

INGRESO BÁSICO UNIVERSAL Y LIBERTAD REAL

Algunos apuntes críticos (1)

CRISTIAN PÉREZ MUÑOZ

Universidad de la República de Uruguay

RESUMEN.—INTRODUCCIÓN: 1. *Qué es un Ingreso Básico Universal*. 2. *Libertad real para todos*: 2.1. 2.2. *Van Parijs: Las instituciones de una «sociedad libre»*. 2.3. *Neutralidad liberal, diversidad no dominada, y «libertad real»*. 3. *Elecciones, preferencias y libertad real*: 3.1. 3.2. *Arneson y la responsabilidad del sujeto*. 3.3. *Amartya Sen y «la igualdad de capacidades»*. 3.4. *Capacidad, autonomía y «libertad real»*. 4. *Consideraciones finales*.—BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

Por más de veinte años la propuesta de Ingreso Básico Universal (IBU) ha sido ampliamente debatida. Académicos de diversas áreas, así como también políticos de todo el mundo, han prestado atención a esta sencilla pero poderosa idea: el pago de un ingreso por parte del 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* (2). Su principal promotor, Phillippe Van Parijs entiende que un ingreso incondicional como el IBU es indispensable

(1) Buena parte de las ideas de este trabajo fueron expuestas en un paper («Basic Income vs. Market») presentado en el décimo congreso de la *Basic Income European Network*. «The Right to a Basic Income: Egalitarian Democracy», Barcelona, 18-21 de septiembre 2004. Disponible en: <http://www.etes.ucl.ac.be/BIEN/Resources/Congress2004.htm>.

(2) VAN PARIJS, PHILLIPE (1996): *Libertad real para todos*, Barcelona: Paidós, 1996.

para garantizar la «libertad real» entre los individuos. En este trabajo discuto algunos de los problemas normativos de la propuesta de «Libertad real» de Van Parijs. Específicamente sostengo que su propuesta igualitaria falla, dado que no contempla la capacidad que los individuos tienen de transformar los recursos en verdadera libertad.

Palabras claves: Ingreso Básico Universal, Libertad real, capacidad, autonomía.

INTRODUCCIÓN

La discusión contemporánea acerca de la implementación de un Ingreso Básico Universal (IBU) (3) 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 pobreza (Lo Vuolo, 1995; Raventós, 1999), así como también ante el desempleo masivo (Ramos, 2003). Otros creen que un IBU puede modificar las relaciones de género (Robeyns, 2001; McKay, 2001), las relaciones laborales entre empleados y empleadores, y las relaciones entre semejantes para fortalecer el compromiso democrático (Raventós, 1999; Pateman, 2004) Del mismo modo, el IBU ha sido entendido como un arreglo institucional adecuado para poder mejorar el desempeño de los actualmente deteriorados Estados Benefactores (Van Parijs, 1996; Miller, 2003; Noguera, 2000).

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

(3) La definición 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, pág. 56).

una seria objeción normativa (Barry, 1996; White, 1997). Que los individuos cobren un IBU generado a partir del trabajo de otro, puede ser entendido incluso como una modalidad de explotación (Elster, 1987) o de parasitismo (Van Donselaar, 1998).

En este trabajo me alejaré de los asuntos anteriormente mencionados; para concentrarme en otro aspecto normativo. Básicamente, me centraré en algunas de las ideas de la principal defensa normativa del IBU desarrollada por Philippe Van Parijs (1991, 1992, 1996, 2001, 2003a) Este autor entiende que un IBU es la principal consecuencia institucional de su modelo de sociedad libre y justa.

Dividiré este trabajo en tres partes principales: 1) En primer lugar expondré algunas de las principales definiciones de IBU. 2) En la parte dos repasaré los rasgos principales de la propuesta de «Sociedad libre» y de «Libertad Real para todos» de Van Parijs. 3) En la tercera parte seguiré una de las críticas a la propuesta de Van Parijs, desarrollada fundamentalmente por Richard Arneson (1992 y 2003 a). 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.

1. *Qué 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»* (Van Parijs 1996; pág. 56). Una segunda definición igualmente aceptada, la podemos encontrar en los diferentes trabajos de Daniel Raventós: *«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»* (Raventós, 1999, pág. 13).

Ahora bien, detrás de estas definiciones 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: Unión Europea, Gobiernos Centrales, Gobiernos Provinciales, estatales o departamentales. 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 universal (4). 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 condiciones.

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 eficiencia. Claro está, que esta discusión se desarrolló sobre la base de la contribución de John Rawls (1971, 2002) al debate contemporáneo sobre justicia distributiva. 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 Nozick (Nozick, 1974). Mientras que por el segundo

(4) Esta idea es defendida por ANTONI DOMÉNECH. Ver (Doménech, 2001).

grupo, resaltan autores como Ronald Dworkin, Amartya Sen, Gerald Cohen y Richard Arneson (5). Todos ellos, han reexaminado el rol de la responsabilidad y la libertad en sus teorías. 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 cuerpo (6).

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» (7). Por ejemplo, un «igual acceso a los recursos» (Dworkin, 1981b) un «igual acceso a las posibilidades de bienestar» (Arneson, 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, 1996, 2003 a) 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. *Van Parijs: 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 importancia. 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

(5) Estos trabajos serán citados a lo largo de este trabajo.

(6) 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*, vol. 10, núm. 1, 2002, págs. 20-53.

(7) «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).

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 «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 real (8) 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 hacerlo. 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, 1996, págs. 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,

(8) «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, págs. 42-43).

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 Rawls entiende que la libertad individual debe ser una condición inviolable en cualquier sociedad. Dentro de una 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» (Rawls, 1971). 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.º *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.º *Oportunidades de acceso a las posiciones sociales*. 3.º *Ventajas Socioeconómicas*. (Renta y riqueza, poderes y prerrogativas, bases sociales del auto respeto, y ocio.) 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 (9), 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 (10)». 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 pro-

(9) 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 ARNSPENGER, 2002.

(10) 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.»

mueven 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.º La existencia de una estructura de derechos segura (Seguridad).
- 2.º En dicha estructura, cada individuo es propietario de sí mismo (Autonomía).
- 3.º En esta estructura los individuos cuentan con la mayor oportunidad posible para hacer cualquier cosa que pudieran querer hacer [Orden Leximín (11) de Oportunidades]. (Van Parijs, 1996, 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, 1996, págs. 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, 1996, 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 importan-

(11) Un orden lexicográfico puede ser definido formalmente como sigue: (a1, b1) es mayor que (a2, b2) si y sólo si: i) a1 es mayor que a2; o bien ii) si a1 = a2, entonces b1 es mayor que b2. 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. Tomado de RAVENTÓS (1999, pág. 31).

cia 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 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 (12).

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 neutralidad (13), que subraya ante todo un interés muy fuerte por escapar al perfeccionismo que supone promover una concepción particular de vida satisfactoria. 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 particulares.

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,

(12) 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).

(13) 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).

ayuda a pensar el conjunto de oportunidades, como un conjunto de combinaciones de ingreso-ocio, por el que cada individuo puede optar.

Es importante notar que la «libertad real leximín» se presenta como una variante muy emparentada con el principio de diferencia Rawlsiano (Van Der Veen, 1998). 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 resultados (14) sino también alcanzar la maximización del mínimo en vez de la igualdad a cualquier precio, es decir, establecer un criterio maximín (Van Parijs, 1996). 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 riqueza. 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» (15). Esto, además,

(14) 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 dé 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 VAN PARIJS, 1998.

(15) 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).

pone un freno a la idea de libertad misma. Van Parijs niega que un individuo sea libre, 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»* (Van Parijs, 1996). 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 sólo 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 eficiencia (Van Parijs, 2003 a).

La conjunción de los tres principios propuestos por Van Parijs en «Libertad Real» aparecen más tarde como: 1) *Propiedad de sí mismo Universal*. 2) *Diversidad no dominada*. 3) *Distribución maximín sustentable del valor*

de las dotaciones externas. El primero de estos principios, sugiere como vemos 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 cuál es el punto relevante para entender la equidad. 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 igualitarismo (16). 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 impuesta, así como también crear una comunidad basada en relaciones de equidad entre sus pares (Anderson, 1999).

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

(16) Una replica a la formulación de Anderson se puede encontrar en: ARNESON, RICHARD (2000): «Luck egalitarianism and prioritarianism», *Ethics*, 110, núm. 2, enero 2000.

IBU) deja de lado el tema de la responsabilidad de los individuos dentro una comunidad. En un trabajo posterior (Anderson, 2001), esta autora 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. 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, aun 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 al igual que muchos otros, que un IBU promueve la libertad sin la responsabilidad, y por eso ofende el ideal de obligación social o reciprocidad (Anderson, 2001).

Si bien Anderson no desarrolla profundamente ninguno de estos puntos, nos es útil seguir algunas de sus sospechas. En este trabajo, sólo pondré 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 libertad. Sostendré que Van Parijs no soluciona satisfactoriamente las objeciones de Arneson (1992, 1998, 2003 a) 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 poseen (Arnsperger-Van Parijs, 2002, pág. 98). 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» propuesta por Dworkin y defendida por el propio Van Parijs (17). 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 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 agua (18).

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 Dworkin de que los individuos son totalmente responsables de sus 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 compensación (Arneson, 1989 y 2000). 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.

(17) Recordemos que para evitar los gustos caros, VAN PARIJS sigue a ACKERMAN en el principio de diversidad no dominada.

(18) Tomo el ejemplo de ARNSPENGER y VAN PARIJS (2002).

Arneson al igual que Cohen (19), critica aquellas teorías centradas exclusivamente en la distribución de medios, como lo son la propuesta de igualdad de recursos de Dworkin (Dworkin, 1981 b) y la propuesta de «libertad real» de Van Parijs. 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 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 resultados (20). Pero incluso bajo esa consigna este hecho puede ser un tanto problemático (21). Dado que individuos que parten con idénticas dotaciones, luego varían en su habilidad de hacer buen uso de sus oportunidades (Arneson, 2003 a). 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 mon-

(19) COHEN por su parte defiende igualdad en términos de bienestar bajo la condición indispensable de que ésta denote las elecciones de los propios individuos. (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., 1989 y 1990.

(20) 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.

(21) 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.

to. 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 provocan (Arneson, 1992). 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 igualdad o equidad de las oportunidades y no de los resultados (Van Parijs, 1998). Para él, lo importante es garantizar la libertad mediante una igualdad de oportunidades y no la felicidad de las personas.

Como sugiere Arneson, nosotros podemos tener éxito en la libertad real *leximin* pero igualmente encontrarnos 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 individuos pueden llegar a pasarlo muy mal a raíz de sus malas elecciones. 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 presentaran una menor satisfacción de sus preferencias (Van Parijs, 1998). 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, 1996). 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*, sólo 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 do-

tada que X, es muy poco probable que exista una persona en particular que todos citen 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, 1996, pág. 100).

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 evadir (22). Sin embargo, creo que Arneson toca algunos puntos muy importantes que Van Parijs no debe desatender. Más allá de que abandonemos la satisfacción de preferencias 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 vida. 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.

(22) Los problemas del utilitarismo, como criterio distributivo han sido sumamente desarrollados por SEN (1979, 1992), DWORKIN (1981 a) y RAWLS (1971, 1993, 2001).

3.3. *Amartya Sen y «la igualdad de capacidades»*

El economista indio 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 (23). 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... está 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

(23) 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; págs. 163-164).

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 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 (24).

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, etcétera). 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

(24) Las críticas de SEN a RAWLS, pueden ser encontradas originariamente en sus conferencias Tanner de 1979. Ver: SEN, AMARTYA (1979). Asimismo, JOHN RAWLS, considera buena parte de las críticas presentadas por SEN. Su réplica puede encontrarse en RAWLS, JOHN (2002), págs. 223-226.

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 complejidad y forma. Por ejemplo, diferentes funcionamientos pueden ser «poseer un buen nivel nutricional», «estar bien de salud», «participar en política», etc. 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 individuo (25). 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).

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 disími-

(25) 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 la 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. 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).

les 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 comprensiva del bien, en donde se jerarquizan diferentes formas de vida (Rawls, 1996, págs. 216-220). 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 libertad (26) mediante la cual, las personas puedan optar por formas de vida alternativas, atendiendo a ciertas libertades y no a resultados concretos (Sen, 1992, capítulo 5).

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

(26) SEN, traza un criterio para compensar a los individuos en diferentes situaciones (agencia-bienestar). Para un individuo, la libertad no sólo 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 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.

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? (Arnsperger-Van Parijs, 2002, pág. 100). 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? (Gargarella, 1999, pág. 79). 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.

3.4. *Capacidad, autonomía y «libertad real»*

La «libertad real» permite a los individuos «hacer cualquier cosa que uno pudiera querer hacer» (Van Parijs, 1996, 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 por 100 de los niños menores de 6 años viven en condiciones de pobreza (27). 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— 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, 1996, pág. 85).

Esto nos da una pista. Aquellos individuos que decidan mutilarse a través del consumo de drogas altamente nocivas, podrían según el criterio de

(27) 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 por 100 de las personas del país son pobres y promedian: el 57 por 100 de menos de 6 años, el 50 por 100 entre 6 y 12, el 43 por 100 entre 13 y 17, el 28 por 100 de adultos y el 10 por 100 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>

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 éste 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 dejara 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 IBU. 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 elecciones (28). 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 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 (29).

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

(29) 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,

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 perfeccionismo (30).

4. *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 consciente. 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

inculcar unos valores desde la educación excluye necesariamente al resto de opciones que no se apoyen en esos valores.

(30) 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.

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 sí 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».

BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, BRUCE (1993): *La justicia social en el Estado Liberal*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.
- ANDERSON ELIZABETH (1999): «What Is the Point of Equality», *Ethics*, 109, enero 1999, págs. 287-337.
- (2001): «Optional Freedoms», en: COHEN, JOSHUA & ROGERS, JOEL (2001) (comp.): *What's Wrong with a Free Lunch?*, Boston, Beacon Press.
- ARNESON, RICHARD (1989): «Equality and Equal Opportunity for Welfare», *Philosophical Studies*, 56, núm. 1, 77-93.
- (1990): «Liberalism, Distributive Subjectivism and Equal Opportunity for Welfare», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, núm. 1, Winter, 1990, págs. 158-194.
- (1992): «Is Socialism Dead? A comment on Market Socialism and Basic Income Capitalism», *Ethics* 102 (abril 1992).
- (1998): «Real Freedom and Distributive Justice», publicado en: *Freedom in Economics: New Perspectives in Normative Analysis*, LASLIER, JEAN-FRANÇOIS, FLEURBAEY, MARC. GRAVEL, NICOLAS, TRANNOY, ALAIN (edi.) (London and New York: Routledge, 1998)].
- (2000): «Welfare Should Be the Currency of Justice», *Canadian Journal of Philosophy*, 30, núm. 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): «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 (1996): «Survey article: real freedom and basic income», *Journal of Political Philosophy*, 4 (1996), 242-276.
- COHEN, GERALD A. (1989): «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics*, 99, núm. 3, 906-944.
- (1990): «Equality of What? On Welfare, Goods and capabilities», *Recherches Economiques de Louvain*, 56 (3-4).

- (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.
- COHEN, JOSHUA & ROGERS, JOEL (comp.) (2001): *What's Wrong with a Free Lunch?*, Boston: Beacon Press.
- 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.
- DWORKIN, RONALD (1981a): «What Is Equality? Part I: Equality of Welfare», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, núm. 3, Summer, 1981, págs. 185-246.
- (1981 b): «What Is Equality? Part II: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, núm. 4, Fall, 1981, págs. 283-345.
- ELSTER, JON (1987): «Comment on Van der Veen and Van Parijs», *Theory and Society*, 15, 1987.
- GARGARELLA, ROBERTO (1999): *Teorías de la Justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999.
- 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.
- MCKAY, ALISA (2001): «Rethinking work and Income Maintenance policy: promoting gender equality through a citizens' basic income». *Feminist Economics*, 7(1), 2001.
- 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*, núm. 120.
- NOZICK, ROBERT (1974): *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- NUSSBAUM, MARTHA (1992): «Human functioning and Social Justice. In Defence of Aristotelian Essentialism», *Political Theory*, vol. 20, núm. 2, mayo 1992, pág. 230.
- (2003) «Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice», *Feminist Economics*, vol. 9, Issue 2/3, pág. 33, 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, págs. 225-237.
- (2004): *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.
- 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 septiembre 2004. Disponible en: <http://www.etes.ucl.ac.be/BIEN/Resources/Congress2004.htm>
- 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.
- RAWLS, JOHN (1971): *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1985.
- (1996): *El Liberalismo Político*, Fondo de Cultura Económica, 1996, México.
- (2002): *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, núm. 1, March 2001.
- ROEMER, JOHN (1998): *Theories of Distributive Justice*, Harvard University Press, Paper back, segunda edición, 1998.
- SEN, AMARTYA (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.
- VALLENTYNE, PETER (1997): «Self Ownership and Equality: Brute Luck, Gifts, Universal Dominance, and Leximin», *Ethics*, 107 (2), 321-43.
- VAN DER VEEN, ROBERT (1998): «Real Freedom versus Reciprocity: Competing Views on the Justice of Unconditional Basic Income», *Political Studies* (1998) XLVI.
- VAN DONSELAAR, GIJS (1998): «The Freedom-Based Account of Solidarity and Basic Income», *Ethical Theory and Moral Practice*, 1, 313-333, 1998.
- VAN PARIJS, PHILLIPE (1991a): *¿Qué es una sociedad justa?*, Barcelona, Ariel, 1993.
- (1993): «Rawlsians, Christians and Patriots. Maximin justice and individual ethics», *European Journal of Philosophy*, 1 (3), 309-42.
- (1996): *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)].
- (2001): «Real Freedom, the market and the family. A reply», *Analyse und Kritik*, 23(1), 2001.
- (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, págs. 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.
- 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.