

Will Kymlicka

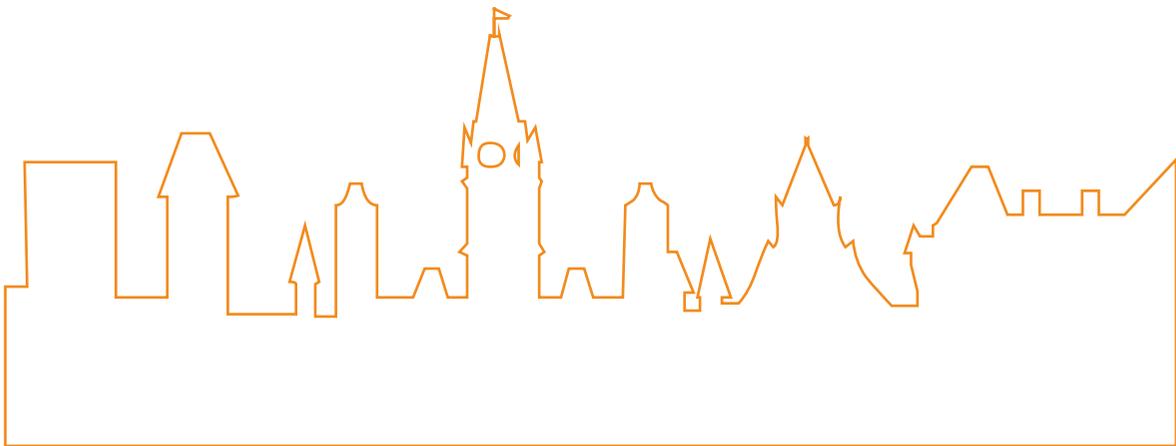
QUEEN'S UNIVERSITY

kymlicka@queensu.ca

EL LIBERALISMO DE IZQUIERDA RECONSIDERADO*

En publicaciones recientes, G. A. Cohen hizo una atractiva descripción de su educación en la comunidad judía comunista de Montreal, con sus escuelas del Partido, campamentos de verano e himnos (Cohen, 2000). Yo fui educado en una familia de izquierda más moderada que apoyaba al partido social-demócrata canadiense, sin mucho fervor ideológico o partidista. Pero nosotros también teníamos nuestras canciones de protesta. Y sospecho que en los dos repertorios, la palabra “liberal” era un término despectivo. Una de nuestras canciones favoritas en la familia era “¡Ámame, soy liberal!”, de Phil Ochs, un cáustico ataque contra la vacuidad moral de muchos liberales autoproclamados.

Lloré cuando mataron a Medgar Evers
Lágrimas corrieron por mi espalda
Lloré cuando mataron a Mister Kennedy



Como si hubiera perdido a mi propio padre
Pero Malcolm X tenía lo que venía, obtuvo lo que pidió esta vez
Por eso ámame, ámame, ámame, soy liberal.

Asisto a las concentraciones por los derechos
Y denuesto a las viejas DAR⁵³
Amo a Harry y a Sidney y a Sammy
Deseo que todo chico de color se convierta en una estrella
Pero no me hablen de revolución
Eso es ir demasiado lejos
Por eso ámame, ámame, ámame, soy liberal.

Festejé cuando eligieron a Humphrey
Mi fe en el sistema se restableció
Estoy contento de que hayan echado a los comunistas
Del consejo directivo de la AFL CIO:
Amo a los portorriqueños y a los negros
Siempre y cuando no se muden aquí al lado

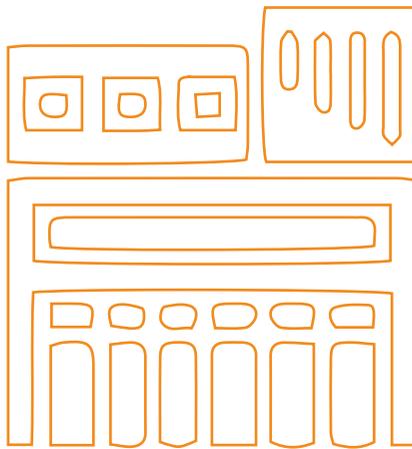
*Este artículo apareció en inglés en el libro *The egalitarian conscience. Essays in honour of G. A. Cohen*, editado por Christine Synowich, bajo el título “Left-Liberalism Revisited”, Oxford University Press, N. Y., 2009 (pp. 9-35).

Por eso ámame, ámame, ámame, soy liberal.
Las gentes del viejo Mississippi
Deberían esconder la cara de vergüenza
No puedo entender cómo funcionan sus mentes
¿Qué les pasa, no ven Les Grains?
Pero si me pides que mande a mis hijos en un bus
Espero que la policía anote tu nombre
Por eso ámame, ámame, ámame, soy liberal.

Leo *New Republic* y *Nation*

He aprendido a escuchar todos los puntos de vista
¿Sabes? Me he aprendido de memoria a Lerner y Golden
Casi me siento un judío
Pero cuando llegan tiempos como los de Corea
No hay nadie más rojo, azul y blanco
Por eso ámame, ámame, ámame, soy liberal.

Voto por el partido Demócrata
Quiéren que la ONU sea fuerte
Voy a todos los conciertos de Pete Seeger



Sin duda él me pone a cantar esas canciones
Daré todo el dinero que me pidan
Pero no me digas que vaya también
Por eso ámame, ámame, ámame, soy liberal.

Un día fui joven e impulsivo
Me adorné con todos los pins imaginables
Incluso iba a los mítines socialistas
Me aprendí todos los himnos sindicales
Pero me he vuelto más viejo y más sabio
Y es por eso que te delato
Por eso ámame, ámame, ámame, soy liberal.

Cuarenta años después de haber sido escrita, aún tiene enorme repercusión. Todos reconocemos el estereotipo (y tal vez las propias tendencias), aun cuando los detalles incidentales hayan cambiado. Esta letra podría actualizarse fácilmente para incluir a la actual generación de liberales autodeclarados (cambien a Harry y Sidney por Denzel; a Humphrey por Clinton; a Corea por Iraq). De hecho, el Internet está lleno de tales versiones actualizadas.

Para quienes fuimos educados entre esas canciones, el término “liberal” se nos atora en la garganta. Y sin embargo en la actualidad pareciera que no hay manera de pensar y de hablar

fuera del marco del liberalismo. En parte, esto es consecuencia de su predominio absoluto en la cultura pública y en el debate académico. La hegemonía de la teoría política liberal es tan completa que da lugar al: “Único lenguaje político que puede hacer resonar una nota moral convincente en nuestros ámbitos públicos” (Grant 1974: 5). Si eso era verdad en 1974, lo es aun más después de 1989. Cualquier persona de izquierda que quiere ser escuchada, o al menos tomada en serio, tiene que usar el lenguaje del liberalismo.

Pero la adopción por la izquierda del discurso liberal no es tan sólo estratégica o instrumental. El liberalismo ha demostrado tener una fuerza y una profundidad intelectuales sorprendentes. Uno podía haber previsto que los liberales desarrollarían refinadas teorías sobre los derechos de propiedad o sobre las virtudes de una declaración constitucional de derechos, es decir, sobre las libertades burguesas. Pero lo que resultó más sorprendente es la fuerza intelectual de los escritos liberales sobre las cuestiones de mayor preocupación para la izquierda: en específico, la justicia distributiva, y en particular la distribución igualitaria. De 1970 a 1985, los autores liberales alcanzaron un nivel de sofisticación teórica para discutir sobre las ideas de igualitarismo y justicia distributiva la cual se encontraba vergonzosamente ausente de las tradiciones socialdemócrata y comunista por igual. Y así, como consecuencia de lo anterior, muchos teóricos actuales de la justicia situados en la izquierda (aunque no todos), entre ellos el propio Cohen, colocaron su trabajo dentro de un marco, en términos generales, liberal.

En este artículo, me ocupo de la manera en que los conceptos liberales de igualdad han sido adoptados por la izquierda, y de las objeciones que esto ha provocado.⁵⁴ En primer lugar,

exploro las razones por las cuales el enfoque tradicional de izquierda en cuanto a la justicia era inadecuado, y la manera en que las recientes teorías liberales de justicia contribuyeron a colmar esa carencia. Más adelante me ocupo de ciertas críticas sobre este matrimonio entre izquierda y liberalismo, y de las alternativas que se proponen a este último, para, finalmente, concluir con una defensa (calificada) del liberalismo de izquierda.

Por qué la izquierda necesitaba una nueva teoría de la justicia

Los defensores de izquierda del liberalismo siempre han provocado una variedad de objeciones, para las que han elaborado una diversidad de respuestas. Una de las críticas más familiares e importantes es que las políticas de Estado para lograr (o imponer) la igualdad llevarían a una especie de uniformidad insulsa. Todos tendrían asignado un paquete idéntico de bienes y servicios, independientemente de sus preferencias o proyectos individuales. En respuesta a dichas críticas, los socialdemócratas han argumentado por mucho tiempo que intentan reducir la desigualdad *social* precisamente con el fin de permitir que florezca la diversidad auténticamente *individual*. Los grandes socialistas británicos como Crosland o Tawney argumentaban que la profundidad y la omnipresencia de la estratificación de clase limitan artificialmente los contactos y los acervos culturales, socializando a la gente en un restrictivo conjunto de identidades, expectativas y prejuicios de clase (Crosland 1964: 77). En las sociedades con divisiones sociales, las preferencias y proyectos de la gente están determinados fuertemente por la segregación: “Las personas de clases

diferentes asisten a diferentes eventos deportivos, escuchan diferentes tipos de música, leen revistas diferentes, llevan diferentes estilos de ropa, etcétera”.⁵⁵ En una sociedad igualitaria, estas variaciones ya no reflejarían la posición social heredada y no elegida de una persona, sino más bien genuinas diferencias de talento y temperamento individuales. En ese sentido, una sociedad socialista sería una sociedad verdaderamente más individualizada que nuestra sociedad actual.

Siempre pensé que este argumento era poderoso y convincente. Sea como sea, de momento en la escuela le cerraba la boca a mis amigos de derecha. Pero da lugar a más preguntas que respuestas. Está bien decir que no es necesario borrar la diversidad de los talentos y el temperamento individual para reducir las desigualdades derivadas de posiciones sociales heredadas. Pero ¿qué hacemos con las implicaciones distributivas de estas variaciones individuales? ¿De qué maneras, si las hay, estas diferencias de talentos y temperamentos individuales deberían influenciar la distribución de los recursos?

Esta no es una pregunta fácil para la izquierda. En realidad hay ahí dos preguntas separadas. En primer lugar, ¿cómo debe enfrentar la sociedad el hecho de que la gente nazca con posiciones diferentes en la “lotería natural”? La gente nace con conjuntos de capacidades e incapacidades naturales diferentes. Algunos tienen talentos naturales que, mediando una formación, tienen gran demanda, y otros les pagarían grandes cantidades de dinero por admirarlos o contratarlos. Otros nacen con discapacidades naturales que les dificultan tomar parte en un trabajo económicamente productivo, y pueden necesitar costosos tratamientos

médicos o cuidados. Incluso cuando empiezan con los mismos antecedentes de clase y con el mismo lote inicial de bienes o de dinero, las personas con dones naturales tan diferentes muy pronto llegarán a tener posesiones enormemente diferentes, y, de hecho, el grupo con discapacidades naturales podría no tener la capacidad de cubrir sus propias necesidades.

En segundo lugar, ¿cómo debe enfrentar la sociedad el hecho de que la gente tiene diversas preferencias sobre cuándo y cómo participar en la actividad económica? Ciertas personas prefieren un trabajo de tiempo parcial (o ningún trabajo) para tener más tiempo de ocio, viajes, o búsquedas espirituales, mientras que otros son *workohólicos* y están dispuestos a sacrificar su tiempo de ocio para obtener más dinero. Algunos prefieren gastar sus ganancias de inmediato, mientras que otros difieren el consumo e invierten en planes de ahorro de largo plazo. Algunos están dispuestos a correr ciertos peligros con su dinero y caen en inversiones de alto riesgo o en apuestas, mientras que otros son más precavidos. Una vez más, incluso si empiezan con los mismos antecedentes de clase y el mismo lote inicial de bienes o de dinero, las personas con preferencias tan diferentes muy pronto tendrán posesiones desiguales.

En pocas palabras, las diferencias de talentos naturales y de preferencias en lo que concierne al trabajo y al consumo pueden generar desigualdades de recursos que son exactamente igual de amplias, e igualmente importantes para la vida de la gente, que aquellas que se deben a la posición de clase. Estas desigualdades son el resultado predecible de la diversidad de talentos y temperamentos individuales, por lo menos mientras la gente sea libre de decidir cuándo y dónde gastar su dinero. Si decimos que una sociedad igualitaria no buscará

suprimir o borrar estos tipos de variaciones individuales, ¿cómo debería entonces responder la sociedad a las desigualdades económicas que predeciblemente generarán?

Ni los marxistas ni los socialdemócratas han enfrentado estas cuestiones de manera adecuada. Tal como Cohen lo ha observado, muchos marxistas han evitado ambas cuestiones mediante la invocación de la fantasía de la abundancia. En el régimen comunista, las fuerzas de producción se desarrollarán a un grado tal, que no habrá escasez: la gente podrá tomar simplemente lo que guste del acervo de recursos, incluso si han contribuido en menor medida a generarlo (Cohen 1990).

La izquierda socialdemócrata ha tenido una forma más indirecta de evitar estas cuestiones. Ha habido una tendencia a presumir que las variaciones de talentos y preferencias no son tan amplias como se supone comúnmente y que dichas variaciones serían menores en un sistema socialista. Los socialdemócratas han presupuesto generalmente que las diferencias de ingresos no se deben principalmente a diferencias en los dones naturales, o a diferencias en las preferencias o elecciones de la gente, sino que resultan más bien de desigualdades en la educación y en las oportunidades de la gente. Parecería que ciertas personas con mayores ingresos tienen más “talento” que otras, o que ciertas personas pobres demuestran tener menos “prudencia” o “iniciativa” que otras; pero, si observamos más detenidamente, descubriremos que estas diferencias de habilidades comercializables y de comportamiento económico resultan de alguna desigualdad social previa. En un mundo en el que la estratificación de clase se haya eliminado, de forma que todos tengan el mismo acceso a una educación digna y a cuidados de salud, y las



mismas oportunidades e incentivos para desarrollar su talento y sus ambiciones, las diferencias en materia de habilidades comercializables y elecciones laborales disminuirán.

En pocas palabras, los socialdemócratas han presupuesto en general que las desigualdades económicas generadas por las variaciones de los talentos y las elecciones individuales simplemente no son un problema importante, al menos si se le compara con la preocupación predominante de reducir los efectos perniciosos de la estratificación de clase. Tal como lo expresa Crosland, la meta de la justicia social es “debilitar la estratificación existente, profundamente arraigada, con sus sentimientos concomitantes de envidia e inferioridad y sus barreras para una convivencia desinhibida entre las clases” (1964: 77). De manera aún más explícita, Tawney razonaba:

Lo que resulta repulsivo no es que un hombre gane más que otros, ya que cuando la comunidad, la educación y los hábitos de vida comunes han nutrido una tradición de respeto y consideración, estos detalles contables se olvidan o ignoran. Lo [repulsivo] es que ciertas clases deban ser excluidas del patrimonio civilizatorio del que otros disfrutan, y el hecho de que la hermandad humana, que es fundamental y profunda, sea opacada por contrastes económicos, triviales y superficiales (1964: 113).

En esta perspectiva, una vez que hemos abolido la heredada estratificación de clases, aquellas desigualdades que resulten de los talentos o elecciones individuales son simples “detalles contables” que hay que olvidar o ignorar.

De esta manera, la izquierda socialdemócrata ha combinado un compromiso apasionado para combatir la injusticia de las desigualdades sociales heredadas con una indiferencia ante las cuestiones de la justicia o injusticia de las desigualdades individuales. Debe resaltarse que Tawney no dice que las desigualdades arraigadas en los talentos o elecciones individuales deban considerarse “imparciales” o “justas”, ni que una vez que se termine con la estratificación de clases aquellos que ganan más que los demás *merecen* su ingreso extra en razón de sus talentos especiales, de su mayor productividad, de sus elecciones inteligentes o de sus apuestas afortunadas; que la gente *debe* ser recompensada por sus talentos o ser considerada responsable de sus elecciones. Sólo dice que estas desigualdades individuales no son “repulsivas”. Pueden ser o no justas, pueden o no ser merecidas, pero este no es un asunto que deba preocuparnos, al menos no mientras no hayamos abordado las más serias cuestiones relativas a la estratificación de clases.

En un nivel, esta estrategia —que pone de relieve la injusticia de las desigualdades sociales al tiempo que omite examinar la injusticia de las desigualdades individuales— tiene sentido políticamente hablando. Después de todo, la izquierda tiene un argumento claro para reducir la desigualdad social y un poderoso respaldo de la población trabajadora para esta cuestión. En contraste, no hay un consenso claro, incluso dentro de la clase trabajadora, en cuanto a lo justo de las desigualdades debidas a las elecciones y talentos individuales. Ciertos estudios sugieren que los ciudadanos en general, incluyendo a la clase trabajadora, tienen puntos de vista ambivalentes sobre si es justo recompensar los talentos naturales o

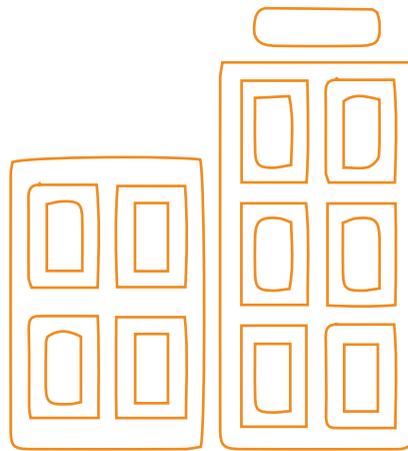


el grado en que la gente debe considerarse responsable del costo de sus elecciones (Miller, 1992; Swift *et al.* 1995).

Por desgracia, esta estrategia parece haber fracasado. El problema obvio es que prácticamente todos los programas políticos del mundo real para reducir las desigualdades sociales se enredan inevitablemente con los problemas sobre la justicia de las desigualdades individuales. Esto es cierto en ambos extremos del Estado de bienestar —en relación con quién paga por los programas redistributivos y con quién se beneficia de ellos—. Algunos impuestos redistributivos apuntan de forma exclusiva a la transmisión intergeneracional de privilegios de clase: el impuesto sobre la herencia o el impuesto sobre la propiedad son ejemplos de ello. Pero un Estado de bienestar moderno no puede financiarse nada más con medidas de este tipo. En vez de eso, el financiamiento de las políticas redistributivas generalmente se apoya en esquemas de imposición progresiva sobre el ingreso. A pesar de lo cual, algunas personas exitosas creen que sus mayores ingresos provienen de una desigualdad individualizada, es decir, que resulta de sus talentos especiales y de su duro trabajo, no de su posición de clase heredada. Pueden haber asistido a las mismas escuelas de gobierno, jugado en los mismos parques públicos y visto los mismos programas de televisión que otros niños. Si ahora ganan más dinero es simplemente porque tuvieron más talento (o tomaron mejores decisiones sobre la manera de desarrollar sus talentos y poner en juego sus recursos); así pueden pensar que sus ingresos desiguales deben corresponder a la categoría “olvidada o ignorada” de Tawney, dado que no es resultado de una odiosa estratificación de clases. Pueden tener la impresión

de que se merecen sus mayores ingresos, que los han ganado con pleno derecho y que el gobierno no ha dado una justificación válida para quitarles “su” dinero.

Una cuestión similar se suscita con relación a los beneficiarios de la redistribución. Ciertas políticas del Estado de bienestar se centran exclusivamente en gentes que han nacido en circunstancias sociales desventajosas —el programa de los Estados Unidos “Head Start” para niños de barrios marginados es un ejemplo de ello—. Estas políticas se dirigen específicamente a los grupos que carecen de “comunidad de entorno y una educación común” de Tawney, y que han sido “excluidos del patrimonio de la civilización”. Pero muchas otras políticas del Estado de bienestar —apoyo al salario, seguro de desempleo, vivienda de interés social— aportan beneficios a la gente con base en su condición económica actual y no en su posición social heredada. Y en algunos casos esta condición económica actual puede ser resultado, al menos en parte, de su propia falta de habilidades comercializable o de sus elecciones anteriores. Imaginemos que él o ella abandona la escuela, trabaja en una serie de empleos temporales mientras viaja por el país, tiene unos ahorros mínimos, y ahora sólo puede obtener empleos de temporada. ¿Se debe esperar que los otros de su clase, que permanecieron en la escuela, tienen empleos de tiempo completo, y un ahorro en crecimiento, financien un generoso plan de desempleo o de apoyo al salario que reduzca la desigualdad de ingresos que hay entre ellos? ¿Por qué no queda esta desigualdad comprendida también en la categoría de “olvidado o ignorado”, puesto que no tiene su origen en una estratificación de clase previa? En realidad, en la medida en que la desigualdad es resultado de la propia elección de la persona de abandonar la escuela y dedi-

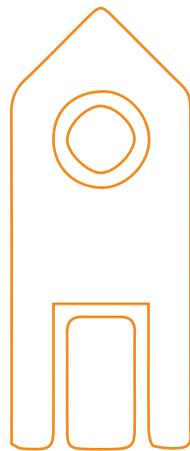


carse a viajar, ¿no podemos decir que esta desigualdad es merecida, y que sería injusto obligar a los estudiantes y trabajadores más cumplidos a subsidiar la manera de vivir de esta persona?

La sustentabilidad del Estado de bienestar depende de aportar respuestas plausibles a estas preguntas. La estrategia socialdemócrata de defender el Estado de bienestar como una herramienta para reducir la desigualdad social, aunque permanezca agnóstico en cuanto a lo justo de las desigualdades individualizadas, en este sentido ha sencillamente fracasado. Este podría haber sido un enfoque suficiente en el siglo diecinueve, cuando los recursos se distribuían a partir de una clase capitalista rica, pero no trabajadora que vivía de sus rentas y que heredaba sus tierras o fondos bursátiles, hacia una clase trabajadora pobre, pero empleada a tiempo completo. Pero en la economía actual, la redistribución se percibe con frecuencia como algo que fluye desde las personas de éxito que trabajan duramente y que son talentosas hacia gentes desempleadas o subempleadas con menos habilidades comercializables, algunas de las cuales presumiblemente prefieren los subsidios públicos a una capacitación para el trabajo o un empleo de tiempo completo.⁵⁶ En este contexto, no hay manera de evitar las cuestiones relativas a la justicia de las desigualdades individualizadas. Tenemos que hacer frente decididamente a la cuestión respecto a si las talentosas personas con altos ingresos realmente tienen derecho a todas sus ganancias en el mercado, y a cuándo es (o no es) adecuado prestar asistencia a aquellos cuya carencia de talentos comerciables o de elecciones anteriores de forma de vida los coloca en una posición de desigualdad económica.

Sin una respuesta clara a estas preguntas, la izquierda socialdemócrata estaba mal preparada para defender al Estado de bienestar frente al contraataque de la Nueva Derecha. Los socialdemócratas sostenían que los problemas normativos complejos relacionados con lo justo de las desigualdades individualizadas pueden dejarse de lado, para concentrarse en las injusticias más urgentes e inequívocas de la estratificación de clases. Esto era un sentimiento humanitario, pero muchos han acabado por verlo como un signo de debilidad moral, una falta de voluntad de asumir una postura en cuanto a cuestiones fundamentales de justicia y responsabilidad. Peor aún, en la práctica fue considerado como la institucionalización de una injusticia fundamental, es decir la penalización de los ciudadanos “decentes”, trabajadores y productivos para recompensar y subsidiar a ciudadanos perezosos o irresponsables que son incapaces o que no quieren hacer un trabajo honrado. Y tampoco fueron nada más los ideólogos de la Nueva Derecha quienes hicieron esta objeción. Hay pruebas que muestran que gran cantidad de miembros de la clase trabajadora estaban consternados ante lo que percibían como la tendencia del Estado de bienestar a penalizar a los ciudadanos trabajadores y recompensar a los ciudadanos indolentes e irresponsables (Bowles y Gintis 1998; 1999; Gilens 1999).⁵⁷

Tal no era, claro está, la intención de Tawney. Él no afirmaba que los talentosos tienen derecho a mayores recompensas, ni que los indolentes o imprudentes tienen derecho a los subsidios públicos. Simplemente evitó estos “detalles de la contaduría”. Pero los ciudadanos esperan que sus instituciones y respectivas políticas públicas exhiban y pongan en práctica



reglas morales apropiadas, incluyendo normas de responsabilidad y justicia individuales. El Estado de bienestar socialdemócrata fue considerado como deficiente en este aspecto. Se le percibió como indefinido, e incluso tal vez como perverso, en los mensajes morales que transmitía y ponía en práctica en relación con el tratamiento justo de la diversidad de elecciones y los talentos individuales.

La estrategia socialdemócrata no era sólo políticamente débil, sino que además era filosóficamente sospechosa. Después de todo, ¿cómo puede uno tener tanta confianza en que las desigualdades sociales son injustas, si tenemos tal incertidumbre respecto a lo justo de las desigualdades individualizadas? ¿Qué tienen las desigualdades sociales que las coloca en un plano moral diferente al de las desigualdades individualizadas? Si las desigualdades individualizadas deben ser “ignoradas u olvidadas”, incluso cuando son amplias y no elegidas, ¿por qué no pueden ser igualmente ignoradas las desigualdades sociales amplias y no elegidas? Sin más argumentos, la preocupación de la izquierda por reducir un tipo particular de desigualdad social se percibió poco a poco como una forma de “interés especial” o “alegato especial” que servía a los intereses propios de un grupo social determinado sin relación con una explicación más profunda de los principios de justicia.

Dadas estas deficiencias de la estrategia tradicional socialdemócrata, se hizo evidente que la izquierda necesitaba una nueva explicación de la justicia distributiva, que enfrentara y no evadiera las cuestiones de la justicia y la responsabilidad individuales.

La contribución liberal

Aquí es donde la teoría liberal acudió al rescate de la izquierda. A partir de la década de 1970, los igualitarios liberales desarrollaron una nueva teoría de la justicia distributiva que integraba temas de desigualdad social y de desigualdad individualizada. De manera más específica, los igualitarios liberales subsumieron ambos tipos de desigualdad en la distinción más general entre “elecciones” y “circunstancias”. Para los igualitarios liberales, la pregunta fundamental que había que responder respecto a toda desigualdad no es si ésta se debe a la posición de clase o a factores más individualizados, sino si se debe a las decisiones o a las circunstancias de la gente.

La idea subyacente aquí es que el destino de las gentes debería ser determinado por sus elecciones —por las decisiones que hacen respecto a cómo llevar sus vidas— y no por las circunstancias en las que se hallan. En un lenguaje más técnico, un modelo distributivo debe ser “insensible a los dones” y “sensible a las ambiciones” (Dworkin 1981: 311). El destino de la gente debe depender de sus ambiciones (en el sentido amplio de metas y proyectos sobre la vida), pero no deberían depender de sus dones naturales y sociales (las circunstancias en las que persiguen sus ambiciones). Tal como lo dice Dworkin, una distribución justa tiene que identificar: “Qué aspectos de la posición económica de una persona emanan de sus elecciones y cuáles lo hacen de ventajas y desventajas que no fueron materia de elección” (1985: 208).

Entre estas “circunstancias” se encuentra la desigualdad de clase que los socialdemócratas siempre han señalado, y así este compromiso liberal por neutralizar los efectos de las circunstancias desiguales da sustento al compromiso tradicional de la izquierda de reducir la



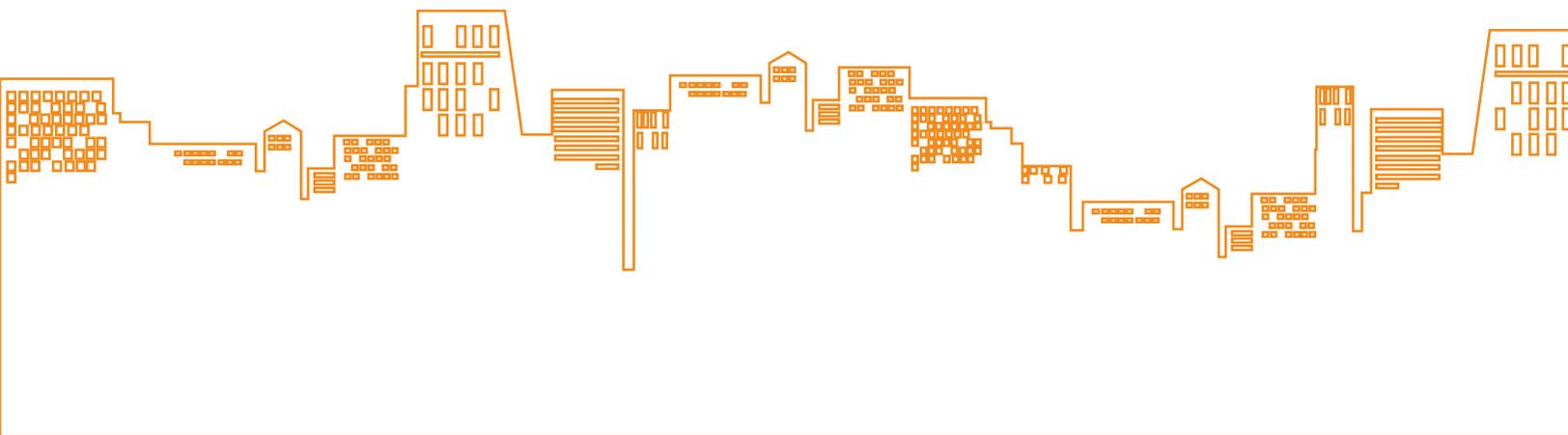
estratificación de clases. Pero las “circunstancias” incluyen también los dones naturales de la gente, es decir su lugar en la lotería natural. Estos tampoco son producto de una elección y son inmerecidos: nadie elige o merece nacer con un IQ particularmente alto, o con incapacidades físicas o mentales particulares. En el modelo igualitario liberal, las desigualdades de recursos que resultan del lugar de una persona en la lotería natural son tan inmerecidas como las desigualdades de recursos que resultan del lugar de una persona en la estructura de clases. Como resultado de ello, este modelo ofrece una justificación para exigir impuestos a las personas talentosas con fuertes ingresos, incluso si no nacieron en una posición de clase privilegiada.

Por el contrario, las desigualdades que resultan de las propias elecciones de la gente con respecto a cómo llevar sus vidas —tales como la elección de ahorrar en vez de consumir o sacrificar el tiempo de ocio para obtener mayores ingresos— son legítimas. La gente debe ser libre de hacer diferentes elecciones acerca del equilibrio entre trabajo y tiempo libre o entre precaución y riesgos o entre consumo y ahorro —y la gente debe aceptar su responsabilidad por los costos de estas elecciones—. Si alguien elige trabajar menos horas para dar cauce a su pasión por el surf, él o ella no debe esperar que quienes trabajan más horas subsidien su estilo de vida. En consecuencia, este modelo ofrece una justificación para esperar que la gente ejerza un cierto grado de prudencia y de autodisciplina en su comportamiento individual.

Este es el punto de vista que Dworkin llama “igualdad de recursos”, y que otros llaman “igualitarismo de la suerte” (Anderson 1999), “igualitarismo de la elección” (Smilansky 2003) o “equidad de fortuna” (Rakowski 1992). Todas ellas son maneras diferentes de su-

brayar el papel central de la distinción entre elecciones y circunstancias. Esto no es más que una muy breve descripción de este enfoque, y una exposición más completa requeriría enfrentarse a muchas complicaciones.⁵⁸ Pero ya hemos dicho bastante, eso espero, para mostrar por qué mucha gente de la izquierda ha visto este enfoque como una adición útil al cofre de herramientas igualitario. No sólo apoya el compromiso original socialdemócrata de enmendar la estratificación de clase, sino que además fundamenta este compromiso en el principio moral más amplio de remediar las circunstancias desiguales, y a la vez aportar una guía normativa para tratar las difíciles cuestiones de las desigualdades individualizadas. En particular, evita la consecuencia involuntaria y perversa de penalizar el comportamiento prudente y recompensar el comportamiento irresponsable. En palabras de Cohen: “Dworkin, en efecto, ha realizado en pro del igualitarismo el considerable favor de incorporarle la idea más contundente del arsenal del derecho anti-igualitario: la idea de elección y de responsabilidad” (1989: 933).

Consecuentemente, muchos teóricos de la izquierda han aceptado que esta especie de igualitarismo liberal ofrece el punto de partida más prometedor para la teorización socialista sobre la justicia distributiva, entre ellos Arneson (1993), Van Parijs (1995), Roemer (1994) y el propio Cohen.⁵⁹ Para todos estos teóricos, una virtud fundamental de este igualitarismo liberal es que le da substancia al conocido reclamo socialista de que una sociedad igualitaria debe respetar la diversidad de proyectos y preferencias individuales. Por mucho tiempo los socialistas habían alegado que una sociedad igualitaria haría posible que florecieran diferencias genuinas de temperamen-



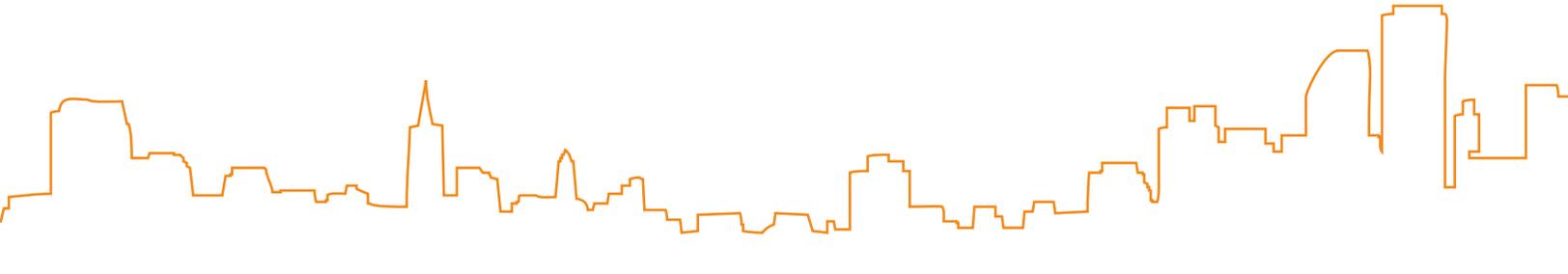
tos y ambiciones individuales, pero nunca habían enfrentado las consecuencias distributivas de estas variaciones individuales. Esta brecha expuso a la izquierda a la acusación de que o bien no era sincera en su compromiso para con la diversidad individual, o era incapaz de responder a ésta de manera moralmente responsable. El igualitarismo liberal contribuye a colmar esta brecha.

Claro está que el maridaje de la izquierda socialdemócrata con el igualitarismo liberal no se hace sin costo alguno. Aun cuando el igualitarismo liberal ofrece una base de principios para responder a las desigualdades individualizadas, ciertas personas en la izquierda tienen tendencia a considerar que estos principios son indebidamente rígidos, e incluso simplistas. El principio de que la distribución debe ser insensible a los dones, por ejemplo, contradice al menos unas cuantas facetas del pensamiento socialista tradicional. Tal como lo mostrara Miller, la tradición socialista ha aceptado con frecuencia que quienes más contribuyen deben de ganar más, incluso si esta mayor contribución se debe sólo a talentos naturales heredados, más que a un mayor esfuerzo o a una mejor formación (de hecho, han defendido que haya mayores recompensas para los más productivos, aunque la gente más productiva aplique en realidad menor esfuerzo, porque sus talentos naturales le facilitan producir más). Claro que pocos socialdemócratas aceptarían que los talentosos tengan derecho a *todo* su ingreso adicional, pero pueden sentirse incómodos ante la idea de que no se justifique ningún ingreso adicional en virtud de sus mayores talentos naturales.

De manera similar, muchos socialdemócratas podrían sentir que el principio de que la distribución debe de ser sensible a las ambiciones es demasiado severo cuando insiste en

que la gente debe pagar los costos de sus elecciones, en ocasiones tras ser mal aconsejadas. Muchas personas de la izquierda son más indulgentes con las elecciones de la gente, están más dispuestos a darle una segunda oportunidad. Les atrae más alguna versión del principio del hijo pródigo –incluso si la gente malgasta su parte inicial de recursos debe de tener la posibilidad de regresar y obtener su parte plena, al menos una vez (o dos o)–. Claro que pocos socialdemócratas aceptarían que la sociedad cubra *todos* los costos de las elecciones de los indolentes o los imprudentes, sin importar con qué frecuencia malgasten sus oportunidades y sus recursos, pero puede ser que se sientan incómodos ante la idea de que no haya ningún subsidio disponible para compensar los costos de los gustos onerosos de las gentes o sus elecciones imprudentes.

En pocas palabras, a muchas gentes de izquierda les gustaría tener más amplitud de movimiento para recompensar talentos y subsidiar modos de vida dispendiosos de la que el marco igualitario liberal parece admitir. Esto puede verse como un reconocimiento sensible de la complejidad moral de los problemas, y como una sensata negativa a trazar líneas muy definidas donde no las hay. Por otro lado, es precisamente este deseo de amplitud de movimiento el que dio a los socialdemócratas la reputación de una debilidad moral. Justa o injustamente, este escrúpulo de dar su respaldo a reglas claras de responsabilidad se ha interpretado como prueba de una falta de brújula moral o incluso de perversidad moral. Mientras que los socialdemócratas están siempre dispuestos a cargarle impuestos a los prudentes y trabajadores, parecen no querer o no poder juzgar o criticar el comportamiento de alguien que recibe prestaciones



públicas. Esta percepción de un vacío moral ha sido explotada despiadadamente por la Nueva Derecha para negar la legitimidad de la idea misma de igualitarismo y de Estado de bienestar.

En un sentido, este debate sobre si los principios igualitarios de los liberales son demasiado rígidos es algo engañoso. No hay modo, en la práctica, de aplicar estos principios de manera rigurosa. Las instituciones públicas no pueden detectar eficazmente la distinción entre elecciones y circunstancias, y sería una burda violación de la privacidad el siquiera intentarlo. Tal como lo dice Arneson, sería “disparatado” intentar medir a qué grado las desigualdades se deben a elecciones o a circunstancias:

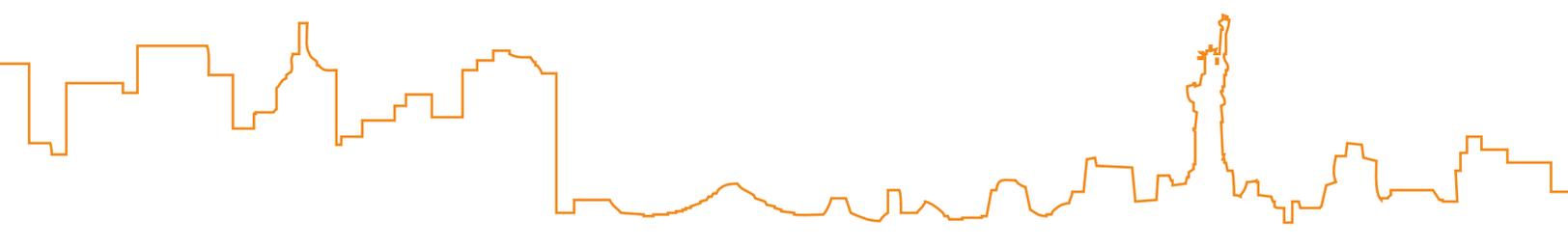
La idea de que podríamos adecuar nuestro sistema distributivo basándonos en nuestra estimación del mérito o la responsabilidad en general de las personas parece totalmente quimérica. Los individuos no llevan puntuaciones de responsabilidad marcadas en la frente, y el intento de las instituciones o de los individuos de adivinar las puntuaciones de las gentes con las que tratan seguramente en la práctica se disolverían al dar rienda suelta a los prejuicios y resentimientos de alguien (2000b: 97).

Así pues, las políticas de (re)distribución del mundo real acabarán inevitablemente permitiendo que los talentosos retengan parte de sus altos ingresos no merecidos y, al mismo tiempo, que se subsidien parte de los gustos dispendiosos y de las desigualdades voluntarias (Dworkin 1981: 312-14, 327-8, 333-4). En este sentido, una cierta cantidad de libertad de movimiento es institucionalmente inevitable. ⁶⁰

En el mundo real, estos principios se diluyen aún más cuando comprendemos que la justicia no es el único factor a considerar al diseñar políticas públicas. Por ejemplo, puede haber razones de eficiencia para dar incentivos financieros a quienes tienen ciertos talentos naturales si, por otro lado, no aceptarían ejercitar esos talentos. Puede ser racional que una sociedad proporcione estos incentivos, aun cuando los talentosos no tengan derecho a reclamarlos.

Puede haber también ciertas razones paternalistas para limitar la proporción en que las personas puedan dilapidar sus recursos. Por ejemplo, antes de que el hijo pródigo arriesgue su herencia, la sociedad puede insistir en que separe una parte de lo que le corresponde para los planes obligatorios de salud y de seguridad social, de tal manera que pueda volver a caer sobre sus pies si las cosas no salen bien. También podemos apoyar a los voluntariamente desaventajados por razones de orden público y de bien común (para reducir la probabilidad de los crímenes, las enfermedades, los conflictos sociales, etc.), o simplemente como expresión de caridad y compasión. Puede ser racional para una sociedad brindar estos apoyos, incluso si el indolente o imprudente no tiene derecho a reclamarlos.

Todo esto significa que en las instituciones públicas habrá suficiente espacio para que algunas personas obtengan ventajas monetarias por su falta de talentos, y para que otros obtengan subsidios públicos para sus gustos dispendiosos. En la práctica, el igualitarismo liberal no sería tan rígido como podrían sugerir sus principios abstractos. Y, sin embargo, puede ser importante para las instituciones afirmar y defender estos principios, sin importar cuán imperfecta pueda ser su aplicación. Cuando las instituciones públicas articulan estos



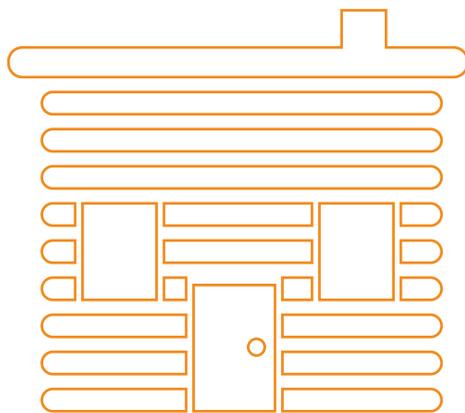
principios, transmiten un importante mensaje a los ciudadanos con respecto a lo que tienen derecho a exigirle a la sociedad.

Por ejemplo, estos principios le dicen a los talentosos que no tienen derecho a reclamar los ingresos adicionales que pueden obtener con base en sus talentos naturales, y que no deberían poner objeciones a los impuestos sobre sus ingresos. Puede que no haya una vía practicable, desde el punto de vista institucional, para evitar que los talentosos obtengan estos ingresos adicionales. Cuando hay escasez de ciertos talentos socialmente valiosos, quienes poseen dichos talentos pueden efectivamente chantajear a la sociedad para que les pague más o les imponga menos impuestos. Pero las instituciones pueden poner en claro que estas desigualdades no son justas, y que cualquier ciudadano con sentido de la justicia se abstendría de intentar obtener beneficios extras debido al accidente que significan sus talentos naturales.

En forma semejante, los principios igualitarios liberales le dicen a los ciudadanos que no tienen derecho a reclamar subsidios para sus gustos dispendiosos y que no deberían pedirle a los demás que paguen los costos de sus elecciones. Puede que no haya una vía practicable, desde el punto de vista institucional, para evitar que la gente obtenga tales subsidios, dado que con frecuencia no podemos distinguir entre los que están en desventaja por su voluntad o de manera involuntaria. Pero las instituciones pueden poner en claro que estos subsidios son injustos, y que cualquier ciudadano con sentido de la justicia se abstendría de intentar externalizar los costos de sus elecciones a los demás.

De esta manera, tal como lo ha subrayado Cohen en sus estudios recientes (1997, 2000), las instituciones pueden y deben promover un cierto *ethos* de la justicia, invitando a los ciudadanos a examinar críticamente sus exigencias para con la sociedad en cuanto a tener ya sea mayores ingresos o modos de vida subsidiados. Las instituciones conforman inevitablemente el sentido de lo que se tiene derecho en justicia. Cuando las instituciones están fundadas explícitamente sobre principios igualitarios liberales, se le dice a la gente que tiene derecho a las formas de remediar la desigualdad de circunstancias, pero no a recompensas por talentos naturales inmerecidos o a subsidios para modos de vida dispendiosos. Es inevitable que algunas personas egoístas violen estos principios, y traten de manipular el sistema para obtener más de lo que les corresponde en justicia. Pero aquéllos que tienen el sentido de la justicia funcionarán dentro de estas reglas y renunciarán a toda oportunidad que se les presente de explotar sus escasos talentos naturales o externalizar el costo de sus elecciones en los demás.

Visto de esta manera, el igualitarismo liberal es antes que nada una teoría sobre la manera en que las gentes entienden, comprenden y formulan sus reclamos morales, no sobre diseño institucional.⁶¹ Es una teoría sobre cuáles son los tipos de reclamos que pueden hacer los individuos contra el Estado, no una propuesta de la manera en que las instituciones públicas deberían procurar probar la validez de dichos reclamos. De hecho, con frecuencia las instituciones serán incapaces de probar la validez moral de esos reclamos, ya que no pueden identificar los papeles respectivos de las elecciones y las circunstancias. En este sentido, el



igualitarismo liberal depende fuertemente de que la gente internalice sus principios, lo que a su vez depende del desarrollo de un *ethos* o una justicia social, basado en parte en la articulación de estos principios por las instituciones públicas. Podríamos decir incluso que el igualitarismo liberal es fundamentalmente una teoría de la virtud civil: es una teoría sobre lo que un ciudadano moralmente serio consideraría al juzgar qué le corresponde en justicia, y al definir sus reclamos contra el Estado. Aunque con frecuencia las instituciones públicas son incapaces de evitar que los ciudadanos egoístas reclamen más de lo que les corresponde en justicia, pueden promover un *ethos* social que aliente a los ciudadanos a internalizar un sentido de la justicia y a actuar en base a éste.

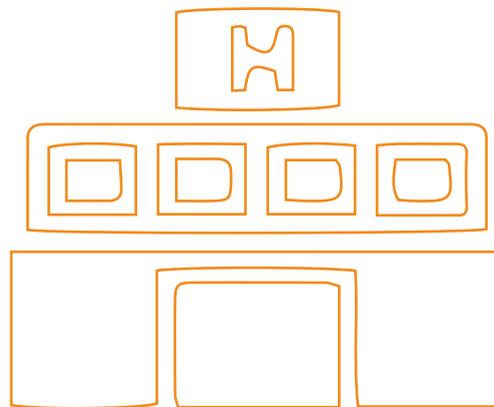
Dudas sobre el maridaje entre la izquierda y el liberalismo

Esto es, por lo tanto, la definición amplia de la nueva postura liberal de izquierda, en la que el compromiso original socialdemócrata de reducir la desigualdad social se ha integrado en un compromiso igualitario liberal más general para una distribución más sensible a la elección e insensible a la circunstancia. Sin embargo, este maridaje entre la izquierda y el liberalismo ha sido recientemente objeto de un fuerte ataque. Los críticos afirman que es una traición, más que un ensanchamiento de la verdadera misión de la izquierda. Según estos críticos, la concepción liberal de la igualdad, con su preocupación con respecto a la distinción entre elecciones y circunstancias, es en realidad antitética a ciertos valores de base de la izquierda, como los de la fraternidad, el respeto o la ciudadanía democrática.

Algo que resulta interesante es que con frecuencia estos críticos sugieren que el problema reside precisamente en el *ethos* social que el igualitarismo liberal engendra. Acabo de afirmar que el *ethos* del igualitarismo liberal nos enseña a cada uno de nosotros a considerar críticamente los reclamos que hacemos por obtener recursos, y a preguntarnos si estamos tratando de obtener privilegios económicos de nuestros talentos naturales inmerecidos o de externalizar en los demás los costos de nuestras elecciones. Dicho de esta manera —como una guía para reflexionar sobre el carácter moralmente defendible de nuestros propios reclamos por los recursos— pienso que el *ethos* del igualitarismo liberal es atractivo. Pero, claro, puede también girar hacia afuera e invocarse como una manera de evaluar críticamente los reclamos de recursos por parte de nuestros conciudadanos —y, visto de esta manera—, el *ethos* del igualitarismo liberal es menos atractivo.

Tal como lo observa Wolff, el *ethos* del igualitarismo liberal, una vez volcado hacia afuera, incita a la gente a mirar a los ciudadanos desfavorecidos con desconfianza, como potenciales tramposos. Con el fin de sobrepasar esta desconfianza, los desfavorecidos deben llevar a cabo lo que Wolff llama una “vergonzosa revelación”, es decir que tienen que probar que realmente sufren de una desventaja involuntaria, ya sea en sus talentos naturales o en su educación desde niños. El resultado inevitable, afirma, es la erosión, más que el reforzamiento, de los lazos de solidaridad y de preocupación mutua entre ciudadanos.

Wolff sugiere que esto crea tensión entre la justicia y el respeto. Alega que mientras que el igualitarismo liberal puede ser en realidad la mejor teoría de la justicia, desde un punto de



vista puramente filosófico, promueve un *ethos* de la igualdad equivocado. Filosóficamente, puede ser verdad que el modelo más justo de distribución distinguiría entre desigualdades voluntarias e involuntarias, pero cualquier intento de poner en práctica esta distinción crea desconfianza, vergüenza y estigmatización. Puede identificar quién tiene los reclamos más justos, pero sólo mediante un proceso que socava la civilidad y la solidaridad que en primer lugar lleva a la gente a preocuparse por la justicia.

Anderson ha adelantado una objeción parecida contra los igualitarios liberales (o lo que ella llama “igualitarios de la suerte”). Dice que la importancia que los igualitarios liberales dan a distinguir la desigualdad voluntaria de la involuntaria conduce a una compasión carente de respeto por los pobres “meritorios” y a un hostigamiento paternalista de los pobres “inmeritorios” (Anderson 1999).

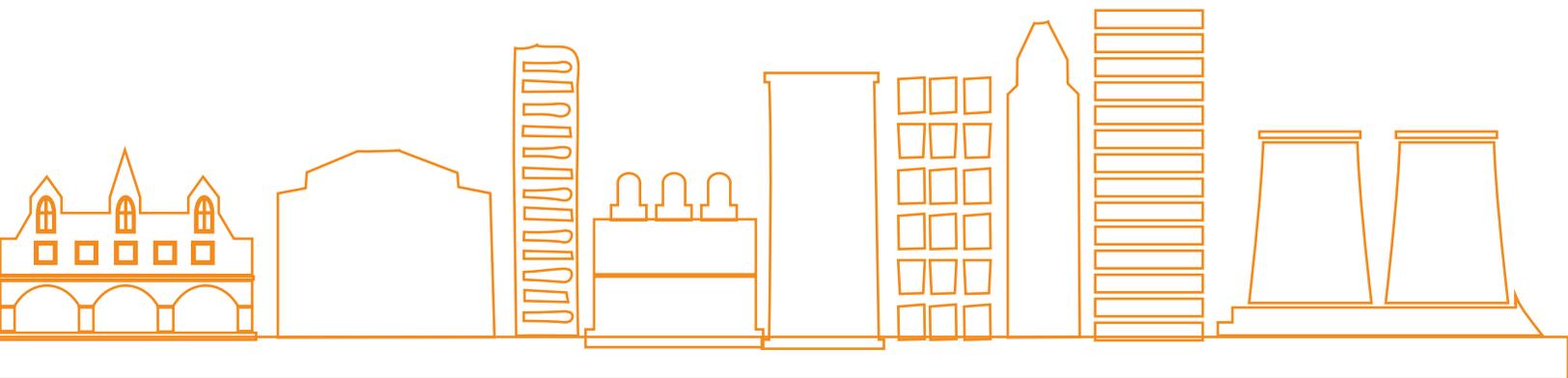
Se trata de objeciones poderosas, que se elaboran más ampliamente en un artículo reciente de Scheffler (2003). Sin embargo, todas dependen de la presunción de que el *ethos* del igualitarismo liberal no sólo puede dirigirse a sí mismo, sino que inevitablemente se volcará hacia el exterior y llevará a un examen irrespetuoso de nuestros conciudadanos. Esto es bastante explícito en el resumen que hace Scheffler:

El igualitarismo de la suerte alienta a buscar dentro de sí para decidir si tiene un derecho legítimo para reclamar a sus conciudadanos y, tal como Anderson y Wolff lo han subrayado, alienta a esos conciudadanos a examinar los aspectos más profundos

de su ser y a llegar a juicios fuertemente moralizados sobre el grado de responsabilidad que asume por su propio infortunio. (ibíd., 21; cursivas agregadas.)

La cuestión es si la segunda parte de la frase se liga con la primera. Si el igualitarismo liberal alienta a los individuos a que examinen sus propios reclamos por recursos, ¿de ello se sigue que tiene que alentar también a las personas para que exijan una vergonzosa revelación de los demás o para que practiquen un hostigamiento paternalista hacia ellos? ¿Nos resulta posible realizar un examen moral serio de nuestros propios reclamos, confiando al mismo tiempo en que los demás ciudadanos harán lo mismo con respecto a sí mismos sin que sea necesaria nuestra supervisión o verificación? ¿Podemos desarrollar un modelo de buena ciudadanía en el que la gente haga esfuerzos concienzudos por aplicar la distinción entre elecciones y circunstancias a sus propios reclamos, sin al mismo tiempo ir a espiar la (ir)responsabilidad de los otros?

Me parece que un modelo semejante es una forma plausible y, de hecho, lógica de interpretar nuestras reglas subyacentes de respeto equitativo. Una parte de lo que significa respetar a los demás implica no explotar nuestros talentos naturales inmerecidos para obtener ventajas monetarias, y no externalizar los costos de nuestras elecciones en los demás. Negarse a aplicar estas consideraciones a nuestros propios reclamos sería una falta de respeto para los demás. Otra parte de lo que significa respetar a los demás es no insistir en que realicen actividades vergonzosas o degradantes como una condición para reclamar su justa parte de los recursos. Las normas de respeto equitativo subyacen tanto en la aplicación hacia dentro de los principios igualitarios liberales como en la restricción de su aplicación en relación con los demás.



Si interpretamos el modelo igualitario liberal de esta forma, pienso que ciertas de las preocupaciones manifestadas por Wolff, Anderson y Scheffler se pueden mitigar. Claro está, algunos de nuestros menos escrupulosos conciudadanos pueden abusar de nuestra confianza. Pero si tenemos éxito en inculcar un *ethos* de buena ciudadanía que ponga el énfasis en la importancia de aceptar voluntariamente la responsabilidad de nuestras propias elecciones, puede que haya pocos abusos como el descrito. Esto puede parecer ingenuo o incoherente; volveré a ocuparme de esta cuestión más adelante. Pero permítaseme antes estudiar cuál es la alternativa para la izquierda.

¿Cuál es la alternativa?

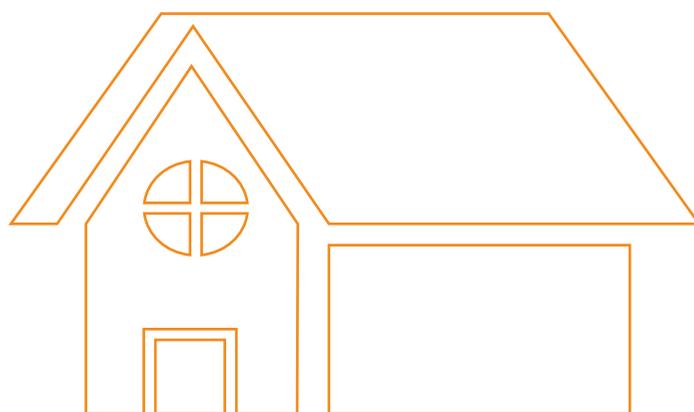
Ciertos comentaristas insisten en que los socialdemócratas deberían adoptar un concepto de justicia más “social”, a diferencia del concepto “individualista” que encontramos en Rawls o en Dworkin. Miller, por ejemplo, distingue entre “igualdad distributiva”, a la que califica de individualista y arraigada en la tradición liberal, e “igualdad social”, que es más holística o comunitaria y se arraiga en la tradición socialista. La primera se preocupa por los reclamos de las personas de un reparto igualitario de los recursos, la segunda por construir la clase correcta de relaciones sociales. La primera se ocupa por obtener una mayor igualdad en la parte privada de los recursos que toca a cada individuo, la segunda en obtener una situación de igualdad en la vida pública para la gente (Miller 1993, 1997).

Otros críticos más actuales del igualitarismo liberal, críticos de izquierda, han hecho distinciones similares. En lugar del acento que pone el liberalismo en la igualdad distributiva

individual, Anderson sugiere que nos concentremos en relaciones sociales de “igualdad democrática”; Scheffler sugiere que lo hagamos en un “ideal social y político de igualdad” (2003: 22); y Hinton sugiere que sea en la “igualdad de estatus” (2001). Todos estos autores buscan cambiar nuestro centro de atención: de la justicia en la distribución de las posesiones personales, a la calidad y textura de las relaciones sociales.

Michael Walzer captura este aspecto social de la igualdad en su imagen de una “sociedad de señores”. En una democracia social, las personas se encuentran y se saludan las unas a las otras en términos de igualdad. Nos dirigimos el uno al otro como “Señor” o ‘Señora’, en vez de dirigirnos a la gente de clases superiores como “Su merced” o “Su señoría”, y a la de clases inferiores usando el singular “tú”. Esto se ha formulado históricamente como el ideal de una sociedad “sin clases”, no en el sentido marxista de la abolición del trabajo remunerado, sino más bien en el sentido de que la posición de clase no debe determinar las relaciones sociales del individuo. Tal como lo plantea Miller, una sociedad de gentes socialmente iguales es “una comunidad en la que el trato de la gente entre sí y sus vínculos emocionales no son inhibidos por las barreras de clase” (1993: 302).

La idea de un concepto más social de igualdad se relaciona con frecuencia con la idea de que existen diferentes “esferas” de la justicia. Según Walzer, por ejemplo, una esfera de la justicia tiene que ver con el dinero y las mercancías que se intercambian en el mercado. Los bienes y servicios disponibles en el mercado deben distribuirse de acuerdo con la capacidad de pago de los individuos, y Walzer piensa que es imposible e innecesario intentar eliminar las des-



igualdades involuntarias en cuanto a la capacidad de la gente para pagar esos bienes. Lo que importa es que estas desigualdades basadas en el mercado no rebasen los límites y contaminen otras esferas de la justicia, como la ciudadanía democrática, la educación, los servicios de salud o el reconocimiento público, cuyos beneficios deben distribuirse sin relación con la capacidad de pago del individuo. Las desigualdades involuntarias debidas a la posibilidad de ganar dinero y comprar posesiones privadas, como barcos o lujosos estéreos, son permisibles, pero estas desigualdades de mercado no deben hacer posible que la gente compre influencias políticas, servicios públicos fundamentales o reconocimiento público, socavando así la igualdad en la esfera pública (Walzer 1983).

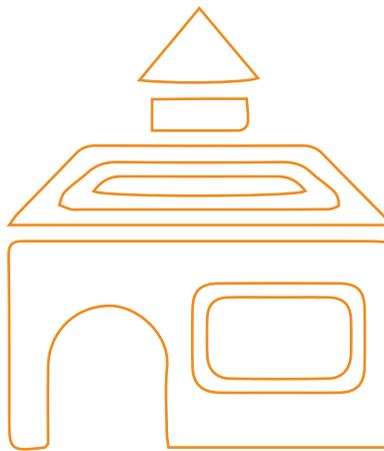
Estas concepciones de la igualdad social tienen obvias resonancias en los puntos de vista de Tawney y de Crosland mencionadas en la primera sección de este capítulo, con su fuerte énfasis en los males de la estratificación de clase y su indiferencia comparativa hacia los “detalles de la contaduría”. En realidad, varios autores recientes se describen explícitamente a sí mismos reviviendo esta tradición socialdemócrata anterior, y piensan que ha sido desplazada equivocadamente por el dogma contemporáneo del igualitarismo liberal.

Esta idea de elaborar una concepción más social de la igualdad, enfocada en la textura de las relaciones sociales de la gente y no en los “detalles de la contaduría”, tiene rasgos atractivos evidentes.⁶² Los defensores de la igualdad social hacen hincapié, con razón, en la importancia del estatuto social de la gente o su respetabilidad. Es sin duda correcto que el daño que provoca la pobreza no es sólo la escasez de bienes o servicios particulares, sino

también la vergüenza, la compasión, la condescendencia, la invisibilidad que envenenan las relaciones entre los pobres y los otros miembros de la sociedad.

Para muchos lectores, estas recientes rearticulaciones del ideal socialdemócrata fungirán como un sano antídoto a los debates aparentemente estériles y arcanos en el interior del campo igualitario liberal. A partir del libro de Rawls, de 1971, los igualitarios liberales se han implicado en discusiones cada vez más refinadas (y exclusivas) sobre la mejor manera de conceptualizar la distinción entre elecciones y circunstancias, incluyendo debates sobre la adecuada clasificación de los diferentes tipos de discapacidades, necesidades médicas, talentos, posiciones sociales, riegos y apuestas, dones, gustos, obsesiones y adicciones, disposiciones mentales y temperamentos, compromisos religiosos, etcétera⁶³. Estos debates pueden tener un interés intelectual para los admiradores de cierto tipo de filosofía analítica. Pero para muchos en la izquierda, son una distracción respecto a la verdadera tarea —que es protestar contra las injusticias más fundamentales de la opresión, la explotación y las “jerarquías heredables del estatus social” (Scheffler 2003: 22)— y lamentan el hecho de que a tantos antiguos socialistas se los haya tragado este vórtice liberal. Vista bajo esta perspectiva, la crítica socialdemócrata de la preocupación igualitaria liberal con respecto a la igualdad distributiva individual puede verse como un recordatorio puntual de las verdaderas prioridades morales de la izquierda.

Por otro lado, se podría alegar que los defensores de la igualdad social están notoriamente desengañados en cuanto a la importancia de los recursos materiales para las vidas



personales o privadas de la gente. Existe una tendencia que sugiere que los “detalles de la contaduría” no tienen verdaderas consecuencias en la vida de la gente, siempre y cuando no erosionen la respetabilidad de la gente en la “sociedad de los señores”. Pero ¿carece realmente de importancia que cierta gente viva en casas espaciosas mientras que otras se encuentran en apretujados departamentos; o que ciertas personas puedan pagarse vacaciones de un mes de duración en el extranjero, mientras que otras no puedan costear una comida en un restorán local; o que ciertas personas tengan carreras satisfactorias y bien pagadas mientras que otros tienen “chambas” estupidizantes, si es que tienen un trabajo? ¿Por qué deberíamos aceptar disparidades tan grandes en las oportunidades de vida y niveles de vida de la gente cuando éstas no son su elección ni son merecidas? ¿Por qué habría de depender la capacidad de la gente para concebir una buena vida de estos factores moralmente arbitrarios?

En este sentido, se puede argumentar que la concepción social de igualdad es una idea raquítica de la justicia, comparada con el ataque a la desventaja involuntaria implícita en el modelo igualitario liberal. Pero ¿por qué deberían estos dos conceptos de la justicia verse como competidores, en vez de complementarios? Se podría pensar que las consecuencias sociales perniciosas de las desigualdades materiales simplemente nos brindan una poderosa razón para querer alcanzar la justicia distributiva. Después de todo, una manera de asegurarse de que las relaciones sociales sean igualitarias es garantizar que los individuos tengan más o menos partes iguales de los recursos, y que por lo tanto ingresen a la sociedad en condiciones más o menos iguales. Si esto es así, entonces el igualitarismo liberal contri-

buirá a conseguir tanto una distribución justa para los individuos como una relación social igualitaria entre los individuos.

¿Por qué entonces cierta gente piensa que la igualdad social es una alternativa, en vez de un complemento a la igualdad liberal? ¿Por qué pensar que la única o la mejor manera de alcanzar la igualdad social es abandonar la igualdad distributiva individual? Hay al menos tres puntos de vista diferentes, creo yo, con respecto a la relación entre la igualdad social y la justicia distributiva igualitaria liberal.

En primer lugar, ciertos socialdemócratas, como Miller y Walzer, simplemente no aceptan el argumento igualitario liberal de que las desigualdades no merecidas son injustas. Desde su punto de vista, no es injusto que los talentosos tengan recursos substancialmente más importantes que los menos talentosos. El hecho de que los talentos naturales sean moralmente arbitrarios no es, para Miller (1999: cap. 7) ni para Walzer (1983: cap. 4), un motivo para decir que la gente no merece sus ingresos básicos. Por lo tanto, no podemos justificar la redistribución de recursos a partir de la justificación de que los talentosos acomodados tienen más de lo que les corresponde en justicia. Según Miller, las desigualdades en los ingresos básicos pueden muy bien ser justas, si son a grandes rasgos proporcionales a las contribuciones de la gente. No obstante, dichas desigualdades, aunque son justas en sí mismas y por sí mismas, si se vuelven excesivas pueden socavar el anhelado sentido de “compañerismo” que subyace en una sociedad de iguales, y por ello deben limitarse y contenerse. Una sociedad sin clases no es necesariamente más justa, en el sentido de distribuir recursos



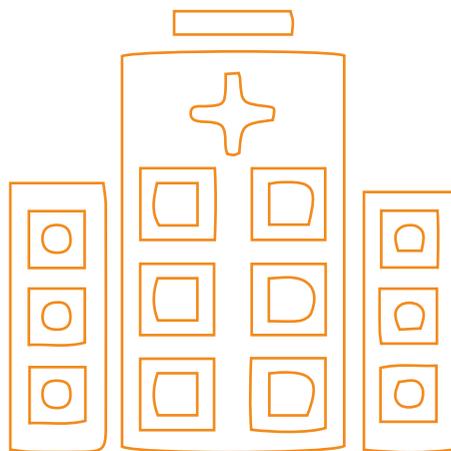
con más equidad, pero es atractiva por razones diferentes a las de la justicia distributiva, como la de comunidad.

En segundo lugar, otros socialdemócratas están de acuerdo con los igualitarios liberales en que las desigualdades no merecidas son injustas, pero no creen que el Estado sea capaz de identificar o remediar las crecientes desigualdades en los ingresos básicos. Tratar de luchar contra estas desigualdades directamente es un ejercicio inútil. Lo que puede hacer el Estado, no obstante, es intentar minimizar las consecuencias sociales de estas desigualdades injustas. Puede intentar garantizar que estas desigualdades injustas sólo afecten las vidas privadas de la gente —es decir, el consumo privado o el esparcimiento de la gente— sin socavar la igualdad social (Kaus 1992). De acuerdo con este concepto, la igualdad socialdemócrata es una especie de posición de repliegue. Si no podemos alcanzar la justicia distributiva, deberíamos al menos proteger la igualdad social.⁶⁴

En tercer lugar, la mayoría de los defensores de la igualdad social son simplemente agnósticos en cuanto a la justicia de las desigualdades individualizadas. Los teóricos como Anderson, Scheffler y Hinton rechazan el principio igualitario liberal de que las distribuciones deben ser sensibles a la ambición, y de que la gente debe pagar el costo de sus elecciones. Pero no dan sugerencias respecto a cómo atribuir la responsabilidad por los costos de las elecciones de la gente. A diferencia de ciertos igualitarios del bienestar social y utilitaristas, no afirman que se deba atribuir a los gustos dispendiosos el mismo peso que a todas las demás preferencias en la toma de decisiones públicas. Simplemente callan

respecto a los criterios para asignar responsabilidad en el plano moral a los costos de las elecciones de la gente.

En pocas palabras, no proporcionan ningún criterio para evaluar las desigualdades individualizadas —es decir, ningún criterio para decidir qué desigualdades arraigadas en los variados talentos y preferencias de la gente deben ser aceptadas y cuáles deben ser reducidas— excepto cuando dichas desigualdades amenazan con erosionar una igualdad de dignidad social de los ciudadanos. Generalmente se entiende que esta respetabilidad equitativa requiere por un lado de una mínima red de seguridad social para atender “necesidades básicas” y por el otro un límite superior en cuanto al tamaño de las desigualdades para evitar el surgimiento de la estratificación de clase (cfr. Scheffler 2003: 23). Sin embargo, no proponen instrucciones para evaluar el grado de justicia de las desigualdades en la distribución de recursos que caen en medio de ese techo y ese piso; para juzgar si, o cuándo, resulta adecuado que los talentosos obtengan mayores ingresos como condición por hacer uso de sus dones naturales; y para decidir si, o cuándo, es adecuado que quienes tienen gustos dispendiosos busquen subsidios públicos para su modo de vida. Mientras el reparto de recursos de la gente no caiga por debajo del piso mínimo ni se eleve por encima del techo, parecería que las luchas por la distribución y la redistribución son una batalla campal moral. Un ciudadano concienzudo que quisiera saber qué criterios debe aplicar al evaluar sus reclamos por recursos estaría en dificultades. Resulta claro que, para Anderson y los demás en ese campo, los ciudadanos no deben evaluar lo justo de sus propios reclamos preguntando si son sensibles a los dones o



sensibles a la ambición. No deben pensar que tienen derecho a reclamar una compensación por desventajas involuntarias o que tienen la obligación justa de pagar por los costos de sus elecciones. Pero no queda claro qué otro criterio, si es que lo hay, deben usar los ciudadanos al juzgar la justicia de sus reclamos.

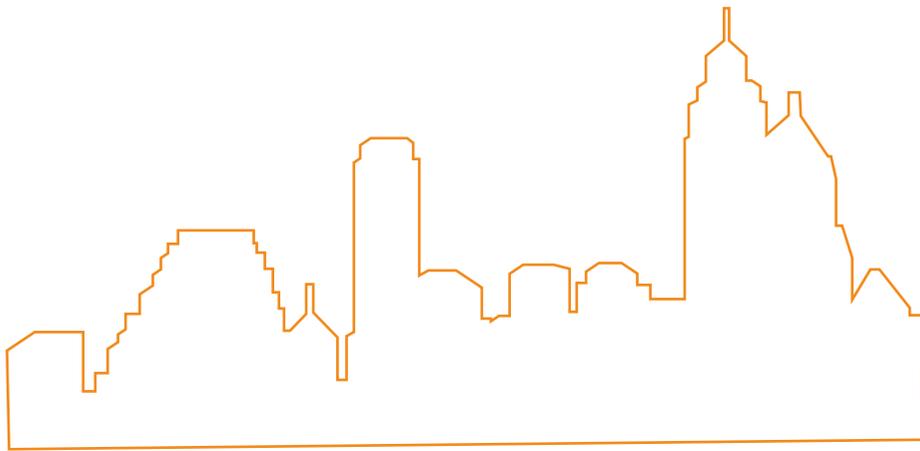
En un sentido, este tercer grupo está siendo bastante fiel a la tradición socialdemócrata anterior, que manifestaba el mismo agnosticismo. Comparte la esperanza de Tawney de que cuando se hayan desmantelado las jerarquías sociales, las desigualdades debidas a los talentos o preferencias individuales simplemente serán “olvidadas o ignoradas”. También comparten su estrategia de defender el Estado de bienestar tan sólo mediante el enfoque en los males de la jerarquía social, sin tener que lidiar con las complejidades de la evaluación moral de las desigualdades individualizadas.

El problema, claro está, es que esta estrategia no funcionó para los socialdemócratas anteriores, y resulta difícil ver por qué hoy en día habría de funcionar. Tal como lo expuse anteriormente, todo Estado de bienestar del mundo real repercutirá inevitablemente en las cuestiones de desigualdad individualizada, tanto en términos del que paga como del que se beneficia. Los ciudadanos querrán conocer los principios que sustentan estas elecciones políticas y querrán ver que sus instituciones articulen normas morales defendibles de justicia y responsabilidad. En ausencia de tales principios claramente articulados, los ciudadanos pueden llegar a considerar los patrones de impuestos o transferencia del Estado de bienestar como, en el mejor de los casos, un simple soborno a los intereses especiales que resultan

estar en el poder, y, en el peor de los casos, como una forma moralmente perversa de penalizar a los contribuyentes que trabajan duro para subsidiar a los indolentes o imprudentes.

Este es el problema con el que se topó el proyecto de los socialdemócratas anteriores, y esta es la razón por la que la izquierda se volvió en primer lugar hacia el igualitarismo liberal. Los autores recientes ofrecen la concepción social de la igualdad como una alternativa a las deficiencias percibidas en el modelo igualitario liberal que actualmente domina a la izquierda, pero ignoran el hecho de que el igualitarismo liberal se volvió dominante porque ayudó a rescatar a la izquierda de las deficiencias de la anterior concepción social dominante de la igualdad. Las defensas del Estado de bienestar que son agnósticas o indiferentes a los problemas de la desigualdad individualizada han mostrado ser insostenibles.

Así pues, no estoy convencido de que la concepción social de la igualdad ofrezca una alternativa viable al proyecto igualitario liberal, por razones tanto filosóficas como estratégicas. Desde un punto de vista filosófico, la concepción social de la igualdad es demasiado estrecha, con su enfoque en el estatus público, que ignora la importancia de las desigualdades materiales para la capacidad de la gente de perseguir sus proyectos personales y sus concepciones del bien. Claro está que, dado el inhóspito clima actual, podríamos muy bien aceptar este objetivo limitado como lo mejor que podemos lograr siendo realistas. Pero incluso este objetivo estrecho puede ser estratégicamente inalcanzable si está divorciado de una explicación más amplia de la justicia y la responsabilidad individuales. Incluso si nuestra finalidad es simplemente proteger la igualdad social, podemos necesitar aún integrar consideraciones de justicia



y responsabilidad individuales para poder mantener el apoyo público al tipo de impuestos y transferencias que requiere el Estado de bienestar.

Conclusión

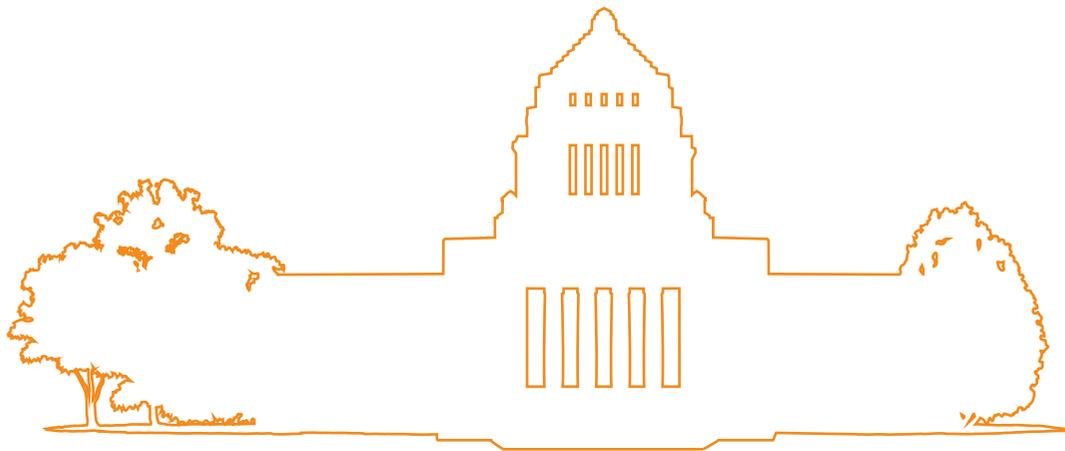
Uno de los acontecimientos intelectuales más sorprendentes de los últimos treinta años es la medida en la que la izquierda ha hecho las paces con el liberalismo. En mi opinión, esto ha sido en general una evolución positiva para ambos lados. Los izquierdistas han hecho importantes aportaciones al desarrollo de las teorías liberales de la justicia, siendo el primer ejemplo los propios escritos de Cohen sobre la “actualidad” y el “sitio” de la justicia igualitaria. Y el liberalismo ha aportado un apoyo intelectual importante al Estado de bienestar socialdemócrata en un momento en que este último era objeto de un fuerte ataque.⁶⁵ No obstante, no todos están satisfechos con este maridaje de la izquierda y el liberalismo. Hay preocupaciones persistentes en cuanto a que adoptar los conceptos liberales ha tenido un efecto distorsionante en la izquierda. En particular, se dice que la concepción igualitaria liberal de la justicia distributiva nos distrae de los problemas urgentes de la jerarquía y la opresión sociales para llevarnos a problemas metafísicamente oscuros y políticamente marginales sobre la distinción entre decisiones y circunstancias. Más aún, se dice que este discurso liberal genera un *ethos* de falta de respeto y de desconfianza al exigir una exhibición vergonzosa, compasión y una moralización paternalista.

En este capítulo, he propuesto una defensa calificada del maridaje izquierda–liberalismo. Planteo que el igualitarismo liberal, lejos de distraernos del proyecto socialdemócrata,

en realidad ayudó a rescatarlo, al remediar las deficiencias de la concepción tradicional socialdemócrata de la igualdad. La vulnerabilidad del Estado de bienestar a las críticas de la Nueva Derecha mostró claramente que cualquier proyecto viable de igualdad social debe integrarse en un marco más amplio de justicia que contenga principios para evaluar las desigualdades individualizadas.

Este marco liberal más amplio plantea el riesgo de crear un *ethos* de falta de respeto y desconfianza. Pero sugiero que podemos reducir ese riesgo si consideramos los principios igualitarios liberales como principalmente dirigidos hacia uno mismo, y no dirigidos hacia los demás. De acuerdo con este punto de vista, los ciudadanos moralmente concienzudos aplican estos principios a la evaluación de sus reclamos por recursos —y las instituciones fomentan un *ethos* público en el que los ciudadanos aceptan el deber cívico de participar en este tipo de autorreflexión y automoderación— pero todos evitamos intentar examinar intrusivamente o verificar si los reclamos de las otras personas obedecen a estas normas.

Sobra decir que esto puede ser sociológicamente ingenuo. Es posible que en cuanto las instituciones alienten más a reflexionar de manera crítica sobre la legitimidad moral de sus propios reclamos, esto incitará más a que los ciudadanos examinen de forma invasiva y expresen juicios fuertemente moralizantes sobre los reclamos de los demás, lo que erosionaría los sentimientos de solidaridad y de confianza en que se apoyaba la práctica de la justicia en un principio. Confieso que no estoy seguro de cómo juzgar la plausibilidad de estas diferentes predicciones sobre la manera en que funcionaría el *ethos* del igualitarismo liberal.

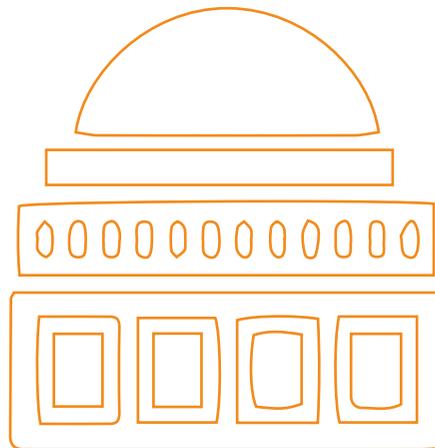


Sin embargo, si el punto de vista igualitario liberal que he descrito es ingenuo, pienso que la alternativa socialdemócrata es todavía menos realista. Los críticos del igualitarismo liberal plantean que si regresáramos a una concepción socialdemócrata más tradicional de la igualdad, en la que los problemas de la responsabilidad individual son menos fundamentales, los ciudadanos tendrían menos posibilidades de implicarse en juicios invasivos y moralizantes sobre los reclamos de los demás. Pienso que, casi con certeza, esto no es cierto. Sospecho que los ciudadanos tienen más probabilidades de implicarse en dichos juicios si piensan que las instituciones públicas no están alentando a la gente a hacer dichos juicios por sí mismos. Si las instituciones públicas no instruyen críticamente a los individuos para que reflexionen sobre la legitimidad de sus propios reclamos, sus conciudadanos pueden sentirse llevados a

hacer estos juicios en su lugar. En realidad, me parece que esto es precisamente lo que ocurrió en respuesta a las imperfecciones percibidas del Estado de bienestar socialdemócrata original.

Esto sugiere que los críticos de izquierda del igualitarismo liberal han leído equivocadamente la historia reciente. No cabe duda de que ha habido una fuerte tendencia en los últimos años a que los ciudadanos hagan juicios invasivos y moralizantes sobre los méritos de los demás. Los críticos alegan que este fenómeno inquietante es la consecuencia del ascenso del igualitarismo liberal y de su preocupación por distinguir entre desventajas voluntarias e involuntarias, lo que consideran que incita a una actitud desconfiada e irrespetuosa para con nuestros conciudadanos. Plantean que volver a una concepción socialdemócrata más tradicional, que se concentre solamente en las desigualdades sociales, y no en la responsabilidad de las desigualdades individualizadas, revertiría esta tendencia poco atractiva de nuestra cultura pública.

Yo diría, no obstante, que fue precisamente la percepción de una debilidad moral en el Estado de bienestar socialdemócrata tradicional, con su indiferencia ante la responsabilidad individual, la que contribuyó a generar la tendencia hacia una cultura pública de desconfianza y falta de respeto. Los ciudadanos asumieron la tarea de afirmar agresivamente reglas de responsabilidad individual porque se percibía que las instituciones socialdemócratas eran indiferentes a tales reglas.⁶⁶ Si este análisis está en lo cierto, volver a una concepción socialdemócrata tradicional de la responsabilidad individual podría exacerbar en lugar de mejorar la cultura pública de la falta de respeto y de confianza. Puesto de otra manera, volver a una concepción socialdemócrata tradicional de igualdad no puede ser la solución para una cultu-



ra pública de desconfianza, dado que esa cultura pública surgió (en parte) como respuesta a las imperfecciones de esa misma concepción.

En este sentido, pienso que la izquierda no tiene otra elección que la de tomar a bordo las preocupaciones liberales respecto a la responsabilidad individual. La pregunta difícil es cómo pueden los liberales de izquierda promover reglas de responsabilidad individual de manera que sean eficaces, pero no intrusivas y no degradantes. No cuento con una respuesta clara a tal pregunta, pero sospecho que los prospectos de largo plazo tanto del igualitarismo liberal como de la socialdemocracia dependen de que se encuentre una respuesta. Yo también creo que, tal como lo ha planteado Cohen, la respuesta requiere de una mayor atención a las cuestiones de cultura pública y *ethos* social, que ni los liberales ni los socialistas le han dedicado.



BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, E. (1999). "What is the Point of Equality?", *Ethics*, 99(2).
- Arneson, R. (1993). "Market Socialism and Egalitarian Ethics", in P. Bardhan y J. Roemer (eds.), *Market Socialism: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- (2000a). "Luck Egalitarianism and Prioritarianism", *Ethics*, 110(2).
- (2000b). "Egalitarian Justice Versus the Right to Privacy", *Social Philosophy & Policy*, 17(2).
- Bourdieu, P. (1987). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bowles, S. and Gintis, H. (1998). "Is Equality Passé? Home Reciprocans and the Future of Egalitarian Politics", *Boston Review*, 23(6).
- (1999). *Recasting Egalitarianism: New Rules for Markets, States, and Communities*. Londres: Verso.
- Broome, J. (1991). *Weighing Goods*. Oxford: Blackwell.
- Cohen, G. A. (1989). "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, 99(4).
- (1990). "Self-Ownership, Communism and Equality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64 (Supl.).
- (1992). "Incentives, Inequality and Community", in G. B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- (1997). "Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 26(1).
- (2000). *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Crosland, C. A. R. (1964). *The Future of Socialism*. London: Cape.
- Dworkin, R. (1981). "What is Equality? Part I: Equality of Welfare; Part II: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, 10 3(4).
- (1985). *A Matter of Principle*. London: Harvard University Press.
- (2000). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Estlund, D. (1998). "Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls", *Journal of Political Philosophy*, 6(1).
- Gilens, M. (1999). *Why Americans Hate Welfare*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grant, G. (1974). *English-Speaking Justice*. Sackville, NB: Mount Allison University Press.
- Hinton, T. (2001). "Must Egalitarians Choose Between Fairness and Respect?", *Philosophy and Public Affairs*, 30.
- Kaus, M. (1992). *The End of Equality*. New York: Basic Books.
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary Political Philosophy*, 2ª ed. Oxford: Oxford University Press.
- Lilia, M. (2003). *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*. New York: New York Review of Books.
- Macleod, C. (1998). *Liberalism, Justice and Markets: A Critique of Liberal Equality*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, D. (1992). "Distributive Justice: What the People Think", *Ethics*, 102(3).
- (1993). "Equality and Market Socialism", in P. Bardhan and J. Roemer (eds.),

Market Socialism: The Current Debate. New York: Oxford University Press.

----- (1997). "What Kind of Equality Should the Left Pursue", in J. Franklin (ed.), *Equality*. London: Institute for Public Policy Research.

----- (1999). *Principles of Social Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Murphy, L. (1999). "Institutions and the Demands of Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 27(4).

Pogge, T. (2000). "On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy", *Philosophy and Public Affairs*, 29(2).

Rakowski, E. (1992). *Equal Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Reiman, J. (1989). "An Alternative to 'Distributive' Marxism", *Canadian Journal of Philosophy*, 15 (Supl.).

Roemer, J. (1993). "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner", *Philosophy and Public Affairs*, 22.

----- (1994). *A Future for Socialism*. Londres: Verso.

----- (1995). "Equality and Responsibility", *Boston Review*, 20(2).

----- (1999). "Egalitarian Strategies", *Dissent*.

Rothstein, B. (1992). "Social Justice and State Capacity", *Politics and Society*, 20(1).

Sandel, M. (1996). *Democracy's Discontent*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Scheffler, S. (2003). "What is Egalitarianism?", *Philosophy and Public Affairs*, 31(1).

Smilansky, S. (2003). "Choice-egalitarianism and the paradox of the baseline", *Analysis*, 63(2).

Smith, P. (1998). "Incentives and Justice: Cohen's Egalitarian Critique of Rawls", *Social Theory and Practice*, 24(2).

Swift, A. et al. (1995). "Distributive Justice: Does it Matter What the People Think", in J. R. Kluegel, D. S. Mason, and B. Wegener (eds.), *Social Justice and Political Change: Public Opinion in Capitalist and Post-Communist States*. Nueva York: Aldine de Gruyter.

Sypnowich, C. (2003). "Equality: From Marxism to Liberalism (and Back Again)", *Political Studies Review*, 1.

Tawney, R. H. (1964). *Equality*, 4^a ed. London: Allen and Unwin.

Temkin, L. (1993). *Inequality*. Oxford: Oxford University Press.

Tronto, J. (1993). *Moral Boundaries*. New York: Routledge.

Van Parijs, P. (1991). "Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income", *Philosophy and Public Affairs*, 20(2).

----- (1995). *Real Freedom for All*. Oxford: Oxford University Press.

----- (2000). "A Basic Income for All", *Boston Review*, 25(5).

Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford: Blackwell.

Williams, A. (1998). "Incentives, Inequality, and Publicity", *Philosophy and Public Affairs*, 27(3).

Wolff, J. (1998). "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos", *Philosophy and Public Affairs*, 27(2).

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