

## G A COHEN: SI VD ES UN IGUALITARIO, ¿CÓMO PUEDE SER TAN RICO?

FUENTE: REVISTA ARGENTINA DE TEORÍA JURÍDICA, vol. 1, núm. 1

Puede ser que haya burdos hipócritas que conscientemente fingen sus creencias y emociones con el fin de engañar al mundo, pero Bulstrode no era uno de ellos. Él era, simplemente, un hombre cuyos deseos habían sido más fuertes que sus creencias teóricas, y que había amalgamado gradualmente la satisfacción de sus deseos en acuerdo satisfactorio con esas creencias. Si a eso llamamos hipocresía, entonces ella es un proceso que se manifiesta habitualmente en todos nosotros, cualquiera sea el credo al que pertenezcamos...<sup>2</sup>

1. Según John Rawls y la mayoría de los liberales, los principios de justicia se aplican a la estructura básica de la sociedad, y no a las elecciones que las personas realizan dentro de tal estructura, más allá de sus elecciones acerca de si promover, apoyar y cumplir con las reglas de una estructura básica justa.<sup>3</sup>

De eso se sigue que algunos objetivos correctamente perseguidos por el gobierno, cuya legislación da forma al carácter de al menos una buena parte de la estructura básica, no son objetivos que se espera que los ciudadanos puedan y/o deban perseguir. Según Rawls, los requerimientos que la justicia hace al gobierno *recaen* en los individuos como tales: los individuos satisfacen esos requerimientos colectivamente mediante el gobierno que los representa. Así, en tanto es claro que el gobierno debe lograr que los que están peor estén lo mejor que se pueda, la manera correcta de hacerlo es haciendo cumplir leyes (por ejemplo, sobre propiedad e impuestos) tales que, cuando los individuos actúen dentro de estas reglas del modo que más prefieren y, por ende, de un modo tan autointeresado como lo deseen, el resultado para los que están peor será mejor que el resultado que se obtendría de ese comportamiento bajo cualquier otro conjunto de reglas.

Contra esa postura he argumentado que es necesaria la noción de justicia en las elecciones personales, dentro de un ethos justo, para que la sociedad pueda ser calificada como justa. Pero la pregunta "¿qué es lo que la justicia reclama a los individuos en una sociedad justa?" no es igual a la pregunta "¿qué es lo que la justicia reclama a los individuos en una sociedad injusta?" Y, en este artículo, planteo una pregunta relacionada con la segunda de ellas: me pregunto si los igualitarios que viven en una sociedad *no-igualitaria* (esto es, una sociedad cuyo gobierno, por la razón que fuera, fracasa en establecer el tipo de igualdad que estos igualitarios apoyan) están comprometidos a implementar en sus propias vidas la norma de igualdad que prescriben para el gobierno.<sup>4</sup> Hay una cosa que los igualitarios que viven en una sociedad *no-igualitaria* no pueden decir, a la luz de lo expuesto en "Where the Action Is". No pueden decir que la igualdad no es un fin a perseguir por los individuos, en sus propias vidas, en *cualquier* sociedad (justa o injusta) y, por ello, más particularmente, no es algo a perseguir por los individuos en sus propias vidas en una sociedad *no-igualitaria*. En cambio, pueden y de hecho lo hacen, dar otras razones para no perseguir la igualdad en una sociedad *no-igualitaria*. Aquí me propongo examinar esas razones.

Al preguntar con qué conducta están comprometidos los igualitarios en una sociedad *no-igualitaria*, me interesa particularmente la conducta de los igualitarios *ricos* en una sociedad *no-igualitaria*: no es tan difícil para un igualitario pobre ser fiel a su igualitarismo en una sociedad *no-igualitaria*.<sup>5</sup> O, si usted lo prefiere, estoy interesado en la conducta de los ricos *profesamente* igualitarios, puesto que mucha gente diría que éstos no pueden *ser* igualitarios, que no pueden creer realmente en la igualdad si son ricos<sup>6</sup>, es decir, si se quedan con su dinero. (Puesto que nadie puede quejarse de que estos igualitarios *ganen* mucho: no es la ganancia<sup>7</sup> sino el quedarse con la ganancia lo que plantea problemas, de cara a la posibilidad de usar el excedente de los réditos de cada uno (desde un punto de vista igualitario) para promover la igualdad). La mayoría de la gente encuentra peculiar la postura del rico que profesa una creencia en la igualdad, y puede pensarse que mi concepción anti-rawlsiana de la sociedad la hace ver aún más peculiar. Y *su* postura incluye a *mi propia* postura, puesto que yo mismo tengo ingresos relativamente altos y, como no se sorprenderán en enterarse, dono sólo una fracción del dinero que gano (con lo que no quiero decir que dono algo así como, por ejemplo, tres cuartos de lo que gano; quiero decir un tipo de fracción diferente, más fraccional).

A modo de prelude, me gustaría dar a conocer mi incomodidad acerca del tema que va a dominar este artículo. Hay dos razones claramente opuestas para esa incomodidad y no estoy seguro respecto del peso relativo de cada una de ellas en la génesis de mi incomodidad. Una de las razones por las que me siento incómodo tratando esta cuestión es que fui criado como marxista, en un hogar comunista proletario, y va contra mi formación marxista poner a los individuos ricos bajo lo que muchos de los marxistas de mi infancia verían como un foco indebidamente *moralista*: me enseñaron a concentrar mi atención en la injusticia de la estructura de la distribución, no en los individuos que se benefician de esa injusticia. Contra esa enseñanza, aunque sigilosamente, empecé a ir en una dirección moralista cuando era muy joven; ahora no creo en ella pero aún ocupa un lugar entre mis sentimientos. Pero la otra razón por la que me siento incómodo es que, si bien no soy tan rico como Croesus o como un Rothschild, soy, como la mayoría de los catedráticos, más rico que el promedio de los integrantes de mi sociedad, aunque, por diversas razones que no necesitan ser tratadas aquí, soy bastante pobre, *teniendo en cuenta el promedio de lo que ganan los profesores*.

Como ya he dicho, esas son razones *bruscamente* opuestas para sentirse incómodo. Marxistas como los que conocí consideraban obviamente tonto moralizar acerca de la riqueza de los individuos. Ellos hubieran dicho que yo, o tengo obviamente el derecho a gozar del nivel de vida razonablemente confortable que llevo, o que no lo tengo: dirían que el tema de este artículo es tonto. Siento que no puedo purgar mis sentimientos de esa actitud, pero también pienso que *hay* algo peculiar en ser un igualitario rico y que, por lo tanto, mi propia postura es cuestionable.<sup>8</sup>

Entonces, me siento incómodo *tanto* si afirmo *como* si niego la idea según la cual debería donar más dinero del que dono.

Sin embargo, mi tema no es tan moralista como puede parecer ya que debemos distinguir entre, por un lado, las obligaciones que recaen en una persona por las concepciones con las que está comprometida y, por otro lado, con qué severidad debe culpársela por incumplir con esas obligaciones. No me ocupo de esa cuestión cuantitativa aquí, pero mi aproximación a ella se basaría en las consideraciones sobre la mitigación del reproche por no haber actuado de un modo justo que examino en la sección VI de "Where the Action Is"<sup>9</sup>. Si usted lo lee, notará que soy menos moralista en mis juicios de lo que algunas de mis opiniones pueden haberlo llevado equivocadamente a suponer.

2. No voy a llegar a una respuesta definitiva en relación a la pregunta planteada en este artículo, esto es, la pregunta de si la postura de los igualitarios ricos es sostenible; simplemente voy a

presentar consideraciones que están relacionadas con ella. Pero no me siento muy dispuesto a disculparme respecto a que el artículo sea incompleto, porque este tema no ha sido tratado en la literatura filosófica y por ello he tenido que empezar un poco a tientas; no he podido ni trabajar sobre, ni reaccionar contra un cuerpo consistente de literatura.

Contrariamente a mi denuncia de escasez de literatura, podría pensarse que tanto el libro de Shelly Kagan, " Limits of Morality",<sup>10</sup> como los libros que le sirvieron como disparador y los libros que contribuyeron a generar, tratan el problema que me interesa en una forma general cuando consideran la cuestión de si una persona está o no obligada a hacer al mundo tan bueno como sea posible. Pero mi pregunta no necesariamente se responde con la respuesta a la pregunta de Kagan. Esto es así principalmente porque Kagan no está discutiendo qué es *creencia* en un principio dentro de un mundo en el que ese principio *no se cumple* ni se cumplirá por algún tiempo; él discute qué es "lo bueno" en ese caso y qué es lo que requiere de usted el bien sin dar importancia ni a sus creencias ni a cuán obedientes o transgresores de la moralidad sean los demás. Por supuesto, si Kagan tiene razón, esos requisitos no hacen una gran diferencia respecto de las obligaciones que una persona tiene, pero pocos piensan que tenga razón (yo, por ejemplo, no lo creo<sup>11</sup>) y, aún si lo que sostiene es correcto, puede ser útil investigar mi pregunta, que es más específica, sin suponer que él tiene razón.

Es curioso que los filósofos no se hayan visto atraídos por este tema puesto que es un tema familiar en la vida cotidiana. Virtualmente todos, sean ricos o pobres, educados o no, experimentan un cierto cinismo o, al menos, cierta reserva cuando se enfrentan al espectáculo de una persona rica que declara creer en la igualdad. Por ejemplo, se vería ridículo que un igualitario rico expresara su indignación por la última medida anti-igualitaria del gobierno de Margaret Thatcher, o de John Major, mientras se sirve vino fino con refinados amigos en su fino y caro hogar.<sup>12</sup> Por qué ningún filósofo igualitario ha tratado esta cuestión? ¿Será porque la postura del rico igualitario es tan obviamente indefendible que no vale la pena investigarla? ¿O será porque la postura del rico igualitario es tan obviamente inocente como para requerir defensa? ¿O será porque los filósofos igualitarios se dividen más o menos entre los que piensan que la postura del igualitario rico es obviamente indefendible y los que piensan que ella es obviamente inocente? Yo pienso que esta última hipótesis es verdadera y de eso se sigue que hay un trabajo intelectual por hacer en esta área, trabajo que intentaré comenzar aquí.

Permítaseme recordar tres incidentes en mi propia vida que vienen al caso, todos los cuales ocurrieron durante mi ambivalente relación de décadas con el Partido Laborista Británico. Me uní a ese partido tres veces y también lo dejé en tres ocasiones. En los años sesenta y setenta, el Partido Laborista todavía podía ser llamado un partido igualitario, al menos por su ideología, aunque esto no fuera posible considerando la política adoptada por sus gobiernos. Todavía recuerdo cuando era un joven catedrático en Londres, con un módico salario, y estaba haciendo campaña en 1964 por George Strauss, el millonario que era miembro titular en el Parlamento de un cómodo escaño laborista en representación de Lambeth, que era un lugar pobre; recuerdo qué incómodo me sentí cuando Strauss llegó una tarde a la sede principal del partido en la calle Kennington luciendo una bufanda de seda, un hermoso abrigo y otros atavíos hechos por un sastre que denotaban opulencia. A pesar de esto, George Strauss era un héroe laborista: había jugado un rol central en la nacionalización de la industria del acero en la época de Clement Attlee. De modo todavía más conmovedor, recuerdo al difunto Harold Lever, un millonario de Manchester que, con el tiempo, fue nombrado Lord, y que fue la mano derecha de Harold Wilson, respondiendo a los llamados telefónicos en un programa de llamados al aire en los años setenta, cuando el tema del momento era el peligro de insolvencia del Partido Laborista. Uno de los televidentes que llamó me preguntó a Lever lo que yo pensé era una buena pregunta, cualquiera fuera la respuesta que hubiera debido tener. Le preguntaron por qué no liquidaba él personalmente la deuda del Partido Laborista dándole los pocos millones que el partido necesitaba, tras lo cual aún le sobraría mucho para sí

mismo. Lo que me golpeó fue que Lever no respondió a la pregunta y que su anfitrión en el talk-show no pensó que debía hacerlo. Ellos tildaron de ridícula a la pregunta y de impertinente al que la había planteado. Esas podrían haber sido comentarios decentes *luego* de que se hubiera dado alguna clase de respuesta a la pregunta; sin embargo, no se le dio respuesta alguna.<sup>13</sup> Finalmente, recuerdo que un novelista multimillonario, amigo mío y aún más amigo del entonces líder del Partido Laborista, Neil Kinnock, me pidió que donara dinero al Partido Laborista en vísperas de la campaña para las elecciones de 1992. Recuerdo lo mal que me sentí cuando mi amigo respondió malhumoradamente a mi promesa de donar 50 libras (cifra que él consideraba irrisoria).

Hay una fina representación de este tema en la excelente (y, en mi opinión, profunda) novela satírica de David Lodge, "Small World". Lodge describe un encuentro entre Maurice Zapp, un judío americano profesor de inglés en la "Euphoric State University" (que, en realidad, se trata de Berkeley), y Fulvia Morgana, una intelectual revolucionaria italiana de gran fortuna. Zapp y Morgana se encuentran por primera vez en un vuelo de Londres a Milán. Él la interrumpe en su lectura del marxista francés Louis Althusser y ella lo invita a pasar la noche en su suntuoso hogar. Cito la parte del texto en la que Fulvia responde al desconcierto de Zapp respecto de la conjunción entre su marxismo y su riqueza:

"Hay algo que tengo que preguntarte, Fulvia", dijo Morris Zapp, mientras sorbía Scotch on the rocks servido de una botellón de cristal traído en una bandeja de plata por una mucama vestida con uniforme negro y delantal blanco, en el salón del primer piso de la magnífica casa del siglo dieciocho ubicada justo enfrente de la Villa Napoleone, adonde habían llegado después de un paseo (desde el aeropuerto en la cupé Maserati de Fulvia)..... "Quizás suene ingenuo y hasta descortés, pero no puedo contener más mi curiosidad...sólo quiero saber... cómo te las arreglas para reconciliar el vivir como una millonaria y el ser marxista".

Fulvia, que estaba fumando un cigarrillo inserto en una boquilla de marfil, lo agitó en el aire. "Una pregunta muy americana, si me permites decirlo así, Morris. Por supuesto que reconozco las contradicciones en nuestro estilo de vida, pero esas son las contradicciones características de la última fase del capitalismo burgués, que finalmente lo llevarán al colapso. Por renunciar a nuestro propio pedacito de privilegio" –aquí Fulvia extendió sus manos en un gesto modesto y decente que implicaba que ella y su marido disfrutaban de un tipo de vida superior en sólo uno o dos grados al de, digamos, una familia portorriqueña que vive de lo que le da el Estado (en) el Bowery (en Manhattan) – "no aceleraríamos ni por un minuto la consumación de ese proceso, que tiene su propio e inexorable ritmo e impulso, y que está determinado por la presión de los movimientos populares, no por las débiles acciones de los particulares. Dado que en términos de materialismo dialéctico no hace diferencia al proceso histórico si Ernesto y yo, como particulares, vivimos como ricos o pobres, más vale que seamos ricos porque es un rol que sabemos llevar a cabo con cierta dignidad. Mientras que ser pobre con dignidad, pobre como lo son nuestros campesinos italianos, es algo que no se aprende fácilmente, sino algo que se lleva marcado en los huesos, por generaciones."<sup>14</sup>

Actualmente, el filósofo político igualitario y angloparlante promedio no es ni tan de izquierda ni tan rico como Fulvia. Él, que por lo general es un hombre, está, sin embargo, al mismo tiempo a la izquierda del espectro político y arriba en la escala de ingresos. Los académicos o, en todo caso, los académicos de Gran Bretaña y Norteamérica, a menudo se quejan de que ganan mucho menos dinero que los abogados, arquitectos, dentistas, ejecutivos, etcétera; pero, sin duda, ganan mucho más de lo que gana la mayoría de la gente en las sociedades en las que habitan, y los filósofos políticos igualitarios destacados no son la excepción: como son destacados, ganan mucho dinero, incluso para lo que ganan los académicos. Entonces, alguna versión del desconcierto de Morris Zapp sobre Fulvia podría ser aplicado sobre ellos por analogía.

3. Estamos navegando cerca de esos familiares peñascos filosóficos que rodean la cuestión de si la gente puede creer sinceramente en principios diferentes de aquellos en base a los cuales actúa. Este es el antiguo problema de la *akrasia* sobre el que Sócrates y Aristóteles tuvieron visiones opuestas. Sócrates pensaba que no era deliberadamente posible hacer lo que uno pensaba que era moralmente incorrecto hacer; Aristóteles sostenía una posición que es más difícil de resumir pero que seguramente no era la socrática. El problema de la *akrasia*, o una parte de éste, es el de si esta diada es inconsistente:

A cree que se encuentra moralmente obligado a hacer X (todas las cosas consideradas).

A no tiene la intención de hacer X.

No sólo los filósofos sino también, en general, la mayoría de las personas están divididas en cuanto a su respuesta frente a esa pregunta. Al principio de la década de 1960, el filósofo de Oxford Alan Montefiore preguntó a mucha gente si creía posible que una persona hiciera deliberadamente lo que ella creía moralmente incorrecto. Aproximadamente la mitad de los encuestados dijo "sí" y la otra mitad dijo "no". Lo que es aún más interesante es que de ambos lados la gente pensaba que la opinión que ellos sostenían era *obviamente* verdadera.

Por mi parte, estoy del lado de los que creen que 1 y 2 son consistentes. Creo que hacer lo que usted cree que está mal es muy fácil. Usted puede hacerlo porque sucumbe ante la tentación y puede sucumbir ante la tentación sin ser confundido por ella –su voluntad no tiene que ser *débil* para que ella sea *mala* bajo su propia luz. Debemos distinguir entre la debilidad *moral* (esto es, fracasar, por cualquier razón, en alcanzar un estándar moral) y la debilidad de la *voluntad*, que es una excusa común para la debilidad moral y, habitualmente, una excusa falsa. Como dijera memorablemente el difunto filósofo británico J. L. Austin: "Frecuentemente sucumbimos ante la tentación, con calma y aún con fineza"<sup>15</sup>

R. M. Hare está, por el contrario, del lado de Sócrates. Él está convencido de que 1 y 2 pueden ser interpretadas como consistentes sólo atribuyendo algún tipo de incapacidad del agente A para hacer X.<sup>16</sup> Pues, se pregunta Hare, si A sabe que *puede* hacer X y no tiene la intención de hacerlo, ¿qué más podría mostrar que A realmente no cree que debe hacerlo? El simple hecho de que haya dicho eso es visto como contraprueba: cualquiera puede decir cualquier cosa. Pero estoy en desacuerdo con Hare. Aun cuando se requieren pruebas de conducta acorde con las creencias, actuar conforme a lo que nos manda una creencia no es el único tipo de conducta a ser considerado. La conducta que no sea acorde con esa norma puede exhibir creencia en ella: la crítica manifestamente sincera de otros agentes, la conducta que manifiesta un pesar sincero sobre la conducta propia, etcétera (la sinceridad de las declaraciones pertinentes y de otras conductas expresivas podría estar indicada por los costos de llevarlas a cabo en los contextos pertinentes).

Esas conductas son evidencia de que usted cree que debe hacer X, aún cuando regularmente no hacer X.

Pero la diada de la *akrasia* no ayuda a presentar el problema tal como yo lo veo. El tema que trato concierne a la consistencia de una triada a la que llegaré a través de dos grupos de modificaciones a la diada exhibida. Primero, agreguemos 3:

A cree que se encuentra moralmente obligado a hacer X (todas las cosas consideradas).

A no tiene la intención de hacer X.

(A cree que) la conducta de A no viola sus principios morales.

Ahora bien, sin lugar a dudas esta triada presenta una inconsistencia. Si se deja de lado lo que está entre paréntesis en 3, la inconsistencia es lógica: es lógicamente imposible que todo sea verdadero en relación con A. Y si usted incluye lo que está entre paréntesis, entonces todo lo que está entre 1 y 3 puede ser verdadero, pero hay una inconsistencia de A en sí misma, entre sus creencias y su conducta. O, si hay una sutil consistencia en la triada que no logro ver, entonces estoy seguro de que ella puede ser disipada mediante un refinamiento (no-tendencioso) de una o más de las formulaciones constitutivas de la triada.

Sin embargo, esta no es la triada que me preocupa. La triada 1-2-3 es más bien poco interesante porque la conducta descrita en 2 es la misma conducta condenada en 1: no puede haber debate sobre eso. Pero una pregunta análoga es más difícil de responder cuando confrontamos la triada que formula el problema que verdaderamente me preocupa:

A cree en la igualdad.

A es rico (lo que significa que A no dona una parte significativa de su dinero).

(A cree<sup>17</sup> que) la conducta de A no viola sus principios morales.

Efectivamente, *es* interesante plantear si el comportamiento reportado en 5 es incongruente con la conducta mostrada en 4.

Los ricos igualitarios que aquí analizo satisfacen la condición 3. No son personas que lamenten su propia debilidad o insuficiencia moral. Ellos realmente creen que el tener un compromiso principista con una sociedad igualitaria *no* implica el donar la mayoría de su dinero; la mayoría de los filósofos políticos igualitarios también piensan así. ¿Cómo puede defenderse esa postura?

Antes de tratar esa pregunta, permitanme subrayar una vez más que la pregunta no apunta a saber cómo es que las personas que estoy examinando pueden creíblemente alegar que *creen* en la igualdad. Yo sé que ellos creen en ella. Mi pregunta es cómo pueden pensar que no es inconsistente pensar tanto eso *como* que su conducta es inobjetable; no cómo pueden decir, dado su comportamiento, "yo creo en la igualdad", sino cómo pueden decir, a la luz de tal conducta, "yo creo en la igualdad y en mi vida soy fiel a ese principio".<sup>18</sup> Para clarificar la diferencia entre las dos preguntas, aquí hay una respuesta que está a una larga distancia de la pregunta que *no* estoy haciendo pero que manifestamente no sirve como respuesta a la pregunta que *sí* estoy haciendo.

El igualitario rico, desafiado por el crítico que no acepta que aquél realmente crea en la igualdad, podría decir: Mire, no soy un santo, pero tampoco soy un gran pecador. Soy, en líneas generales, una buena persona. Me volví rico no porque fuera peor que el individuo bueno promedio sino por circunstancias afortunadas y, teniendo en cuenta la generosidad habitual de la gente rica, soy bastante generoso con mi riqueza. El hecho de que tenga la suerte de tener opciones más amplias que los demás no significa que sea peor que la persona promedio que no es rica, puesto que manejo mis elecciones de una manera razonablemente decente. (Y al menos tengo la *creencia* correcta. ¿Sería mejor si no sólo me permitiera beneficiarme de la desigualdad sino si también creyera que eso es correcto?<sup>19</sup>)

En mi opinión, ésa es una respuesta decente en defensa de la sinceridad de la creencia de tal persona. Pero esa respuesta no responde a mi pregunta. Este hombre confiesa su fracaso; confiesa que su conducta no cumple con sus principios, a la vez que insiste en que cree sinceramente en tales principios. Él no ofrece una *justificación* para actuar como lo hace porque no sostiene que su conducta esté justificada sino que más bien ofrece una *excusa*, a saber, que su conducta no es peor que la de la gente típica. (La distinción que invoco funciona del modo siguiente: cuando uno se

excusa por no haber hecho A, A todavía es lo que uno debió haber hecho, pero su excusa lo torna menos vulnerable a la crítica o al castigo por no haberlo hecho. En cambio, cuando usted tiene una justificación para no haber hecho A, esa justificación muestra que A no era, como de otro modo podría haber sido, lo que usted debía hacer.)

Las personas en las que estoy interesado no confiesan el incumplimiento de sus principios; no piden que su conducta sea excusada. Eso es lo que me desconcierta. Y, para recordar el punto hecho al final de la sección 1, supra, no estoy preguntando cuán mala es la gente aquí bajo examen, ni cuán culpables deben sentirse. Estoy preguntando cómo pueden pensar que su postura es consistente; no estoy preguntando cuán malo es ser inconsistente en el sentido particular en el que ellos putativamente lo son.

4. Ellos podrían decir que no hay problema al que responder. Podrían decir que, si bien un igualitario prefiere una sociedad de tipo igualitaria, preferir ese tipo de sociedad no tiene implicaciones para la conducta desarrollada en otro tipo de sociedad, razón por la que esto es consistente con aceptar riquezas en la sociedad no-igualitaria en la que ahora habitan.

Bien, no hay duda de que ese razonamiento es lógicamente consistente, pero la consistencia lógica es un patrón poco exigente. Así lo muestra el hecho de que la posición enunciada a continuación, a la que adheriría un extraño igualitario, sea lógicamente consistente: yo estoy a favor de una sociedad igualitaria, esto es, una sociedad en la que *todos* vivan según una norma igualitaria. Pero, si todos menos dos ricos, un igualitario recalcitrante y yo, viven de acuerdo con esa norma, entonces mi igualitarismo no me compromete a vivir de acuerdo con la norma igualitaria puesto que, aunque yo viviera de acuerdo con esa norma, mi sociedad seguiría siendo no-igualitaria.

Lo que importa no es la consistencia lógica desnuda sino una consistencia que incorpore la *razón* que la persona igualitaria daría a favor de su creencia en la igualdad: todo depende de *por qué* ella está a favor de la igualdad. Si lo hace porque cree que la desigualdad es injusta, entonces es difícil aceptar que su conducta sea principista. Si usted odia la desigualdad porque cree que es injusta, ¿cómo puede aceptar y retener sin escrúpulos dinero cuya retención encarna esa injusticia, dinero que podría dar a otros o donar a una causa igualitaria, disminuyendo así, o esperando disminuir, la cantidad de injusticia que prevalece, al beneficiar a las víctimas de esa desigualdad?

5. Pero no todo el que cree en la igualdad dice hacerlo por razones de justicia.<sup>20</sup> Así, por ejemplo, la persona rica igualitaria podría decir: "Yo creo en una sociedad igualitaria porque odio la división entre ricos y pobres que afecta esta sociedad. La desigualdad destroza a la comunidad; aleja a la gente una de otra. Pero esa no es ninguna razón para dar mi dinero y pasarme así al lado de los pobres. Lo que yo odio es la división, y la caridad excéntrica que yo haga no serviría de nada para eliminarla. En mi sociedad hay ochenta millones de pobres y veinte millones de ricos. La sociedad no va a dejar de estar dividida<sup>21</sup> –hasta podría dividirse más con algunas disposiciones– si me hago y hago a algunos de los ochenta millones de pobres levemente menos pobres de lo pobre que es ahora cada uno de esos ochenta millones. Y yo seguiría distanciado de los demás. Es claro que una apropiada reestructuración de la sociedad reduciría la división, pero no es claro cómo podría usar mi riqueza para reducir esa división"<sup>22</sup>

Uno puede estar de acuerdo en que el odio a la división entre ricos y pobres es realmente una razón para desear la igualdad. Pero, ¿qué *hace* que la división entre ricos y pobres sea una división odiosa, en el sentido que no lo es la distinción entre pelirrojos y morochos o entre amantes de la cerveza y tomadores de vino? Yo creo que la división rico/pobre es odiosa en parte porque los pobres tienen *entendibles* sentimientos de injusticia cuando contemplan esa división. Pero el igualitario que es contrario a la división que evade el discurso de justicia dice que esos sentimientos están fuera de lugar o –suponiendo que el pobre no tiene esos sentimientos– estarían

fuera de lugar. Él rechaza la idea de que (al menos parte de) su razón para odiar la desigualdad es su injusticia.

6. Aún así, otros creyentes en la igualdad creen que la redistribución igualitaria es exigida no por razones de justicia o para superar las divisiones sociales sino porque es deseable que cada persona tenga una buena vida<sup>23</sup> o, si no se logra esto, que tengan una buena vida tantos individuos como sea posible.<sup>24</sup> Para promover ese bien, dado el estado de cosas de nuestra sociedad, se requiere una extensa redistribución igualitaria impulsada por el Estado; uno no puede promover ese bien por cuenta propia.

Podría desafiarse a tal persona diciendo lo siguiente: ¿Por qué no dona usted sus bienes a algunos de los que están más cerca del nivel más bajo de lo que usted considera una buena vida, quedando usted justo por encima de esa línea?

Él podría responder a esto de dos maneras, una relacionada con las cuestiones prácticas y otra sobre cuestiones de principio.

Desde el lado de las cuestiones prácticas, él podría decir que no es factible que uno haga el trabajo de caridad de una manera parecida a la que es requerida por dicho desafío: uno nunca podría estar seguro de que las vidas a las que se propone servir son, precisamente, vidas buenas. Estos problemas epistémicos podrían implicar que él termine no situando a nadie por encima de la línea y, en buena medida, empujándose a sí mismo por debajo de ésta. Así, el efecto neto de su intervención sería negativo desde el punto de vista de su propio deseo de que haya tantas buenas vidas como sea posible.

Esa respuesta podría justificar al que es algo rico y no da, pero no a aquellos que son tan ricos que pueden dar mucho a cada uno de los miembros de un cierto grupo que no lleva una buena vida, quedándose aún con algo. De ese modo, evitarían el "problema de la identificación" (debido al "mucho") y evitarían convertir en malas sus propias vidas (debido al "algo"). (Un rico podría, por ejemplo, pagar por la costosa, no tan costosa para él, operación de alguien cuya vida es indudablemente miserable pero que está casi seguramente destinada a ser una buena vida después de realizada la operación.) Así, mientras que esta primera réplica podría salvar a los catedráticos igualitarios que, como yo, no son *fabulosamente* ricos, haría poco para exonerar a los igualitarios *muy ricos*.<sup>25</sup>

La réplica de principio distingue entre los estados de cosas que una persona cree que son buenos y las obligaciones que esa persona cree tener para promover esos estados de cosas. De este modo, por ejemplo, yo puedo pensar que el "paisaje" de Londres mejoraría si una mayor cantidad de sus futuros edificios fueran neo-góticos y no pos-modernos, pero de eso no se sigue que yo tenga que sentirme obligado a unirme a una sociedad cuyo objeto sea volver a traer el arte gótico o a organizar una sociedad de este tipo. De modo más general, sólo los consecuencialistas de actos creen que uno tiene una obligación de maximizar el bien, y la suya es una posición minoritaria en la filosofía. Los igualitarios que ven a la igualdad como algo deseable, pero no como algo exigido por razones de justicia, tienen una respuesta lista para la crítica acerca de por qué no donan su dinero; esta respuesta se encuentra también disponible para aquellos igualitarios anti-división (ver al final de la sección 5) que niegan que al menos parte de lo que hace repugnante la división social es que ésta refleja injusticia.

7. Miremos ahora el aspecto más complejo de nuestro problema, del modo en que se les presenta a los igualitarios que creen en la igualdad porque piensan que la desigualdad es injusta. Su problema es aún más difícil: uno puede, por cierto, negar que está (aun levemente) obligado a

esforzarse para producir lo que considera (meramente) bueno, y uno puede también rechazar la idea de que uno está obligado a hacer cuanto sea capaz de hacer para corregir una injusticia tan sólo porque sea una injusticia; pero, ¿cómo puede uno negar, sin más rodeos, que está obligado a renunciar a los beneficios de los que disfruta como resultado de lo que considera injusto<sup>26</sup>, cuando puede renunciar a tales beneficios de modo tal de favorecer a las víctimas de esa injusticia?<sup>27</sup> Puede que haya buenas excusas y/o justificaciones<sup>28</sup> para no dedicarse a la tarea señalada, pero ¿cómo puede pensarse que no se necesita ninguna justificación o excusa para no realizarla?

Las preguntas frente a los igualitarios admiten que sus creencias igualitarias están inspiradas en la justicia se presentan de este modo: ¿Por qué no promueve usted la igualdad donando a los pobres y/o a organizaciones que promueven la igualdad la cantidad extra de la que usted carecería en una sociedad justa? Dado que usted no lo hace (en la medida pertinente), usted no cree que debe hacerlo (en esa medida), si, tal como usted lo proclama, (ver la triada 4-5-3 supra), su comportamiento está de acuerdo con sus principios.

Sería sorprendente que los igualitarios ricos que tienen una opinión como la descripta no donaran nada a cualquiera de estas causas, ni a aquellas que atenúan los peores resultados de la desigualdad en curso, ni a aquellas que pelean por una sociedad más igualitaria; por cierto, nunca he conocido a un comunista rico que manifestara estar inspirado por la justicia, o a un filósofo político que fuera rico e igualitario, que no donara nada para cualquiera de estas causas. Dado que ellos donan lo que donan con un sentido de obligación, no pueden decir que su creencia igualitaria no tiene *ninguna* significación sobre el modo en que deberían actuar en una sociedad desigual. Entonces, ¿cómo es que donan una porción tan pequeña de su excedente?

Ellos podrían decir que incluso si tuvieran que realizar la donación para esas causas en una escala tal que redujera sus propias vidas a un estándar cercano al promedio, eso todavía representaría sólo una gota en el océano: no haría suficiente diferencia para la situación global. Pero hay al menos dos réplicas a tal argumento. La primera es la siguiente: ¿por qué espera usted que donaciones aisladas produzcan una diferencia global masiva? Usted está en situación de producir una gran diferencia en algunas personas y eso es, sin duda, suficiente. La otra réplica es: usted, después de todo, dona algo. Usted dona una gota más pequeña de la cantidad que usted considera despreciable. Entonces, ¿cómo puede justificar el dar *sólo* esa gota, que es aún más pequeña?

Hay más objeciones para hacer frente a la defensa de "la gota en el océano", pero, antes de hacerlas, es necesario hacer algunas observaciones que sirvan de apoyo para esas objeciones.

Todavía no he especificado de un modo preciso el principio de igualdad que aquellos a quienes examino supuestamente afirman.<sup>29</sup> La precisión en la formulación de ese principio sería, en su mayor parte, inapropiada porque, en cierto modo, muchos igualitarios ricos no son filósofos, lo cual requeriría que formulen sus creencias en forma (relativamente<sup>30</sup>) precisa, y en parte porque aquellos igualitarios que sí son filósofos defienden concepciones diferentes del principio igualitario. Nosotros estamos investigando a aquellos cuyas vidas son potenciadas por recursos que evidentemente exceden lo que ellos podrían esperar recibir en la sociedad igualitaria que declaran favorecer: el desafío que, en consecuencia, les planteamos se aplica a las diferentes formas que precisan o podrían precisar sus creencias sobre la igualdad.

Pero la fuerza moral de *algunas respuestas* defensivas a este desafío depende de la forma precisa de igualitarismo que nuestros igualitarios adoptan o adoptarían y la réplica de "la gota en el océano" es uno de esos casos. Por lo tanto, propongo una distinción abrupta entre diferentes visiones del principio igualitario que podrían sostener, distinción que es pertinente para la defensa de "la gota".

Uno puede distinguir, a modo de generalización, entre: principios igualitarios que adjudican valor a lo que podemos llamar igualdad en tanto una relación entre lo que diferentes personas obtienen,

y con indiferencia respecto a cuánto obtienen; y principios igualitarios como el principio de diferencia de Rawls, un principio que no afirma, estrictamente hablando, la igualdad en sí misma, sino una política que haga que los que están peor estén lo mejor posible. Podemos llamar a la primer clase de igualitarios "igualitarios relacionales" y a la segunda "prioritarios", ya que éstos asignan prioridad al mejoramiento de la condición de los que están peor.<sup>31</sup>

Ahora bien, la defensa de "la gota" favorece más a los igualitarios relacionales que a los prioritarios. Dado que, aunque una persona muy rica no puede hacer a la sociedad más igual de lo que es, ella podría, con cierta certeza, hacer que algunos entre los que están peor mejoren significativamente su situación con respecto a lo que actualmente tienen, y así, si es un prioritario, promoverá lo que considera una causa justa: lo que despierta su sentido de justicia es la situación angustiada en la que se encuentran los que están peor. Por lo tanto, la defensa de "la gota" se ve empalmeada cuando es usada por los prioritarios, sea lo que fuere lo que dicha defensa pueda hacer por aquellos que ven la igualdad de ese modo. Además, me arriesgaría a decir, hay muchos más igualitarios prioritarios que igualitarios puros. La mayoría de los igualitarios son igualitarios *porque* creen que la igualdad beneficiaría a los que están peor.<sup>32</sup>

Recordemos las dos réplicas de la defensa de la gota en el océano que presenté antes: que un igualitario rico puede hacer mucho por un número razonablemente grande de personas y que aquellos ricos igualitarios (es decir, casi todos ellos, de cualquier tipo de igualitarismo) que donan algo, difícilmente pueden describir la donación de mucho más de lo que ellos de hecho donan como una suma demasiado insignificante como para ser donada. La primera de esas réplicas funciona mejor contra la mayoría de los igualitarios, que son prioritarios, que contra los igualitarios puros. La segunda réplica, a través de la inconsistencia que expone, funciona bien contra ambos, y la premisa fáctica de la segunda réplica, esto es, que la persona en análisis (después de todo) dona algo, arroja dudas sobre la descripción que hacen de sí mismos aquellos que manifiestan que valoran la igualdad como tal, ya que lo poco que donan, en verdad, no aporta casi nada en pos de la igualdad, aún cuando lo donado pueda beneficiar mucho a algunas personas.

Antes de abandonar la defensa de la gota en el océano, quiero hacer una última observación sobre qué es "despreciable". "Despreciable" puede significar "numéricamente pequeño en relación a un total especificado", pero también puede significar "carente de importancia"; lo despreciable en el primer sentido no incluye a lo despreciable en el segundo sentido. Nótese que esta ausencia de vinculación juega, evidentemente, contra los ricos que son igualitarios prioritarios: sacar a veinte personas de la situación extrema es un efecto despreciable en el primer sentido numérico cuando cinco millones de personas están en tal circunstancia; en cambio, no es plausible decir que ello sea despreciable en el sentido de falta de importancia, especialmente para aquellos cuyo igualitarismo se concentra en cuán mal están los que están peor. (Saber si la ambigüedad en "despreciable" tiene o no un impacto frente a los igualitarios relacionales ricos que usan la defensa de "la gota" es una cuestión sutil en la que no voy a entrar).

8. Una vez que la meta de igualdad propiamente dicha es diferenciada de una política de privilegio a los que están peor, muchas personas dudan de que haya algo que decir sobre la idea de igualdad. Pero una visión igualitaria importante, propuesta por Ronald Dworkin, no sólo respalda la igualdad en sí misma sino que además provee un tratamiento particularmente desafiante para el tema de este trabajo.

Dentro de la teoría dworkiniana de la igualdad, el lugar de la norma de la igualdad propiamente dicha (como opuesta a, por ejemplo, normas que rijan deberes de compasión para con los desafortunados, estén ellos dentro o fuera del país) se encuentra en la relación entre el Estado y aquellos sobre los que éste sostiene su derecho a gobernar. Por sostener ese derecho, el Estado debe tratar a sus ciudadanos con igual consideración y respeto, so pena de transformarse en una

tiranía, y, *en consecuencia*, debe distribuir los recursos de un modo igual entre sus miembros. Pero, si el Estado fracasa en esta tarea, ningún deber análogo recae sobre los individuos: no es deber de los individuos tratar a todos (parientes, amigos y extraños) con igual consideración y respeto.

De eso no se sigue que no haya deber alguno del individuo cuando el Estado no llega a ser un Estado justo. Para Dworkin, el deber de los individuos es, entonces, el de promover la igualdad, tratando de cambiar la política del Estado. En efecto, Dworkin piensa que si el gobierno es injusto, los ciudadanos a quienes éste representa son *colectivamente* culpables: cada uno tiene, en consecuencia, un deber de hacer lo que pueda para rectificar la injusticia estatal. Así, hay una verdadera tensión entre profesar el igualitarismo y no hacer nada para promoverlo mediante, por ejemplo, una contribución en tiempo y/o en dinero en favor de un partido político igualitario. Pero no hay obligación de contribuir de manera tal que uno termine estando como podría estar en una sociedad igualitaria. Cuál es exactamente el deber político que uno tiene es una pregunta difícil, pero el deber no es el de hacer lo que el Estado debiera estar haciendo: no hay una razón en particular por la que uno debiera gastar en política lo que lo reduciría a uno al nivel que la igualdad le impondría.

Según Dworkin, el Estado, cuando está debidamente constituido, es la autoridad de los ciudadanos en su conjunto. De esta forma, por ejemplo,<sup>33</sup> si el Estado no cumple con su deber distributivo pero muchos ricos resultan ser mágicamente buenos coordinando sus acciones entre ellos, entonces ellos estarían, por cierto, obligados a coordinarse de esta forma para garantizar la igualdad. Entonces, no es tan cierto que, para Dworkin, allí donde el Estado falla, el *único* deber pertinente para el individuo sea el de promover la igualdad trabajando para una mejor política estatal. Pero continúa siendo cierto que su deber existe *en tanto* miembro de un colectivo sobre el que recae primariamente el deber de ayuda: si yo sé que otros no cooperarán del modo apropiado, entonces la igualdad *per se* no me da razón alguna para abrir mi monedero, del mismo modo que no tengo razón alguna para abrirlo, basándome en la igualdad, si sé que no existe ningún partido político dispuesto a promover la igualdad o que pueda hacerlo.

Por supuesto, Dworkin no piensa que le debamos algo a la gente que muere de hambre como tal, sea que estén dentro o fuera de nuestro Estado, pero insiste en que nuestro deber hacia ellos es el de la compasión humana y no un deber que derive de un principio de igualdad. En la medida en que nuestro mundo resulte sujeto a un gobierno internacional, el deber de igualdad recaería sobre el gobierno pertinente, pero eso es consistente con una consecuencia del parecer de Dworkin: sería un error pensar que la globalización de la autoridad, o las formas nacientes de la autoridad de las que hoy somos testigos, representan un desafío a su tesis. La afirmación de que una norma de igualdad va sujeta a una autoridad común permite establecer matizaciones en la exigencia de la demanda por la igualdad, matizaciones relacionadas con el grado en que esa autoridad se haya concretado.

Si el punto de vista "estado-céntrico" de Dworkin sobre la igualdad es sostenible, entonces se sigue que el igualitario rico no debería estructurar su vida como la debería estructurar el Estado, esto es, en conformidad con una norma igualitaria. Pero por supuesto que es una pregunta independiente la de si el punto de vista de Dworkin es realmente sostenible y me gustaría expresar tres dudas al respecto.

Primero, parece bastante poco claro que el Estado que se niega francamente a perseguir una norma igualitaria *ipso facto* deja de tratar a sus miembros con igual consideración y respeto. Si el gobierno cree profundamente en ciertas normas no-igualitarias y las implementa, como por ejemplo un salario alto garantizado, y deja que el resto de la distribución de la riqueza sea determinada por el *laissez-faire*, parece falso que, tomando sólo ese dato como base, el Estado pueda ser considerado culpable de irrespetuoso o insensible en relación con al menos algunos de

sus ciudadanos. Pero si la igualdad distributiva propiamente dicha no se sigue de la premisa de Dworkin sobre el deber del Estado, entonces los ricos igualitarios no pueden decir que Dworkin ha dado la explicación correcta de sus creencias igualitarias; luego, ellos no pueden usar a la teoría de Dworkin para argumentar que la obligación de promover la igualdad la tiene el Estado y no los individuos como tales.

Pero aun si esa primera duda estuviera fuera de lugar, y si un Estado que no logra instituir la igualdad distributiva pudiera ser considerado culpable de una forma de tiranía política, todavía parecería implausible que el único punto de la justicia distributiva, la razón para evitar la injusticia distributiva, sea que la injusticia distributiva implica tiranía política. La norma de igualdad distributiva existe, por cierto, independientemente de cualquier clase de igualdad política, inclusive si la igualdad política la requiere. Y el propio Dworkin muestra su acuerdo con esa idea. En efecto, los "inmigrantes" en la isla desierta que él describe en "Equality of Resources" "aceptan el principio de que nadie tiene un derecho anterior a ninguno de los recursos [ de la isla] y que éstos deberían, en cambio, ser divididos entre los inmigrantes por igual: no es debido a que vean al martillero, a quien se aprestan a nombrar, como a su soberano que estos inmigrantes igualitarios establezcan la igualdad de recursos."<sup>34</sup>

Finalmente, dudo que el *motivo* de la responsabilidad colectiva de la justicia distributiva pueda ser fácilmente integrado con el resto de la teoría dworkiniana tal como intenté que lo pareciera en mi benévola exposición de esa teoría. Si la obligación de hacer cumplir la igualdad proviene de la afirmación del derecho a gobernar, ¿por qué debería reposar esa obligación en el pueblo como un todo si es que, al fin y al cabo, el pueblo podría no afirmar ese derecho?

9. Otro argumento para no donar lo que uno tiene de más (respecto de lo que permitiría la igualdad) y que es muy popular entre las personas influidas por el marxismo es que tal donación resulta irrelevante para erradicar la injusticia *fundamental*, que es la desigual distribución de poder entre los ricos y los pobres. La caridad de una persona rica no contribuye en absoluto a eliminar la desigual distribución de poder: no es sino un particular uso del ingreso que refleja la desigualdad de poder.

Pero aun aceptando que la injusticia fundamental es la desigual distribución de poder, difícilmente se sigue de allí que la desigual distribución del ingreso que se deriva de tal condición no sea también injusta: el marxista aquí cuestionado seguramente acordaría con que ésta también lo es. Entonces, ¿por qué dicha persona no debiera dedicarse a combatir la injusticia que puede combatir usando su ingreso injustamente adquirido en la forma requerida? Sería grotesco que esta persona les dijera a aquellos que pierden por la injusta división de poder: "Yo no voy a socorrerlo porque lo que deploro, radicalmente, no es su pobreza sino el sistema que lo hace pobre"

Más aún, es falso que la diferencia de poder sea la injusticia fundamental, en todos los sentidos pertinentes. Por supuesto que es la injusticia *causalmente* fundamental, pero no es, en un sentido apropiado, la injusticia *normativamente* fundamental,<sup>35</sup> dado que es plausible decir que la diferencia de poder califica como injusta *porque* ella (de modo estándar) genera una distribución del ingreso desigual y, por lo tanto, oportunidades muy desiguales de disfrutar de las cosas buenas de la vida. Sin duda, la diferencia de poder permanece como una injusticia independiente: es falso que *no* habría injusticia si toda la gente poderosa fuera extravagantemente caritativa. Pero la distinción entre la fundamentalidad causal y la normativa constituye, de todas maneras, una objeción decisiva para la citada posición marxista.

10. No obstante, otra defensa posible para no esperar que la gente persiga, de modo privado, las normas que prevalecerían en lo que ellos consideran una sociedad justa apela a la idea de que cada persona tiene derecho a un espacio privado dentro del cual el deber social no debe inmiscuirse.

Pero el que persigue al igualitario rico no necesita negar la legitimidad de los espacios privados. En una sociedad con una distribución del ingreso impuesta por el Estado, hay abundante para que todos, sin consideración acerca del deber social, decidan sobre el modo de vivir sus propias vidas, y lo mismo corre para los grandes donantes en una sociedad desigual. Inspirados por diferentes concepciones del bien, tales personas pueden comer pescado o pollo, ir a una sinagoga o a una iglesia, jugar al fútbol o al ajedrez, y así sucesivamente: los espacios privados existen pero, como el principio igualitario se cumple, son más similares en tamaño de lo que lo serían de otra manera, y algunos son más grandes de lo que de otro modo podrían serlo. Una formulación alternativa de mi problema consistiría en preguntas en relación con los ricos que creen en la igualdad por razones de justicia: ¿por qué ellos no reducen sus espacios privados en una sociedad desigual? Esa pregunta no se responde con la verdad (ya que pienso que es una verdad) de que todas las personas tienen derecho a (alguna clase de) espacio privado.

La verdadera pregunta, en ambos contextos, es decir, tanto para nuestra sociedad injusta como para una sociedad justa, no es si una persona tiene un derecho a un espacio privado sino cuál debería ser la forma de dicho espacio. En la que tal vez sea su presentación más persuasiva, la objeción dice que el espacio privado de cada uno debiera ser modelado de forma tal que la vida de cada uno no resulte *agobiante*, y que *resultaría* agobiante requerirle al rico que tenga una continua consideración respecto de la condición de los pobres (lo que no sería necesario en una sociedad que contara con procedimientos rutinizados para producir igualdad<sup>36</sup>). Sea que el problema se presente mejor o no en términos de *derechos*, el tener que enfrentarse con las demandas de los pobres constantemente se traduce en una existencia agobiante. Ése es el argumento de la *carga mental* contra la extravagante filantropía voluntaria en una sociedad desigual.

11. Investigaré el argumento a través de un examen de la respuesta que da Thomas Nagel a una tesis expuesta por Robert Nozick. La respuesta de Nagel atañe directamente a nuestro problema, aunque los filósofos citados no disentían sobre el problema especial de cómo debe comportarse un igualitario en una sociedad cuyo gobierno es incapaz de asegurar la igualdad, sino que discutían la siguiente pregunta más general: ¿por qué *cualquier* redistribución requerida debe ser asunto del Estado, como opuesto a algo que los individuos tienen el deber de llevar a cabo por sí solos?

En *Anarchy, State and Utopia*, Nozick dijo que si fuera moralmente obligatorio asistir a los que están peor, entonces la caridad privada podría lograr ese fin. Para Nagel, la *única* razón para preferir asistirlos a través de la redistribución estatal era que bajo esa política la gente que no quiere *donar* se encuentra *forzada* a hacerlo<sup>37</sup> (una coerción que Nozick prohibiría, pero el que tenga o no razón sobre ello no tiene nada que ver con el aspecto del debate Nozick/Nagel que aquí nos ocupa).

En respuesta a Nozick, Nagel sostuvo que hay buenas razones para la redistribución estatal<sup>38</sup> de los bienes de aquellos que efectivamente quieren contribuir, debido a que una persona que desea, y está verdaderamente ansioso de contribuir pagando impuestos podría razonablemente no tener buena voluntad para contribuir privadamente. Y, si es consistente, la justificación de Nagel para esa falta de buena voluntad se aplicaría a nuestro caso, el caso del igualitario rico a quien se le pide que contribuya con mucho en una sociedad cuyo Estado no lo va a forzar a hacerlo. Cito a Nagel:

"La mayoría de la gente no es generosa cuando se le pide que done voluntariamente y no es razonable pedir que lo sea. Reconozco que hay casos en los que una persona debe hacer algo aún cuando no sería correcto obligarla a hacerlo. (Por ejemplo, a mantener una promesa común o a abstenerse de mentir – GAC) Pero yo creo que aquí lo contrario es verdadero. A veces es conveniente forzar a que la gente haga algo aún si no es verdadero que deberían hacerlo sin ser forzados. Es aceptable obligar a que la gente contribuya al mantenimiento de los indigentes mediante un sistema de impuestos automático, pero no es razonable insistir en que en ausencia de

ese sistema, ellos deban contribuir voluntariamente. La última es una posición que demanda excesivamente porque *requiere decisiones voluntarias que son bastante difíciles de tomar*. La mayoría de la gente toleraría un sistema impositivo sin sentirse con derecho a queja, mientras que se sentirían justificados para rechazar un reclamo que les exigiera una contribución voluntaria de la misma suma. Esto se debe, en parte, a la falta de seguridad de que otros van a comportarse como ellos y al miedo a la desventaja relativa; también es un sensato rechazo a las excesivas demandas sobre la voluntad, que pueden ser más fastidiosas que las demandas automáticas al bolsillo."<sup>39</sup>

Hay dos elementos en la réplica de Nagel a Nozick: están indicados por separado en la última oración del pasaje citado. Primero, antes del punto y coma, está el "problema de la seguridad" del que no me voy a ocupar aquí: no se trata del contraste entre las cargas de la donación voluntaria y la donación forzada. Aquí me ocupo de otra supuesta ventaja de la redistribución estatal, a saber, que ésta alivia la carga "excesiva" que recae sobre la voluntad de una persona. Para Nagel, la gente podría querer que el Estado la fuerce para evitar "decisiones voluntarias que son bastante difíciles de tomar". Cuando, como piensa Nagel, el gobierno se apropia justificadamente de alguno de mis recursos, reduce mi campo de elección, pero precisamente porque ahora no tengo posibilidad de elección alguna en la cuestión, estoy eximido de la carga de hacer una elección al respecto. Entonces, aún cuando aceptaría contento un impuesto abrumador sobre mi ingreso, no debería esperarse que done tales sumas voluntariamente. (Nótese que el argumento de la "carga mental" no se ve afectado por el hecho de que *otra* gente esté o no contribuyendo voluntariamente, porque su forma de ser sea tal que para ellos las decisiones en cuestión sean fáciles de tomar, o porque estén actuando de una manera supererogatoria, esto es, cumpliendo con más cargas de las que a uno le pueden razonablemente pedir que afronte.)

Antes de responder al argumento de la "carga mental", voy a hacer dos comentarios preliminares.

En primer lugar, debo aclarar una falsa interpretación de lo dicho por Nagel que algunos parecen suscribir. Él no está diciendo: "Yo quiero que me fuercen a donar porque sé (o temo) que de otra forma no donaría". Eso es muy distinto de lo que supongo que Nagel quiso decir. Una persona que se muestra preocupada acerca de si donaría voluntariamente no tiene que creer que sea *irrazonable* esperar que ella done (por la intranquilidad a la que se vería sometida por la exigencia de donar). Ella podría estar reconociendo simplemente que no es lo suficientemente buena (como opuesto a: no es lo suficientemente fuerte<sup>40</sup>) para hacer lo correcto. No es una interpretación plausible del pasaje de Nagel una interpretación que presente a dicho filósofo como sosteniendo esa postura autocrítica y, si eso fuera lo que él quiere decir, entonces lo que dice estaría fuera de lugar en nuestro proyecto, proyecto cuyo objetivo es ver si 4, 5 y 3 (ver supra) son consistentes, puesto que, bajo esta (improbable) interpretación de Nagel su inconsistencia no resulta negada. Que yo sepa o tema no donar voluntariamente es, en realidad, una razón para preferir la redistribución hecha por el Estado, pero esto no es lo que estamos buscando: lo que buscamos es una *justificación para no donar* si el Estado no me fuerza a hacerlo. No puede justificarse el no donar cuando el Estado no me fuerza a hacerlo diciendo "yo no donaría si el Estado no me fuerza a hacerlo".

Nótese, en segundo lugar, que Nagel está diciendo más de lo que dice la innegable afirmación según la cual el dar voluntariamente *puede ser más* oneroso que el ceder a las transferencias coercitivamente impuestas (para aquellos que ven justificada la coerción estatal). (Sin embargo, mucha gente que ve justificada la donación coercitiva podría preferir dar voluntariamente debido a la satisfacción asociada con ello, pero esa gente no es pertinente aquí puesto que no encaja en el caso de Nagel.) Esa afirmación podría ser suficiente para refutar el argumento de Nozick contra el que Nagel está argumentando; pero Nagel también está argumentando, más fuertemente, que la gente se encuentra *justificada* al negarse a dar voluntariamente porque las demandas sobre la

voluntad allí impuestas son "excesivas". Es dicha afirmación no-ordinal lo que debemos analizar aquí porque, si ella fuera verdadera, nos permitiría reconciliar 4, 5 y 3.

¿Qué debemos hacer con la afirmación de Nagel según la cual los problemas que tienen que ver con la voluntad justifican la negativa a donar voluntariamente de aquellos que creen en la redistribución impuesta por el Estado? Supóngase que realmente sería una pesada carga para mí tener que tomar parte de mi salario, cada mes, para darle al pobre. Aún así, Nagel parece ignorar la capacidad que tiene el individuo para evitar tal difícil y constante decisión voluntaria: yo puedo auto-obligarme, de una vez y para siempre o por un largo tiempo, firmando una orden bancaria conveniente.<sup>41</sup> No necesito que el Estado me haga donar porque, mediante una diversidad de mecanismos contractuales, puedo obligarme a hacerlo. Así, el donar se convierte en una rutina relativamente no opresiva. (Por supuesto que yo pierdo el dinero y eso es, en igualdad de otras condiciones, lamentable, pero estas cosas *no son* iguales de un modo relevante porque yo pienso que no debo quedarme con ese dinero; de cualquier forma, ello es tan lamentable como cuando el Estado se lleva dicho dinero en los impuestos.)

Al considerar esta cuestión, debemos distinguir entre el *costo* y la *dificultad* de hacer algo. El costo que una acción tiene para mí es lo que yo pierdo (pero hubiera preferido preservar) como resultado de hacerla, y también cualquier dolor u otro placer que conlleve el acto de hacerla; la dificultad, en cambio, es una función de cómo mis capacidades se ajustan al desafío que la acción plantea.<sup>42</sup> Entonces, por ejemplo, me resulta difícil, pero no necesariamente (proporcionadamente) costoso, pasar el hilo por el pequeño agujero de la aguja, o devolver un saque de tenis bien colocado. No siento dolor o pierdo algo, necesariamente, si me las arreglo para superar esos desafíos: puedo disfrutar de estas *difíciles* acciones.<sup>43</sup> Por el contrario, es fácil hacer un cheque por una gran suma: sólo se necesitan unos pocos golpes de pluma. Pero, el costo de esos golpes es grande. Y de hecho es menos difícil<sup>44</sup> hacer un cheque por 5000 que hacer uno por 3, 445.66. aunque el costo de firmar el primero sea manifiestamente mayor.

No queda claro en el pasaje en cuestión si Nagel argumenta a favor de que es mucho más difícil, o mucho más costosa, la donación voluntaria que la donación forzada por el Estado. Pero, en cualquier caso, el punto de Nagel es débil. Creo que, en todo caso, la fuerza del argumento se debe a que no se distingue apropiadamente entre costo y dificultad: es cierto que donar dinero es *en algún(os) sentido(s) "duro"*, pero debemos describir exactamente los sentidos en los que eso es y no es verdadero; una vez hecho esto, la defensa de Nagel no sirve como justificación de la inercia del igualitario (no obstante lo bien que dicha defensa podría funcionar como excusa para esa inercia).

Nagel no gana su punto si asumimos que está hablando de dificultad, como tal. Puesto que, aún si concedemos que el esfuerzo mental requerido para la donación descripta es realmente difícil, pero que no es costoso, no nos ha provisto de una razón para donar voluntariamente lo que estaríamos contentos que el Estado nos sacara. Su dificultad no nos provee de una razón para no dejar de realizar esa acción que (aunque es difícil) es posible, y la donación voluntaria que Nagel tiene en mente es innegablemente posible: Nagel no está interesado en la posibilidad de una *parálisis* patológica de la voluntad. Por supuesto que es irrazonable pedirle a alguien que haga algo imposible, pero no es irrazonable pedirle que haga algo difícil, si es que hacerlo no conlleva un costo demasiado alto.

Por esta razón, que una acción tenga un costo suficientemente alto es una buena razón para no hacerla. Entonces, ahora debemos preguntarnos cuán alto puede pensarse que es el costo de conseguir que uno done<sup>45</sup> y debemos evitar contaminar nuestra valoración al respecto con nuestro conocimiento del costo sustancial *resultante*, el costo del dinero en cuestión, porque es lo mismo si yo ofrezco ese dinero por mi propia cuenta, que si el Estado me lo quita por la fuerza.

En mi opinión, los costos de los dos procedimientos, esto es, el de la donación voluntaria y el del Estado cobrándose esa suma, son realmente diferentes para el tipo de persona que Nagel contempla, pero no son dramáticamente diferentes. Déjenme explicar cómo es la estructura de lo que tomo como el costo especial (pero no irrazonable) que se sujeta a la donación voluntaria en el caso en cuestión.

La dificultad y el costo, pese a ser distintos, interactúan entre sí: hasta cierto punto se siguen el uno al otro, si es que además no influyen el uno sobre el otro, y esa es la razón por la que comúnmente son confundidos.<sup>46</sup> Y aquí se nos presenta una conexión particularmente intrincada entre costo y dificultad. Por esta razón, el costo *conseguido* de la decisión requerida, esto es, el costo de perder todo ese dinero, puede aumentar la dificultad de tomarla. Podría crear resistencia mental y podría, a veces, ser doloroso o, como dice Nagel, "fastidioso", tener que superar esa resistencia. Entonces, la dificultad que se deriva de contemplar el costo consecuente puede generar un costo en medio de la decisión en sí misma,<sup>47</sup> y eso podría ser lo que Nagel quiere decir: de todas formas, sugiero que esto es lo mejor que Nagel podría querer decir de entre lo que está aquí. Pero aún mantendría que los costos de la donación voluntaria y de la impuesta por el estado son, no obstante, bastante similares, porque no es fantásticamente difícil ni, entonces, fantástica ni adicionalmente costoso conseguir que uno firme el cheque o la orden de pago permanente, y entiendo que puede pensarse que lo es sólo cuando uno calcula mal el costo enorme que *resulta* de la decisión, el costo de lo que viene *después* de ella, en el costo que viene de la dificultad de tomar la decisión en sí misma.

Sé que lo que dije es bastante complicado: me llevó un largo tiempo elaborarlo. Por ello, pienso que sería útil desarrollar una analogía que clarifique mi punto.

Supongamos que estamos en el campo de batalla y que un camarada va a morir a menos que mi pierna sea amputada. (No interesa cómo es que eso va a ayudarlo: este es un artículo de filosofía, no un tratado de cirugía). Nagel está diciendo algo análogo a esto: yo reconozco que estaría bien que alguien corte mi pierna a la fuerza, no obstante lo cual puedo decir que es pedir demasiado que se espere que lo haga voluntariamente. Déjenme elaborar mis dudas acerca del caso de Nagel examinando más de cerca esta analogía.

Supongamos que la pierna tiene que ser extirpada con un cuchillo y que no hay anestesia disponible. Necesitamos comparar la situación en que mi pierna es cortada por otra persona que, como el Estado que cobra impuestos, opera independientemente de mi voluntad, frente a la situación en que yo tenga que cortarla. El costo que *resulta* del corte es el mismo en ambos casos: dolor y pérdida de la pierna. Pero, dado el profundo dolor que produce ese corte, es harto difícil, en lo que a la voluntad respecta, que yo mismo haga el corte, que yo mismo lleve adelante esa horrible tarea, una tarea tan difícil que, si la hago, sobrevienen luego una diversidad de costos extra relacionados con la tensión. Comparemos el ejemplo anterior con un caso en el que mi pierna va a ser cortada por una sierra eléctrica cinco minutos después de que se apriete un botón, y yo acepto que el botón sea apretado: reconozco la validez del reclamo de mi camarada por mi pierna. Quizás haya, además de los otros costos, una carga extra sobre la voluntad si soy yo el que tiene que apretar el botón, pero esa carga extra es seguramente insignificante: no sería un *gran* alivio descubrir que usted está resuelto a apretar el botón, de manera tal que yo no tengo que hacerlo. Así, este segundo caso, y no el del corte manual, constituye la analogía correcta. El igualitario rico quiere que el Estado sea el que apriete el botón de los impuestos. Sería un poco más fácil para él si el Estado hiciera eso que si él tuviera que apretar el botón de la orden de pago permanente cuando envía un mensaje electrónico a su banco, pero la dramática presentación que hace Nagel sobre la dificultad de decidirse a donar me convence de que él está tratando equivocadamente *ese* contraste menor como si fuera idéntico al contraste entre que yo corte mi pierna y que lo haga usted (en ambos casos, con un cuchillo).



12. Este trabajo no tiene conclusión. Como ya dije (ver p. 18, supra), el punto máximo de mi ambición era realizar *algunas* consideraciones que trataran el problema del "rico igualitario", y yo consciente de que no he tratado *todas* las consideraciones que se refieren a él. La cuestión de la "desventaja relativa" presentada por Nagel es sólo una de las tantas consideraciones que no he podido incluir aquí.<sup>48</sup>

\* Este trabajo fue presentado el 25 de noviembre de 1996 en el Seminario sobre Derecho y Filosofía Política en la Universidad Torcuato Di Tella. Fue traducido por Martín Hevia y revisado por Roberto Gargarella.

\*\*All Souls College, University of Oxford.

<sup>1</sup> O, para expresar la pregunta según las precisiones que resultan del final de la sección 3: "Dado que usted es igualitario, ¿cómo puede *aver* que es correcto que usted sea tan rico? (Lo que me preocupa es la aparente inconsistencia de las creencias sostenidas por los ricos que realmente creen en el igualitarismo).

Por las críticas realizadas a una versión anterior de este trabajo, agradezco a John Baker, David Bakhurst, Brian Barry, Paul Boghossian, Paula Casal, Miriam Cohen, Ronald Dworkin, Keith Graham, Betsy Hodges, Susan Hurley, David Miller, Liam Murphy, Thomas Nagel, Derek Parfit, Guido Pincione, Joseph Raz, John Roemer, Michael Seifert, Horacio Spector, Chris Synnwich, Hillel Steiner, Larry Temkin, Peter Vallentyne, Frank Vandenbroucke, Robert Van der Veen, Alan Wertheimer, Martin Wilkinson, Bernard Williams y, sobre todo, Arnold Zuboff, con quien pasé varias horas, instructivas para mí, discutiendo acerca de estos temas.

<sup>2</sup> George Eliot, *Middlemarch* (London: 1991), p. 657.

<sup>3</sup> Para una exposición más completa de ese criterio rawlsiano, ver Gerry A. Cohen, "Where the Action is: On the Site of Distributive Justice", *Philosophy & Public Affairs* No.26, (1997), pp. 3-30. Ese artículo está largamente dedicado a una refutación de la visión expuesta.

<sup>4</sup> Esa última pregunta está relacionada con la pregunta acerca de las demandas de las justicia para con los individuos de una sociedad injusta, pero no es idéntica a ella puesto que existen concepciones no-igualitarias de la justicia (que no serán discutidas aquí) y justificaciones de la igualdad no basadas en razones de justicia (dos de las cuales son tratadas en las secciones 5 y 6). [También son diferentes en tanto mi pregunta se refiere a qué compromete una creencia (igualitarismo) a quien la sostiene, mientras que la pregunta acerca de lo que demanda la justicia en una sociedad injusta, en cambio, no toma esa forma]

<sup>5</sup> No quiero decir que no haya nada que su igualitarismo la incite a hacer. Quizás ella debería trabajar políticamente para que haya más igualdad: esa sugerencia no va a ser investigada aquí, pero la segunda oración de la sección 7, infra, introduce una distinción relacionada con ella.

<sup>6</sup> Yo no lo creo: ver sección 3, infra.

<sup>7</sup> Aquí descarto a los "igualitarios" que obtienen su dinero a través de explotación, fraude, etc., si es que pueden existir.

<sup>8</sup> Alguien podría preguntarme: "Si usted es el igualitario que escribió 'Si usted es igualitario, ¿cómo puede ser tan rico?', ¿cómo puede usted ser tan rico?"

<sup>9</sup> Ver la nota al pie de página 3, supra.

<sup>10</sup> Shelly Kagan, *Limits of Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1989)

<sup>11</sup> Una objeción a la posición de Kagan se siguen de los comentarios sobre el consecuencialismo en el párrafo final de la sección 6, infra.

<sup>12</sup> En los últimos años, los propagandistas del partido Conservador Británico han tenido festines burlándose de los líderes Laboristas que aparentaban no practicar los (masivamente desgastados pero todavía con algo de valor) principios igualitarios que predicaban. En abril de 1996, los conservadores llegaron muy lejos, a punto tal que crearon un juego de mesa, llamado "¡Hipocresía!" (precio 19.99 libras), en el que, por ejemplo, usted gana tres puntos de hipocresía por mandar a su hijo a un colegio "grammar" (esto es, de selección por mérito). Ver *The Guardian*, 30 de abril, 1996, p. 3.

Los políticos laboristas están hechos del mismo material que los catedráticos socialistas. Desafortunadamente, siendo la política lo que es, ellos están peor situados para admitir la posibilidad de una brecha entre sus principios y sus prácticas. Esta es sin duda una razón por la que recientemente se han esforzado en deformar esos principios: ver Gerry A. Cohen, "Back to Socialist Basics", *New Left Review* No. 207 (1994), que está reimpreso en Jane Franklin (ed), *Equality* (London: Institute for Public Policy Research, 1997), seguido por una aguda réplica ("Forward to Basics") de Bernard Williams, contra la que espero publicar una contra réplica.

<sup>13</sup> Yo no digo que no puedo imaginar respuesta alguna a la pregunta del tevidente que se había comunicado. Quizás la siguiente podría haber sido una buena respuesta: "El partido del pueblo debe ser solventado por el pueblo, no por millonarios (aun cuando es bastante conveniente que los millonarios trabajen en el gabinete del partido del pueblo)"

<sup>14</sup> David Lodge, *Small World* (Harmondsworth: Penguin, 1984), pp. 127-9.

<sup>15</sup> Ver "A plea for excuses", en J. L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford: Oxford University Press, 1961), p. 146.

<sup>16</sup> Ver R.M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963), capítulo 3.

<sup>17</sup> Puede que sólo una minoría de ricos igualitarios profese esta creencia. Lo que me fascina es que muchos de quienes lo hacen son inteligentes y reflexivos.

<sup>18</sup> Estrictamente, entonces, mi pregunta es: "Dado que usted es igualitario, ¿cómo puede pensar que es correcto que usted sea tan rico? Para dar a esa pregunta un filo especialmente agudo, imagine que la hace un pobre: ver las secciones 3 a 11, y especialmente, la p. 274 de G. A. Cohen, "Incentives, Inequality, and Community", en Grethe B. Peterson (ed), *The Tanner Lectures on Human Values*, Volume XIII (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), pp. 261-329.

<sup>19</sup> Esa pregunta sería una buena respuesta a una pregunta que no es la nuestra, a saber: Si usted es tan rico, ¿cómo puede ser igualitario?

<sup>20</sup> Para un excelente tratamiento de la diferencia entre justificaciones de la igualdad basadas en la justicia y no basadas en la justicia, ver David Miller, "Equality and Justice", *Ratio* No.10 (1997), pp. 222-237.

<sup>21</sup> Usted *podría* considerar que una sociedad en la que 99 personas tienen 1.09 cada una y una sola persona 10 está *más* dividida que una en la que 98 personas tienen 1 cada una y las otras dos personas tienen 10 cada una; nadie está tan aislado en la segunda sociedad como lo está el único rico en la segunda: un donante rico que se autosacrifica hace que su sociedad sea más parecida a la primera sociedad de lo que lo era.

<sup>22</sup> Nicholas Mcbride me sugirió (en broma) lo que quizás es una variante de la defensa de la división : " Yo odio la desigualdad porque odio las actitudes que engendra y, en particular, una actitud de desprecio del pobre de parte del rico. Pero dado que yo, *por hipótesis*, carezco de esa actitud y la odio, no se *me exige* que done mi dinero".

<sup>23</sup> En una variante extrema de esta justificación para la inacción personal, el igualitario rico dice – varias veces escuché decir esto-: "Pero yo quiero que *todos* tengan el tipo de vida que yo tengo". Esta variante no debe detenernos: o bien su proponente acepta que su visión implica la imposibilidad de la igualdad, en cuyo caso esa visión cae fuera de nuestro alegato, que tiene por objeto ver si aquellos que creen que una sociedad igualitaria es deseable y factible tienen buena razón en no comprometerse en una expropiación del tipo "hazlo por ti mismo", o bien ella proyecta niveles futuros de recursos que pertenecen al reino de la imaginación.

<sup>24</sup> Nótese que esta justificación para que haya mayor igualdad es, en determinadas circunstancias, una justificación para que haya (más) desigualdad; por ejemplo, cuando no todos pueden tener una buena vida. Esto muestra que ésa no es una justificación basada en razones de justicia; nadie podría pretender que los procedimientos regresivos –como hacer al que es bastante miserable un poco más miserable de manera tal que el que casi no es miserable pueda dejar de serlo- requeridos para promover su objetivo en las circunstancias contempladas sirvan a la *justicia*.

<sup>25</sup> Hablando más en general, esto es, no acerca de esta defensa del rico igualitario en particular, me maravilla cuan a menudo algún miembro (lo suficientemente) rico de una audiencia que escucha este trabajo declara que, si bien donaría con mucho gusto mucho dinero, no tiene en claro cuál es el mejor medio para hacerlo porque él no puede saber, por ejemplo, qué caridad tiene los costos administrativos más bajos. La premisa de su resistencia es consistente, pero su inferencia de que entonces él no puede razonablemente actuar en función de su deseo de filantropía es absurda ¿Quién diría: me gustaría salir a comer, pero, como no puedo saber cuál es el mejor restaurante, voy a quedarme en mi casa? Es razonable ir a cualquier restaurante al que no considero el mejor, después de una razonable cantidad de reflexión. Cuando lo que está en perspectiva es el autosacrificio, la gente rechaza los procedimientos manifiestamente racionales que no dudan en usar cuando lo que está en juego es la promoción del autointerés.

<sup>26</sup> Aquí debe señalarse una complicación. Los igualitarios ricos no creen que ellos gocen de derechos morales puros a sus pertenencias. Pero unos pocos no se creen titulares de derechos a sus pertenencias de la forma en que los delincuentes ordinarios y los embusteros poseen las suyas (en una sociedad justa –o incluso en una injusta). Si usted adquiere algo de acuerdo con una ley de la propiedad que es injusta, no se sigue que usted adquiera injustamente, y la cuestión de si usted posee injustamente lo que adquirió carece, por lo tanto, de una respuesta correcta. Para los igualitarios ricos es importante que ellos tengan lo que tienen sin haber violado las reglas del juego que ellos afrontan forzosamente, pero también es importante que ellos condenen esa reglas. ("Forzosamente": recuérdese la maravillosa oración que abre el resumen de Karl Marx de su teoría de la historia: "En la producción social de sus vidas, los hombres entran en relaciones que son indispensables e independientes de su propia voluntad". ( *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Chicago: Charles Kerr, 1904), p.11) Ellos no pueden ofrecer un sencillo "sí" o "no" como respuesta a la pregunta: ¿tiene usted derecho a su riqueza? Esa complejidad influye sobre lo que ellos piensan de su propia conducta, de formas sutiles que necesitan mayor consideración de la que yo he podido dedicar a este aspecto de nuestro tema.

<sup>27</sup> Algunos podrían pensar que uno debería abstenerse de beneficiarse de lo que es injusto incluso cuando esa auto-negativa no beneficiaría a nadie, pero no estoy tratando la posición de "golpearse el pecho" de acuerdo con la cual es incorrecto ser rico cuando otros son pobres, aún cuando la

única forma de rectificar la situación sea que uno se quede sin su dinero. A nuestros ricos igualitarios no se les están exigiendo conductas anti-paretrias.

<sup>28</sup> La distinción entre excusa/justificación está explicada al final de la sección 3, supra.

<sup>29</sup> La especificación de un principio de igualdad no equivale a la enunciación de una razón para afirmarlo, tema de discusión que planteé en la sección 4, supra.

<sup>30</sup> La calificación es necesaria porque uno podría creer que la verdad moral en ciertas áreas, incluyendo ésta, es en sí misma imprecisa (incluso si no es tan imprecisa como típicamente lo son las afirmaciones no filosóficas sobre estas cuestiones).

<sup>31</sup> Para un tratamiento sobresaliente de los contrastes y conexiones entre estos igualitarismos, ver Derek Parfit, "Equality or Priority", *The Lindley Lecture* (Lawrence: The University of Kansas Press, 1991).

<sup>32</sup> Su posición es la que analicé en las pp. 266-70 de "Incentives, Inequality, and Community".

<sup>33</sup> Aquí reseño la respuesta de Dworkin a una duda que yo recalqué.

<sup>34</sup> Ver pp. 285 y ss. "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs* No.10 (1981), pp. 283-345.

<sup>35</sup> Para la distinción entre lo fundamentalmente causal y normativo, ver G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), Capítulo 8, sección 2.

<sup>36</sup> Compárese con el argumento de Oscar Wilde en la primera oración de *The Soul of Man Under Socialism*: "La ventaja principal que resultaría del establecimiento del socialismo es, sin lugar a dudas, el hecho de que el socialismo nos libraría de la sórdida carga de vivir para otros que, en el estado actual de las cosas, presiona muy fuertemente sobre casi todo el mundo". (London: 1988), p.1.

<sup>37</sup> Ver *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pp. 265-8.

Mucha gente, incluyendo, especialmente, a John Rawls, negarían que una sociedad que funciona bajo una legislación estatal igualitaria sea una sociedad en la que la gente esté forzada a *donar* (unilateralmente), como opuesto a forzada a compartir un producto colectivo que lleve a igualar. Pero estoy con Nozick y contra Rawls en este tema (ver Cohen, ut supra 35, Capítulo IX, sección 5), y Nagel no está en desacuerdo con Nozick en lo que respecta a este tema en particular.

<sup>38</sup> La redistribución defendida por Nagel no corresponde a toda la prescripción igualitaria, cualquiera sea el modo en que se lo interprete, pero lo que importa en *nuestra* discusión de Nagel es el contraste entre la redistribución impuesta por el Estado y la voluntaria, cualquiera sea la escala que se tome como apropiada.

<sup>39</sup> "Libertarianism without Foundations" en J. Paul (ed.), *Reading Nozick* (Totowa: Rowman and Littlefield, 1981), pp.199-200, énfasis mío.

<sup>40</sup> Recuérdese la distinción antes invocada entre debilidad moral y debilidad de voluntad.

<sup>41</sup> Para la elaboración de este punto, ver Jan Narveson, *The Libertarian Idea* (Philadelphia: Temple University Press, 1988), pp. 249-50. (No estoy de acuerdo con todo lo que Narveson dice allí y, desde luego, no lo estoy con su ridícula acusación de que "la imaginación moral (de Nagel) se ha reducido a un budín" (p. 249)).

<sup>42</sup> "Costoso" y "difícil" se superponen en el lenguaje corriente: la distinción que establezco aquí es cuasi-técnica, distinción que se concentra en los usos de las palabras pertinentes en los que no son semánticamente intercambiables. Ver G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Oxford: Oxford University Press, 1978), pp. 238-9.

<sup>43</sup> La verdad evidente de que, para ser deseable, un trabajo no debe resultar ni muy difícil ni muy fácil prueba que dificultad y costo (que por definición es (en sí) no deseable) son cosas totalmente distintas, conceptualmente hablando. Si la dificultad fuera, como tal, una forma de costo, entonces, a igualdad de condiciones, uno siempre querría el trabajo menos difícil. Pero entre dos trabajos cuyos costos son realmente iguales, uno prefiere uno de una dificultad óptima (ni muy alta ni muy baja) y no el de menor dificultad.

<sup>44</sup> Sea como fuere si nos abstraemos de la complicación notada cinco párrafos delante ("Dificultad...")

<sup>45</sup> Para aquellos que razonablemente pueden negar que, al declarar que es demasiado costoso para ellos, están confesando un despreciable y, de este modo, injustificable, grado de egoísmo: recuérdese que debemos evitar la malinterpretación de Nagel que intenté desviar anteriormente.

<sup>46</sup> Quiero decir que los conceptos que aislé son frecuentemente confundidos. Este punto es independiente del que hice en la nota 42, en la que dije que esas palabras son usualmente usadas como intercambiables.

<sup>47</sup> Esquemáticamente: el costo del dinero futuro CAUSA dificultad en la decisión que, a su vez, causa un costo extra (en el proceso de decisión en sí mismo).

<sup>48</sup> Realizo un análisis más completo, pero todavía incompleto, del problema del "rico igualitario" en la versión publicada de mis 1996 Gifford Lectures, de aparición en Harvard University Press en 1999.