de la supervivencia o autorrealización: empleo y renta básica." En Giraldo, Jorge *La renta básica, más allá de la sociedad salarial*. Escuela Nacional Sindical, Medellín, 2003. Rey, José Luis (2003) "El derecho al trabajo, ¿forma de exclusión social? Las rentas mínimas de integración y la propuesta del ingreso básico". ICADE, revista de las facultades de Derecho y de Empresariales de la U. P. Comillas, núm. 62 (abril-mayo, 2004). Raventós (1999)

⁴ Ver entre otros: Robeyns, Ingrid (2001) "An Income of One's Own: A Radical Vision of Welfare Policies in Europe and Beyond" *Gender and Development*, 2001, 9, 1, Mar, 82-89. McKay, Ailsa (2001) "Rethinking work and Income Maintenance policy: promoting gender equality through a citizens' basic income". *Feminist Economics* 7(1), 2001. Pautassi, Laura y Rodríguez, Corina (2002) "Ingreso ciudadano y equidad de género: ¿modelo para armar? Una aproximación al caso latinoamericano". En Pisarello, Gerardo (coord.) *Razones para una Renta Básica de Ciudadanía* Ed. Trotta.

⁵ Con esto me refiero a los diversos trabajos que ven en el IBU un buen paso para desarrollar una democracia republicana, más participativa en donde se priorice la participación y deliberación ciudadana. Para un desarrollo de esta visión ver preferentemente: Raventós (1999), Pateman, Carole (2004): "Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income". *Politics and Society*, 32, 1 March 2004. Raventós, Daniel, Casassas, David: "Republicanism and Basic Income: the articulation of the public sphere from the repolitization of the private sphere." Ponencia presentada en el IX Congreso de la Basic Income European Network (13-14 de septiembre 2002)

⁶ Van Parijs, Philippe (1996 b) "Basic income and the two dilemmas of the welfare state." *Political Quarterly*, Jan-Mar96, Vol. 67 Issue 1, p63, 4p. Miller, David (2003) "What's Left of the Welfare State?" *Social Philosophy*

Dentro de la discusión normativa, como ha señalado Robert Van der Veen (1998), el tema de la reciprocidad ha dominado la escena. A grandes rasgos, el debate sobre la reciprocidad consiste en cuestionar el carácter incondicional y universal del IBU, en donde cada ciudadano recibe una suma de dinero sin obligación a retribuir este ingreso por medio alguno. Para muchos, este hecho hace totalmente inviable la propuesta, dado que presenta una seria objeción normativa⁷. Que los individuos cobren un IBU generado a partir del trabajo de otro, puede ser entendido incluso como una modalidad de explotación⁸ o de parasitismo⁹.

En este trabajo me alejaré de los asuntos anteriormente mencionados; para concentrarme en otro aspecto normativo. Básicamente, me centraré en algunas de las principales ideas de la defensa normativa del IBU desarrollada por Philippe Van Parijs (1991 b, 1992, 1995, 2001, 2003a) Este autor entiende que un IBU es la principal consecuencia institucional de su modelo de sociedad libre y justa. En primer lugar, sostendré que si bien, éste otorga un lugar importante a la “propiedad de sí” de los individuos, no reflexiona ni sugiere arreglos institucionales que colaboren a mejorar la autonomía de los individuos. Van Parijs toma el camino Rawlsiano de alcanzar una sociedad libre y justa mediante la aplicación de un esquema institucional; es decir, cree que garantizando ciertas instituciones y ciertos principios de justicia se puede obtener una sociedad libre. Yo argumentaré que la “propiedad de sí” de los individuos es de vital importancia para su teoría de sociedad libre, y que al igual que la implementación de un IBU, se debería encontrar el camino para garantizar que los individuos gocen de un nivel de autonomía propicio para interactuar en sociedad. En todo caso, sostendré que el éxito de un IBU como instrumento que posibilita medios para que los individuos “puedan hacer lo que ellos puedan querer hacer” depende en gran medida del éxito obtenido por una política

Policy, 2003, 20, 1, winter, 92-112. Grott, Van der Veen, Lo Vuolo(2002), Noguera, José Antonio (2000): “La Renta Básica y el Estado de Bienestar: un Aplicación al Caso Español.” *Revista Internacional de Sociología*, n. 26, septiembre-diciembre 2000.

⁷ En el debate en torno a la objeción de la reciprocidad se destacan los siguientes trabajos: Barry, Brian (1996): “Survey article: Real Freedom and Basic Income”. *The Journal of Political Philosophy* 4. (Sept 1996) Van Der Veen, Robert (1997) “Real Freedom and Basic Income. Comment on Brian Barry”. *The Journal of Political Philosophy*. Volume 5, Number 3. 1997. White, Stuart (1997) “Liberal Equality, Exploitation, and the case for an Unconditional Basic Income.” *Political Studies*. 1997. XLV. Van Parijs, Philippe (1997) “Reciprocity and the Justification of an Unconditional Basic Income. Reply to Stuart White.” *Political Studies* (1997) XLV. Van Der Veen, Robert (1998) “ Real Freedom versus Reciprocity: Competing Views on the Justice of Unconditional Basic Income.” *Political Studies* (1998) XLVI. Mckinnon, Catriona (2003) “Basic Income, Self - respect and Reciprocity”. *Journal of Applied Philosophy*. Vol 20, No 2. 2003. Widerquist, Karl (1999). “Reciprocity and the guaranteed income.” *Politics & Society*, 27, 387-402.

⁸ Elster, Jon (1987): “Comment on Van der Veen and Van Parijs”. *Theory and Society* 15. 1987 .

⁹ Van Donselaar, Gijs (1998) “The Freedom-Based Account of Solidarity and Basic Income”. *Ethical Theory and Moral Practice*. 1. 313-333. 1998

de “capacidades” que aumente o que mejore la “propiedad de sí” de los individuos. En segundo lugar, examinaré la propuesta de Van Parijs a la luz de algunos insumos incorporados al debate de justicia distributiva por Gerald Cohen¹⁰. Por un lado tomaré su crítica al “principio de mercado” como negación del “principio de comunidad”. Y en segundo lugar trasladaré algunas de las críticas que Cohen realiza a la teoría de la justicia de John Rawls¹¹ hacia la teoría de Van Parijs. Fundamentalmente haré uso de su pregunta ¿dónde está la acción de la justicia distributiva?¹²

De este modo, dividiré el trabajo en cinco bloques cardinales: 1.) En el primer bloque presentaré algunas de las principales definiciones de Ingreso Básico Universal, tratando de dejar claro qué es y qué no es un IBU. 2.) En el bloque dos repasaré los rasgos principales de la propuesta de “Sociedad libre” y de “Libertad Real para todos” de Van Parijs. Por tanto, se puede advertir a los lectores familiarizados con la obra de este autor que no encontrarán nada de novedoso en este punto. Solo será un simple repaso. 3.) En el tercer bloque seguiré una de las críticas a la propuesta de Van Parijs, desarrollada fundamentalmente por Richard Arneson (1992 y 2003). Reforzaré además la formulación de Arneson, examinando la propuesta igualitarista de Amartya Sen (1979,1992,1999). El fin será pues, argumentar que es necesario para una concepción de “sociedad libre” como la de Van Parijs, contemplar la capacidad y la posibilidad que los individuos tienen de tomar decisiones acordes con sus preferencias. Una sociedad que cuenta con individuos que presentan problemas a la hora de perseguir sus propios fines, necesitará algo más que una igualación de medios. 4.) En la cuarta parte de este trabajo, discutiré la propuesta de Van Parijs a la luz de la teoría de justicia distributiva de Gerald Cohen. En el punto 4.1 me detendré en la caracterización que Cohen hace del “principio de comunidad” como principio opuesto al “principio de mercado”. Y finalmente en el punto 4.2. trasladaré la pregunta de Cohen (¿Dónde está la acción de la justicia Distributiva?) hacia la propuesta de “sociedad libre” y de “Libertad Real para todos” de Van Parijs. 5.) Finalmente en la última parte, dejaré planteadas algunas consideraciones finales.

¹⁰ Cohen Gerald. A (1991): *Incentives, Inequality, and Community: The Tanner Lectures on human values*. Delivered at Stanford University May 21, 23, 1991.(2000) “Libertad y Dinero”. *Estudios Públicos*, 80 (primavera 2000). (2001a) *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*. Editorial Paidós. (2001 b): “Vuelta a los principios socialistas”. En *Razones para el socialismo*. Gargarella, Roberto y Ovejero, Félix (comps.) Madrid, Ed. Paidós, 2001.

¹¹ Estas críticas pueden ser encontradas fundamentalmente en Cohen (1991) y (2001 a).

¹² Cohen, Gerald (1997) “Where the Action is: on the Site of Distributive Justice” *Philosophy and Public Affairs*, Nº 26. 1997. Páginas 3- 30

1.

Qué es y qué no es un Ingreso Básico Universal.

Empecemos por plantearnos qué es un Ingreso Básico Universal (IBU) y qué no lo es. Para contestar esto, recurrimos a la definición pionera propuesta por Philippe Van Parijs: *Un ingreso básico es un ingreso pagado por el gobierno a cada miembro pleno de la sociedad. a) incluso si no quiere trabajar. b). Sin tener en cuenta si es rico o pobre. c). Sin importar con quién vive. d). Con independencia de la parte del país en la que viva*¹³. Una segunda definición igualmente aceptada, la podemos encontrar en los diferentes trabajos de Daniel Raventós (1999): *“Un subsidio Universal garantizado es ni más ni menos que un ingreso pagado por el gobierno a cada miembro de pleno derecho de la sociedad, incluso si no quiere trabajar de forma remunerada, sin tomar en consideración si es rico o pobre, o dicho de otra forma, independientemente de sus otras posibles fuentes de renta, y sin importar con quién conviva”*¹⁴ Por su parte la B.I.E.N (Basic Income European Network)¹⁵ organización internacional creada en 1984 para la promoción del Ingreso Básico, lo define de manera similar: *“una renta garantizada de forma incondicional a todos los individuos, sin necesidad de un test de recursos o de estar realizando algún tipo de trabajo”*. Por último, la Asociación Red Renta Básica entiende por Ingreso Básico *“una renta modesta pero suficiente para cubrir las necesidades básicas de la vida, a pagar a cada miembro de la sociedad como un derecho, financiada por impuestos o por otros medios y no sujeta a otra condición que la de ciudadanía o residencia”*¹⁶. Si bien todas estas definiciones son bastante similares, su manejo alternativo puede crear algunas confusiones. Esto se produce básicamente por la existencia de múltiples denominaciones para la misma idea. Adoptaré como sinónimos, y de forma intercambiable, las denominaciones de “Ingreso Básico” o bien, “Renta Básica”. Esta multiplicidad de denominaciones se debe a las diferentes traducciones que se han hecho en todo el mundo del término “Basic Income.” Por ejemplo, el argentino Rubén Lo Vuolo suele denominar al Ingreso Básico, como “Ingreso Ciudadano”. Con el fin de no confundir al lector, trataré de equiparar todas estas denominaciones alternativas, a las antes sugeridas. Veamos por ejemplo, los diferentes sinónimos de Ingreso Básico:

¹³ Van Parijs. Phillippe (1995): *Libertad real para todos*. Barcelona: Paidós, 1996. Pág 56.

¹⁴ Raventós, Daniel (1999): *El derecho a la existencia*, Barcelona, Ariel. Pág 13.

¹⁵ Vale destacar que en el pasado mes de setiembre, la *Basic Income European Network*, dejó de ser una organización europea para transformarse en una red mundial. Su nuevo nombre es *Basic Income Earth Network*.

¹⁶ Citado en Raventós. Daniel: “Catorce respuestas sobre la Renta Básica” El Ciervo. Veualternativa. 2001

1. Subsidio universal Garantizado» [*universal grant, allocation universelle*];
2. Dividendo social» [*social dividend, socialdividende*];
3. Salario del ciudadano» [*citizen's wage, bürgergehalt*];
4. Ingreso ciudadano» [*citizen's income*];
5. Ingreso social» [*social income, revenu social*];
6. Renta básica» y “renta mínima” [*renda minima*]¹⁷ v .

Ahora bien, detrás de estas denominaciones existen algunos puntos que conviene aclarar. En primer lugar, vale decir que en el núcleo duro de todas estas definiciones, se encuentra el hecho de que todas aluden a un tipo de arreglo institucional que asegura un ingreso incondicional a todas las personas. Así, el alcance de un IBU es de carácter universal (todas las personas residentes). En segundo lugar, el pago de un Ingreso Básico no exige nada a cambio. Esto es, no existen condiciones (más allá de la pertenencia a la comunidad donde es promovida) para su adquisición. De esta forma, un IBU puede ser pagado a diversos niveles políticos administrativos: Mercosur, Gobiernos Centrales, Gobiernos Provinciales, estatales o departamentales¹⁸. No obstante, cabe aclarar que algunos defensores del IBU discrepan respecto a quiénes deben ser los beneficiarios del ingreso. Dicho en pocas palabras: se discute si el pago ha de ser exclusivamente para los individuos con pleno derecho, es decir, para quienes gozan de la calidad de ciudadanos o por el contrario si el pago debe abarcar a todos aquellos individuos con un mínimo de tiempo de residencia. En la misma dirección se debate sobre los diferentes montos para distintos estratos etarios. De una forma u otra, la idea de IBU posee una estructura abstracta bastante similar al sufragio universal¹⁹. Ambas propuestas comparten un núcleo duro similar: la incondicionalidad y la universalidad. Por definición, un ingreso básico, tal como es entendido por sus promotores, debe cumplir a rajatabla con estas dos condiciones²⁰.

¹⁷ Tomado del Prefacio de Grott, Loek. Van der Veen, Robert. Lo Vuolo, Rubén. Editores. (2002): *La Renta Básica en la Agenda: objetivos y posibilidades del ingreso Ciudadano*. Ciepp. Miño y Dávila Srl. Argentina.

¹⁸ Noguera, José Antonio y Raventós, Daniel (2002): “La renta básica de ciudadanía: acerca de su justicia, el derecho al trabajo y la polarización social.” *Claves de Razón Práctica*, num. 120

¹⁹ Esta idea es defendida por Antoni Doménech. Ver sus trabajos: “Basic Income and the present Threats to Democracy” Ponencia presentada en el décimo congreso de la *Basic Income European Network*. “The Right to a Basic Income: Egalitarian Democracy.” Barcelona. 18-21 de Setiembre 2004. Disponible en: <http://www.etes.ucl.ac.be/BIEN/Resources/Congress2004.htm>

Y Doménech, Antoni (2001): “Sobre el ecumenismo de la Renta Básica. Comentario a Andrés De Francisco.” En Daniel Raventós (ed.) (2001) *La renta básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*, Barcelona, Ariel.

²⁰ Usualmente se suele confundir un IBU con otro tipo de subsidios. Principalmente con los llamados *Subsidios condicionales e incondicionales*. Estos últimos subsidios condicionados son instrumentos característicos de los Estados Benefactores. Ellos suponen la retribución monetaria a ciertos individuos bajo determinadas condiciones. Por lo general son subsidios que atienden a aquellos individuos que por diferentes razones se encuentran por fuera del mercado laboral. Veamos por ejemplo el caso de las rentas mínimas de inserción

1.2

Diferentes motivaciones.

La idea de IBU resurge en el marco de reflexión acerca de la crisis social y económica de los años 80 en Europa. Es en ese contexto, cuando sale a la luz el artículo escrito por el propio Van Parijs y Robert Van Der Veen en 1987, considerado como punto de arranque del debate contemporáneo sobre IBU. Van Parijs²¹ reconoce haber sido estimulado tras la reflexión sobre dos problemas concretos. Uno de corto plazo: el problema de las políticas sociales ineficientes. Otro de largo plazo: formular un proyecto de sociedad alternativo. El

(RMI) aplicadas en distintas comunidades Autónomas del Reino de España. Este tipo de renta condicional ha sido aplicada durante años en distintos estados europeos. Como su nombre lo indica las RMI tienen por cometido la inserción laboral de los estratos más pobres. Las RMI presentan al menos tres características: a) la combinación de asistencia e inserción, b) la complementariedad y diferencialidad, y c) la condicionalidad. De este modo, podemos notar la diferencia entre la idea del IBU y las RMI. En primer lugar, se trata de una política focalizada. No posee el componente universalista de un IBU. En segundo lugar, para ser beneficiario de una RMI se deben cumplir ciertos requisitos. La condicionalidad de las RMI las aleja enormemente de un IBU. Por ejemplo, residencia continuada y efectiva, integrar un hogar independiente, carencias económicas importantes, no haber abandonado un trabajo anterior por voluntad propia, no disponer de bienes muebles o inmuebles que indiquen suficiencia económica, el consentimiento de no interponer reclamación judicial de pensión alimenticia y que no existan otros titulares de la RMI en el núcleo de convivencia familiar. Otra diferencia clave entre los subsidios de tipo condicional y los incondicionales reside en la temporalidad de su aplicación. Mientras los primeros son percibidos ex post, una vez superado el test previo, un IBU es percibido ex ante, ya que no es necesario ningún tipo de prueba. Finalmente un IBU logra sortear las llamadas "Trampa de la pobreza" y "trampa del paro". (Ver Raventós 1999) La trampa de la pobreza consiste en el efecto de penalización (retiro del subsidio condicional) que sufre un individuo poseedor de dicho subsidio si se reincorpora al mercado laboral. La trampa consiste pues en que los beneficiarios de este tipo de renta evaluará en términos de costos y beneficios su entrada al mercado laboral. Un efecto más grave aún ocasionado por este tipo de situaciones, es la posibilidad de fraude. Esto es la trampa del desempleo, subproducto de la "trampa de la pobreza." Es decir, que aquellos individuos que reciben el subsidio trabajen sin registro. De este modo podrían incrementar sus recursos sin perder el subsidio condicional. Otra de las confusiones comunes consiste en asociar un IBU con los *Impuestos Negativos a la Renta*. La propuesta del impuesto negativo a la Renta (INR) fue difundida fundamentalmente por autores como Milton Friedman y James Tobin durante las décadas del 60 y 70. Básicamente el INR es un crédito impositivo uniforme y reembolsable. (Noguera - Raventós 2002) Al igual que el Ingreso Básico los impuestos negativos funcionan a través del sistema tributario. En palabras de Lo Vuolo (1995) "*ambas propuestas definen un "punto de indiferencia tributaria" [break-even point] donde la posición neta del contribuyente / beneficiario es igual a cero; aquellos que quedan ubicados por debajo del mismo reciben un subsidio neto mientras que los que quedan por encima pagan un impuesto neto. Si se quiere, en ambos casos existe un "crédito fiscal" [tax credit] por el monto del ingreso garantizado, un valor monetario que se recupera o se vuelve efectivo como transferencia a través del sistema fiscal vii*". Van Parijs (2000) observa algunas ventajas del Ingreso Básico frente al impuesto negativo. En primer lugar, los Impuestos negativos a la renta presentan problemas de temporalidad. En el sentido de que los balances fiscales son realizados bajos plazos predeterminados, los cuales pueden repercutir gravemente en los hogares más pobres. Para que el INR fuera eficaz debería funcionar un sistema de pagos por adelantado. En segundo lugar, los INR tenderían a caer bajo la "trampa del desempleo" antes mencionada. Por su parte un IBU, garantiza una base de ingresos constante, eliminando de su camino este tipo de riesgos. Impuestos negativos a la renta presentan problemas de temporalidad. En el sentido de que los balances fiscales son realizados bajos plazos predeterminados, los cuales pueden repercutir gravemente en los hogares más pobres. Para que el INR fuera eficaz debería funcionar un sistema de pagos por adelantado. En segundo lugar, los INR tenderían a caer bajo la "trampa del desempleo" antes mencionada. Por su parte un IBU, garantiza una base de ingresos constante, eliminando de su camino este tipo de riesgos.

²¹ Van Parijs, Phillippe (2002): "A renda básica: Por que, como e quando nos países dos hemisférios norte e sul?" *Económica*, v. 4, n. 1, p. 75-93, junho 2002 - Imprensa em outubro 2003.

primer problema es planteado en los siguientes términos: ¿cómo luchar contra el desempleo en países carentes de crecimiento económico acelerado? o por otro lado, ¿cómo luchar contra el desempleo en países ricos sin afectar el vertiginoso crecimiento económico? Un IBU fue la respuesta alternativa propuesta por Van Parijs para combatir las altas tasas de desempleo, sin afectar el crecimiento económico. La segunda fuente de inspiración fue de carácter teórico. Básicamente: cómo revitalizar a la izquierda, devaluada por los rendimientos desfavorables del “socialismo real”²². No obstante, si examinamos las estructuras argumentales construidas por los defensores del IBU, podemos constatar dos cosas. Primero, no siempre las premisas de partida son estrictamente compartidas. Segundo, la conclusión es una sola: el IBU es la mejor solución para los problemas anunciados en las premisas. Pensemos, por ejemplo en el planteamiento de Philippe Van Parijs (1995), donde las premisas son claras: “Nuestras sociedades capitalistas están repletas de desigualdades inaceptables. Dos: La libertad es de primordial importancia.” Van Parijs procura superar mediante la propuesta de IBU, el trade-off largamente promovido desde la crítica liberal, que niega cualquier tipo de corrección social que atente contra la libertad de los individuos. Por su parte, Daniel Raventós (1999) avanza desde las siguientes premisas: 1. Las sociedades contemporáneas generan mucha riqueza pero también mucha pobreza. 2. El desempleo masivo se ha instalado en nuestras sociedades casi definitivamente. Así, el IBU aparece como una respuesta frente al desempleo de larga duración, siendo una medida que ataca directamente la pobreza más extrema, otorgando a cada individuo una renta sin ningún tipo de contraprestación o condición previa. Observemos finalmente, el planteo de Rubén Lo Vuolo²³. Sus premisas principales, pueden ser formuladas como sigue. 1. El problema central de nuestras sociedades es su tendencia a la exclusión social de buena parte de sus integrantes. 2. La dicotomía inclusión/exclusión social es un elemento clave para

²² Vale destacar que para Van Parijs la idea de un ingreso básico incondicional tiene tres raíces históricas. Por un lado, la propuesta de un ingreso mínimo puede ser localizada durante el siglo XVI, bajo los trabajos de Thomas Moro (1478-1535), y Johannes Ludovicus Vives (1492-1540). En segundo lugar, la idea de una concesión pagada incondicionalmente apareció a finales del siglo XVIII, en las formulaciones del Marqués de Condorcet (1743-1794) y Thomas Paine. Finalmente la formulación de un ingreso mínimo pagado incondicionalmente puede ser ubicado en los trabajos del Belga Joshep Charlier (1816- 1896). Sobre este último, recientemente autores como Cunliffe y Erreygers, argumentan que su propuesta puede ser considerada pionera en promover un Ingreso Básico, entendido bajo los parámetros modernos, además aclaran algunas confusiones respecto a las propuestas de Charles Fourier de garantizar ingresos mínimos. Cunliffe y Erreygers creen que los planteos de Fourier poco se parece a la idea moderna de IBU, dado que este sí garantiza un ingreso mínimo pero no de carácter incondicional. Para una breve historia de la idea de Ingreso Básico Universal, ver: Van Paris, Philippe (www.econ.ucl.ac.be/etes/bien/origins_of_basic_income.html) Ver además: Cunliffe, John; Erreygers, Guido (2001) “The Enigmatic Legacy of Charles Fourier: Joseph Charlier and Basic Income.” *History of Political Economy*. Vol. 33 Issue 3, Páginas 459- 484. Cunliffe, J; Erreygers, Guido (2003): Basic Income? Basic Capital! Origins and Issues of a Debate...” *Journal of Political Philosophy*, Vol. 11 Issue 1, p89.

²³ Lo Vuolo, Rubén (1995): “La Economía Política del Ingreso Ciudadano”. En Lo Vuolo, Rubén: *Contra la Exclusión, la Propuesta del Ingreso Ciudadano*. Ciepp/Miño y Dávila Editores. Buenos Aires.

comprender las diferencias entre distintos “regímenes” de Estado de Bienestar. De esta forma, el IBU es entendido como el medio fundamental para acceder a las instituciones que definen el proceso de inclusión social, rescatando además, buena parte de las instituciones promovidas años antes desde los Estados de Bienestar. Así, el IBU no aparece como una alternativa a los estados benefactores, sino fundamentalmente como un complemento revitalizador.

2.

“Libertad real para todos.”

2.1

La idea de sociedad libre de Van Parijs puede ser ubicada dentro del debate generado en los últimos veinte años, en torno a las nociones de equidad, justicia, libertad, imparcialidad y eficiencia²⁴. Claro está, que esta discusión se desarrolló sobre la base de la contribución de John Rawls²⁵ al debate contemporáneo sobre justicia distributiva²⁶. Como sugiere Roberto Gargarella (1999), la teoría de la justicia de Rawls configuró el tablero de una forma tal en la que, por un lado se ubicaron aquellos que consideraron su teoría como excesivamente igualitarista, y por otro quienes la percibieron como insuficientemente igualitarista. Dentro del primer grupo, se destacan los aportes de Robert Nozick²⁷. Mientras que por el segundo grupo, resaltan autores como Ronald Dworkin, Amartya Sen, Gerald Cohen y Richard Arneson²⁸. Todos ellos, han reexaminado el rol de la responsabilidad y la libertad en sus

²⁴ Existen numerosos trabajos académicos encargados de recopilar los principales insumos de la discusión normativa sobre justicia distributiva. Ver entre otros: Van Parijs, Philippe (1993) *¿Qué es una sociedad justa?*, Barcelona, Ariel, 1993. Roemer, John (1996): *Theories of Distributive Justice*. Harvard University Press. Paper back, second edition, 1998. Gargarella, Roberto (1999): *Teorías de la Justicia después de Rawls*. Paidós Barcelona 1999. Kymlicka, Will (1990) *Contemporary Political Philosophy. An introduction*. Clarendon Press. Oxford. 1990. Arnsperger, Christian. Van Parijs, Philippe (2002): *Ética económica y social*, Barcelona, Paidós, 2002

²⁵ Rawls, John (1971): *Teoría de la Justicia*. México, FCE, 1997

²⁶ Durante los últimos cincuenta años el debate normativo en torno a la idea de Justicia Distributiva ha sido muy importante y prolífico. Así, una serie de estudios publicados a mediados del pasado siglo, que van desde los trabajos de Kenneth Arrow (1951) inaugurando la teoría de la Elección social, hasta las contribuciones de John Nash (1950) y R. B. Braithwhite (1955) analizando divisiones justas entre dos personas en términos de negociación, hasta los aportes desde el utilitarismo de John Harsanyi (1953 ,1955) han planteado una discusión interdisciplinaria en torno a diferentes aspectos de la idea de justicia. Desde las nuevas teorías de negociación, de elección social, o bien de economía del Bienestar, no tardaron en influenciar fuertemente el campo de la filosofía Política, especialmente en su versión anglosajona. Así, en 1971, con la aparición de *Teoría de la Justicia* de John Rawls, la idea de justicia distributiva cobrará un nuevo giro. Ver entre otros: Roemer, John (1996): *Theories of Distributive Justice*. Harvard University Press. Paper back, Segunda edición, 1998. Barry, Brian (1995) *Teorías de la Justicia*. Gedisa Editorial. Barcelona, España.

²⁷ Nozick, Robert (1974): *Anarquía, Estado y Utopía*. México, Fondo de Cultura Económica.

²⁸ Estos trabajos serán citados a lo largo de este trabajo.

teorías²⁹. Como señala Vallentyne (1997), este grupo de igualitaristas se ha apoyado en un nivel fundamental de autonomía personal de los agentes, apostando a que al menos los individuos son dueños de sí mismos, o lo que es igual poseen “propiedad de sí”. Lo que significa entre otras cosas, que los individuos cuentan con la capacidad de decidir sus propias vidas. Nadie más que uno mismo posee el control absoluto de su propio cuerpo³⁰.

Pero también estos autores han acentuado la igualdad en un aspecto específico. Este segundo grupo puede ser también denominado bajo la etiqueta de “liberales solidaristas”. (Van Parijs 1991) Ellos desprenden su idea de equidad a partir de la comparación de determinadas condiciones de una persona. Es lo que Amartya Sen ha denominado como “variable focal”³¹. Por ejemplo, un “igual acceso a los recursos” (Dworkin 1981b) un “igual acceso a las posibilidades de bienestar” (Ameson 1989) una “igualdad de acceso al conjunto de capacidades” (Sen 1992) o bien un “igual acceso a las ventajas” (Cohen 1990). En el caso de Van Parijs (1991, 1992, 1995, 2003) su variable focal está centrada en lograr que todos los individuos tengan un igual acceso a la “libertad real.” De este modo, una sociedad libre como veremos será aquella que maximice el nivel de “libertad real” entre sus habitantes.

2.2

Las instituciones de una “sociedad libre.”

Van Parijs parte de dos premisas: 1. Nuestras sociedades capitalistas están repletas de desigualdades inaceptables. 2. La libertad es de primordial importancia³². A partir de ellas, establece como uno de sus objetivos principales, poder suministrar una respuesta coherente, que pueda hacer frente a la “amenaza liberal” de que “estas dos convicciones son mutuamente exclusivas”. Es decir, superar el pensamiento liberal que sostiene que no se pueden corregir las desigualdades entre los hombres, sin interferir en las libertades de algunos de ellos. Mediante una evaluación sobre las ventajas y desventajas del socialismo y el capitalismo puro, Van Parijs establece su idea de “Libertad real para todos” o

²⁹ Vallentyne, Peter (1997): “Self-Ownership and equality: brute luck, Gifts, Universal Dominance, and Leximin.” *Ethics* 107. (January 1997): 321 – 343.

³⁰ Para un útil análisis del concepto de “propiedad de sí” ver: Pateman, Carole (2002): “Self-ownership and property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts”. *The Journal of Political Philosophy*: Volumen 10, Numero 1, 2002. Pag 20 – 53.

³¹ “El juicio y la medida de la igualdad dependen esencialmente de qué variable se elija (ingreso, riqueza, felicidad, etc), en función de la cual se establecen las comparaciones. La llamaré “la variable focal” aquella variable en la que se centra el análisis, al comparar personas distintas entre sí.” Amartya Sen (1992, Pág 14)

³² Van Parijs, Philippe (1995): *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*. Barcelona: Paidós, 1996.

“liberalismo auténtico”; estados que suministrarían una condición defendible de sociedad justa. Dirá pues que para poder alcanzar este ideal, es necesario instrumentar un tipo de régimen que permita e implante “el mayor ingreso incondicional sostenible” siempre que se garantice la libertad formal de todos y cada uno de los individuos.

Ahora bien, Van Parijs distingue entre libertad real³³ y libertad formal, argumentando que tanto la libertad real, como la libertad formal, son aspectos de la libertad individual. De esta forma, la libertad real puede ser entendida como una “Libertad negativa”: puramente negativa. La diferencia entre la “libertad formal” y la “libertad real” no tiene solamente que ver con tener el derecho de hacer lo que uno puede querer hacer, sino que también tiene que ver con los medios para hacerlo³⁴. De esta noción de “libertad real”, Van Parijs deriva los elementos de una sociedad libre:

1. Es una sociedad en la que todos sus miembros son formalmente libres (existe una estructura bien protegida de derechos de propiedad, así como también propiedad de sí mismo de los individuos)
2. Es una sociedad en la que las oportunidades para hacer lo que uno pueda querer hacer está distribuida en forma Maximín, o Leximín: “Alguien puede tener más oportunidades que otro, pero solamente si ese tener más, no reduce las oportunidades de alguien que tenga menos) (Van Parijs 1995, Pág. 22-23)

Básicamente, Van Parijs exige la construcción de instituciones que ofrezcan mayores oportunidades a los que tienen menos “*sujetos a la condición de que se respete la libertad formal de cada uno*”. Con esto, una sociedad de individuos libres, definida en estos términos, puede ser equiparada a la idea de una “sociedad justa”. Van Parijs reafirma la definición de sociedad libre: “*Es una sociedad cuyos miembros son todos realmente libres, – o mejor dicho, tan auténticamente libres como sea posible.*” Él concede a la “libertad real” el lugar prioritario de su ordenación lexicográfica. Esto quiere decir, que la libertad de los individuos debe ser ante todo respetada. Pero ¿cómo se pueden alcanzar mayores niveles de libertad en una sociedad con problemas de equidad e injusticia?. Van Parijs, al igual que Rawls³⁵ entiende que la libertad individual debe ser una condición inviolable en cualquier sociedad. Dentro de una

³³ “Utilizaré el término “libertad real” para referirme a una noción de libertad que incorpore tres componentes – seguridad, propiedad de sí y oportunidad – en contraste con la noción de libertad formal que solamente incorpora los dos primeros. A diferencia de la libertad formal, la oportunidad, y por consiguiente la libertad real, de hacer cualquier cosa que uno quisiera hacer solamente puede ser cuestión de grado. Por tanto, el idea de una sociedad libre debe expresarse como el de una sociedad cuyos miembros son máximamente libres- más bien que sus miembros sean simplemente libres” Van Parijs (1996)

³⁴ Se ha producido en estos últimos años una abrumadora bibliografía con respecto a la idea de “libertad”. En uno de sus trabajos Richard Arneson se encarga de contrastar estas diferentes perspectivas, incluidas la idea de “Libertad Real” de Van Parijs. Ver: Arneson, Richard (1998) “Real Freedom and Distributive Justice.” Publicado en *Freedom in Economics: New Perspectives in Normative Analysis*. Laslier, Jean-Francois. Fleurbaey, Marc. Gravel, Nicolas. Trannoy, Alain (ed) (London and New York: Routledge, 1998)

³⁵ Rawls, John (1971): *Teoría de la Justicia*. México, FCE, 1997

perspectiva “igualitarista liberal”, Rawls intenta coordinar simultáneamente los ideales de libertad e igualdad. Para esto, él introduce la idea de “Bienes primarios” o “Bienes Básicos” como mecanismo que permite la coordinación antes mencionada. Estos “Bienes Primarios” serán el cimiento por el cual, cada individuo podrá formar su propia idea de “vida buena”³⁶. Rawls dicotomiza los “Bienes Primarios”. Por un lado, sitúa los “Bienes Primarios” de carácter “natural”, como por ejemplo (Salud y Talentos personales), y por el otro ubica los “Bienes primarios Sociales”, los que a su vez están divididos en: 1° *Libertades fundamentales* (Libertad de expresión y de reunión, libertad de conciencia y de pensamiento, libertad para detentar la propiedad personal, protección frente al arresto y la desposesión arbitraria, derecho de voto y elegibilidad) 2° *Oportunidades de acceso a las posiciones sociales*. 3° *Ventajas Socioeconómicas*. (Renta y riqueza, poderes y prerrogativas, bases sociales del auto respeto, y ocio)³⁷. Los dos principios de justicia, definen la distribución equitativa de los bienes primarios sociales. Recordemos que el primero de estos principios, “ principio de igual libertad”³⁸, garantiza a los ciudadanos un conjunto de libertades fundamentales. “*Cada persona tiene un igual derecho al más amplio esquema de libertades fundamentales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.*”³⁹ Más aún, Rawls establece un esquema de prioridades lexicográfica. Esto implica que la libertad de cada uno de los miembros de una sociedad determinada, debe ser prioritariamente garantizada. Pero Van Parijs, avanza más en este problema. La constatación de que las sociedades actuales son injustas, proviene en parte en la falta de equidad que sus miembros poseen en términos de “libertad real”. Las sociedades en las que nos toca vivir, están basadas en esquemas institucionales que no promueven la “Libertad real” entre sus habitantes sino que se sostienen en niveles de libertad formal. De esta forma, Van Parijs sugiere que una sociedad, para ser verdaderamente libre, debe satisfacer tres condiciones fundamentales:

1° La existencia de una estructura de derechos segura (Seguridad)

2° En dicha estructura, cada individuo es propietario de si mismo (autonomía)

³⁶Ídem.

³⁷ Arnsperger, Christian. Van Parijs, Philippe (2002): *Ética económica y social*, Barcelona, Paidós, 2002

³⁸ Sin embargo este principio no convierte este conjunto de libertades en derechos absolutos. Existen “libertades” como por ejemplo libertades de asociación y de expresión que pueden ser restringidas siempre y cuando sea necesario priorizar otro tipo de libertades. Ver (Van Parijs y Arnsperger 2002)

³⁹ Estos principios, propuestos de esta forma en Rawls (1971) han sufrido modificaciones a lo largo del tiempo por el propio Rawls. En Rawls (1993) El primer principio queda formulado de la siguiente forma: “*a. Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicas e igualitarias completamente apropiados, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas por su valor justo.*”

3º En esta estructura los individuos cuentan con la mayor oportunidad posible para hacer cualquier cosa que pudieran querer hacer (Orden Leximín⁴⁰ de Oportunidades) . (Van Parijs 1995, Pág. 45)

Van Parijs aclara el sentido de su propiedad maximín lexicográfica, diciendo que:

Una mejora insensible, o difícilmente perceptible en las oportunidades de los que obtienen peores resultados no justifica un masivo empeoramiento de la situación de muchos o de todos los que ocupan una parte superior en la escala. (Van Parijs 1995, Pág. 46-47)

De todos modos, el autor propone que en una sociedad libre, debería darse una “suave” prioridad. Más concretamente esto significa que ligeros incumplimientos de la ley y el orden, se pueden tolerar, si el tratar de evitarlos supone restricciones significativas a la propiedad de sí, o separarse excesivamente de la ordenación leximín. De esta forma, una sociedad que respete estos criterios, puede ser considerada como una sociedad libre.

En palabras de Van Parijs:

Una sociedad libre es aquella en la cual las oportunidades de las personas se leximizan sujetas a la condición de la protección de su libertad formal, es decir, manteniendo el respeto de una estructura de derechos que incluye la propiedad de sí mismo....resumiré esta idea diciendo que una sociedad libre, tal como viene caracterizada por aquellas tres condiciones y su articulación, es aquella que leximiza la libertad real o, incluso de manera más imprecisa, aquella que satisface la libertad real para todos. (Van Parijs 1995, Pág. 47)

Así una perspectiva auténticamente liberal – sugiere Van Parijs-, es aquella que considera a una sociedad justa en base a estos criterios que proporcionan una sociedad libre. El Liberalismo auténtico asigna una importancia primordial a la Libertad, la igualdad y la eficiencia. Estas dos últimas se combinan mediante el criterio leximín. Si bien existen muchas similitudes en el planteamiento de Van Parijs y en el de Rawls, se pueden encontrar diferencias significativas entre ambos. En primer lugar, las reglas de prioridad lexicográfica, en el planteo de Van Parijs son más flexibles que el de Rawls. En segundo lugar, la libertad formal propuesta por Van Parijs se diferencia de las libertades formales establecidas en el

⁴⁰ Un orden lexicográfico puede ser definido formalmente como sigue: (a_1, b_1) es mayor que (a_2, b_2) si y sólo si: i) a_1 es mayor que a_2 ; o bien ii) si $a_1 = a_2$, entonces b_1 es mayor que b_2 . Por ejemplo, el orden en que están reunidas las palabras en un diccionario es un orden lexicográfico. El criterio de prioridad es la serie de letras en el alfabeto. Tornado de Raventós (1999, Pág. 31).

primer principio de Rawls. Por último, la ordenación leximín propuesta por Van Parijs unifica, o si se quiere condensa los componentes del segundo principio de Rawls.⁴¹

2.3

Neutralidad liberal, diversidad no dominada, y “libertad real.”

Al igual que Rawls, Van Parijs no solo construye una teoría fuertemente comprometida con aquellos peor ubicados en la sociedad, sino que además mantiene un profundo respeto por las diversas concepciones de vida que cada individuo, y cada sociedad puede tener. Dicho en otras palabras, Van Parijs se muestra fuertemente comprometido con un postulado liberal de neutralidad⁴², que subraya ante todo un interés muy fuerte por escapar al perfeccionismo que supone promover una concepción particular de vida satisfactoria⁴³. En el caso de Van Parijs existe un marcado compromiso por elaborar una teoría de la justicia que sea neutra en relación a las diferentes formas de vida particulares⁴⁴.

Ahora bien, los tres requerimientos de una sociedad libre (1. Seguridad 2. Autonomía 3. Orden Leximín de Oportunidades) señalan dos puntos importantes. En primer lugar, las dos primeras condiciones juntas garantizan un esquema de libertad formal. El objetivo consiste en garantizar que cada individuo cuente con la mayor extensión posible de libertad formal. Mientras tanto, la segunda dimensión de la libertad real descansa en el tercer requerimiento, el cual otorga medios y oportunidades para que cada individuo “pueda hacer lo que él pueda querer hacer.” Un Ingreso Básico Universal, ayuda a pensar el conjunto de oportunidades, como un conjunto de combinaciones de ingreso-ocio, por el que cada individuo puede optar.

⁴¹ El segundo principio de Rawls dice: Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: tienen que (a) ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad y (b) estar adscriptos a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de igualdad de oportunidades.” (Rawls 1993) Ver además: Van Parijs, Philippe (2003 b) “Difference principles.” En: *The Cambridge Companion to John Rawls*, Samuel Freeman ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Páginas 200 – 240.

⁴² Para un análisis de las implicancias del postulado de neutralidad liberal ver: Arneson, Richard (2003 b) “Liberal Neutrality on the good: an autopsy”. En: *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, ed. by George Klosko and Steven Wall (Rowman and Littlefield, 2003).

⁴³ Como veremos luego, este interés por defender el postulado de neutralidad puede traer consigo algunos problemas dentro del esquema institucional de una sociedad libre.

⁴⁴ El mismo Van Parijs realiza una comparación entre teorías perfeccionistas y teorías liberales. Ver: Van Parijs, Philippe (1991) *¿Qué es una sociedad justa?*, Barcelona, Ariel, 1993. Páginas 205- 208.

Es importante notar que la "libertad real leximín" se presenta como una variante muy emparentada con el principio de diferencia Rawlsiano⁴⁵. Dado que la dimensión en la cual Van Parijs insiste que prevalezca la igualdad es la "Libertad Real", (como los medios proporcionados a cada individuo para que pueda perseguir sus propios fines), su igualitarismo no solamente pretende lograr igualdad de oportunidades en lugar de la igualdad de resultados⁴⁶ sino también alcanzar la maximización del mínimo en vez de la igualdad a cualquier precio, es decir, establecer un criterio maximín⁴⁷.

En la sociedad libre de Van Parijs la variante lexicográfica del principio de diferencia rawlsiano se destina a la libertad real de los individuos, más que a su actual posesión de ingreso y riqueza⁴⁸.

Pensemos brevemente en las tres condiciones necesarias para una sociedad justa. En primer lugar podemos constatar que los dos primeros requisitos, (seguridad y propiedad de sí mismo), forman parte de cualquier formulación de sociedad liberal. El primer requisito, puede establecer claramente que debe existir un marco legal que controle nuestras acciones. Vemos aquí una semejanza con el pensamiento rawlsiano, donde la Constitución ocupa un lugar privilegiado dentro de las "Sociedades Bien Ordenadas"⁴⁹. Esto, además, pone un freno a la idea de libertad misma. Van Parijs niega que un individuo sea libre,

⁴⁵ Van Der Veen, Robert (1998) "Real Freedom versus Reciprocity: Competing Views on the Justice of Unconditional Basic Income." *Political Studies* (1998) XLVI

⁴⁶ Como veremos más adelante, la división entre teorías igualitaristas puede ser pensada tomando en cuenta el tiempo (ex ante- ex post) en el que se propone la igualación. De este modo, podemos hablar de igualdad de oportunidades, cuando nos enfrentamos a aquellas teorías que consideran importante una igualación ex ante, (como Van Parijs, Rawls, Dworkin, etc) a diferencia de una igualación de resultados, ex post (como por ejemplo Arneson). Mediante una igualación de oportunidades se pretende que todos los individuos puedan partir de un punto equitativo y justo, desde donde realizar sus elecciones personales. En cambio, mediante una igualación de resultados se pretende que todos los individuos puedan realizar sus auténticas preferencias. Dependiendo de que se tome como "variable focal", (como variable cuya distribución importa para que se de la justicia como tal), una teoría se puede orientar hacia el resultado – si lo que cuenta son los logros de las personas con lo que ellos terminan sus elecciones – o la orientación hacia las oportunidades – si lo que cuenta es la libertad real de personas, su potencial para tomar decisiones. Ver: 1998) "Justice as the Fair Distribution of Freedom: Fetishism or Stoicism?" En: *Freedom in Economics, New Perspectives in Normative Analysis*. Laslier, Jean-Francois- , Fleurbaey, Marc- Gravel, Nicolas- Trannoy, Alain (Editores) (London and New York: Routledge, 1998)]

⁴⁷ Van Parijs, Philippe (1996) ¿Cuándo son justas las desigualdades?. En *Perspectivas teóricas y comparadas de la igualdad*. Varios Autores. Fundación Argertaria. Visor. 1996

⁴⁸ Van Der Veen (1998)

⁴⁹ La idea de sociedad "bien ordenada", como "sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia". (Rawls 2001) es utilizada por Rawls para afianzar su concepción de sociedad como un "sistema equitativo de cooperación". Una sociedad política bien ordenada implica al menos tres cosas. En primer lugar, es una sociedad en donde todos aceptan la misma concepción política de justicia, así como los mismos principios de justicia, siendo esto de amplio conocimiento público. En segundo lugar, la "Estructura básica de la sociedad", satisface esos principios de justicia. En tercer lugar, los ciudadanos dentro de una "Sociedad bien ordenada" tienen un sentido normalmente efectivo de la justicia que los capacita para entender y aplicar los principios públicamente reconocidos de justicia. (Rawls 2001, Pág 28)

siempre y cuando pueda hacer lo que quiera. Y es aquí donde entra la segunda condición. Decir que los individuos son libres cuando pueden hacer lo que quieren, es en cierta forma contra intuitivo. Pensemos por ejemplo, que las preferencias de los individuos pueden ser manipuladas. Puede darse una alteración de las preferencias de un individuo tal, que éste no repare en ello. Es básicamente lo que conocemos como “esclavo satisfecho”. De este modo, como requisito fundamental los individuos deben poseer autonomía. Por decirlo de una forma un tanto ridícula, poseerse a sí mismos. Un individuo no puede ser considerado libre porque puede hacer lo que quiera, ya que es imprescindible que la conformación de sus preferencias sean realizadas en un estado de autonomía.

Van Parijs confronta las dos visiones clásicas de la “Libertad”. Las conocidas como “Libertad de los antiguos” o libertad positiva, y la “Libertad de los modernos” o libertad negativa. Simplificadamente: libertad para, y libertad de. Van Parijs concibe la libertad como soberanía individual, la cual es a la vez libertad positiva y negativa. De esta forma, *“ser libre no es no verse obstruido para hacer lo que cada uno quiere sino no verse impedido de hacer cualquier cosa que uno pudiera querer hacer.”* Aquí se inscribe la tercera condición: las oportunidades. En el ideal de una sociedad libre, la soberanía individual es la libertad de hacer cualquier cosa que uno pudiera querer hacer. Una sociedad donde se respeten estos criterios, es una sociedad libre. De aquí que las diferencias entre una sociedad “formalmente libre” y una sociedad “realmente libre”, se ubican en la estructura de oportunidades que la última brinda a diferencia de la primera.

Ahora debemos examinar el papel protagónico que el Ingreso Básico asume desde este momento. Para decirlo brevemente, la institución que permite efectivizar la instauración de la tercera condición (oportunidad), anunciada por Van Parijs es el Ingreso Básico. Un IBU garantiza la libertad de las personas, desde el momento en que acrecienta las oportunidades que los individuos tienen para optar por la vida que cada uno quiera.

A pesar de ello, uno de los problemas más interesantes a los que debe hacer frente Van Parijs es el de la equidad de las personas. El IBU aparece como la principal consecuencia institucional de la idea de “Libertad real para todos”. Sencillamente, el ingreso es un factor muy importante porque permite no solo el consumo y la compra, sino más bien la posibilidad de vivir como a uno le puede gustar vivir. Esta simple ecuación encierra algunos problemas. Pensemos por ejemplo que si todas las personas son igualadas en sus dotaciones externas (el IBU otorga ese beneficio al menos en principio), la desigualdad entre las mismas será producto de sus dotaciones internas. Esto plantea un problema en términos de justicia: ¿ es justo que individuos con dotaciones ampliamente diferentes

reciban el mismo IBU? Más aún, ¿es justo que individuos con dotaciones internas, con valores socialmente distintos, reciban el mismo IBU?. Pensemos en un ejemplo: Lo que más le gusta en la vida al señor X, es hacer anillos y venderlos en la calle. Pero además, el señor X ha concentrado todo su talento en dicha actividad. De modo que sus dotaciones internas están dominadas por este hecho. En cambio el señor Z, tiene mucho talento para cantar música tropical, lo cual entre otras cosas, le otorga cierto prestigio social. Las dotaciones internas de ambos individuos son bien diferentes. Supongamos que el señor X (artesano), siente una profunda envidia por las actividades del señor Z (músico tropical). Es decir, un individuo prefiere la posición de otro individuo. Prefiere al fin, parte de las dotaciones internas del otro. Pero, ¿ esta situación limita la libertad del señor X?. ¿Podemos decir que el señor X no es libre porque no puede poseer las dotaciones internas que realmente desea? Intuitivamente podemos decir que no. Van Parijs lo niega rotundamente. Apoyándose en el planteamiento de Bruce Ackerman (1991), Van Parijs introduce la idea de “Diversidad no dominada”. Brevemente, “*La dotación interna de X domina a la dotación interna de Z si y solamente si toda persona dada su concepción de buena vida, prefiere la dotación de X a la de Z.*” Con esto tenemos que la diversidad no dominada intenta enfrentar el problema de las dotaciones internas. Ackerman (1991) visualiza solo dos conclusiones posibles en una situación como la presentada: La primera dice que una persona domina (en dotaciones internas) a otra, por tanto, la persona con dotaciones internas dominadas puede exigir una asistencia que compense este hecho. La segunda es que no hay dominancia, y la segunda persona, aunque quisiera no puede exigir compensaciones. Con esta concepción de diversidad no dominada Van Parijs evita el problema de compensar a los individuos por sus preferencias, lo cual podría desembocar en el problema de los “gustos caros”. La diversidad no dominada funciona como el criterio demarcatorio entre aquellas situaciones que pueden exigir algún tipo de compensación y aquellas que no. De esta forma, una sociedad es justa, si existe diversidad no dominada.

Como vimos, un IBU es un requisito fundamental para que una sociedad alcance niveles de “libertad real”. El reto de Van Parijs consiste en presentar un conjunto coherente de principios que capturen de una manera total y simple, la importancia que intuitivamente nosotros le otorgamos a las ideas de libertad, equidad y eficiencia⁵⁰.

La conjunción de los tres principios propuestos por Van Parijs en “Libertad Real” aparecen⁵¹ más tarde como: 1.) *Propiedad de sí mismo Universal*. 2.) *Diversidad no dominada*. 3.)

⁵⁰ Van Parijs, Philippe (2003) “Hybrid Justice, Patriotism, and Democracy: A Selective Reply” En *Real Libertarianism Reassessed. Essays on Van Parijs*. Andrew Reeve & Andrew Williams eds, London: Palgrave, 2003.

⁵¹ Ídem.

Distribución maximin sustentable del valor de las dotaciones externas. El primero de estos principios, sugiere como vimos que todos los miembros de una sociedad sean autónomos. El segundo principio sugiere que una sociedad es injusta (diversidad dominada) cuando un individuo prefiere la dotación total (interna y externa) de otro. En cambio una situación de Diversidad no dominada indica que una sociedad ninguno prefiere la dotación total de otro individuo. Mientras tanto el tercer principio proyecta la implementación al nivel sustentable más alto posible de un Ingreso Básico Universal. El hecho de que estos tres principios sean ordenados significa que el primero disfruta de una suave prioridad frente al segundo, y el segundo frente al tercero. La idea de "Libertad real" ofrece una conjunción de estos principios. La justicia distributiva es entendida entonces como la distribución de posibilidades o de libertades más que de resultados.

3

Elecciones, preferencias y libertad real.

3.1

Elizabeth Anderson (1999), ha presentado cierta reticencia al debate producido en los últimos veinte años en torno a la idea de equidad. Ella cree que autores como Dworkin, Cohen, Arneson, Roemer, y Van Parijs entre otros, han realizado un defectuoso entendimiento de cual es el punto relevante para entender la equidad⁵². Anderson argumenta que los escritos de estos autores igualitarios, han estado dominados por la visión de que el objetivo fundamental de la equidad es compensar a la gente por una inmerecida mala suerte (*Bad Luck*) proveniente de muy variadas situaciones (como por ejemplo: individuos que nacen con dotaciones internas y externas desfavorables, etc). Esta especial atención a la suerte de los individuos (*brute luck*) ha provocado – sugiere Anderson - que se pierda de vista distintos objetivos políticos del igualitarismo⁵³. Dado que el objetivo agregativo apropiado de una justicia igualitarista, no consiste en eliminar el impacto de la mala suerte sino que estriba entre otras cosas, en poder eliminar la opresión socialmente

⁵² Anderson Elizabeth (1999) "What Is the Point of Equality", *Ethics*, 109, Enero 1999, pp. 287-337.

⁵³ Una replica a la formulación de Anderson se puede encontrar en: Arneson, Richard (2000) "Luck egalitarianism and prioritarianism." *Ethics*, 110, No. 2 Enero 2000.

impuesta, así como también crear una comunidad basada en relaciones de equidad entre sus pares⁵⁴.

Lo interesante del análisis de Anderson, es su marcada desconfianza con respecto a las teorías igualitaristas. Ella considera por ejemplo que Van Parijs (dada su apuesta a la neutralidad liberal y al pago incondicional de un IBU) deja de lado el tema de la responsabilidad de los individuos dentro una comunidad.⁵⁵ En un trabajo posterior la propia Anderson⁵⁶, argumenta que desde el “real libertarismo” defendido por Van Parijs no se puede justificar la implementación de un IBU. Sin embargo, ella suscribe a la idea de que el IBU sí puede ser una prometedora política suplementaria dentro de un paquete de políticas sociales justificado, eso si, por otras vías.⁵⁷ Así, Anderson cuestiona directamente la propuesta de Van Parijs en tres sentidos. En primer lugar, argumenta que la justificación del IBU realizada por Van Parijs, le otorga a este un lugar privilegiado dentro de otro tipo de arreglos institucionales que pueden ser tan importantes como una igualación de medios o recursos. Para Anderson, nosotros debemos conceder una prioridad más alta a afianzar cierto tipo de actividades en nuestras sociedades como por ejemplo la educación u otro tipo de servicios esenciales. Debemos por tanto, mejorar las oportunidades para educar y ser educado, que para surfear, aún cuando algunos individuos prefieran lo contrario. En segundo lugar, Anderson suscribe de alguna forma a la crítica de Arneson y a la propuesta igualitarista de Sen, observando que las variaciones interpersonales de toda índole, traen como resultado que ante una igualación de recursos y oportunidades los individuos obtengan resultados diferentes, teniendo esto como una de sus consecuencias más significativas, que algunas personas no puedan transformar esos recursos en verdaderas oportunidades, malogrando de esa forma el objetivo planteado. Finalmente, Anderson cree

⁵⁴ Anderson Elizabeth (1999) “What Is the Point of Equality”, *Ethics*, 109, Enero 1999, pp. 287-337.

⁵⁵ Van Parijs analiza el posible compromiso de los individuos en una sociedad libre ante el principio de diferencia. Ver: Van Parijs, Philippe. (1993): “Rawlsians, Christians and Patriots. Maximín justice and individual ethics”, *European Journal of Philosophy* 1 (3), 309-42. También una versión resumida puede ser encontrada en “Social justice and individual ethics”, en *Philosophica* 52, 1993, 901-29 y en *Ratio Juris* 8, 1995, 40-63). Ver además: Van Parijs, Philippe (2003) “Difference principles.” En: *The Cambridge Companion to John Rawls*, Samuel Freeman ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Páginas 200- 240

⁵⁶ Anderson, Elizabeth (2001): “Optional Freedoms.” En: Cohen, Joshua & Rogers, Joel (comp): *What’s Wrong with a Free Lunch?*, Boston: Beacon Press. Ver además la réplica de Van Parijs: “Reply” paginas 121- 127 en el mismo volumen.

⁵⁷ Guy Standing, actual Co-Chair de la B.I.E.N, manifestó en una de las sesiones plenarias del último congreso de este mismo organismo, que el IBU actualmente puede ser entendido en dos grandes sentidos. Por un lado, como una gran idea en sí misma, y por el otro como una buena medida dentro de un paquete más amplio de políticas. Asimismo, Andrés de Francisco ha señalado que un IBU debe ser entendido como un medio del cuál esperar consecuencias, no como un fin en sí mismo. En la última sección de este trabajo retomaré algunas de estas ideas. Ver: De Francisco, Andrés (2001) “La Renta Básica: ¿Una propuesta ecuménica?” En Raventós, Daniel (ed.) (2001) *La renta básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*, Barcelona, Ariel.

al igual que muchos otros, que un IBU promueve la libertad sin la responsabilidad, y por eso ofende el ideal de obligación social o reciprocidad⁵⁸.

Si bien Anderson no desarrolla profundamente ninguno de estos puntos, nos es útil seguir algunas de sus sospechas. En este trabajo, solo podré atención a su segunda crítica. Para ello, me concentraré en observar cómo la responsabilidad que los individuos tienen frente a sus propias acciones, sus preferencias y elecciones juegan un papel importante en su propia libertad⁵⁹. Sostendré que Van Parijs no soluciona satisfactoriamente las objeciones de Arneson (1992, 1998, 2003) acerca del descuido en su teoría de la responsabilidad que tienen los individuos frente a sus elecciones y preferencias. Luego introduciré algunos de los elementos constitutivos de la propuesta de “Igualdad de capacidades” de Amartya Sen (1979, 1992, 1999) a los efectos reforzar el cuestionamiento hacia la idea de “Libertad Real” defendida por Van Parijs.

3.2

Arneson y la responsabilidad del sujeto.

Richard Arneson (1989, 1990, 1998, 2003a) ha defendido una concepción de justicia entendida como “oportunidades de bienestar”. Dado que recurre a la utilidad, como satisfacción de preferencias, su variable focal lo acerca al utilitarismo. Sin embargo, su sintonía con la propuesta Rawlsiana lo separa de éste, ya que por un lado Arneson exige una distribución igualitaria y no agregativa de las utilidades, y por el otro lado se focaliza en el bienestar “potencial” que los individuos pueden alcanzar, desatendiendo el bienestar que estos efectivamente poseen⁶⁰. A pesar de esto, el camino tomado por Arneson lo expone a críticas que otros igualitaristas pueden escapar. Para decirlo rápidamente, el hecho de confiar en las preferencias de los individuos obliga a Arneson a recibir la crítica de los “gustos caros”⁶¹ propuesta por Dworkin y defendida por el propio Van Parijs⁶². Esta crítica consiste en que si tomamos como métrica la satisfacción de preferencias, aquellos individuos con “gustos caros” presentarían un serio problema distributivo. Pensemos que

⁵⁸ Anderson (2001)

⁵⁹ Elster, Jon (1983) *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press, 1982. Traducción castellana, *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona Península, 1988.

⁶⁰ Arnsperger, Christian. Van Parijs, Philippe (2002): *Ética económica y social*, Barcelona, Paidós, 2002. Pág 98.

⁶¹ Van Parijs, Philippe (2003) “Hybrid Justice, Patriotism, and Democracy: A Selective Reply” En *Real Libertarianism Reassessed. Essays on Van Parijs*. Andrew Reeve & Andrew Williams eds, London: Palgrave, 2003.

⁶² Recordemos que para evitar los gustos caros, Van Parijs sigue a Ackerman en el principio de diversidad no dominada.

un individuo cuyas preferencias son muy caras, (por ejemplo comer caviar y beber vino añejo todos los días,) contará con un bienestar potencial inferior a aquel individuo que se conforma con un plato de arroz y un vaso de agua⁶³.

A pesar de esto, Arneson presta especial atención a la responsabilidad que los sujetos tienen por sus acciones. Este dato es de especial interés en su formulación, debido a que para llevar adelante compensaciones justas – piensa Arneson- es imprescindible que nosotros sepamos dónde radica la responsabilidad del individuo. Así, Arneson rechaza el planteo de Ronald Dworkin⁶⁴ de que los individuos son totalmente responsables de sus

⁶³ Tomo el ejemplo de Arnsperger y Van Parijs (2002).

⁶⁴ Los aportes de Ronald Dworkin al debate sobre justicia distributiva son considerados – a criterio de John Roemer- como los más significativos luego de las propuestas de Rawls (1971) y Nozick (1974). Tras una serie de ensayos (1981a, 1981b, 1987a, 1987b) Dworkin supone que la justicia requiere un igual tratamiento de los individuos y se pregunta en qué dimensión ese tratamiento debe ser medido. Él considera dos clases variables focales: el bienestar y los recursos. En el primer ensayo Dworkin intenta, primero argumentar a favor de la equidad de bienestar, llegando a la conclusión de que defender tal concepción es incoherente. (Dworkin 1981a) En el segundo ensayo, propone concebir la igualdad de recursos como el camino válido de la justicia distributiva. La propuesta de Dworkin presenta muchos puntos en contacto con los planteos de Rawls. Autores como Gargarella (1999) y Kymlicka (1990) señalan al menos cuatro puntos de contacto entre Rawls y Dworkin: 1.) Ambos autores situados dentro del liberalismo igualitario separan y distinguen entre la “personalidad” y las “circunstancias” que rodean a cada individuo. Así, la idea es compensar las desigualdades en el ámbito de las “circunstancias” dejando que los individuos sean responsables de sus propias elecciones. 2.) Ambos rechazan el “bienestar” como métrica útil para el estudio de la justicia distributiva. Rawls defiende la idea de “bienes primarios” mientras que Dworkin se apoya en la igualación de “recursos” considerándola como una medida más objetiva. 3.) Así la igualación debe darse en estos ámbitos, en Dworkin se trata de una cuestión de “recursos iguales”. 4.) Finalmente, tanto Rawls como Dworkin sitúan su propuesta sobre una base de “neutralidad liberal”, alejándose de cualquier intento perfeccionista por delinear algún tipo probable de “vida buena”. Pero más allá de estas similitudes, Dworkin se preocupa por mejorar algunos de los planteos de Rawls. Como señala Gargarella (1999) para Dworkin la teoría de la justicia de Rawls, resulta demasiado insensible a las dotaciones propias de cada persona y no suficientemente sensible a las ambiciones de cada uno. Por un lado, la insensibilidad a las dotaciones internas de cada individuo, se puede ver en el hecho de que los principios de justicia rawlsianos, permiten que *“algunos sujetos resulten desaventajados por circunstancias que no controlan dado que su teoría de la justicia define la posición de los que están peor en términos de la posesión de bienes primarios de tipo social (derechos, oportunidades, riqueza) y no en términos de bienes primarios de tipo natural (talentos, capacidades).”* Esto puede desembocar en resultados no deseados. Por ejemplo, una persona puede tener más ingresos que otra pero a pesar de ello, poseer graves afecciones físicas, lo que la obligaría a tener más gastos que una persona sana. A los ojos de Rawls (1971), la persona con mayores ingresos podría estar mejor situada, a pesar de que dichos ingresos no sean suficientes para pagar sus medicamentos, dada su desventaja natural. En segundo lugar, Dworkin cree que la teoría de Rawls no es suficientemente sensible a la ambición de los individuos. Dado que las desventajas en el esquema rawlsiano sólo pueden ser toleradas si estas mejoran la situación de los peor ubicados, puede ocurrir casos en donde dos individuos con idénticas dotaciones internas y externas, en el curso de sus vidas toman diferentes caminos. Mientras uno se dedica a trabajar y así incrementar su dotación inicial, el otro decide trabajar menos y gastar todos sus ahorros. Bajo el planteo de Rawls, si el individuo que decidió gastar todos sus ahorros y trabajar menos, no resulta beneficiado de la desventaja creada frente al individuo que sí trabajó y aumentó sus recursos, entonces la solución radica en una transferencia monetaria del primero al segundo, en forma de impuestos. Frente a estos problemas, Dworkin presenta un modelo ideal de similares características al presentado por Rawls. Dividido en dos partes (Subasta hipotética y Mercado hipotético de seguros), el modelo ideal de Dworkin comienza en mediante una subasta en la que participan todos los individuos, y en la que además todos poseen un mismo poder adquisitivo. En dicha subasta la sociedad pone a disposición todos sus recursos, los cuales pueden ser divididos en personales (dotaciones internas) e impersonales (dotaciones externas). Claro que los recursos personales no pueden ser adquiridos ni subastados. Así la subasta culmina cuando cada uno de los participantes queda satisfecho con el conjunto de recursos adquirido, del modo en que nadie envidia el conjunto de recursos impersonales adquirido por otro participante. De esta forma, se cumple el “Test de envidia”. Cabe aclarar que el mecanismo de seguros se cumple al igual que la posición original rawlsiana,

preferencias, sugiriendo que las personas usualmente no cuentan con un control total en el proceso por el cual ellos forman sus preferencias. Por tanto, aquellas preferencias difíciles de satisfacer y en las que somos responsables, podrían exigir algún tipo de compensación⁶⁵. Arneson sugiere el trazado de un límite que nos posibilite establecer la responsabilidad del individuo frente a sus decisiones, a través de contemplar el nivel de información relevante con las que estos disponen a la hora de decidir. (Arneson 1989 y 1990). El punto a destacar es que los individuos dentro de la concepción de Arneson pueden no ser totalmente responsables de sus preferencias. Arneson al igual que Cohen⁶⁶, critican aquellas teorías centradas exclusivamente en la distribución de medios, como lo son la propuesta de igualdad de recursos de Dworkin⁶⁷ y la propuesta de "libertad real" de Van Parijs⁶⁸. La idea central consiste en que este tipo de propuestas al atender de modo privilegiado la distribución de medios (como por ejemplo la implementación de un IBU) no consideran

detrás de un velo de ignorancia, aunque este es menos denso del propuesto por Rawls, dado que se no obliga a los individuos a que se abstraigan de sus concepciones de vida buena. Luego de satisfecho el primer test, se vuelve a asignar una cantidad igual de medios a cada uno de los participantes, para que adquieran nuevamente bienes. Aquí el objetivo principal radica en que cada uno de los individuos pueda contratar "seguros" para asegurar posibles futuras desventajas, tomando en cuenta las diferencias de capacidades de cada uno posee. Mediante este segundo mecanismo, los individuos pueden solucionar los problemas surgidos en la subasta de bienes. A través de esto Dworkin intenta mostrar cuales son las características que tienen que distinguir una concepción igualitaria plausible: las personas deben tener la posibilidad de comenzar sus vidas con iguales recursos materiales, y deben tener una igual posibilidad de asegurarse contra eventuales desventajas. (Gargarella 1999, Pág 74). Este mecanismo hipotético de subasta y seguros, permite corregir los problemas generados por la mala suerte de cada uno. Sin embargo, al igualar a las personas en sus circunstancias, la propuesta de Dworkin se muestra insensible a las dotaciones internas de cada uno. Las diferencias generadas entre los individuos, luego de haber pasado por este mecanismo hipotético, serán pues ocasionadas por las preferencias personales de cada uno. De esta manera, la propuesta de Dworkin nos ubica dentro del problema de la responsabilidad. La justicia requiere compensaciones individuales en situaciones en la que los individuos no son responsables. Mediante este razonamiento, el Estado debería compensar solo a aquellos individuos afectados por circunstancias que escapan a su control. Dado que no es justo compensar a los individuos por diferentes elecciones y preferencias, las cuales son responsabilidad de cada uno. Para un análisis sumamente meticuloso de la propuesta de Dworkin ver: (Roemer 1996) en especial el capítulo siete "Equality of Welfare versus Equality of Resources." (Pág 237- 262). Ver además: (Kymlicka 1990, Pág 76-90), (Gargarella 1999; Pág 70-75) y (Pereira 2004b). Además, un debate reciente en donde se retoman estas principales cuestiones pueden ser encontrado en el volumen 113 de *Ethics* de octubre del 2002. Para una reflexión del propio Dworkin ver su artículo "Sovereign Virtue Revisited" en el volumen de *Ethics* antes citado.

⁶⁵ Arneson, Richard (1989): "Equality and Equal Opportunity for Welfare," *Philosophical Studies* 56, no. 1, 77-93. Arneson, Richard (2000) "Welfare Should Be the Currency of Justice." *Canadian Journal of Philosophy* 30, No. 4 (December, 2000)

⁶⁶ Cohen por su parte defiende igualdad en términos de bienestar bajo la condición indispensable de que está denote las elecciones de los propios individuos⁶⁶. (Cohen 1989 y 1990). Al igual que Arneson, Cohen en su concepción de "igualdad de acceso a las ventajas" procura atender a aquellas desventajas involuntarias que presentan los individuos. Así la posibilidad y la capacidad de optar por diferentes preferencias, así como también el poder efectuarlas y desarrollarlas ocupa un lugar importante en la formulación de Cohen. Ver: Cohen, G. A. (1990) "Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities." *Recherches Economiques de Louvain* 56. (3-4) y Cohen, Gerald. (1989): "On the Currency of Egalitarian Justice," *Ethics* 99, no. 3, 906-944.

⁶⁷ Dworkin, Ronald (1981) "What Is Equality? Part II: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n° 4, Fall 1981, pp. 283-345.

⁶⁸ Ver: Cohen, Gerald. (1989): "On the Currency of Egalitarian Justice," *Ethics* 99, no. 3, 906-944. Arneson, Richard (1989): "Equality and Equal Opportunity for Welfare," *Philosophical Studies* 56, no. 1, 77-93.

las capacidades que los individuos tienen para transformar esos medios en bienestar. (Arneson 1989). Esta desatención trae consigo problemas en la concepción misma de equidad. Puede ser ilustrativo el hecho de que ante un mismo IBU, todos los individuos podrán hacer uso diferencial del mismo obteniendo resultados muy disímiles. Claro, que para la formulación de Van Parijs esto no es problemático, ya que lo importante es igualar las oportunidades y no los resultados⁶⁹. Pero incluso bajo esa consigna este hecho puede ser un tanto problemático⁷⁰. Dado que individuos que parten con idénticas dotaciones, luego varían en su habilidad de hacer buen uso de sus oportunidades⁷¹. Si bien esto va en contra de la neutralidad liberal exigida por Van Parijs, puede ir también en contra intuitivamente de su idea "libertad real". Vale pensar en un caso tras el cual, individuos con idénticas dotaciones internas y externas, luego de un tiempo se encuentran en posiciones totalmente desiguales salvo porque ambos reciben un IBU del mismo monto. A pesar de ello, Van Parijs opta por no compensar a los individuos tomando en cuenta sus preferencias o por los diferentes resultados que estas provocan⁷². Y este es el punto que debemos remarcar: Van Parijs a diferencia de Arneson, y en concordancia con otros autores como Rawls y Dworkin, defiende una idea de igualación o equidad de las oportunidades y no de los resultados⁷³. Para él, lo importante es garantizar la libertad mediante una igualación de oportunidades y no la felicidad de las personas.

Como sugiere Arneson, nosotros podemos tener éxito en la libertad real leximín pero igualmente encontramos con que muchas personas llevan a cabo elecciones terribles que pueden estarlo o no, en sintonía con su idea de vida buena. El resultado es que muchos

⁶⁹ Gustavo Pereira (2004 a) sostiene que esta crítica de Arneson y Cohen no es aplicable al caso de la igualdad de recursos de Dworkin. Para este autor el mercado hipotético de seguros, en tanto mecanismo de compensación, sí es sensible a tal variabilidad interpersonal. Ver: Pereira, Gustavo (2004 a) *Medios, capacidades y justicia distributiva. La igualdad de recursos de Ronald Dworkin como teoría de medios y capacidades*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2004.

⁷⁰ Peter Vallentyne (1997 y 2003) pone el caso de dos individuos con idénticas dotaciones internas, que parten de una misma base, salvo que uno de ellos es más prudente y se alimenta sanamente mientras que el otro basa su dieta en comida chatarrara. Luego de un tiempo, esa alimentación diferenciada tiene como resultado que uno de esos individuos goza de una vida saludable mientras el otro no. Vallentyne se muestra preocupado por el hecho de que el individuo sano debido a sus propias elecciones deberá trabajar más, dado que el otro no está en condiciones de hacerlo. Este caso, aunque con un objetivo diferente sirve para ilustrar lo propuesto por Arneson, es decir debemos atender también a las elecciones de los individuos. Ver: Vallentyne, Peter (1997): "Self-Ownership and equality: brute luck, Gifts, Universal Dominance, and Leximín." *Ethics* 107. (January 1997): 321 – 343.

⁷¹ Arneson, Richard J. (2003 a) "Should surfers be fed? " En: *Real Libertarianism Reassessed. Essays on Van Parijs*, Andrew Reeve & Andrew Williams eds, London: Palgrave, 2003.

⁷² Arneson, Richard (1992) "Is Socialism Dead? A comment on Market Socialism and Basic Income Capitalism." *Ethics* 102. (abril 1992)

⁷³ Van Parijs, Philippe (1998) "Justice as the Fair Distribution of Freedom: Fetishism or Stoicism?" En: *Freedom in Economics, New Perspectives in Normative Analysis*. Laslier, Jean-Francois-, Fleurbaey, Marc- Gravel, Nicolas- Trannoy, Alain (Editores) (London and New York: Routledge, 1998)]

individuos pueden llegar a pasarlo muy mal a raíz de sus malas elecciones⁷⁴. Lo cual se aleja del objetivo de superar una sociedad cargada de desigualdades. (Arneson 1992)

Van Parijs rechaza el planteo de Arneson, argumentando que si nuestra concepción de justicia distributiva toma como métrica la satisfacción de preferencias, tendríamos como resultado que los individuos peor ubicados en la sociedad serían pues, aquellos que presentarían una menor satisfacción de sus preferencias⁷⁵. Lo cual sería sumamente problemático dado que el principio *leximin* de justicia estaría abocado a maximizar el nivel de preferencias de los peor situados. (Van Parijs 1995). Esto lleva a Van Parijs a pensar que para su teoría de sociedad libre, lo importante es evaluar las oportunidades que cada individuo tiene de hacer lo que puede querer hacer y no sus preferencias. Una sociedad justa no debería modificar la distribución de recursos a causa de las diferentes predilecciones de los individuos. La justicia en este sentido requiere compensación para aquellos en desventaja no porque sus preferencias sean diferentes, sino a causa del constreñimiento que supone la diversidad no dominada. Recordemos su sentido como criterio de compensación. Si comparamos las dotaciones internas de dos individuos *A* y *B*, solo dos conclusiones son posibles. O bien, que las dotaciones internas del individuo *A* dominan a la de *B* (o viceversa) y por lo tanto, el individuo con diversidad dominada puede exigir compensaciones. (Dicho de otra forma, uno de los individuos cuenta con mejores capacidades que el otro.) O bien, puede darse un segundo resultado, en el que los individuos *A* y *B* mantienen una relación de igualdad no dominada y por lo tanto ninguno de los dos puede exigir ningún tipo de compensación por las desigualdades en sus dotaciones internas. Como sugiere Van Parijs, esta distinción coincide con nuestra concepción de “normal” y “discapacitado”.

Para cualquier persona “normal” *X*, aunque fuese muy fácil para cada miembro de una comunidad citar a una persona que ella considera mejor dotada que *X*, es muy poco probable que exista una persona en particular que todos como mejor dotada que *X*. Para cualquier persona “discapacitada” *Y*, sin embargo, aunque pudiera seguir siendo posible encontrar personas a quienes algunos, de hecho todos, considerasen como peor dotadas que *Y*, sería fácil encontrar personas a quien todos considerasen como mejor dotada. (Van Parijs 1995, Pág. 100)

⁷⁴ “Justice according to Van Parijs is done when people are fairly treated according to the metric of freedom. What individuals do with their freedom is no part of the proper business of society in its role as agency of distributive justice. Justice would be done equally if people used their opportunities wisely or utterly squandered them. (Arneson 2003).”

⁷⁵ Van Parijs, Philippe (1998) “Justice as the Fair Distribution of Freedom: Fetishism or Stoicism?” En: *Freedom in Economics, New Perspectives in Normative Analysis*. Laslier, Jean-Francois-, Fleurbaey, Marc- Gravel, Nicolas- Trannoy, Alain (Editores) (London and New York: Routledge, 1998)]

Por tanto, bajo este criterio sería muy poco probable que una persona normal pudiera exigir algún tipo de compensación por sus diferentes capacidades, mientras que los discapacitados tendrían derecho a compensaciones por parte de los menos “discapacitados” y los “normales”.

De esta forma, el criterio contrafáctico de “diversidad no dominada” contempla la variedad de las dotaciones internas de los individuos, proponiendo una pauta compensatoria para aquellos individuos con dotaciones desfavorables, y al mismo logra escapar al problema de las preferencias o los gustos a la hora de compensar.

A pesar de esto, el problema sigue siendo que las personas bajo la concepción de sociedad libre de Van Parijs deberán ser responsables por sus propios gustos, preferencias y valores lo cual puede desembocar en desigualdades importantes en los resultados. Por mi parte creo que la defensa de Van Parijs frente a las críticas de Arneson es aceptable. Utilizar la métrica de las preferencias y el bienestar de los individuos nos expone a muchos problemas, que Van Parijs y su concepción de “Libertad real” logra evadir⁷⁶. Sin embargo, creo que Arneson toca algunos puntos muy importantes que Van Parijs no debe desatender. Más allá de que abandonemos la satisfacción de preferencias⁷⁷ como métrica distributiva, no podemos dejar pasar el hecho de que los individuos bajo el esquema de una “libertad real” pueden tomar decisiones perjudiciales para ellos mismos, a un grado tal de que estas decisiones conduzcan a revitalizar la desigualdad explícitamente combatida por Van Parijs. El punto sería no sólo igualar los medios para ser libre realmente, sino además procurar que los individuos mejoren su capacidad para llevar adelante su vida⁷⁸. Por tanto, podríamos decir que la idea libertad real deberá incluir además la solvencia para ejercerla. Del modo en que no tiene sentido hablar de libertad real si no hay capacidad para su ejercicio. Facilitar los medios para la libertad sin preocuparse de la capacidad, podría ser una mala inversión de los medios, simplemente un derroche.

⁷⁶ Los problemas del utilitarismo, como criterio distributivo han sido sumamente desarrollados por Sen (1979, 1992), Dworkin (1981 a) y Rawls (1971, 1993, 2001)

⁷⁷ Daniel Raventós (1999) sugiere que dado que las preferencias pueden ser moldeadas por nuestro conjunto de oportunidad, en el sentido de preferencias adaptativas de Elster (1983) la implementación de un IBU podría permitir la ampliación de nuestro conjunto de oportunidades, aumentando las posibilidades que nosotros tenemos de calibrar nuestras preferencias.

⁷⁸ Buena parte de este razonamiento se lo debo a Gustavo Pereira. Ver sus trabajos: (2004 a) *Medios, capacidades y justicia distributiva. La igualdad de recursos de Ronald Dworkin como teoría de medios y capacidades*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2004. (2004 b): “Autonomía, preferencias adaptativas y políticas públicas.” *Sistema*, 178, Enero 2004, pp. 71-85. (2002) “Justicia distributiva, responsabilidad y compensación”. *Isegoría*, 27, 2002, pp. 225-237 Ver además: Sen, Amartya (1991) *Nuevo examen de la desigualdad*. Editorial Alianza. 1995. Y Sen, Amartya (1999) *Desarrollo como libertad*. Editora Schwarcz 2002. Sao Pablo.

3.3

Amartya Sen y “la igualdad de capacidades.”

El economista hindú Amartya Sen fue uno de los principales protagonistas del debate “¿igualdad de qué?”, desarrollado durante las últimas tres décadas. Su cuestionamiento metodológico así como sustantivo acerca de la idea de “equidad” llevó a cuestionar duramente algunos planteos de Rawls y Dworkin. Sin embargo, la propuesta igualitaria de Sen comparte algunos puntos esenciales con la teoría de la justicia rawlsiana.⁷⁹ Concretamente podríamos decir que Sen se separa de Rawls, en el criterio o “variable focal” para determinar la dimensión válida de igualdad en una sociedad. Dicho de otra forma, Sen desconfía de la idea de “igualdad de bienes primarios” de Rawls, así como “la igualdad de recursos de Dworkin”.

La idea central de su propuesta puede ser resumida de la siguiente forma: la focalización de Rawls en los Bienes Primarios sociales, así como la focalización de Dworkin en los recursos, desatienden la capacidad desigual que tienen los individuos para transformar esos bienes en funcionamientos. Esto es lo que Sen denomina como “Fetichismo de los Bienes primarios”. Es decir, concentrarse en los medios y no en las capacidades para transformar esos mismos medios en verdaderas libertades. En palabras de Sen:

Rawls y otros teóricos modernos de la justicia, como Dworkin, han tendido a subrayar la necesidad de ver a cada persona como especialmente responsable de aquello sobre lo que tiene control. En cambio, no se atribuye responsabilidad ni mérito a una persona por lo que no podría haber cambiado, como el tener padres ricos o pobres, o tener o no dotes naturales...una persona menos capaz de usar bienes primarios para conseguir libertades o menos dotada para ello, por razón de incapacidades físicas o mentales, o constricciones biológicas o sociales... esta en desventaja con respecto a otra más favorablemente situada, aunque ambas tengan la misma dotación inicial de bienes primarios. Una teoría de la justicia, sostengo, tienen que tomar en cuenta esta diferencia. (Sen 1992, Pág. 165)

Por tanto, lo que debemos tomar en cuenta a la hora de pensar en compensaciones justas, es algo posterior a la tenencia de los recursos por parte de los individuos, pero anterior a la utilización de esos mismos recursos. Cabe aclarar que Sen no está pensando en una igualación de bienestar, sino que dicha igualación se ubica en la etapa previa a la utilización o transformación de los recursos en bienestar. Esto asegura para Sen, que respetemos el

⁷⁹ Como señala Roemer (1996), las teorías de Rawls y Sen tienen cuatro puntos en común: 1.) Ambas son visiones no bienestaristas. El objetivo no es maximizar ni distribuir utilidades sino que utilizan variables focales más objetivas (Bienes primarios en Rawls, y Capacidades en Sen). 2.) Ambas visiones son igualitaristas. 3.) Ninguna de estas teorías defiende una distribución final de resultados, sino que ambas reservan un espacio para la responsabilidad personal. 4.) Finalmente, ambas visiones invocan una noción de equidad de oportunidades más radical que una simple equidad de oportunidades formal. Ver (Roemer 1996; Pág 163-164)

criterio de neutralidad liberal, en el sentido de que la igualación de capacidades no supone ninguna idea perfeccionista de “buena vida”. La igualdad debería darse en la capacidad que los individuos poseen para transformar los recursos en libertades. De esta forma, centrarnos exclusivamente en una igualdad de medios puede desembocar en una gran desigualdad de bienestar.⁸⁰

Esta crítica a la inflexibilidad de los bienes primarios puede ser de suma utilidad a la hora de evaluar la propuesta de IBU. Como vimos anteriormente, para evaluar la distribución de bienes en términos de justicia, es necesario que acordemos una serie de principios para diseñar las instituciones encargadas de la distribución. Van Parijs, cree que mediante una igualación en las oportunidades y no en los resultados, estamos operando dentro de una concepción no perfeccionista de la idea de buena vida, ya que nuestra tarea finaliza cuando garantizamos que todos los individuos sean compensados en una primera instancia. Nosotros obtenemos una sociedad más justa y libre, siempre y cuando todos los individuos posean un IBU que les permita optar por la vida que cada uno quiera y aquellos individuos que tengan que posean dotaciones internas dominadas, (discapacitados) podrán reclamar justamente una compensación. Pero el problema surge, como vimos, por algunos asuntos claves en nuestras sociedades. En primer lugar, no todos los individuos cuentan con las mismas dotaciones internas (salud, inteligencia, fuerza, etc). Y en segundo lugar, derivado del primer punto, no todos los individuos pueden transformar esos medios en verdadero bienestar. Esto implica que no todos las personas poseen las capacidades necesarias para perseguir su concepción de lo bueno para sí mismo. Y esto, no es simplemente un problema de diferencias genéticas, sino que podemos verlo como un problema de desarrollo de cada uno de nosotros. Amartya Sen introduce y desarrolla precisamente la idea de capacidad y funcionamientos o desempeños, la cual es útil para remarcar el problema antes anunciado. La idea de justicia manejada por Sen implica como mínimo, que todos los individuos dispongan de cierto número de capacidades fundamentales. Para esto, Sen propone prestar especial atención a los diferentes desempeños o funcionamientos (*functionings*) de los individuos. Así, la capacidad de una persona puede ser entendida como la conjunción de una serie de desempeños. Por tanto, poseer una capacidad es ser precisamente capaz de alcanzar una serie de funcionamientos o desempeños. Claro está, que los funcionamientos de una persona son muy variados en

⁸⁰ Las críticas de Sen a Rawls, pueden ser encontradas originariamente en sus conferencias Tanner de 1979. Ver: Sen, Amartya (1979) “Equality of What?” *The Tanner Lecture on Human Values*, pronunciada en Stanford University, mayo de 1979. Asimismo, John Rawls, considera buena parte de las críticas presentadas por Sen. Su réplica puede encontrarse en Rawls, John (2001): *La justicia como Equidad. Una reformulación*. Editorial Paidós. 2002. Páginas 223- 226.

complejidad y forma. Por ejemplo, diferentes funcionamientos pueden ser “poseer un buen nivel nutricional”, “estar bien de salud”, “participar en política”, etc.⁸¹ Esto hace que sea absurdo entender la justicia como una igualación de todas las capacidades. Por eso, Sen piensa en un conjunto de capacidades básicas y esenciales para la vida de cualquier individuo⁸². Tenemos entonces que la vida de una persona, puede ser entendida como un conjunto de funcionamientos (conjunto de estados y acciones) siendo éstos constitutivos del estado de una persona. En tanto, la idea de capacidad:

Representa las diversas combinaciones de funcionamientos (estados y acciones) que la persona puede alcanzar. Por ello, la capacidad es un conjunto de vectores de funcionamiento que reflejan la libertad del individuo para llevar un tipo de vida u otro. (Sen 1992 Pág. 54.)

⁸¹ Curiosamente Van Parijs y Arnsperger (2002), quienes han visitado e impartido cursos en Uruguay reiteradas veces, a la hora de mencionar ejemplos de capacidades, señalan en la página 99 “la capacidad de enrollar la lengua cien veces por minuto” y la de “Bailar el tango como Gardel”. Sin lugar a dudas, que la capacidad de bailar tangos de Gardel ha sido mucho mas difundida que su capacidad para cantarlos.

⁸² Martha Nussbaum (1992, 2002, 2003) ha complementado la línea de investigación propuesta por Sen. Para esta autora, la justicia es concebida como un conjunto de capacidades mínimas o determinantes para la vida de cualquier persona, que deben ser desarrolladas por los ciudadanos. Tomando en cuenta este conjunto de capacidades, debemos proceder a la creación o modificación de nuestras instituciones, mediante criterios universalistas. Nussbaum señala que Sen, ha hecho una de las mayores contribuciones a a teoría de la justicia social, por argumentar que las capacidades constituyen el espacio relevante de comparación. La idea es que las capacidades funcionan como una mejor guía de comparación interpersonal que las utilidades o los recursos. Nussbaum (1992) se sirve de la crítica de las “preferencias adaptativas” para cuestionar otro tipo de variables focales, como por ejemplo la igualdad de recursos de Dworkin. Asimismo, las capacidades –piensa Nussbaum- proveen una mejor base para trazar diferentes políticas sociales y nuestras metas de desarrollo. Las capacidades en las que piensa tanto Sen como Nussbaum, están estrechamente vinculadas con los derechos incluidos en la declaración de Derechos Humanos: libertades políticas, libertad de asociación, libertad de elegir una ocupación, así como una variedad importante de derechos sociales y económicos. Así, tanto las capacidades como los derechos humanos, suponen un conjunto de metas para el desarrollo. A diferencia de Sen, Nussbaum sí propone una lista de capacidades imprescindibles. De esta lista, pueden identificarse dos umbrales, o dos niveles de capacidades. Por un lado, las capacidades imprescindibles para funcionar, y por el otro las capacidades necesarias para que los individuos alcancen una autonomía plena. Con esto último, se quiere decir que aquellos individuos que alcanzan el umbral de la autonomía plena, están en condiciones de perseguir su propia idea de “vida buena.” La lista presentada por Nussbaum, es lista abierta y general. Esto permite que su aplicación sea diferencial de acuerdo a quien sea aplicada. 1. Ser capaz de vivir una vida completa, no morir prematuramente. 2.) Ser capaz de tener buena salud, (salud corporal) 3.) Ser capaz de evitar el dolor innecesario y de tener experiencias placenteras. (integridad corporal) 4.) Ser capaz de usar los cinco sentidos; ser capaz de imaginar, de pensar, y de usar la razón. 5.) Ser capaz de experimentar apego a cosas y personas fuera de nosotros mismos; en general, amar, llorar la muerte de alguien, extrañar y sentir gratitud. 6.) Ser capaz de formar una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de nuestra vida. 7.) Ser capaz de vivir por y con otros, de reconocer y mostrar consideración por otros seres humanos, de tomar parte en interacciones sociales y familiares. 8.) Ser capaz de sentir consideración por y en relación con animales, plantas y la naturaleza.9.) Ser capaz de humor, de juego, y de disfrutar actividades recreativas. 10.) Ser capaz de vivir la propia vida, y no la de alguien más, en el contexto que le ha tocado. Esta lista puede ser encontrada en Nussbaum (1992, Pág 230), (2003, Pág 41 y 42). Para un análisis de Nussbaum, ver el volumen 111 de *Ethics* (octubre del 2000) dedicado enteramente a la autora. También ver Pereira (2002, 2004a, 2004b)

De esta forma, el conjunto de capacidades nos indica la libertad de la persona para elegir entre posibles modos de vida. Dado que la capacidad de una persona demuestra diferentes combinaciones de funcionamientos, la libertad para llevar el tipo de vida que cada uno desea, estará determinado por este conjunto de funcionamientos. Como señala el propio Sen, debemos advertir que la capacidad se define en términos de las mismas variables focales que los funcionamientos. En el ámbito de los funcionamientos cualquier punto representa un múltiplo de n de funcionamientos. La capacidad es un conjunto de tales n - múltiplos de funcionamientos que representan las diversas combinaciones alternativas de funcionamientos entre las cuales la persona puede elegir una combinación. (Sen 1992, Pág 64)

Por otro lado, es importante destacar que así como cada individuo posee un conjunto diferente de capacidades, en cada sociedad se presentan disímiles niveles de desarrollo de las diferentes capacidades así como también las valoran de forma distinta. Más aún si comparamos a sociedades diferentes. La idea aquí, es que cada sociedad necesita un nivel específico de compensación e igualación de capacidades. Naturalmente, si pensamos en igualar un cierto número de capacidades mínimas, es probable que los países más ricos y con mayor distribución del ingreso per cápita cuenten con un nivel de satisfacción o desarrollo de esas capacidades mayores, que por ejemplo un país sumamente pobre. Estas consideraciones traen consigo algunos problemas en la propuesta de Sen. Concretamente, la idea de que la construcción de un índice de capacidades depende de cada sociedad, puede suponer cierta idea perfeccionista. Precisamente una de las objeciones de Rawls, apunta a este hecho, considerando que la "igualdad de capacidades" se encuentra fundada en una concepción comprehensiva del bien, en donde se jerarquizan diferentes formas de vida.⁸³ De este modo, la construcción de un índice de este tipo, debería tomar en cuenta una base de capacidades iguales, lo cual implica que su construcción debe intentar llevarse a cabo sin tomar como referencia ninguna concepción del bien. Ante este tipo de cuestionamiento, Sen responde que su enfoque intenta defender una idea de libertad⁸⁴

⁸³ Rawls, John (1993). *El Liberalismo Político*. Fondo de Cultura Económica. 1996. México. Páginas 216-220.

⁸⁴ Sen, traza un criterio para compensar a los individuos en diferentes situaciones (agencia –bienestar). Para un individuo, la libertad no solo se limita a conseguir funciones importantes para el propio bienestar, sino que además significa en muchos casos, la posibilidad de poder perseguir otras metas y valores diferentes del propio bienestar. Esto es lo que Sen denomina como "logros de agencia" y "logros de Bienestar". *"La realización de una persona como agente consiste en la consecución de metas y valores que tienen razones para procurarse, estén o no relacionadas con su propio bienestar. Una persona como agente no tienen por qué guiarse solamente por su propio bienestar. Los logros de agencia se refieren al éxito de la persona en la búsqueda de la totalidad de sus metas y objetivos."* Sen (1992, Pág 71) Paralelamente a esto, se puede distinguir una "libertad de agencia" y "libertad de bienestar". *"La primera es la libertad de conseguir los objetivos que uno valora y que uno mismo trata de conseguir mientras que la segunda es la libertad de conseguir aquellas cosas que constituyen el propio bienestar."* Sen (1992, Pág 72) La libertad de bienestar, contempla la capacidad de las personas para poseer y dar uso a un conjunto de funcionamientos y disfrutar

mediante la cual, las personas puedan optar por formas de vida alternativas, atendiendo a ciertas libertades y no a resultados concretos⁸⁵.

El enfoque de las capacidades propuesto por Sen, si bien lo aleja de los problemas propios de perspectivas tales como la de Arneson (gustos caros) y las cuestionables métricas de utilidad, aún su propuesta de "igualdad de capacidades" trae consigo algunos inconvenientes no menores. Para decirlo rápidamente, la delimitación entre todas las capacidades fundamentales imaginables ¿no nos conduce a apelar a una teoría de las necesidades esenciales del ser humano? Y por tanto, ¿cuáles son exactamente las características que debe poseer una vivienda decente?⁸⁶ O asimismo, tomando en cuenta las ambigüedades con la idea de capacidades, en referencia a la utilidad que los individuos obtienen de ellos ¿se refieren a lo que las personas extraen de los bienes, o a lo que más pasivamente reciben de esos mismos bienes?⁸⁷ A pesar de esto, y a los efectos de este trabajo, podemos decir que la idea central del cuestionamiento de Sen a las diferentes teorías igualitaristas nos proporciona algunos insumos importantes a la hora de reforzar la objeción planteada hasta el momento, frente a la idea de "libertad real" de Van Parijs. Como vimos, y a grandes rasgos la idea que quiero subrayar de la propuesta igualitarista de Sen, se puede resumir de la siguiente forma que: un individuo cuente con una dotación inicial de medios puede contribuir a que este alcance un mayor bienestar, así como también a que este persiga con éxito sus objetivos, pero la simple tenencia de medios no lo asegura. A causa de esto, una teoría de la justicia y de la sociedad libre, no debería desatender las posibilidades reales que cada uno de nosotros tenemos para utilizar los recursos que disponemos. Si bien, no es útil remitirnos a la felicidad o al bienestar alcanzado mediante el uso de los recursos, tampoco lo es conformarnos con una igualación inicial de oportunidades.

del bienestar obtenido. En tanto, la libertad de agencia, contempla el hecho de que los individuos son libres de perseguir las metas y valores que considere más importante. Estos dos aspectos de la libertad de los individuos, si bien son diferentes y están separados entre sí, son interdependientes. Así, por ejemplo puede darse que la consecución del bienestar sea una de las metas más importantes del agente.

⁸⁵ Sen (1992, capítulo 5)

⁸⁶ Arnsperger-Van Parijs (2002, Pág 100)

⁸⁷ Gargarella 1999, Pág 79)

3.4

Capacidad, autonomía y “libertad real”.

La “libertad real” permite a los individuos “hacer cualquier cosa que uno pudiera querer hacer”. (Van Parijs 1995, Pág 39). Por tanto, “la libertad real” a diferencia de la “libertad formal” trae consigo los medios necesarios para que los individuos puedan llevar adelante su idea de vida buena, siempre sujeto claro está, a los constreñimientos que la libertad formal supone. Esta idea de “libertad real” es concebida por Van Parijs en fuerte sintonía y dependencia con una neutralidad liberal, que se aleja de toda tendencia paternalista y perfeccionista de la buena vida.

Ahora bien, creo que una política de medios (recordemos que el componente que diferencia a la libertad formal de la libertad real es la implementación de un IBU) en ciertas ocasiones es insuficiente para mejorar la “libertad real” de los individuos. O al menos, para no hacer que esa “libertad real” sea perjudicial para el propio individuo. Me explico. Pensemos en esta situación: Uruguay es un país relativamente pobre, en donde aproximadamente el 56.5% de los niños menores de 6 años viven en condiciones de pobreza⁸⁸. Esto indica que el nivel de pobreza es alto. Agreguémosle otros datos de la realidad, como por ejemplo que existe un elevado consumo de drogas de bajo costo, pero altamente nocivas. En donde la población juvenil de menor ingreso cuenta con un acceso directo a ellas. Pensemos ahora que en Uruguay, en donde supuestamente todos los individuos cuentan con una “libertad formal”, le agregamos el tercer componente para transformar esa “libertad formal” en “libertad real”. Así mediante la implementación de un IBU, probablemente obtengamos resultados muy importantes en cuanto a la reducción de la pobreza. Sin embargo, creo que es evidente que un IBU puede aumentar los medios, para que muchos de estos jóvenes incrementen el consumo de sustancias nocivas para su salud. ¿La libertad real de un individuo puede ser ofensiva contra el mismo?. La respuesta que da Van Parijs pensando en aquellos individuos con gustos excéntricos es la siguiente:

Lo decisivo es que las preferencias de carácter extraño sean genuinas – debe ser plenamente consciente de cómo es la vida cuando se es mutilado y que no pretenda preferir ser mutilado para impedir la redistribución-

⁸⁸ Según las “Estimaciones de Pobreza por el método del ingreso”, realizada por Instituto Nacional de Estadística, la pobreza en Uruguay afecta hoy en día, proporcionalmente a más niños que adultos. Este efecto se agudiza cuanto menor es el grupo de edades considerado. *“La explicación radica en la particular composición de los hogares pobres con su menor proporción de adultos, generalmente menos de la mitad del tamaño del hogar. En 2003, casi el 31% de las personas del país son pobres y promedian: el 57% de menos de 6 años, el 50% entre 6 y 12, el 43% entre 13 y 17, el 28% de adultos y el 10% de personas en la tercera edad.”* Ver I.N.E (2004) *Estimaciones de Pobreza por el método del ingreso. Año 2003*. Disponible en: <http://www.ine.gub.uy>

y también que esas preferencias sean accesibles de manera general- por ejemplo, que no estén restringidas a los miembros de una pequeña secta cuya perspectiva es completamente desconocida o ininteligible para el resto de la sociedad. Teniendo en mente estas dos condiciones- y también, como elemento de fondo el mayor ingreso básico sostenible- no me resulta chocante afirmar que las transferencias pretendidas, sean en dinero o en especie, pueden detenerse de manera legítima en el momento en que se alcance la diversidad no dominada y por tanto no me parece necesario dejar a un lado la sencilla noción de diversidad no dominada por tratar de afrontar esa objeción. (Van Parijs 1995, Página 85)

Esto nos da una pista. Aquellos individuos que decidan mutilarse a través del consumo de drogas altamente nocivas, podrían según el criterio de Van Parijs (siempre y cuando sus preferencias sean genuinas) recibir algún tipo de compensación por sus pérdidas. Pero esto sirve de poco, porque nosotros en ningún momento sabemos si los individuos cuyos deseos cumplidos mediante los medios que les otorga la "libertad real", son conscientes de cual será su estado luego de satisfacer sus preferencias. Ciertamente creo que existen muchas dudas acerca de la autonomía o bien de la "propiedad de sí mismo" con la que cuentan la mayoría de los individuos cuyas preferencias son perjudiciales. Quizás existan individuos que mediante una consciente evaluación decidan mutilar su cuerpo. Eso no lo podemos descartar. Pero ¿qué podemos decir, si el consumo de sustancias altamente nocivas aumenta mediante la implementación de un IBU.?. Una respuesta desde la neutralidad liberal, nos dirá que los individuos cuentan con la libertad de hacer con ellos mismos lo que ellos deseen. Esto puede ser una buena respuesta, pero esta incompleta. Es deseable que los individuos hagan consigo mismo lo que ellos deseen, siempre y cuando cuenten con los elementos para evaluar las consecuencias de su elección. Lo que intento decir es que una teoría de la "sociedad libre" no puede desatender este tipo de problemática. La construcción de instituciones dentro de una "sociedad libre" no puede partir de la base de que los individuos cuentan con una plena "propiedad de sí." Si bien este es un asunto demasiado complejo, ya que diseñar una métrica que contemple la autonomía y la plena conciencia de los individuos al efectuar sus decisiones, es algo difícil incluso de pensar. Pero por esto, no podemos obviar el dato de que en nuestras sociedades muchos de nosotros podemos tomar decisiones sin una plena conciencia de su impacto en nuestras vidas.

Sería injusto, si dejará pasar el hecho de que el requisito de la "propiedad de sí" de los individuos juega un papel fundamental en la formulación de Van Parijs. Tanto es así que la "propiedad de sí mismo" goza de una suave prioridad lexicográfica ante la diversidad

no dominada, así como frente a las oportunidades leximín llevadas adelante por un IBU⁸⁹. Por tanto, y dado que es un requisito de cualquier sociedad libre, antes (o simultáneamente) a la preocupación por la implementación de un IBU deberíamos atender este hecho. Al igual que la libertad formal no contempla los medios para la realización de lo que podamos querer hacer, tampoco contempla las capacidades para que efectivamente podamos optar de forma autónoma y verdaderamente consciente el rumbo de nuestra vida.

Estoy de acuerdo con Van Parijs que un IBU es una condición fundamental para la “libertad real para todos”, sin embargo antes de proveer los medios necesarios para que podamos perseguir nuestra idea de vida buena, es necesario que todos dispongamos de las capacidades para distinguir entre las diferentes posibilidades de vida buena a la que podemos acceder. Claro que esto no implica que los individuos deberían perseguir un mismo ideal, o llegar a un mismo tipo de elecciones, o bien que estos adquirieran una suerte de “conciencia” o “iluminación” que implique que cada sujeto piense lo mismo cuando se llega a un determinado nivel de autonomía. Nada de eso. Lo que trato de decir, siguiendo el planteo de Sen, es que es imprescindible para cualquier ideal de libertad real, que los individuos cuenten con un nivel de autonomía que les permita a cada uno optar por la forma de vida que mejor le parezca. De lo contrario, no aseguraríamos que los individuos lleven a cabo decisiones a través de preferencias genuinamente formadas, como reclama Van Parijs.

Sin embargo, deberíamos hacer una distinción fundamental entre la capacidad de elegir y el contenido de estas elecciones⁹⁰. Dado que esta distinción se sitúa sobre un terreno movedizo, que nos puede deslizar de un punto al otro, deberíamos acordar que una cosa es que eduquemos, invirtamos y diseñemos instituciones que aseguren que los agentes son capaces a la hora de elegir, que entienden el contenido de sus elecciones y otra cosa muy distinta es que nos inclinemos en un sentido. Una cosa es educar (que es en definitiva a lo que nos remite la capacidad en las elecciones, a un problema de pedagogía) y otra cosa es “educar para”. Si nos inclináramos por la segunda opción (educar de acuerdo con unos determinados valores) caeríamos dentro del perfeccionismo, lo que nos alejaría de la discusión planteada. Resumiendo, el argumento hasta aquí desarrollado, podríamos decir que el esquema institucional planteado por Van Parijs es incompleto porque descuida la capacidad de elección de los agentes y se centra en los medios. Eso nos debe llevar a completar el IBU, con alguna institución educativa que asegure también la neutralidad

⁸⁹ Van Parijs, Philippe (2003) “Hybrid Justice, Patriotism, and Democracy: A Selective Reply” En *Real Libertarianism Reassessed. Essays on Van Parijs*. Andrew Reeve & Andrew Williams eds, London: Palgrave, 2003.

⁹⁰ Estas observaciones se las debo a José Luís Rey, con quien he discutido buena parte de estos puntos.

liberal (si es que queremos mantenernos dentro de los límites del liberalismo), lo cual significa que tenemos que educar, más que inculcar determinados valores, informar por tanto, sobre los valores existentes. Porque además, si no lo hacemos así, ponemos en riesgo la propia libertad. Si bien no se puede hablar de libertad sin capacidad, tampoco se puede hablar de libertad, si para asegurar la capacidad la inclinamos a una determinada opción. Es necesario, en definitiva, completar el IBU con una pedagogía que sea neutral en cuanto a los valores.⁹¹

Claro está, que todo depende de si decidimos jugar dentro del terreno de la neutralidad liberal o si por el contrario pretendemos movernos hacia el perfeccionismo⁹².

4.

Acciones personales y justicia distributiva.

Gerald Cohen ha contribuido al debate contemporáneo sobre justicia distributiva con una serie de incisivos trabajos. Su interés por la equidad, con su apuesta a la "igualdad de acceso a las oportunidades" lo había situado años atrás sobre la pregunta extensamente debatida "¿Igualdad de qué?"⁹³. Tras una minuciosa crítica al libertarismo de Nozick⁹⁴, Cohen se ha focalizado estos últimos años en la obra de John Rawls. Más precisamente, ha

⁹¹ Aunque la idea de que la neutralidad liberal pueda ser entendida como un abstracto, (dado de que desde el momento en que convivimos en una sociedad compartimos una serie de valores; la propia neutralidad sería uno de ellos) podríamos decir en favor del liberalismo, que la neutralidad es más procedimiento que contenido. Intenta asegurar que cualquier contenido sea posible; se podría entender así la neutralidad en un sentido procedimental. Por esto, inculcar unos valores desde la educación excluye necesariamente al resto de opciones que no se apoyen en esos valores.

⁹² La respuesta a cualquier problema de justicia puede darse al menos de dos formas. Por un lado, uno puede apoyarse en una concepción particular de vida buena. Así, la justicia podría ser entre otras cosas, recompensar o perseguir determinadas virtudes, o bien distribuir un cierto tipo de bienes considerados como buenos para los individuos. Por otro lado, "uno puede realizar una teoría de la justicia que sea neutra en relación a las diversas concepciones particulares de vida buena, la cual no descansa sobre una afirmación de la superioridad intrínseca de un tipo particular de conducta o de experiencia" (Van Parijs 1991, Pág. 205). En un sentido muy amplio, se puede hablar de teorías perfeccionistas en el primer caso, y de teorías liberales en el segundo. Cabe aclarar, que la amplitud de variantes de un caso y otro es inmenso. Por tanto pueden existir formas más y menos fuertes de perfeccionismo, o bien de neutralidad liberal.

⁹³ Dentro del debate contemporáneo acerca de la noción de equidad se destacan los siguientes trabajos: Sen, Amartya (1979): "Equality of What?" *The Tanner Lecture on Human Values*. Stanford University, Mayo 22 de 1979. Dworkin, Ronald (1981 a) "What Is Equality? Part I: Equality of Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, vol 10, n° 3, Summer, 1981, pp. 185-246. (1981 b) "What Is Equality? Part II: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n° 4, Fall 1981, pp. 283-345. (1987a) "What's Equality? Part III: The Place of Liberty", *Iowa Law Review*, n° 73, 1987, pp 1-54. (1987b) "What's Equality? Part IV: Political Equality", *University of San Francisco Law Review*, vol. 22, n° 1, Fall 1987, pp. 1-30. Cohen, Gerald (1990): "Equality of What?. On Welfare, Goods and capabilities." *Recherches Economiques de Louvain* 56. (3-4)

⁹⁴ Cohen, Gerald (1995) *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)

puesto en duda la aplicación que el propio Rawls hace de su “principio de diferencia”⁹⁵. Para decirlo rápidamente, Cohen cuestiona el hecho de que Rawls tolera ciertas desigualdades bajo la pretensión de que éstas, servirán para mejorar la suerte de aquellos individuos menos aventajados. Es decir, incentivemos (económicamente) a los más aventajados para que trabajen, y con esto obtendremos mayores beneficios para los peor situados. Pero Cohen rechaza fuertemente esta idea. Él cree que los incentivos económicos mediante los cuales Rawls pretende, precisamente motivar a los más talentosos para que trabajen, no hacen más que generar conductas egoístas dentro de la sociedad. Del modo en que la adhesión de los individuos a los principios de justicia que Rawls proclama, no es llevada a cabo por su sentido de justicia, o porque realmente se sientan a gusto con estos principios, sino que este compromiso es causado por un simple interés egoísta. La reflexión de Cohen lo lleva a pensar que esta idea de cooperación a través de incentivos, es una idea de mal gusto. Los más talentosos deberían conformarse con su talento y no exigir ningún tipo de incentivo. Al crear un sistema así, Rawls corre el riesgo de que los talentosos utilicen como recurso el “chantaje”, y así se propongan a realizar sus actividades siempre y cuando exista un determinado nivel de “incentivos”. Si bien esta crítica de Cohen ha sido muy cuestionada⁹⁶, se podría decir que a partir de ella, él ha pulido o al menos modificado su concepción de justicia distributiva. A un punto tal que en sus últimos trabajos, se puede ver una reflexión que apunta a responder preguntas tales como: ¿Dónde está la acción de la justicia distributiva?⁹⁷.

En esta última parte, tomaré algunos insumos de la propuesta de Cohen con el fin de interrogar a través de ellos, la idea de “Sociedad libre” y de “Libertad Real para todos” de Van Parijs. Mi intención aquí consiste en pensar en algunos argumentos mediante los cuales, defender la idea de que las elecciones de los individuos son importantes a la hora de pensar en una teoría de la justicia distributiva. En primer lugar, utilizaré la crítica que Cohen hace del mercado como mecanismo de organización económica y social. Y en

⁹⁵ El segundo principio de Rawls dice: *Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: tienen que (a) ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad y (b) estar adscriptos a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de igualdad de oportunidades.* (Rawls 1993)

⁹⁶ Ver entre otros: Murphy, Liam (1998) “Institutions and The Demands of Justice”. *Philosophy and Public Affairs*. n.º 27. Smith, Paul (1998): “Incentives and justice: G.A Cohen’s egalitarian critique of Rawls.” *Social Theory & Practice*, verano 98, Vol. 24, Issue 2. Williams, Andrew (1998) “Incentives, Inequality, and Publicity” *Philosophy and Public Affairs*. n.º 27. Estlund, David (1998): “Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen’s Critique of Rawls” *The Journal of Political Philosophy*. Volumen 6, número 1. 1998. Arneson, Richard (2003 b): “Equality, Coercion, Culture, and Social Norms,” *Politics, Philosophy, and Economics* 2, No. 2 (June, 2003), pp. 139-163. Van Parijs, Philippe (1993): “Rawlsians, Christians and Patriots. Maximin justice and individual ethics”, *European Journal of Philosophy* 1 (3), 309-42. También publicado en “Social justice and individual ethics”, *Philosophica* 52, 1993, 901-29 y en *Ratio Juris* 8, 1995, 40-63.

⁹⁷ Cohen, Gerald (1997): “Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice”, *Philosophy and Public Affairs* (1997), vol. 26.1, pp. 3-30.

segundo lugar, trasladaré la pregunta ¿Dónde está la acción de la justicia distributiva? hacia el planteo de Van Parijs.

4.2

Ingreso Básico vs. Mercado.

Van Parijs comienza y finaliza su libro ("Libertad real para todos") reflexionando acerca de qué sistema económico es más conveniente a la hora de implementar un IBU. Mediante un examen de las virtudes y desventajas del capitalismo y el socialismo, Van Parijs termina inclinándose por el primero de ellos, considerando que un sistema capitalista es más eficiente en términos económicos que un sistema socialista⁹⁸. De alguna manera, esta reflexión se había plasmado en el trabajo pionero de Van Parijs y Van der Veen (1987)⁹⁹. La idea de pasar de un sistema capitalista hacia uno comunista sin transitar por el socialismo fue evaluada en estos términos¹⁰⁰.

Pero la pregunta de Van Parijs y Van Der Veen (1987), fue ¿por qué necesitamos el socialismo? Estos autores, argumentaron en el trabajo antes citado, que el capitalismo (bajo una economía de mercado) posee una capacidad productiva más eficiente que el socialismo, por esto sería importante entonces, pensar en un camino alternativo hacia el comunismo, que pasara por alto la etapa socialista.

Joshep Carens(1987) en respuesta a este trabajo de Van Parijs y Van der Veen confrontó las supuestas virtudes de un IBU frente a las posibles virtudes de un sistema socialista¹⁰¹. Carens argumenta que el tránsito planteado por estos dos autores, evitando el

⁹⁸ (Van Parijs 1995)

⁹⁹ La propuesta de IBU nació con un fundamento distributivo diferente, al que Van Parijs actualmente defiende. Inicialmente, en el artículo pionero Van Parijs, Phillippe. Van der Veen, Robert (1987): "A Capitalist Road To communism" *Theory and Society*, 15., estos autores, plantearon el IBU como una representación del principio marxista de distribución según las necesidades. Actualmente, Van Parijs concibe al IBU como parte del paquete que el principio de diferencia rawlsiano justificaría. Ver: Van Parijs, Philippe (2003 b): "Difference principles." En: *The Cambridge Companion to John Rawls*, Samuel Freeman ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Páginas 200 – 240.

¹⁰⁰ Dado que desde un punto de vista marxista, el socialismo no es un fin en sí mismo, sino que consiste en un medio, o estado pre-comunista. El socialismo fue entendido por Marx (1875) como un estadio inferior al comunismo, referido a una sociedad en donde los trabajadores se apropian de los medios de producción, y deciden que hacer con ellos, más específicamente cómo será distribuida la producción, de acuerdo al lema "a cada uno de acuerdo a su trabajo"¹⁰⁰. El comunismo por su parte, es definido y caracterizado por el lema "de cada cuál según sus capacidades, a cada cual sus necesidades."¹⁰⁰ Además de esto, durante el estadio socialista, sería abolida la explotación, dado que los trabajadores se apropiarían de los medios de producción, mientras que durante el comunismo sería abolida la "alienación". Ver: Marx, Karl (1875) *Crítica al programa de Gotha*. Madrid, Vosa 1991.

¹⁰¹ Carens, Joshep (1987) "The Virtues of socialism." *Theory and Society* 15. 1987

socialismo puede dañar el proceso de "solidarización" y "sentimiento comunitario", previsto para la etapa "socialista". Si bien no voy a discutir ese tema aquí, me gustaría poner atención en esta observación de Carens. Pensemos en la diferencia básica que existe entre un sistema socialista y un sistema de producción capitalista. Siguiendo el propio criterio de Van Parijs (1995), podríamos decir que una distinción válida en términos puros, sería pues "de si es de propiedad pública o privada la mayoría de los medios de producción de una sociedad." (Van Parijs 1995, Pág. 23, 35) Naturalmente, un régimen económico en donde los medios de producción son en su mayoría públicos, será un régimen socialista, y si lo son en su mayoría privados, será pues, un régimen capitalista. Una precisión extra que podemos agregar, sería que bajo un régimen capitalista, el mercado se presenta como la institución más significativa

Ahora bien, creo que si partimos de la base de que las sociedades son injustas y que la libertad es de primordial importancia, no podemos dejar pasar por alto el hecho de que el mercado como mecanismo de organización social, se ha caracterizado por resolver algunos problemas y generar otros muy importantes. El propio Van Parijs, por ejemplo, realiza un exhaustivo análisis acerca de las virtudes que se derivan del mecanismo de competencia implícito en el mercado. A pesar de ello, la crítica de Gerald Cohen¹⁰² al mercado como dispositivo de organización social, no debe ser desatendida. Simplemente por el hecho de que un IBU es un arreglo institucional que está pensado fundamentalmente para funcionar de acuerdo a una economía de mercado, y si efectivamente pensamos que el mercado puede ser una institución de distribución de cargas y beneficios que no siempre favorece a los menos aventajados de la sociedad, entonces podríamos plantearnos tres preguntas normativas extremadamente cruciales. En primer lugar, como afirma Cohen ¿Podemos pensar que el mercado es una institución moralmente mala o indeseable? o bien, ¿podemos reconocer resultados distributivos causados por el mercado, los cuales sean notoriamente perjudiciales para una teoría de la sociedad justa y libre? Y en tercer lugar, un IBU como propuesta equitativa ¿podría corregir los defectos del mercado?

Es notorio, que cualquier respuesta posible a la primer pregunta, estaría por fuera de cualquier posición liberal de buena vida. Sería inevitable no caer en una posición

¹⁰² Cohen, Gerald (1994): "Back to Socialist Basic" *New Left Review*. N° 207. Traducido al español como: "Vuelta a los principios socialistas": En *Razones para el socialismo*. Gargarella, Roberto y Ovejero, Félix (comp.) Madrid, Ed. Paidós. Cohen, Gerald (2000 b) "Libertad y Dinero". *Estudios Públicos*, 80 (primavera 2000). Cohen, Gerald (2001) "¿Por qué no el Socialismo?" En *Razones para el socialismo...* Versión en inglés: (2001) "Why Not Socialism?" En Edward Broadbent, ed., *Democratic Equality: What Went Wrong?* (Toronto: University of Toronto Press, 2001), pp. 58-78.

perfeccionista¹⁰³. Si decimos como efectivamente hace Cohen, que el mercado es repugnante en sí mismo, habremos pasado el límite de la neutralidad hacia el perfeccionismo. A pesar de ello, la denuncia desde una postura perfeccionista (al menos en ese punto) como la de Cohen, es extremadamente útil, ya que podríamos evaluar de forma diferente el tipo de resultado denunciado por Cohen. De esta forma, las dos últimas preguntas podrían ser gran utilidad a la hora de refinar el primer cuestionamiento.

Veamos el diagnóstico de Cohen:

El problema es la lógica del propio mercado, y no los modos en que nosotros podamos corregir dichas desventajas. El mercado promueve el interés egoísta de las personas y eso es inconcebible en una sociedad libre y justa. (Cohen 2001 b).

El mercado, no deja de ser en el pensamiento de Cohen, un mecanismo de ordenamiento social injusto. En respuesta a ello, Cohen propone una forma para organizar la sociedad basada en la comunidad. Así establece su "principio de comunidad" "*según el cual yo presto un servicio no por lo que pueda obtener haciéndolo sino porque usted lo necesita*" (Cohen 1994). Este principio de comunidad es opuesto al principio de mercado, ya que este motiva una contribución productiva que se basa en la retribución monetaria impersonal y no en el compromiso con los demás. La pregunta que nosotros podemos planteamos es si un IBU por sí solo puede llegar a corregir estos defectos del mercado. Mi intento aquí se reduce a dejar algunas preguntas planteadas. Creo que el debate, (de alguna manera olvidado) acerca de la conveniencia de vincular un IBU a un sistema capitalista, debe ser retomado. Si nosotros pensamos que determinadas conductas de los individuos pueden afectar la libertad, la equidad y la justicia en una sociedad, no podemos dejar pasar por alto este hecho. Si el mercado promueve efectivamente - como Cohen dice- conductas egoístas entre los individuos, entonces deberíamos pensar acerca de cuáles son los caminos posibles para disminuir este hecho, el cual puede ser considerado como un problema desde esta perspectiva.

Antes de seguir subrayemos lo señalado por Cohen: el egoísmo puede ser una de las conductas que alteren el funcionamiento de nuestras instituciones pensadas como justas. La actuación de individuos egoístas dentro de esquemas institucionales pensados para ser justos, podría dañar el buen funcionamiento de esas instituciones.

Como ya hemos visto, la propuesta de Van Parijs se inscribe dentro de aquellas visiones de la justicia institucionalistas, en el sentido de que creen que para alcanzar una

¹⁰³ Por una distinción de posturas perfeccionistas y liberales ver la nota 92.

sociedad libre y justa, es necesario contar con un esquema institucional justo¹⁰⁴. Pero Van Parijs, a diferencia de Rawls¹⁰⁵, no desarrolla ni asigna en su propuesta, ningún papel relevante a la cooperación social. Esto no quiere decir que no la considere necesaria, sino que simplemente prescinde de ella en su formulación de sociedad libre.

Por un lado, podríamos defender la idea de promover un sistema socialista en el cual se implemente un IBU. Con esto quizás eliminaríamos este problema señalado por Cohen. Como diría Carens, la idea de cooperación social y de solidaridad dentro de un sistema socialista con un IBU sea más clara. Por otro lado, podríamos pensar en cómo solucionar este tipo de defectos promovidos por el mercado. Claro que estoy suscribiendo sin dar demasiadas razones, y junto a Cohen, que el egoísmo es un valor negativo para nosotros. Esto tal vez me pone como blanco frente a la intención explícitamente remarcada de Van Parijs de respetar todas las formas posibles de vivir. Van Parijs podría decir que si algunos individuos se comportan de forma egoísta, (siempre y cuando esta actitud no perjudique al resto de la sociedad) es respetable. Se podría incluso llegar a pensar en individuos que tienen como idea de vida buena ser egoístas con los demás. No sería algo tan descabellado de pensar. Pero también, uno puede ser egoísta consigo mismo, siendo por ejemplo un altruista extremo preocupado más por el bienestar de otros que el de uno mismo.

Pero dejando de lado, la cuestión de si el egoísmo es bueno o malo en sí mismo, asumiré junto con Cohen¹⁰⁶ (sin presuponer ninguna concepción de sujeto) que no es un

¹⁰⁴ Debo esta observación a Pablo Da Silveira.

¹⁰⁵ Rawls concibe a las sociedades bien ordenadas como un sistema equitativo de cooperación. Así, la sociedad debe concebirse a sí misma como un sistema de cooperación entre individuos libres e iguales. (Rawls, 2001 Pág.50) En palabras de Rawls: "La idea organizadora central de la concepción de cooperación social tiene al menos tres rasgos esenciales: a.) la cooperación social es cosa distinta de la mera actividad socialmente coordinada; por ejemplo, de la actividad coordinada a base de órdenes dictada por una autoridad central absoluta. Antes bien, la cooperación social está guiada por reglas y procedimientos públicamente reconocidos que los cooperantes aceptan como apropiados para regular su conducta. b.) La idea de cooperación incluye los términos equitativos de la cooperación, términos que cada participante puede aceptar razonablemente...los términos equitativos de la cooperación definen una idea de **reciprocidad** o **mutualidad**...c.) La idea de cooperación también incluye la idea de ventaja racional, o bien de cada participante. (Rawls, 2001 Pág. 29)

¹⁰⁶ Cohen encuentra dentro de las defensas fácticas de la desigualdad (aquellas que no dicen que la desigualdad sea justa o injusta sino que sea como sea, esta es inevitable) dos tipos de premisas principales. Una primera premisa que se basa en una concepción particular de la naturaleza humana, desde donde se proclama que el egoísmo es algo que no puede ser erradicado, dado que la gente es egoísta por naturaleza. Y una segunda premisa desde donde se sostiene bajo un punto de vista sociológico que "si la gente es egoísta (por naturaleza o por otra razón) entonces es imposible alcanzar y/o sustentar a igualdad." (Cohen 2000a. Pág 160) Cohen descarta la primera premisa, intentando alejarse de las dificultades naturales que esta encierra, pero en cambio se muestra sensible frente a la segunda. En palabras de Cohen: "Sigo siendo escéptico con relación a la premisa que funda en la naturaleza humana la defensa del egoísmo de la desigualdad. Pero ya no soy tan escéptico por lo que respecta a la premisa sociológica. Ya no creo que, incluso dando por sentado el egoísmo en la motivación, la estructura pueda conjurar la desigualdad. Y este cambio de punto de vista es muy consecuente. Así por ejemplo, si la gente ha sido hasta ahora irremisiblemente egoísta (no por naturaleza, sino) como resultado de la historia capitalista, entonces- esto es lo que creo ahora- a la luz de ese egoísmo, la estructura por sí sola no solo podría ser suficiente para proporcionar la igualdad." (Cohen 2000a. Pág 162)

valor deseable a los efectos de pensar en una teoría de la justicia distributiva. Por tanto, si el mercado promueve conductas egoístas en las personas, y nosotros implementamos un IBU que funcione con este sistema, creo que deberíamos preguntarnos qué tipo de relacionamiento causal (si es que lo hay) se puede dar entre ambos. La pregunta es ¿La implementación de un IBU en un sistema capitalista puede corregir el problema del egoísmo generado por el mercado?. Retornemos ahora al planteo de Cohen. Las premisas que sustentan su conclusión: *el mercado es un mal mecanismo de organización social porque promueve desigualdades, injusticias, miedo y egoísmo*; pueden ser formuladas como sigue:

1. El "mercado" es el principio negador de la "comunidad". (Debido a que fomenta que los individuos presten servicios (interactúen) porque pueden obtener algo haciéndolo y no porque el otro lo necesite.)
2. El mercado motiva la contribución productiva basada en una contribución monetaria impersonal.
3. La comunidad es antimercado porque motiva el compromiso con los demás y el deseo de servir y ser servido.
4. El mercado se rige por la codicia (los demás son vistos como fuente de enriquecimiento) y por el miedo (los demás son vistos como amenazas)
5. La generosidad y el interés egoísta se dan en cada uno de nosotros.
6. La singularidad del mercado consiste en que utiliza motivos mezquinos para fines deseables. (Cohen 2001 b).

Cohen señala que el lema " socialista originario" rechazaba plenamente la lógica del mercado. Así, la aspiración socialista consiste en extender el principio de comunidad a nuestra vida económica. La pregunta aquí es, ¿cómo ser eficientemente productivos bajo un sistema económico regido por el principio de comunidad.? O lo que es igual, ¿Cómo ser eficientemente productivos bajo un sistema socialista? El planteo de Van Parijs y Van der Veen (1987) omite esta observación (de alguna forma realizada por Carens luego) no preocupándose por el hecho que un sistema de producción capitalista puede funcionar desatendiendo la "solidaridad" y la "cooperación" en las mismas relaciones de producción. Como señala Cohen, si la lógica del mercado realmente funciona en un sentido anticomunitario muchas cosas pueden complicarse. Claro que su formulación puede ser un tanto imprecisa y si se quiere apurada. Pero su pregunta no deja de tener un valor muy

importante. Si realmente, como sostiene Cohen, el mercado es "intrínsecamente repugnante" ya que niega el principio de comunidad e incentiva acciones y actitudes moralmente inaceptables, la propuesta de Van Parijs puede recibir un duro golpe.

Ahora bien, si por cualquier vía posible aceptamos que para implementar un IBU es aconsejable hacerlo en un esquema capitalista, y si además pensamos como Cohen que el mercado fomenta conductas egoístas que pueden perjudicar nuestros principios de justicia, entonces deberíamos pensar además en algunos arreglos institucionales que colaboren a disminuir los efectos negativos de esta situación.

Como señala Erik Olin Wright¹⁰⁷, los efectos que un IBU puede llegar a tener sobre la vida comunitaria no son muy claros. Podríamos pensar que dado que un IBU facilita la proliferación de actividades voluntarias no remuneradas se podría llegar a fortalecer los vínculos comunitarios. De aquí se podría desprender que un IBU sentaría las bases materiales para que los individuos siempre y cuando lo deseen, puedan participar más en la vida política y por tanto fortalecer la Democracia¹⁰⁸. Sin embargo este hecho descansa en la voluntad que los propios individuos puedan llegar a tener de realizar este tipo de actividades. Por tanto, ya no nos descansamos en garantizar que las instituciones funcionen bien para tener un buen resultado, sino que ahora nos adentramos en el plano de confiar en que los individuos tomen determinadas decisiones. Podría perfectamente ocurrir el caso, de que todos los uruguayos que tras obtener un IBU y que sólo subsisten a partir de él, en vez de ocupar su tiempo en actividades voluntarias y comunitarias, se la pasen mirando televisión, escuchando música, etc. Claro está, que ellos si hicieran esto estarían en todo su derecho, ya que nadie los obliga a volcar su vida hacia trabajos comunitarios no remunerados o bien a la participación de la vida política del país.

En cierta forma, una de las objeciones de Colin Farrelly¹⁰⁹ al IBU puede inscribirse en este asunto. Farrelly sugiere que el embate comunitarista frente a Rawls, (como por ejemplo la idea de Michael Sandel¹¹⁰ de que la neutralidad liberal defendida por Rawls, es una de las causas principales del dudoso éxito de los sistemas democráticos) impacta duramente contra teoría de Van Parijs. Del modo en que este a diferencia de Rawls no exalta ningún tipo de valor cívico necesario para la democracia. Farrelly cree que Van Parijs no logra escapar a este conjunto de críticas. Su teoría es demasiado individualista y descuida

¹⁰⁷ Wright, Erik Olin (2000 b): "Real utopian proposals for reducing Income and wealth inequality". En *Contemporary Sociology*, Enero 2000.

¹⁰⁸ Ver entre otros Raventós (1999).

¹⁰⁹ Farrelly, Colin (1999) "Justice and Citizen's Basic Income" *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 16 N° 3, 1999.

¹¹⁰ Sandel, Michael (1996): *Democracy's Discontent: America in search of a public Philosophy*. (Cambridge, Mass, The Belknap Press of Harvard University Press)

la idea de comunidad¹¹¹. Por lo tanto – dice Farrelly- la idea de libertad real para todos no trae consigo un adecuado tratamiento de las responsabilidades de los ciudadanos.

En cierta forma, esto sugeriría que Van Parijs desatiende el rol de los deberes de los individuos concentrándose solamente en el papel de los derechos. Quizás esto sea una repetición del argumento de Carens¹¹² frente a la teoría de Rawls. Lo cierto es que Van Parijs propone una caracterización de sociedad libre sustentada en una serie de arreglos institucionales concretos, que olvidan algunos valores importantes y deseables para una sociedad de este tipo. Incluso bajo una perspectiva no perfeccionista.

4.3

¿Dónde esta la acción?

En la segunda parte de este trabajo, defendí parte de la posición de Richard Arneson argumentando que las elecciones que los individuos hacen también afectan su libertad. La idea básica fue que por más que igualemos a todos los individuos en oportunidades (IBU), luego el uso que se haga de estas oportunidades puede traer resultados muy diferentes que pueden incluso dejar sin efecto nuestra apuesta inicial por la igualdad.

En la tercera parte, me he apoyado en el planteo de Cohen, de que ciertas conductas (como el egoísmo) pueden ser intensificadas por los arreglos institucionales que nosotros mismos optamos.

Ahora en esta última parte, intentaré cerrar el razonamiento a través de la pregunta formulada por Cohen ¿Dónde está la acción de la justicia distributiva?¹¹³.

En su *Teoría de la Justicia*, John Rawls plantea que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales¹¹⁴. Luego aclara que la justicia la debemos encontrar en la “estructura básica de la sociedad”, dicho en otras palabras, en cómo las principales instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales¹¹⁵. Más tarde Rawls sostiene que los principios de justicia que tienen su sitio en las instituciones sociales, no deben ser confundidos con los principios que son aplicados a los individuos y a sus

¹¹¹ Farrelly (1999)

¹¹² Carens, Joseph H. 1986. "Rights and Duties in an Egalitarian Society", *Political Theory* 14, 31-49.

¹¹³ “Los principios de justicia distributiva -, es decir, los principios sobre la distribución justa de beneficios y cargas en la sociedad – se aplican allí donde lo hacen, sobre aquellas opciones que la gente que no son obligatorias desde un punto de vista legal. Afirmando que esos principios se aplican sobre las opciones que la gente realiza dentro de las estructuras que son coercitivas desde un punto de vista legal y sobre las que, como todo el mundo estará de acuerdo, se aplican (también) los principios de justicia...lo que quiero decir es que esas reglas dejan abiertas las opciones porque ni las imponen ni las prohíben. (Cohen 2000 a)

¹¹⁴ Rawls, John (1971): *Teoría de la Justicia*. México, FCE, 1985.

¹¹⁵ Rawls, John (1971): *Teoría de la Justicia*. México, FCE, 1985.

acciones. Por tanto, Rawls encuentra dos tipos de principios que deberán ser aplicados de forma diferente.

Liam Murphy (1999) sostiene precisamente lo contrario. Él defiende la idea de que todos los principios normativos fundamentales que se aplican a las instituciones, también se deben aplicar a la conducta de las personas¹¹⁶. Como el propio Murphy reconoce, si bien Rawls no es el primero en remarcar la importancia de las instituciones, (en el sentido de que la justicia distributiva debe ser promovida a través de una reforma estructural de la sociedad, y no a través de un cambio ético de los individuos, ya que las instituciones forman los intereses de estos), sí podemos decir que es Rawls quien ha defendido fuertemente esta idea en el debate contemporáneo¹¹⁷.

Creo que además podemos pensar la propuesta de Van Parijs en estos términos. Como vimos, en su teoría, una sociedad es libre y por lo tanto justa, si puede cumplir con tres requisitos institucionales fundamentales. Si bien Van Parijs no explicita si la justicia es una virtud de las instituciones sociales, o si en cambio debemos observar las acciones de los individuos, parece claro que en su planteo el autor se inclinaría por lo primero. Para señalarlo de alguna forma, la justicia en Van Parijs aparece como una de las tantas virtudes que pueden tener las instituciones sociales¹¹⁸. Pero como vimos, los principios de justicia rawlsianos que de alguna manera están concentrados en sus tres requisitos de sociedad libre (1. Seguridad 2. Propiedad de sí 3. Libertad leximín) no se aplican a las elecciones de los individuos. Cohen por su parte, sugiere que una estructura institucional no puede por sí sola expresar y garantizar la igualdad entre los individuos, si cuenta con individuos egoístas.

Si, como ahora creo, el egoísmo de la gente afecta las perspectivas de igualdad y de justicia, entonces eso es, en parte, porque como también creo en este momento, la justicia no puede ser sólo una cuestión de la estructura legal del Estado dentro de la que la gente actúa, sino que es también una cuestión que tiene que ver con los actos que la gente elige dentro de esa estructura, con las opciones personales que llevan a cabo en su vida diaria. (Cohen 2000 a. Página 166)

Como vimos, los principios de justicia en la teoría Rawlsiana están ubicados en la estructura básica de la sociedad. Esto hace que la idea de justicia en la que está pensando Rawls así como también Van Parijs, desatiendan las opciones que los individuos llevan dentro de esta

¹¹⁶ Murphy, Liam. 1998. "Institutions and the Demands of Justice", *Philosophy and Public Affairs* 27 (4), 251-291. Página 251

¹¹⁷ ídem Pagina 252

¹¹⁸ Van Parijs (1995)

estructura. Este es un hecho que la crítica feminista¹¹⁹ ha puesto en evidencia, dado que asuntos tales como una división justa del trabajo o las relaciones injustas dentro de las propias familias quedan excluidas dentro de estos principios de justicia. Nosotros podríamos comprometernos con los principios de justicia de la teoría Rawlsiana así como también con el planteo de Van Parijs, y asimismo no resolver los problemas de las desigualdades a la interna de un esquema familiar o bien la diferenciación por género que ocurren día a día en amplias esferas de nuestra vida. La denuncia feminista frente a la teoría de Rawls podría llegar a ser aplicada frente al esquema de sociedad libre de Van Parijs¹²⁰. Sin embargo como dice Daniel Raventós (1999), no se puede esperar que un IBU solucione todos los problemas distributivos de nuestras sociedades. Los problemas de género y su incidencia, han iluminado a través de nuevas perspectivas, otros problemas que afectan a la distribución misma de cargas y beneficios. Sin embargo es ilógico pretender que la introducción de un IBU ponga fin al conjunto de problemas denunciados desde este tipo de enfoques¹²¹.

Yo estoy en parte de acuerdo con Raventós. Es claro que no podemos exigir que un IBU solucione todos nuestros problemas distributivos. A pesar de ello, también parece claro que si apostamos en primer lugar a alcanzar una sociedad libre a través de una serie de reformas institucionales, dentro de las cuales un IBU figura como la principal consecuencia institucional, podríamos llegar a pensar que algo anda mal, o bien que algo nos esta faltando. Precisamente porque no podemos esperar que un IBU solucione todos nuestros problemas distributivos, estamos obligados a pensar (siempre y cuando apoyemos el camino institucional) que debemos complementar nuestra apuesta a la igualdad de oportunidades, con otro tipo de arreglo institucional. Principalmente deberíamos reflexionar acerca de las posibilidades de implementar instituciones que permitan mejorar las capacidades que las personas actualmente cuentan para llevar adelante sus elecciones. Pero más allá de eso, creo que debemos pensar en instituciones que promuevan esos valores que todos admitimos como deseables de alcanzar, como por ejemplo una sociedad más democrática, más cooperativa entre otras cosas. Consecuencias que no resultan evidentes tras la implementación de un IBU.

¹¹⁹ Ver por ejemplo: Okin, Susan Moller (1994) "Political Liberalism, Justice and Gender" *Ethics* n° 105, 1994.

¹²⁰ Ver: Robeyns (2001), McKay (2001) y especialmente: Van Parijs, Philippe (2001) "Real Freedom, the Market and the Family. A reply." *Analyse und Kritik* 23

¹²¹ Raventós (1999)



Visto desde una perspectiva latinoamericana, parece evidente que para que realmente las personas puedan ser libres a través de un IBU, necesariamente deberemos pensar en cómo mejorar nuestras capacidades, para poder hacer un buen uso de los medios que dispongamos. Quizás podríamos atender a la igualdad de resultados, o bien a otro tipo de enfoques que señalan precisamente lo que las propuestas de igualdad de oportunidades dejan de lado. Pensemos por ejemplo, en otras perspectivas de indagación tales como las consideraciones acerca de las estructuras de opresión social, mediante las cuales se señalan desigualdades (de género, de clase social, etc) que pautan nuestras aspiraciones, constriñendo nuestra capacidad de elección.

Claro, que esto nos alejaría de las comparaciones individuales que han dominado la escena del debate contemporáneo. Pero a la hora de solucionar algunos de los problemas señalados a lo largo de este trabajo, no parece evidente otro camino que el de seguir indagando a través de una multiplicidad de enfoques y alternativas.

Deberemos por tanto, (siempre y cuando queramos enriquecer esta primordial discusión) expandir este debate hacia otras escuelas de pensamiento. Quizás, sea este un camino importante.

5. Consideraciones finales.

A lo largo de este trabajo he intentado revisar algunos de los aspectos normativos más significativos de la propuesta de "libertad real" de Philippe Van Parijs. Concentrándome principalmente en su fundamentación normativa de un Ingreso Básico Universal. En este sentido, argumenté a lo largo de los puntos 3.1 a 3.4 que Van Parijs al desatender la capacidad que los individuos presentan a la hora de transformar sus oportunidades en elecciones concretas, corre el riesgo de que su objetivo igualitarista quede sin efecto. Ya que debemos asegurarnos antes, o durante la implementación de una política de compensación de desigualdades a través de medios (como es sin dudas un IBU) que los individuos puedan desarrollar preferencias genuinas y asimismo tomar elecciones en concordancia con esas preferencias. De lo contrario, podemos obtener resultados que introduzcan una nueva dimensión de desigualdades, dado que algunos individuos pueden tomar elecciones sumamente perjudiciales para sí mismos de uno modo no conciente. Por tanto, si aceptamos la implementación de un IBU, deberíamos pensar al mismo tiempo en

la posibilidad de diseñar, reformar o crear instituciones que colaboren a la hora de mejorar la capacidad que los individuos tienen para llevar adelante su idea de vida buena. Pero como vimos, esto no es una tarea sencilla. Por la simple razón de que tampoco sería deseable que las instituciones encargadas de mejorar la capacidad y la autonomía de los individuos (como lo son sin duda las instituciones educativas) realicen esta tarea sobre una concepción particular de vida buena. Dado que este hecho, atentaría directamente sobre la idea de "libertad real". Por tanto, una sociedad que cuenta con individuos que presentan problemas a la hora de perseguir sus propios fines, necesitara algo más que una igualación de medios. Esto no implica una objeción concreta frente a un IBU en si mismo. Sino por el contrario, he sostenido que un IBU puede ser una excelente política de medios para compensar desigualdades. Pero como vimos, no podemos pretender fundar sobre ello una idea de "libertad real".

Finalmente, en los puntos 4.1 y 4.2, traté de reforzar algunos de los cuestionamientos antes presentados, mediante la incorporación de algunos de los conceptos principales de la propuesta igualitarista de Gerald Cohen. Intenté argumentar que las elecciones que los individuos realizan dentro de las estructuras institucionales formales, pueden alejarse de los principios de justicia precisamente constitutivos de esas estructuras. Mi interés de este cuestionamiento, radica en señalar que la propuesta de "sociedad libre" de Van Parijs, al conformarse con un esquema institucional determinado, no contempla las elecciones que los individuos pueden tomar dentro de ese esquema. Esas elecciones pueden perjudicar nuestras pretensiones de justicia distributiva, aunque no sean percibidas por su teoría como injustas. De esta forma, utilicé el ejemplo de las conductas egoístas, mediante el cuál se podría llegar a pensar que un nivel elevado de este tipo de comportamientos dañarían notoriamente una teoría de la "sociedad libre" como la propuesta por Van Parijs. Precisamente como sostiene Cohen, debemos dejar claro que no se trata de un problema de cómo concebimos la naturaleza humana, sino que debemos prestar especial atención al hecho concreto de que la actuación de algunos individuos de modo egoísta y anticomunitario, puede ser tolerado (dentro de una teoría de la justicia distributiva) solo hasta un cierto punto; sin dudas, difícil de evaluar. Por esto Cohen, propone la necesidad de que nuestras instituciones cuenten con un "Ethos de fraternidad"¹²². Si bien éste Ethos no puede asegurar de modo coercitivo que las conductas egoístas no predominen en nuestras elecciones, sí lo podría hacer desde un punto de vista moral. De este modo, es posible decir junto a Cohen, que las elecciones

¹²² "El Ethos de una sociedad es un grupo de sentimientos y actitudes en virtud del cual su práctica normal y sus presiones informales son lo que son." Cohen 2000a. Pág. 197.

personales para las que las leyes y normas formales son indiferentes, son decisivas para la justicia social¹²³. Con esto argumentos, he intentado presentar algunas objeciones a la propuesta de “sociedad libre” y “libertad real” de Van Parijs.

Ahora bien, conviene realizar algunas consideraciones finales en relación a la propuesta concreta de un IBU. Como aclaré en la introducción de este trabajo, la defensa normativa de Van Parijs, es sin dudas el intento más importante de justificación para la implementación de un IBU. A pesar de esto, la propuesta de IBU ha adquirido una relevancia notable en estos últimos años. Así, muchos de sus principales promotores, creen que la discusión en términos normativos e incluso técnicos, ya ha sido relativamente zanjada. Por tanto, ahora todo está en manos de la voluntad política de los gobiernos para su implementación. Esto ha sido expresado recientemente en el acto celebrado el 8 de febrero del 2004 en la ciudad de Brasilia, luego de que el proyecto de Ley presentado por el Senador Eduardo Suplicy¹²⁴ (el cual establece la implementación de un Ingreso Básico en Brasil a partir del 2005) fue finalmente sancionado por el Presidente Lula da Silva. El “Ingreso Básico para toda la Ciudadanía” se inscribe en el marco de otros programas sociales (Hambre Cero, Beca-Escuela, etc.) siendo su principal objetivo *“transformar a los excluidos en protagonistas de la vida social. de un país donde la mayoría de la población gana menos de lo que se dedica a la cría de animales en los países ricos”*.¹²⁵ Como aseguró el Senador Suplicy: *“La Renta será modesta pero permitirá acabar con el sentimiento de vergüenza de los solicitantes de ayudas sociales y dar dignidad a los individuos para que, sea cual sea su situación futuro, sepan que siempre podrán contar con ella”*¹²⁶ Como sostienen sus promotores, esta Ley trae consigo la promesa de reducir la pobreza sin crear dependencia. La idea es que para resolver los desequilibrios institucionales es preciso atacar los problemas de raíz, *“la solución pasa por la construcción de una sociedad que deje de generar excluidos (...) mediante consensos democráticos cada vez más amplios”*¹²⁷.

Naturalmente esto no es un hecho menor en la historia de la propuesta de Ingreso Básico Universal. Sin embargo, se puede decir que tan solo marca el comienzo de una serie

¹²³ Vale pensar tan solo en la división del trabajo injusta dentro de las familias, para ver un ejemplo de cómo suceden a menudo conductas injustas que no atentan contra los principios de justicia inscriptos dentro de la “estructura básica de la sociedad”, en el sentido rawlsiano del término. Ver Cohen 2000* Página 192.

¹²⁴ El actual senador del “Partido de los trabajadores” Eduardo Suplicy ha promovido por más de diez años la propuesta de IBU. El proyecto presentado fue aprobado unánimemente por el Senado en el 2002 y por la cámara de Diputados en el 2003, finalmente sancionado por el Presidente Lula en el 2004. Dentro de sus trabajos, ver por ejemplo: Matarazzo Suplicy, Eduardo (2002): “De la Renta Mínima a la Renta Básica en Brasil. La reciente evolución de un instrumento de combate a la pobreza y a la desigualdad.” *Agália*, núm. 71/72, 2002.

¹²⁵ Palabras de Lula publicadas en “El Economista” de México. El artículo completo puede ser leído en: <http://www.economista.com.mx/online4.nsf/0/59439A4A9D8769FA86256E150070F8D8?OpenDocument>

¹²⁶ Ver: “Brazil: Citizen's Income Signed into Law by President Lula” *Newsflash* 25, January 2004.

¹²⁷ Palabras del Senador Suplicy. La cobertura periodística sobre este evento es numerosa. Ver por ejemplo Folha digital: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/dimenstein/noticias/gd080104h.htm>

de experiencias a nivel mundial. Actualmente, numerosos proyectos de Ley circulan por los parlamentos de todo el mundo. La República Federal de Sudáfrica parece tomar un rumbo parecido al brasileño. Sin ir más lejos, en Argentina los trabajos de Barbeito¹²⁸ y Lo Vuolo¹²⁹, en Colombia los trabajos de Giraldo Ramírez¹³⁰ y Hernández Losada¹³¹, o bien en Perú los estudios de Cruz-Saco¹³² demuestran que en Latinoamérica la propuesta está ganando adeptos. A pesar de esto, en Uruguay, no se han desarrollado hasta la fecha estudios sobre una posible implementación de un IBU. Será necesario entonces, comenzar a estudiar y a pensar detalladamente las posibilidades y los impedimentos que debe enfrentar la propuesta de IBU en nuestro país.

Precisamente éste será uno de los objetivos principales de aquí en más: comenzar a pensar y explorar las ventajas y desventajas de una política social sumamente importante como lo es un *Ingreso Básico Universal*.

¹²⁸ Ver por ejemplo: Barbeito, Alberto. Rodríguez, Corina. Pautassi, Laura. Lo Vuolo, Rubén (1999) "Una propuesta de red de seguridad en los ingresos para Argentina." En *La pobreza... de la política contra la pobreza*. Ciepp/Miño y Dávila Editores. Buenos Aires.

¹²⁹ Ver por ejemplo: Lo Vuolo, Rubén (1995): "La Economía Política del Ingreso Ciudadano". En Lo Vuolo, Rúben: *Contra la Exclusión, la Propuesta del Ingreso Ciudadano*. Ciepp/Miño y Dávila Editores. Buenos Aires.

¹³⁰ Ver por ejemplo: Giraldo Ramírez, Jorge (2003). *La renta básica, más allá de la sociedad salarial*. Ediciones Escuela Nacional Sindical, 2003. Medellín.

¹³¹ Hernández Losada, Diego Fernando (2002) "The Selective Approach to Social Policy in Colombia During the 1990's." Ponencia presentada en el Noveno congreso del B.I.E.N. (2002) Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

¹³² Cruz-Saco, María Amparo (2002): « A Basic Income Policy for Peru: Can it Work? » Ponencia presentada en el Noveno congreso del B.I.E.N.

Bibliografía de tesis.

- Anderson Elizabeth (1999) "What Is the Point of Equality", *Ethics*, 109, Enero 1999, pp. 287-337.
- -----(2001): "Optional Freedoms." En: Cohen, Joshua & Rogers, Joel (comp): *What's Wrong with a Free Lunch?*, Boston: Beacon Press.
- Aristóteles (): *La Política*. Ediciones Universales Bogotá. 1993.
- Arneson, Richard (1989): "Equality and Equal Opportunity for Welfare," *Philosophical Studies* 56, no. 1, 77-93.
- -----(1990): "Liberalism, Distributive Subjectivism and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, n° 1, Winter 1990, pp. 158-194.
- ----- (1992) "Is Socialism Dead? A comment on Market Socialism and Basic Income Capitalism." *Ethics* 102. (april 1992)
- -----(1998) "Real Freedom and Distributive Justice." Publicado en: *Freedom in Economics: New Perspectives in Normative Analysis*. Laslier, Jean-Francois. Fleurbaey, Marc. Gravel, Nicolás. Trannoy, Alain (ed) (London and New York:Routledge, 1998)]
- -----(2000) "Welfare Should Be the Currency of Justice." *Canadian Journal of Philosophy* 30, No. 4 (December, 2000)
- -----(2003 a) "Should surfers be fed? " En: *Real Libertarianism Reassessed. Essays on Van Parijs*, Andrew Reeve & Andrew Williams eds, London: Palgrave, 2003.
- -----(2003 b): "Equality, Coercion, Culture, and Social Norms," *Politics, Philosophy, and Economics* 2, No. 2 (June, 2003), pp. 139-163.
- -----(2003 c) "Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy".En: *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, ed. by George Klosko and Steven Wall (Rowman and Littlefield, 2003).
- Arnsperger, Christian. Van Parijs, Phillipe (2002): *Ética económica y social*, Barcelona, Paidós, 2002
- Barry, Brian (1989) *Teorías de la Justicia*. Gedisa Editorial. Barcelona, España. (1995)
- Birnbaum, Simon (2004): "Real- Libertarianism, structural injustice and the democratic ideal." Ponencia presentada en el décimo congreso de la *Basic Income European Network*.

“The Right to a Basic Income: Egalitarian Democracy.” Barcelona. 18-21 de Setiembre 2004. Disponible en: <http://www.etes.ucl.ac.be/BIEN/Resources/Congress2004.htm>

- Caputo, Richard K (2004) “Redistributive Schemes that Skirt Poverty: Reconsidering Social Justice in Light of Van Parijs and Zucker.” Ponencia presentada en el décimo congreso de la *Basic Income European Network*. “The Right to a Basic Income: Egalitarian Democracy.” Barcelona. 18-21 de Setiembre 2004. Disponible en: <http://www.etes.ucl.ac.be/BIEN/Resources/Congress2004.htm>
- Carens, Joseph (1986): "Rights and Duties in an Egalitarian Society", *Political theory* 14, 31-49.
- -----(1987) “ The Virtues of socialism.” *Theory and Society* 15. 1987
- Cohen, Gerald. A: (1978) *La teoría de la Historia de Karl Marx: una defensa*. Madrid, Siglo XXI, 1986.
- -----(1987): “Notes on the Universal Grants (UG) proposal”. All Souls College, Oxford. Notas sin publicar.
- -----(1989): “On the Currency of Egalitarian Justice,” *Ethics* 99, no. 3. 906-944.
- -----(1990): “Equality of What?. On Welfare, Goods and capabilities.” *Recherches Economiques de Louvain* 56. (3-4)
- -----(1991): *Incentives, Inequality, and Community: The Tanner Lectures on human values*. Delivered at Stanford University May 21, 23, 1991.
- -----(1994): “Back to Socialist Basic” *New Left Review*. N° 207. Traducido al español como: “Vuelta a los principios socialistas”: En *Razones para el socialismo*. Gargarella, Roberto y Ovejero, Félix (comps.) Madrid, Ed. Paidós, 2001.
- -----(1995): " The Pareto Argument for Inequality," *Social Philosophy and Policy* 12 : 160-85, p. 160.
- -----(1997): “Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice”, *Philosophy and Public Affairs* (1997), vol. 26.1, pp. 3-30
- -----(2000 a): *If You Are an Egalitarian, How Come You Are So Rich?* Cambridge (Mass.): Harvard University Press. Traducido como (2001a) *Si eres igualitarista, ¿ cómo es que eres tan rico?*. Editorial Paidós.
- -----(2000 b) “ Libertad y Dinero”. *Estudios Públicos*, 80 (primavera 2000).
- -----(2001) “¿ Por qué no el Socialismo? ” En *Razones para el socialismo*. Gargarella, Roberto y Ovejero, Félix (comps.) Madrid, Ed. Paidós, 2001. Version en ingles: (2001) “Why Not Socialism?”, En Edward Broadbent, ed., *Democratic Equality: What Went Wrong?* (Toronto: University of Toronto Press, 2001),

- Cohen, Joshua & Rogers, Joel (comp): *What's Wrong with a Free Lunch?*, Boston: Beacon Press.
- Corbridge, Stuart (2002) "Development as freedom: the spaces of Amartya Sen." *Progress in Development Studies*. 2.3 (2002) Páginas 183-217.
- Cunliffe, John; Erreygers, Guido (2001) "The Enigmatic Legacy of Charles Fourier: Joseph Charlier and Basic Income." *History of Political Economy*. Vol. 33 Issue 3, páginas 459- 484.
- -----(2003): "Basic Income? Basic Capital! Origins and Issues of a Debate..." *Journal of Political Philosophy*, Vol. 11 Issue 1, p89 .
- Da Silveira, Pablo (2000) "John Rawls y el debate sobre la Justicia" en *Política y Tiempo*. Taurus
- De Francisco, Andrés (2001) " La Renta Básica: ¿Una propuesta ecuménica?" En Raventós, Daniel (ed.) (2001) *La renta básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*, Barcelona, Ariel.
- Doménech, Antoni (2001): "Sobre el ecumenismo de la Renta Básica. Comentario a Andrés De Francisco." En Daniel Raventós (ed.) (2001) *La renta básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*, Barcelona, Ariel.
- -----(2004 a): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Editorial Critica, Barcelona.
- -----(2004 b) "Basic Income and the present Threats to Democracy" Ponencia presentada en el décimo congreso de la *Basic Income European Network*. "The Right to a Basic Income: Egalitarian Democracy." Barcelona. 18-21 de Setiembre 2004. Disponible en: <http://www.eres.ucl.ac.be/BIEN/Resources/Congress2004.htm>
- Dworkin, Ronald (1981a): "What Is Equality? Part I: Equality of Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, vol 10, n° 3, Summer, 1981, pp. 185-246.
- -----(1981 b): "What Is Equality? Part II: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n° 4, Fall 1981, pp. 283-345.
- -----(1987 a): "What's Equality? Part III: The Place of Liberty", *Iowa Law Review*, n° 73, 1987, pp 1-54.
- -----(1987 b) "What's Equality? Part IV: Political Equality", *University of San Francisco Law Review*, vol. 22, n° 1, Fall 1987, pp. 1-30.
- -----(2002) "Sovereign Virtue Revisited" *Ethics*, 113. (Octubre 2002): 106-143.

- Elgarte, Julieta Magdalena (2004): "Non-domination, real freedom and basic income." Ponencia presentada en el décimo congreso de la *Basic Income European Network*. "The Right to a Basic Income: Egalitarian Democracy." Barcelona. 18-21 de Setiembre 2004. Disponible en: <http://www.etes.ucl.ac.be/BIEN/Resources/Congress2004.htm>
- Elster, Jon (1982): *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge Cambridge University Press, 1982. Traducción castellana, *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona Península, 1988
- -----(1987): "Comment on Van der Veen and Van Parijs". *Theory and Society* 15. 1987
- Estlund, David (1998): " Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls" *The Journal of Political Philosophy*. Volume 6, number 1. 1998
- Evans, Peter (2002): "Collective Capabilities, Culture, and Amartya Sen's Development as Freedom". *Studies in Comparative International Development*, Vol.37, No.2 Páginas 54-60.
- Farrelly, Colin (1999) " Justice and Citizen's Basic Income" *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 16 N° 3, 1999.
- Fleurbaey, Marc (2002) "Development, Capabilities and Freedom" *Studies in Comparative International Development*, Vol.37, No.2 Páginas 71- 77.
- Gargarella, Roberto (1999): *Teorías de la Justicia después de Rawls*. Paidós Barcelona 1999.
- Grott, Loek (2002) "Compensatory justice and Basic Income". *Journal of Social Philosophy*. Vol 33. Numero 1. Primavera 2002.
- Grott, Loek. Van der Veen, Robert. Lo Vuolo, Rúben. Editores. (2002): *La Renta Básica en la Agenda: objetivos y posibilidades del ingreso Ciudadano*. Ciepp. Miño y Dávila.
- Kant, Immanuel (1785): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa-Calpe, 2001.
- Kymlicka, Will (1990): *Contemporary Political Philosophy. An introduction*. Clarendon Press. Oxford. 1990.
- Lo Vuolo, Rubén (1995): "La Economía Política del Ingreso Ciudadano". En Lo Vuolo, Rúben: *Contra la Exclusión, la Propuesta del Ingreso Ciudadano*. Ciepp/Miño y Dávila Editores. Buenos Aires.
- (2004): "....." Ponencia presentada en el décimo congreso de la *Basic Income European Network*. "The Right to a Basic Income: Egalitarian Democracy." Barcelona. 18-21 de Setiembre 2004. Disponible en: <http://www.etes.ucl.ac.be/BIEN/Resources/Congress2004.htm>
- Marx, Karl (1875) *Critica al programa de Gotha*. Madrid, Vosa 1991.

- McKay, Ailsa (2001) "Rethinking work and Income Maintenance policy: promoting gender equality through a citizens' basic income". *Feminist Economics* 7(1), 2001
- Meckled – Garcia, Saladin (2002): " Why Work Harder.? Equality, Social Duty and the Market." *Political Studies*. 2002. Vol 50.
- Mill, John Stuart (1859): *Sobre la libertad*. Alianza Editorial, Madrid 1970.
- Miller, David (1997): "Equality and Justice." *Ratio* (Nueva serie) X, 3. Diciembre 1997.
- Murphy, Liam (1998): "Institutions and The Demands of Justice". *Philosophy and Public Affairs*. n° 27.
- Nagel, Thomas (1991): *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la Teoría Política*. Editorial Paidós, Barcelona 1996.
- Noguera, José Antonio (2001) "La Renta Básica y el principio contributivo." En: Raventós, Daniel (ed.) (2001) *La renta básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*, Barcelona, Ariel.
- Noguera, José Antonio y Raventós, Daniel (2002): "La renta básica de ciudadanía: acerca de su justicia, el derecho al trabajo y la polarización social." *Claves de Razón Práctica*, num. 120.
- Nozick, Robert (1974): *Anarquía, Estado y Utopía*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, Martha (1992): "Human functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism". *Political Theory*, Vol. 20, N° 2, Mayo 1992, p. 230.
- -----(2002): "Capabilities and Social Justice." *International Studies Review*. Vol. 4 Issue 2, p123, 13p
- -----(2003) "Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice." *Feminist Economics*, Vol. 9 Issue 2/3, p33, 27p;
- Pateman, Carole (2004): Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income. *Politics and Society*, 32, 1 Marzo 2004.
- Pereira, Gustavo (2002) "Justicia distributiva, responsabilidad y compensación". *Isegoría*, 27, 2002, pp225-237
- -----(2004 a) *Medios, capacidades y justicia distributiva. La igualdad de recursos de Ronald Dworkin como teoría de medios y capacidades*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2004.
- -----(2004 b): "Autonomía, preferencias adaptativas y políticas públicas." *Sistema*, 178, Enero 2004, pp. 71-85.

- Pérez Muñoz, Cristian (2004): "Basic Income vs. Market ". Ponencia presentada en el décimo congreso de la *Basic Income European Network*. "The Right to a Basic Income: Egalitarian Democracy." Barcelona. 18-21 de Setiembre 2004. Disponible en: <http://www.etes.ucl.ac.be/BIEN/Resources/Congress2004.htm>
- Phillips, Anne (2000) "Equality, pluralism, universality: current concerns in normative theory". *British Journal of Politics and International Relations*, Vol 2 No 2. 2000. Páginas 227-255.
- Pleasants, Nigel (2002) "Rich Egalitarianism, Ordinary Politics, and the Demands of justice". *Inquiry*, 45. Páginas 97-118.
- Raventós, Daniel (1999): *El derecho a la existencia*, Barcelona, Ariel
- -----(ed.) (2001) *La renta básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*, Barcelona, Ariel.
- ----- (2001b): "Catorce respuestas sobre la Renta Básica" El Ciervo. Veualternativa. 2001
- Rawls, John (1971): *Teoría de la Justicia*. México, FCE, 1985.
- -----(1993). *El Liberalismo Político*. Fondo de Cultura Económica. 1996. México.
- ----- (2001): *La justicia como Equidad*. Editorial Paidós. 2002
- Robeyns, Ingrid (2001): "An income of one's own: a radical vision of welfare policies in Europe and beyond". *Gender and Development Vol 9, No. 1, March 2001*
- Roemer, John (1992) "The Morality and Efficiency of Market Socialism". *Ethics* 102. (April 1992)
- -----(1998): *Theories of Distributive Justice*. Harvard University Press. Paper back, second edition, 1998.
- Salcedo Megales, Damián (1994): *Elección social y desigualdad económica*. Anthropos Editorial.
- Sen, Amartya (1970): *Elección colectiva y bienestar social*. Alianza editorial 1976.
- -----(1979) "Equality of What?" *The Tanner Lecture on Human Values*, pronunciada en Stanford University, mayo de 1979
- -----(1992): *Nuevo examen de la desigualdad*. Editorial Alianza. 1995.
- -----(1999) *Desenvolvimento como liberdade*. Editora Schwarcz 2002. Sao Pablo. Versión en ingles:

- Schaller, Walter A. (1998): "Rawls, the Difference Principle, and Economic Inequality", *Pacific Philosophical Quarterly* 79, 368-91.
- -----(2000) "Why Preference-Satisfaction Cannot Ground an Egalitarian Theory of Justice." *Journal of social Philosophy*, Vol. 31 No. 3, Fall 2000, 294-306.
- Smith, Paul. 1998. "Incentives and Justice: G.A. Cohen's Egalitarian Critique of Rawls", *Social Theory and Practice* 24 (2), 205-235
- Van Der Veen, Robert (1998) "Real Freedom versus Reciprocity: Competing Views on the Justice of Unconditional Basic Income." *Political Studies* (1998) XLVI.
- Van Parijs, Phillipe (1991a) *¿Qué es una sociedad justa?*, Barcelona, Ariel, 1993.
- -----(1991b) "Why surfers should be fed: The liberal case for an unconditional income." *Philosophy and Public Affairs*, 20(2), 101-131.
- -----(1992): "Basic income capitalism." *Ethics*, 102, 465-484.
- -----(1993a): *Marxism Recycled*. Cambridge, Ma. Cambridge University Press. 1993
- -----(1993b): "Rawlsians, Christians and Patriots. Maximín justice and individual ethics", *European Journal of Philosophy* 1 (3), 309-42. (Also, abridged as "Social justice and individual ethics", in *Philosophica* 52, 1993, 901-29 and *Ratio Juris* 8, 1995, 40-63).
- -----(1995): *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford: Oxford University Press. Versión en español: (1995): *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*. Barcelona: Paidós, 1996.
- ----- (1997): "Liberal Equality, Exploitation, and the case for an Unconditional Basic Income. Reply to Stuart White" *Political Studies*. 1997. XLV
- -----(1998) "Justice as the Fair Distribution of Freedom: Fetishism or Stoicism?" En: *Freedom in Economics, New Perspectives in Normative Analysis*. Laslier, Jean-Francois- , Fleurbaey, Marc- Gravel, Nicolas- Trannoy, Alain (Editores) (London and New York: Routledge, 1998)]
- -----(2000) "A Basic Income for All. If you really care about freedom, give people an unconditional income." En: Cohen, Joshua & Rogers, Joel (comp): *What's Wrong with a Free Lunch?*, Boston: Beacon Press. Traducción al español: "Una Renta Básica para todos" En: Raventós, Daniel (ed.) (2001) *La renta básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*, Barcelona, Ariel.
- -----(2001): "Real Freedom, the market and the family. A reply." *Analyse und Kritik*. 23(1), 2001,

- -----(2002): "A renda básica: Por que, como e quando nos países dos hemisférios norte e sul?" *Econômica*, v. 4, n. 1, p. 75-93, junho 2002 - Impressa em outubro 2003
- -----(2003a) "Hybrid Justice, Patriotism, and Democracy: A Selective Reply" En :*Real Libertarianism Reassessed. Essays on Van Parijs*. Andrew Reeve & Andrew Williams eds, London: Palgrave, 2003.
- -----(2003 b)" Difference principles." En: *The Cambridge Companion to John Rawls*, Samuel Freeman ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Páginas 200 – 240.
- Van Parijs, Phillipe. Van der Veen, Robert (1987): "A Capitalist Road To communism" *Theory and Society*, 15. Reeditado en (Van Parijs 1993 a)
- -----(1987): "Universal grant vs. Socialism: Reply to six critics". *Theory and Society* 15. 1987. Reeditado en (Van Parijs 1993 a)
- White, Stuart (1997) "Liberal Equality, Exploitation, and the case for an Unconditional Basic Income." *Political Studies*. 1997. XLV.
- Widerquist, Karl (1999). "Reciprocity and the guaranteed income." *Politics & Society*, 27, 387-402.
- Widerquist, Karl (2001): "Perspectives on the Guaranteed Income, Part 1". *Journal of Economic Issues*. Vol.XXXV. No 3. Setiembre 2001.
- Widerquist, Karl (2004): "Freedom as the Power to Say no" Ponencia presentada en el décimo congreso de la *Basic Income European Network*. "The Right to a Basic Income: Egalitarian Democracy." Barcelona. 18-21 de Setiembre 2004. Disponible en: <http://www.etes.ucl.ac.be/BIEN/Resources/Congress2004.htm>
- Williams, Andrew (1998) "Incentives, Inequality, and Publicity" *Philosophy and Public Affairs*. n° 27
- Wright, Erik Olin (2000 a): *Class, Exploitation and Economic Rents: reflections on Sorensen's "Toward a Sounder Basis for Class Analysis"* Department of Sociology University of Wisconsin, Madison.
- -----(2000 b) "Real Utopian Proposals for reducing Income and wealth Inequality". En *Contemporary Sociology*, January 2000.
- -----(2002): *Basic Income, Stakeholder Grants, and Class Analysis*. Sociology Department University of Wisconsin paper for the *Real Utopias Project* conference on "Rethinking Redistribution" University of Wisconsin, May 2002