

El Estado de Bienestar y los límites de la ciudadanía moderna

Fernando Lizárraga*

La tensión entre el Estado de Bienestar y la ciudadanía –o la idea de que la ciudadanía política plena siempre está bajo amenaza en presencia de un Estado entrometido y paternalista– constituye un nudo problemático crucial para reflexionar sobre los alcances y límites de la justicia social en las democracias contemporáneas. En las páginas que siguen, y teniendo siempre presente la famosa –y discutible– escisión entre hombre y ciudadano que acuñaron los revolucionarios de la burguesía triunfante, examinaremos tres disímiles narrativas críticas respecto del Estado de Bienestar: la democracia de propietarios de John Rawls, la igualdad democrática de Elizabeth Anderson y la *igualibertad* de Étienne Balibar. Veremos, primero, las impugnaciones formuladas por Rawls desde la perspectiva de la justicia como equidad, en particular las objeciones a los esquemas distributivos que corrigen las fallas del mercado *ex post*; luego examinaremos las severas advertencias contra el paternalismo formuladas por Anderson, en el marco de su discusión contra los denominados igualitaristas de la suerte; y, por último, analizaremos el enfoque de Balibar, para quien la idea de igualibertad y la noción de ciudadanía –incluso la conformista ciudadanía social propia del Estado Benefactor– mantienen un fecundo potencial productivo en términos políticos y llevan impresa la huella indeleble de su origen revolucionario.

En un ensayo publicado justo cuando el Muro de Berlín y el bloque soviético comenzaban a crujir, el filósofo marxista francés Étienne Balibar acuñó la audaz proposición de la *igualibertad*, según la cual las ideas modernas de libertad e igualdad –tal como fueron concebidas en la coyuntura histórica de la Revolución Francesa y plasmadas en la famosa Declaración de 1789– son idénticas, en tanto las condiciones que suponen la privación de una suponen al mismo tiempo la privación de la otra, y viceversa. La igualibertad, entonces, como primera gran “identificación” histórica, va de la mano de otra identificación clave: la del hombre y el ciudadano, de modo tal que el “hombre-ciudadano” resulta ser depositario y beneficiario de exactamente los mismos derechos. Se trata de una idea innovadora que, en buena medida, rompe con la tradicional narrativa liberal que exalta la escisión hombre / ciudadano, como así también con la ortodoxia marxista inspirada en el famoso pasaje de *Sobre la Cuestión Judía*, en el que Marx repudia –tras asumirla como verdadera– esta misma separación entre el dichoso cielo político y la tierra sombría del hombre egoísta. Entre otras cosas, lo que está inscripto en la denominada proposición de la igualibertad es una noción multidimensional de la ciudadanía que procura superar, por vía de la identificación, aquella persistente división urdida por la burguesía. Como es bien sabido, una de estas dimensiones, la ciudadanía social, se vincula habitualmente al Estado de Bienestar, el cual surgió tras la Gran Depresión, tuvo su momento de apogeo en la segunda posguerra y fue cayendo a pedazos ante el asedio y el triunfo neoliberal de los años 1980 y 1990.

El Estado de Bienestar, a no dudarlo, consiguió mejorar sensiblemente las condiciones de vida de las masas en Occidente y en algunos países de la periferia; allí está la fuente su perdurable añoranza. Pero sus fundamentos no son siempre inmunes a las críticas teóricas de derecha y de izquierda. Por mucho que pueda evocárselo con nostalgia –ya que es a todas luces preferible al Estado mínimo libertarista–, tampoco puede negarse que está atravesado por severas tensiones. En concreto, la tensión entre Estado Benefactor y ciudadanía constituye uno de los principales

* Investigador adjunto del CONICET en el Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPyC), Facultad de Humanidades; y profesor adjunto regular de Teoría Política, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue, Argentina. Correos electrónicos: falizarraga@yahoo.com.ar y falizarraga@conicet.gov.ar

puntos para reflexionar sobre los alcances y límites de la justicia social en las democracias contemporáneas. Por ello, en las páginas que siguen examinaremos las críticas al Estado de Bienestar planteadas desde tres perspectivas teóricas disímiles. Veremos las impugnaciones formuladas por John Rawls desde la perspectiva de la justicia como equidad y su modelo social preferido: la democracia de propietarios; examinaremos las agudas objeciones formuladas por Elizabeth Anderson, partidaria de la igualdad democrática, en el marco de su discusión contra los denominados igualitaristas de la suerte; y, por último, analizaremos la crítica y la propuesta del propio Balibar. En líneas generales, vamos a coincidir con buena parte de los cuestionamientos aquí señalados pero sólo para afirmar, con Balibar, que la idea de igualibertad y la noción de ciudadanía –incluso la ciudadanía social propia del Estado Benefactor– mantienen un gran potencial productivo en términos políticos y llevan impresa la huella indeleble de su origen profundamente revolucionario.

Asistencialismo y degradación de la cultura política

Una primera lectura de la obra de Rawls, y en particular de *Teoría de la Justicia* (2000 [1971]), puede llevarnos a pensar que el diseño institucional preferido por el filósofo de Harvard es una suerte de Estado de Bienestar, al estilo de aquél que se configuró durante la segunda posguerra y que comenzó a desintegrarse con los triunfos monetaristas de principios de los años 1970. Las rigurosas exigencias igualitarias del Principio de Diferencia, la solidaridad inherente a la noción rawlsiana de fraternidad, el aparente rechazo de los incentivos materiales por vía de del Principio Aristotélico, y la afirmación de que los principios de justicia son compatibles tanto con el capitalismo como con el socialismo, todo esto –y algunas cosas más– parecía sugerir que el Estado Benefactor sintetizaba perfectamente las aspiraciones rawlsianas. Además, el escaso desarrollo del modelo de *democracia de propietarios* (*property owning democracy*) en *Teoría* también contribuía a que Rawls fuese visto como un partidario del esquema de bienestar.

Por eso, para despejar confusiones, en la reformulación de su teoría publicada en 2001, Rawls buscó precisar con qué sistemas era compatible la justicia como equidad y refutar la asociación entre su teoría y el Estado Benefactor (Rawls, 2004 [2001], § 41-43). La evolución de la teoría rawlsiana hacia un liberalismo político puro –no comprensivo– probablemente haya tenido una fuerte incidencia en esta demarcación más ajustada de los modelos sociales incompatibles y compatibles con la justicia como equidad. Así, Rawls sostiene que sus principios de justicia son *incompatibles* con: a) el capitalismo de *laissez-faire*; b) el socialismo de Estado con economía centralmente dirigida; y c) el Estado de Bienestar.

A tono con los motivos que había expresado ya en *Teoría* al rechazar el “sistema de libertad natural” (Rawls, 2000: p. 72 y ss.), Rawls descarta al capitalismo de *laissez-faire* porque sólo garantiza una libertad de oportunidades meramente formal; porque no asegura el justo valor de las libertades políticas; y porque prioriza la eficiencia y el crecimiento económico, lo cual resulta en un “mínimo social bastante bajo” (Rawls, 2004, p. 188). Este sistema, que no es otro que aquel que propugnan los neoliberales o los libertaristas de derecha, no ve la necesidad de poner límites de ningún tipo a las desigualdades económicas y sociales y, por consiguiente, es incapaz de asegurar el justo valor de las libertades políticas. A su turno, el socialismo de Estado con economía centralmente dirigida, alega Rawls, también debe ser rechazado, porque –siempre según el filósofo de Harvard– consiste en un sistema de partido único que viola las libertades y derechos básicos, y porque no recurre a mecanismos de mercado en ciertas funciones clave del ordenamiento económico. La ausencia de democracia en este esquema ideal –que coincide con

las experiencias del socialismo real– sería la principal razón para desestimarlos como compatibles con la justicia como equidad.

Ahora bien; para comprender el rechazo rawlsiano al Estado de Bienestar, es menester, en primer término, observar algunas de las características del sistema preferido por Rawls: la democracia de propietarios (cuyo *second best* es el socialismo liberal). Este sistema presupone la existencia de una democracia constitucional –rasgo indispensable para un dispositivo compatible con la justicia rawlsiana–, la cual permite garantizar las libertades básicas (estipuladas ya en el primer principio de justicia como esencia constitucional), el igual valor de las libertades políticas (asegurado también por un patrón de desigualdades de ingreso y de riqueza que no afecta a la ciudadanía), y la igualdad equitativa de oportunidades. En efecto, las desigualdades sociales y económicas están reguladas por el Principio de Diferencia –que, de todos modos, no alcanza el estatus de esencia constitucional, sino que es apenas un *desideratum* en el Preámbulo constitucional (Rawls, 2004, p. 216)¹– y por el “principio de mutualidad”, que consiste en concebir a la sociedad como un sistema de cooperación vinculado a alguna forma de reciprocidad general. En el esquema rawlsiano, la *propiedad privada personal* está protegida como derecho básico en todos los casos; en cambio, la *propiedad privada sobre los medios de producción* sólo está protegida en el marco de la democracia de propietarios, y no en el socialismo liberal. Así, según Rawls, sus principios de justicia son compatibles con una democracia de propietarios –que consiste en un capitalismo con amplia distribución de la riqueza y una dinámica de acumulación y distribución limitada por el Principio de Diferencia–, o bien con un socialismo en el cual las empresas son dirigidas por los trabajadores (o sus representantes) y éstas compiten en un mercado libre, en un marco de libre elección de ocupación. En cualquier caso, más allá de quién detente el control efectivo de los medios de producción, el mercado cumple un rol crucial en ambos sistemas, al tiempo que los resultados distributivos se ajustan a lo mandado por el Principio de Diferencia.

Según Rawls, el capitalismo bajo la forma del Estado de Bienestar no es fiel a los principios de justicia como equidad y no se parece en nada a una democracia de propietarios. Esto es así porque el Estado Benefactor no otorga un valor equitativo a las libertades políticas (ya que permite grandes desigualdades y amplias concentraciones de riqueza y poder); porque no adopta las políticas correctas para asegurar la justa igualdad de oportunidades; porque tolera enormes desigualdades en la posesión de propiedad; y porque la riqueza y el poder político quedan bajo el control de una minoría. Dice Rawls:

El capitalismo del Estado de bienestar [...] rechaza el valor de equitativo de las libertades políticas y, aunque muestra algún interés por la igualdad de oportunidades, no sigue las políticas necesarias para alcanzarla. Permite muy amplias desigualdades en la posesión de la propiedad real (bienes productivos y recursos naturales) de tal modo que el control de la economía y gran parte de la vida política cae en pocas manos. Y aunque, como sugiere el nombre de ‘capitalismo del Estado de bienestar’, la provisiones de bienestar pueden ser bastante generosas y garantizar un mínimo social decente que cubra las necesidades básicas,

¹ Consciente de las implicancias radicales que tendría la aplicación estricta del Principio de Diferencia, Rawls elige degradar esta norma distributiva cuando llega la hora de elegir un diseño institucional. Por eso, cuando evalúa las instituciones de una estructura básica justa, coloca al primer principio (libertades iguales) como esencia constitucional, pero le niega el mismo estatus al Principio de Diferencia, alegando que las complejidades de su implementación requieren que se lo incluya como norma sólo en la instancia legislativa. A lo sumo, dice, el Principio de Diferencia podría estar en el preámbulo de la Constitución, como expresión de deseo pero no como norma de cumplimiento estricto. Ver: Rawls, 2004, p. 216; y Moreso J. y Martí, J., 2006.

no se reconoce ningún principio de reciprocidad que regule las desigualdades económicas y sociales (Rawls, 2004, p. 188).

En efecto, para Rawls, el Estado de Bienestar no asegura una adecuada dispersión de la propiedad y la riqueza: muy por el contrario, como ocurre con el capitalismo en todas sus formas, en este sistema una pequeña minoría tiene el control efectivo de los medios de producción (ya sea porque son propiedad de particulares, de corporaciones o de empresas estatales). Así, alega Rawls, una “diferencia mayor” entre la democracia de propietarios y el capitalismo del Estado de bienestar, reside en que “las instituciones de trasfondo de la democracia de propietarios contribuyen a dispersar la propiedad de la riqueza y el capital, con lo que impiden que una pequeña parte de la sociedad controle la economía y asimismo, indirectamente, la vida política. Por el contrario, el capitalismo del Estado de bienestar permite que una pequeña clase tenga un cuasimonopolio de los medios de producción” (Rawls, 2004: 189). Rawls piensa –aunque parezca desproporcionado– que su democracia de propietarios es una “alternativa al capitalismo”, precisamente porque no permite una marcada desigualdad en las posesiones de riquezas e ingresos (Rawls, 2004, p. 185).

Pero el problema crucial del Estado de Bienestar reside en que, a diferencia de la democracia de propietarios, realiza “la redistribución de los ingresos al final de cada período”, de modo tal que la justicia distributiva se reduce a “simplemente *asistir a los que salen perdiendo por accidente o por mala fortuna*” (Rawls, 2004, p. 190; énfasis propio). Sin duda, esta asistencia a los que están peor es algo que tiene que realizarse, reconoce Rawls; pero el Estado de Bienestar no logra tratar a todas las personas como iguales, ya que es incapaz de “colocar a todos los ciudadanos en una posición en la que puedan gestionar sus propios asuntos partiendo de un nivel adecuado de igualdad social y económica” (Rawls, 2004, p. 190). En una línea similar a la crítica de Elizabeth Anderson a algunos aspectos del Estado Benefactor, Rawls sostiene que en esta configuración institucional los menos aventajados terminan siendo “los desafortunados y desventurados –objetos de nuestra caridad y compasión [y a veces] de nuestra piedad [*pity*]” (Rawls, 2004, p. 190). Es que el Estado de Bienestar corrige las desigualdades económicas y sociales *ex post*; esto es, una vez que la dinámica del mercado capitalista ha seleccionado a unos pocos ganadores y creado crecientes masas de perdedores. Este esquema, entonces, ofrece su auxilio a quienes ya salieron perdiendo, por mala fortuna o por accidente. En definitiva, atiende, a través de mecanismos de redistribución estatal, a los desventurados que reclaman la asistencia de los más afortunados. Luego, aunque ofrece protección “desde la cuna hasta la tumba” –tal como se decía en tiempos de su apogeo– el Estado de Bienestar es indiferente hacia la ciudadanía plena, puesto que sólo busca que nadie se vea privado de un cierto nivel de vida.

En efecto, el Estado de bienestar, según la mirada de Rawls, procura que

nadie caiga por debajo de un mínimo decente de vida, un nivel en el que queden satisfechas sus necesidades básicas, y que todos reciban determinadas protecciones contra el accidente y la desgracia, por ejemplo, compensaciones por desempleo y asistencia médica. *La redistribución de los ingresos sirve a este propósito cuando, al final de cada período, pueden ser identificados los que necesitan asistencia. Con todo, dada la falta de justicia de trasfondo y las desigualdades de ingreso y riqueza, puede desarrollarse una clase desmoralizada y deprimida, muchos de cuyos miembros serán crónicamente dependientes de las ayudas*

asistenciales. Esta subclase se siente excluida y no participa de la cultura política pública (Rawls, 2004, p. 190; énfasis propio)².

Así las cosas, difícilmente pueda realizarse la justicia como equidad rawlsiana, la cual requiere que los ciudadanos actúen en un sistema de cooperación en tanto personas libres e iguales; y es harto improbable que un sistema que genera una clase “desmoralizada y deprimida” pueda alegar que realiza el valor equitativo de las libertades políticas. Porque, precisamente, si una vasta mayoría de ciudadanos está sometida a correcciones *ex post*, que suponen una previa *identificación de quienes requieren asistencia*, bien puede sospecharse que el Estado de Bienestar habrá de realizar valoraciones intrusivas y lesivas para el auto-respeto (el más importante de los bienes primarios rawlsianos). Y no sólo eso: dejará a las personas cautivas de redes de asistencia de las cuales les resultará difícil desprenderse. Esta lógica del Estado de Bienestar, claramente, viola el valor equitativo de las libertades políticas y obstaculiza gravemente el desempeño de las personas como ciudadanos libres e iguales en el espacio de una democracia deliberativa donde se realiza la razón pública. El Estado de Bienestar –al que la crítica conservadora, alega Rawls, sólo cuestiona por su “tendencia al derroche y a la corrupción” (Rawls, 2004, p. 187)– no logra que sus ciudadanos sean “aquellos a los que se les debe reciprocidad en nombre de la justicia política” (Rawls, 2004, p. 190). Esta noción de justicia política está definida por el valor equitativo de las libertades políticas iguales; se trata de una garantía según la cual “el valor de las libertades políticas para todos los ciudadanos, independientemente de su posición económica o social, debe ser suficientemente igual, en sentido de que todos tengan, entre otras cosas, una oportunidad equitativa de ocupar un cargo público y de influir en el resultado de las elecciones” (Rawls, 2004, p. 201).

La preocupación de Rawls ante el efecto de exclusión política que produce el Estado de Bienestar se explica, entre otras cosas, porque entre los intereses de más alto orden de las personas está el de poder expresarse como ciudadanos libres e iguales, para lo cual deben darse algunas condiciones materiales y el funcionamiento concreto de instituciones de trasfondo. Ya en *Liberalismo Político*, Rawls señalaba:

se necesitan medidas que aseguren la satisfacción de todas las necesidades básicas de los ciudadanos, de manera que puedan participar en la vida política y social. [...] Los elementos esenciales de la Constitución, en esto, consisten en que por debajo de cierto nivel de bienestar material y social, y de adiestramiento y educación, las personas simplemente no pueden participar en la sociedad como ciudadanos, y mucho menos como ciudadanos en pie de igualdad (Rawls, 1995, p. 165).

La certeza rawlsiana de que el Estado de Bienestar no permite la expresión de la ciudadanía plena se comprende, además, si se tiene presente que Rawls adhiere al republicanismo clásico, como opuesto al humanismo cívico. En la reformulación de su teoría, Rawls rechaza al humanismo cívico por cuanto éste supone que la participación política es el bien mayor y casi el único bien; esto es, porque se trata de una doctrina comprehensiva con una densa concepción del bien, basada en los modelos ateniense y florentino. Por el contrario, el republicanismo clásico se adecua a la visión de ciudadanía preferida por Rawls porque asegura las libertades democráticas, no supone una retirada total hacia los asuntos privados, ni exige una entrega total a las cuestiones de la *polis*

² Desde el campo comunitarista, Michael Walzer también muestra preocupación por los problemas que persisten cuando se reemplaza “la caridad privada por el óbolo público”. Al respecto, sostiene que “el socorro [público] por sí mismo no genera independencia: los viejos esquema sobreviven; los pobres serán aún condescendientes, pasivos y sometidos, en tanto que los oficiales públicos asumirán la arrogancia de sus predecesores privados” (Walzer, 1997, p. 102-103).

(Rawls, 2004: 195). Además, el republicanismo clásico, con su idea de que la libertad es la ausencia de dominación y opresión, pone énfasis en las libertades negativas y no considera que las libertades políticas sean necesariamente más valiosas que las demás. Por lo tanto, la existencia de dispositivos que someten a las personas a la permanente asistencia estatal en tanto “perdedores”, contradice la más básica de las proposiciones republicanas, esto es, la que entiende que la libertad no es sólo no interferencia sino, sobre todo, no dominación (Pettit, 2004).

Así, entonces, y puesto que Rawls adscribe a una ciudadanía plena, el Estado de Bienestar no logra expresar dicho ideal ciudadano, ya que convierte a la justicia en un mero mecanismo de compensación de los daños causados por la desigual distribución inicial de riqueza e ingresos. El Estado Benefactor, según la visión rawlsiana, ni siquiera alcanza a cubrir las estipulaciones mínimas de un sistema de igualdad liberal que, por lo menos, procura igualar a las personas desde el momento inicial (Rawls, 2000, p. 72, 78-79). El Estado Benefactor, por último, somete a las personas a un proceso de estigmatización, puesto que constituye un dispositivo de rescate de víctimas del sistema y no un esquema que asegure *ex ante* los medios (recursos, bienestar, oportunidades, etc.) necesarios para que los individuos sean miembros plenamente participativos –libres e iguales– en un sistema de cooperación social.

(Mala) suerte: paternalismo y conmiseración

Las tensiones de la ciudadanía y del Estado de Bienestar también han sido sometidas a un agudo escrutinio por parte de Elizabeth Anderson en un artículo titulado “What is the point of equality?” (1999)³, en el cual –como ya es fama– la autora creó la etiqueta de “igualitarismo de la suerte” (*luck egalitarianism*; en adelante: IS). En franca oposición a esta corriente –entre cuyos principales exponentes figuran Ronald Dworkin, Philippe Van Parijs, Richard Arneson, y G. A. Cohen, entre otros–, Anderson realiza punzantes cuestionamientos al Estado de Bienestar, desde una perspectiva que se asienta en su noción de igualdad democrática, tributaria, en parte, de las concepciones de Rawls y de Amartya Sen.

Sin demasiados preámbulos, Anderson denuncia que los igualitaristas de la suerte –preocupados exclusivamente por la justicia distributiva y por cómo la suerte (bruta u opcional) incide en el patrón de reparto a escala social–, han elaborado una especie de rara teratología, poblada de surfistas felices, adictos a varias cosas, sujetos envidiosos, vagos incorregibles, sibaritas esclavos de sus gustos extravagantes, etcétera. Los oprimidos –que solían ser el foco de preocupación del igualitarismo– en cambio, han quedado fuera del campo visual de estas teorizaciones, concentradas en cómo neutralizar la envidia y en cómo lograr la mera distribución de ingresos y riquezas, o bienestar, u oportunidades para el bienestar (las métricas varían de un autor a otro). Ante esta peculiar deriva del igualitarismo contemporáneo, Anderson sostiene que la auténtica justicia no trata sólo (y ni siquiera principalmente) de reparar las injusticias surgidas de la mala suerte, sino aquellas generadas por dispositivos institucionales que conspiran contra la igualdad, entendida no como un patrón distributivo sino como una trama relacional entre las personas. Así las cosas, según Anderson, el igualitarismo de la suerte debe ser rechazado por varias razones: i) porque hace a las personas responsables por la pérdida de las condiciones sociales para la libertad y, en consecuencia, actúa con paternalismo; ii) porque establece una jerarquía entre ciudadanos inferiores y superiores por sus talentos, estigmatizando a los menos afortunados y considerándolos movidos sólo por la envidia hacia los más afortunados; y iii) porque propicia

³ Es nuestra la traducción de los textos que figuran en inglés en la lista de Referencias.

políticas intrusivas sobre la base de juicios denigrantes sobre las capacidades que poseen las personas para hacerse responsables de sus propias vidas (Anderson, 1999, p. 289).

El igualitarismo de la suerte –vale recordarlo– distingue entre la suerte bruta y la suerte en la opción. G. A. Cohen afirma que “[l]a especificación de este igualitarismo [de la suerte] involucra una referencia esencial a la suerte, donde la ‘suerte’ contrasta, constitutivamente, con la responsabilidad por los resultados que vienen con la elección genuina. Dado que el igualitarismo de la suerte considera que constituye una inequidad que algunos estén mejor que otros a través de ninguna falta o elección de su parte, el contraste relevante con la ‘suerte’ es la ‘elección’, complejamente entendida” (Cohen, 2011b, p. 119). Así, aunque con variantes entre sus adherentes, lo cierto es que en líneas generales el IS considera que los efectos de la (mala) suerte bruta deben ser neutralizados por vía institucional (con recursos, oportunidades, etc.), mientras que los efectos de la (mala) suerte opcional –esto es, aquella que surge de elecciones genuinas de las personas– no tienen que ser compensados por el resto de la sociedad.

Según Anderson, al colocar el problema de la responsabilidad y las elecciones genuinas en el centro de las preocupaciones igualitaristas, el IS no trata con respeto a las víctimas de la suerte en la opción, porque las deja abandonadas, y tampoco apela a las razones correctas para salir en auxilio de las víctimas de la suerte bruta. El IS, en definitiva, incurre en graves discriminaciones al permitir tanto el “abandono de las víctimas negligentes” cuanto el “abandono de los prudentes” (Anderson, 1999, p. 296). Al no compensar la suerte en la opción, una vez que las personas asumen riesgos y salen perdiendo ya no tienen derecho a reclamar que los demás “detengan su caída hacia la miseria y la indigencia” (Anderson, 1999: 298). Así, el IS resulta ser inquietantemente no igualitario en tanto permite desigualdades ilimitadas si éstas se deben a la suerte en la opción, lo cual deriva en la ausencia de redes de seguridad institucionales⁴.

Como anticipamos, una de las objeciones más poderosas de Anderson se dirige al paternalismo del IS, como así también a la lástima [*pity*] o conmisericordia, sentimiento moral que, según la autora, anida en las acciones y en las políticas propiciadas por este esquema igualitarista. Puesto que no siempre se puede determinar con certeza hasta qué punto las personas son responsables de sus acciones, es posible que el IS acabe fomentando un esquema para que los imprudentes tengan “una protección paternalista contra sus malas decisiones” (Anderson, 1999, p. 300), al obligarlos, por caso, a tomar recaudos para sus pensiones o jubilaciones. No se trata aquí de rechazar un sistema de pensiones universal, sino que se imponga por las razones equivocadas. Entonces, mientras el IS permite que algunos zozobren a causa de sus propias elecciones (muchas veces razonables), cuando sale en auxilio de otros lo hace en base a razones paternalistas, como si pensara que estas personas “son demasiado estúpidas para dirigir sus vidas, y por eso el Gran Hermano tiene que decirles qué hacer. Es difícil ver cómo podría esperarse que los ciudadanos acepten este razonamiento y mantengan su auto-respeto” (Anderson, 1999, p. 301). Por lo tanto, el IS falla de dos maneras: “[p]rimero, sus reglas para determinar quiénes deben ser incluidos entre los que están peor sin culpa de su parte no logra expresar preocupación por todos los que están peor. Segundo, las razones que ofrece para asegurar ayuda a los que están peor son profundamente irrespetuosas para aquellos a quienes va dirigida” (Anderson, 1999, p. 303).

⁴ En sus últimos escritos, G. A. Cohen procuró limar las aristas más filosas del IS, al sostener que la suerte opcional no conserva la justicia y al establecer una suerte de compromiso entre el IS y el igualitarismo basado en la fraternidad (Cohen, 2011b y 2011b). Por otro lado, cabe señalar que algunas versiones del IS, como la de Philippe Van Parijs, aseguran beneficios universales e incondicionales a todas las personas, incluso a los ociosos adictos al *surf*, a quienes no se les exige que sean parte de la sociedad como sistema de cooperación (Anderson, 1999, p. 299).

Cualesquiera sean las métricas utilizadas, uno de los problemas centrales para la aplicación de los remedios prescritos por el IS es que el Estado, a través de sus agencias, tiene que realizar evaluaciones de bienestar o determinar las causas por las que algunos han caído por debajo de ciertos niveles de satisfacción (o de posesión de recursos), con lo cual se genera un dispositivo que “menosprecia a los internamente desaventajados y eleva el desprecio privado al estatus de una verdad oficialmente reconocida” (Anderson, 1999, p. 306). Entonces, según Anderson, la lástima hacia los menos aventajados deviene en el motor de la política pública, se “señala a algunos ciudadanos como inferiores” y, lo que es tanto o más grave que lo anterior, “las personas acaban reclamando recursos de la redistribución igualitaria en virtud de su inferioridad respecto de otros, no en virtud de su igualdad respecto de otros” (Anderson, 1999, p. 306). Al socorrer a las víctimas de la suerte bruta (y, cuando lo hace, a las víctimas de la suerte opcional), el IS trata a las personas con lástima condescendiente, con lo cual fracasa en su pretensión de brindarles el debido respeto y en reconocer su condición de ciudadanos iguales. Mejor sería, insinúa nuestra autora, que se tratara a las personas con algo de compasión, ya que ésta, una vez mitigado el sufrimiento, no genera ni principios igualitarios ni tiene ningún interés particular en la igualdad de condiciones. La compasión no juzga al que sufre; en cambio, el IS “no se concentra en la condición de absoluta miseria de una persona sino en la brecha entre los menos y los más afortunados. Así, entre los afortunados que están motivados por la igualdad en la suerte, evoca el *pathos* de la distancia, una conciencia de la propia superioridad de los benefactores hacia los objetos de su compasión. Esto es lástima” (Anderson, 1999, p. 307).

No es nuestra intención responder aquí a los argumentos de Anderson contra el IS, ya que nos interesa, principalmente, detenernos en sus críticas al Estado de Bienestar. Sólo diremos que, al menos en el caso de Cohen –y quizá en el de todos los igualitaristas de la suerte– los cargos deben ser matizados, puesto que su motivación básica es la justicia o la equidad, y no la lástima ni ningún otro sentimiento moral denigratorio. El problema quizá resida en las políticas derivadas del IS, y no en las motivaciones internas de este igualitarismo en particular. En efecto, el punto es que Anderson sostiene que el IS, al distinguir tajantemente entre suerte bruta y suerte en la opción, genera –en cuanto a sus políticas– “un híbrido entre el capitalismo y el Estado de Bienestar” (Anderson, 1999, p. 292). Esto es así, alega la autora, porque los resultados que son producto de las decisiones personales (suerte en la opción) son tratados desde un “crudo individualismo”, ya que el mercado tiene la última palabra en este ámbito; pero para los resultados de la suerte bruta, el IS prescribe “que toda la buena suerte sea compartida de modo igual y todos los riesgos sean compartidos [*pooled*]”. Sostiene Anderson:

[Los igualitaristas de la suerte] ven al Estado de Bienestar como una gigantesca agencia de seguros que asegura a sus ciudadanos contra todas las formas de mala suerte [bruta...] En su forma pura, el igualitarismo de la suerte insistirá en que si un individuo imprudentemente falla en [asegurarse contra la mala suerte], no hay demanda de justicia que requiera que la sociedad salga a socorrerlo. Pero la mayoría de los igualitarios retroceden frente a esta idea, y justifican un seguro obligatorio, u otras restricciones a la libertad individual de malgastar su porción de buena suerte, con fundamentos paternalistas (Anderson, 1999, p. 292).

Nuevamente, ante la posibilidad del abandono (de los prudentes o de los negligentes), los igualitaristas de la suerte –al menos en sus versiones menos radicales– proponen intervenciones que protejan a las personas contra sus malas decisiones. El problema, vale insistir, no reside en las intervenciones sobre las libertades *per se*, sino en los fundamentos para hacerlo. Según Anderson –y en coincidencia con los temores rawlsianos– el IS busca combinar lo mejor del Estado de Bienestar y del capitalismo desregulado, pero termina combinando lo peor de ambos

mundos. Para precisar: el IS propone un diseño institucional híbrido en el que el libre mercado se ocupa de la distribución de los bienes que son responsabilidad de los individuos, y las agencias del Estado de Bienestar se encargan de repartir aquellos bienes que quedan por fuera del control de las personas. Por lo tanto, alega Anderson, el igualitarismo de la suerte

puede ser visto como un intento de combinar lo mejor del capitalismo y del socialismo. Sus aspectos de libre mercado promueven la eficiencia, la libertad de elección, la ‘soberanía del consumidor’ y la responsabilidad individual. Su aspecto socialista otorga a cada uno un punto de partida equitativo en la vida y protege a los inocentes contra la mala suerte. El igualitarismo de la suerte puede ser visto como una doctrina hacia la cual los socialistas pueden gravitar naturalmente, luego de haber aprendido las lecciones de las tonterías de la planificación comprehensiva y centralizada, y las considerables virtudes de las asignaciones de mercado. Incorporando un amplio rol para las decisiones de mercado dentro de sus arreglos institucionales, los igualitaristas de la suerte parecen haber desmantelado las tradicionales críticas conservadoras y libertaristas al igualitarismo (Anderson, 1999, p. 308).

Salvo por la habitual jerga estadounidense que suele calificar como socialista a cualquier liberal de izquierda que se vuelve demasiado igualitario para el sentido común forjado en siglos de libertarismo y auto-propiedad, no se entiende por medio de qué operación Anderson asocia libremente Estado de Bienestar con socialismo. Dejaremos sin desarrollar varias críticas que pueden formularse contra la posición de Anderson –entre otras, a su visión del socialismo como igualador de puntos de partida (ya que esto es algo que también hacen pensadores tan poco socialistas como Rawls y Dworkin)–, y vamos a concentrarnos en la conclusión de nuestra autora. Para Anderson, según vimos, el IS acaba combinando lo peor del socialismo y del capitalismo. Así, sostiene que mientras el igualitarismo debería entrañar “una visión de la sociedad generosa, humana y cosmopolita”, que reconozca a las personas “como iguales en toda su diversidad” y propiciar instituciones que promuevan esta diversidad (de talentos, culturales, de objetivos, etc.) para beneficio de todos, en lugar de ello

el híbrido de capitalismo y socialismo visualizado por los igualitarista de la suerte refleja una mirada mezquina, despectiva y parroquial acerca de la sociedad, representando a la diversidad humana de manera jerárquica y marcando el contraste –de manera moralista– entre los responsables y los irresponsables, entre los innatamente superiores y los innatamente inferiores, entre los independientes de los dependientes. No ofrece ninguna ayuda a aquellos a los que etiqueta como irresponsables, y humilla a aquellos a quienes etiqueta como innatamente inferiores. Nos da la estrecha visión de las Leyes de Pobres, donde los desafortunados exhalan palabras de súplica y se someten a los humillantes juicios morales del Estado (Anderson, 1999, p. 308).

En consecuencia, la protección prometida por el componente socialista se traduce en mecanismos estigmatizantes, y la libertad prometida por el capitalismo sucumbe ante medidas paternalistas e intrusivas. Cabe observar aquí una singular diferencia entre la concepción andersoniana y aquella sostenida por Rawls. Para el filósofo de Harvard, el Estado de Bienestar corrige las desigualdades *ex post*, una vez que el mercado ha dejado su reguero de víctimas. Para Anderson, en cambio, el Estado de Bienestar actúa, por así decirlo, en dos momentos: primero, *ex ante*, al corregir las desventajas innatas y al ofrecer el mentado “punto de partida equitativo en la vida” (suponiendo que esto sea posible), y luego, *ex post*, al “proteger a los inocentes” contra la mala suerte. Si se quiere, la mirada de Anderson le concede al Estado de Bienestar la capacidad de lograr aquello que Rawls denomina “igualdad liberal” o lo que Cohen llama “igualdad de oportunidades de la izquierda liberal”; esto es, una instancia que al menos consigue nivelar las desventajas surgidas

de la lotería social. Rawls no es tan optimista: apenas si concede que el Estado Benefactor asegura un mínimo social muy bajo y, por consiguiente, no consigue mitigar, desde el comienzo, las desventajas originadas en las contingencias sociales.

Para Anderson, el punto crítico no reside, cabe insistir, en que el Estado salga en auxilio de los “perdedores”, sino que esto se haga por las razones incorrectas, a partir de una visión rebosante de lástima y conmiseración, lo cual significa violentar las condiciones del auto-respeto de las personas⁵. La autora sostiene que el hecho de realizar una mala opción no implica que el sistema de opciones haya sido voluntariamente elegido o esté justificado por algún principio de justicia equitativo. Por ende, con un talante que evoca la restricción rawlsiana de la justicia a la estructura básica de la sociedad, afirma que “al enfocarse en corregir las supuestas injusticias de la naturaleza, los igualitaristas de la suerte se han olvidado de que el objeto primario de la justicia son los arreglos institucionales que generan las oportunidades para las personas en el tiempo” (Anderson, 1999, p. 309), y no los efectos de la suerte (bruta u opcional). Alarmada por las intervenciones arbitrarias del Estado en las decisiones privadas de las personas —y ahora en clave explícitamente hayekiana—, Anderson afirma que el Estado no respeta debidamente a las personas cuando comienza a juzgar como imprudentes algunas elecciones individuales. De aquí se sigue que, mediante aceitados dispositivos de control, el Estado Benefactor genera ciudadanos completamente desinteresados, apáticos, y con pocas razones para respetarse a sí mismos.

Pero Anderson va aún más allá. Tras insistir en su señalamiento de que el IS niega compensación a quienes considera responsables de su mala suerte, sostiene que las políticas bienestaristas hacen que ciertas personas terminen negando toda responsabilidad sobre sus actos y mostrándose víctimas de situaciones que no controlan. Por ende, les resulta “más fácil construir una historia de sollozos, narrando las desventuras inmerecidas, que involucrarse en el trabajo productivo que es valorado por otros” (Anderson, 1999, p. 311). Las políticas del Estado de Bienestar concebido de esta forma son un incentivo a que las personas apelen a la estrategia de dar lástima. De este modo, insiste Anderson, la combinación de capitalismo e instituciones socialistas propia del IS “no logra establecer una sociedad de iguales, sino sólo reproducir el régimen estigmatizador de las leyes de pobres” (Anderson, 1999, p. 311). En suma, las políticas derivadas del IS brindan ayuda con la condición de que se reconozca el estatus inferior de algunos ciudadanos, abandonan a quienes tuvieron resultados terribles por sus opciones desafortunadas y hacen que los beneficiarios de asistencia sean vistos en la escena pública como personas menos talentosas o menos aptas.

Como alternativa a los defectos de las políticas del igualitarismo de la suerte, Anderson propone lo que ella denomina “igualdad democrática”⁶, que se expresa en una “comunidad de iguales” en la cual se garantiza el acceso a ciertos funcionamientos (tal como los define Amartya Sen) para ejercer la ciudadanía democrática (esto es, las condiciones sociales de las libertades). Bajo este esquema, las personas se hacen reclamos mutuos como iguales y no en función de su inferioridad; la sociedad no juzga las elecciones y, al mismo tiempo, “evita la bancarrota a manos

⁵ Aunque es un exponente de la concepción que Anderson cuestiona, no hay duda de que Ronald Dworkin está en contra del paternalismo y las intervenciones que afectan a la dignidad de las personas. Más aún, las políticas paternalistas y estigmatizantes infringen claramente los principios igualitarios dworkinianos que exigen al Estado tratar a las personas con igual consideración por su destino e igual respeto hacia su responsabilidad (Dworkin, 2014, p. 254; 17).

⁶ Aunque posee algunos rasgos rawlsianos, la igualdad democrática de Anderson no debe confundirse con la noción homónima que Rawls elabora al combinar la justa igualdad de oportunidades con el Principio de Diferencia (Rawls, 2000, p. 72, 80 y ss.).

de los imprudentes, limitando el rango de bienes suministrados colectivamente y con la expectativa de que los individuos asuman responsabilidad personal por los demás bienes que poseen” (Anderson, 1999, p. 289). La igualdad democrática, además, se basa en una concepción relacional de la igualdad, y no en una concepción distributiva que concibe a la igualdad como un mero patrón de reparto. A la igualdad democrática, entonces, le interesa primordialmente la relación entre iguales y no el solo reparto de un bien determinado. Así, esta forma de igualitarismo “es sensible a la necesidad de integrar las demandas de igual reconocimiento con las de igual distribución [...] La base de los reclamos de las personas sobre los bienes distribuidos es que son iguales, no inferiores, a los demás” (Anderson, 1999, p. 314).

Según Anderson, la igualdad democrática no es una teoría de “puerta de entrada”, que iguala la situación inicial y luego se desentiende de la suerte de las personas. Si bien no propugna una simple igualación de recursos o bienestar, sostiene que hay bienes que son necesarios para que las personas se realicen como ciudadanos, que el acceso a estos bienes debe garantizarse sin argumentos paternalistas, y que las conductas de las personas no deben ser juzgadas con menosprecio. Para la autora, “la obligación fundamental de un ciudadano hacia otro es asegurar las condiciones sociales para la libertad de todos” y la condición social para vivir libremente es estar “en relación de igualdad con los demás”. Con reminiscencias rousseauianas, Anderson reúne igualdad y libertad como elementos indisociables de la ciudadanía (un punto en el que, con algo más que matices diferenciales, coinciden autores como Rawls, Dworkin, Sen, entre otros). En efecto, afirma que la igualdad social rechaza las relaciones opresivas y, por ende, los iguales son libres en tanto no pueden ser sometidos a la violencia arbitraria, ni ser marginados, ni ser dominados (se autogobiernan democráticamente), ni ser explotados (“son libres de asegurar el valor justo de su trabajo”), ni ser excluidos del disfrute de los bienes de la comunidad. En definitiva, se trata de igualar a las personas en “el espacio de las capacidades” –según la concepción de Sen–, para que no queden atrapadas en relaciones sociales opresivas y para que puedan funcionar como ciudadanos iguales en un estado democrático.

En tal sentido, Anderson enfatiza que hay “tres aspectos del funcionamiento individual: como ser humano, como participante de un sistema de producción cooperativa y como ciudadano de un estado democrático” (Anderson, 1999, p. 317). Como se ve, la autora realiza una tripartición que amplía la visión burguesa de la escisión entre hombre y ciudadano. Por eso no sorprende que, tras afirmar estos tres aspectos, admita que es precisamente en la esfera de la sociedad civil donde se producen las desigualdades que conspiran contra la igualdad y la libertad plenas, esto es, contra la plena ciudadanía. Tal como denunció tempranamente la tradición marxista, la igualdad ciudadana presupone la desigualdad material en el espacio terrenal de la sociedad civil. Así, Anderson explica que la igualdad democrática no es igualitaria en un sentido radical. Es una concepción que no asegura niveles de funcionamiento determinados, sino acceso efectivo a esos niveles, algunos de los cuales están sujetos a sistemas de incentivos. Por eso, tampoco garantiza niveles iguales en todos los funcionamientos, sino los suficientes para la ciudadanía democrática. Pero, a diferencia del IS “[l]a igualdad democrática garantiza acceso efectivo a un paquete de capacidades suficientes para posicionarse como un igual en el curso de una vida entera” y “[n]o es una teoría de puerta de partida, en la cual las personas pierden su acceso a la igual posición a través de la mala suerte opcional” (Anderson, 1999, p. 319). Así, distinguiéndose del IS, la igualdad democrática no penaliza las malas decisiones y asegura una suerte de mínimo social para el ejercicio de la ciudadanía, entendiendo que esto es un derecho individual inalienable que fija obligaciones sobre los demás. De este modo, sostiene Anderson, se evitan que las intervenciones estén fundadas en razones paternalistas (Anderson, 1999, p. 319).

El mecanismo preferido por la igualdad democrática para asegurar el igual acceso a capacidades básicas es el salario mínimo en un marco de pleno empleo. No propicia ni el subsidio por desempleo ni el *workfare*, puesto que los considera contrarios a la dignidad de personas capaces de ser miembros plenamente cooperativos en una sociedad. Por eso mismo, y siempre en pos de evitar el paternalismo, Anderson señala que las intervenciones estatales para incrementar el salario mínimo no abren juicio sobre por qué las personas no obtuvieron mejores salarios; sólo supone que los empleos peor remunerados hacen posible la alta productividad de los mejor remunerados. De este modo, se bloquea el argumento inverso según el cual quienes más ganan son quienes más producen. Sin embargo, la igualdad democrática no exige un achicamiento en la brecha salarial tal como lo mandaría el Principio de Diferencia rawlsiano, según el cual debe maximizarse, sí o sí, la posición de los que están en peor situación. Dice Anderson: “[a] dar absoluta prioridad a los que están peor, el Principio de Diferencia podría requerir sacrificios considerables en los sectores medios-bajos a cambio de insignificantes ganancias en los niveles más bajos. La igualdad democrática urge a una forma de reciprocidad menos demandante” (Anderson, 1999: 326). Las desigualdades de riqueza e ingreso en la igualdad democrática andersoniana están autorizadas siempre y cuando permitan suficientes libertades como para que las personas funcionen como iguales. La idea es que el estatus social no pueda ser mercantilizado; esto es: “[e]l grado de desigualdad de ingreso aceptable dependerá en parte de cuán fácil sea convertir ingreso en desigualdad de estatus –diferencias en las bases sociales del auto-respeto, influencia en las elecciones, etc.” (Anderson, 1999, p. 326). Y más aún, a diferencia del IS, la igualdad democrática protege a las personas contra la pérdida de cierto tipo de bienes, los cuales están garantizados con independencia de las elecciones personales y de las concepciones en que éstas se originan. El Estado asegura un conjunto de bienes-capacidades “no porque son las más importantes, juzgadas desde el punto de vista de la mejor concepción del bien, sino porque son las que los ciudadanos están obligados a proveerse mutuamente en común” (Anderson, 1999: 329). En definitiva, esta forma de igualitarismo

“nos permite integrar las demandas de igual distribución e igual respeto, asegurando que los principios por los cuales distribuimos bienes [...], no expresen de hecho una lástima despectiva hacia los beneficiarios de la preocupación igualitaria. La igualdad democrática entonces ofrece un modo superior para entender las demandas expresivas de la justicia –la demanda de actuar sólo sobre principios que expresan respeto por todos” (Anderson, 1999, p. 336-337).

Así las cosas, Anderson entiende que el IS y su política asociada a los esquemas del Estado de Bienestar terminan siendo lesivos para la igualdad ciudadana, en tanto, para decirlo rawlsianamente, no aseguran las bases sociales del auto-respeto. Pero un problema que Anderson no considera en profundidad es que, precisamente, los derechos que ella califica como dádivas surgidas de la lástima, han sido conquistas históricas y no meros regalos de las clases dominantes. El Estado de Bienestar es algo más complicado que un mero artilugio del capitalismo para su autoconservación. La perspectiva no histórica del relato de Anderson, pese a su alegada intención de conectar con los movimientos sociales, hace que en definitiva quede eclipsado el hecho de que la ciudadanía y sus derechos son producto de luchas reales. Analizaremos este aspecto, y las limitaciones ciertas del Estado de Bienestar, al considerar la tesis de la *igualibertad* de Étienne Balibar.

Igualibertad, constitución e insurrección

A sabiendas de que no hay una relación natural entre las ideas de ciudadanía y democracia –ya que, tras los pasos de Chantal Mouffe, está convencido de que existe una “paradoja democrática”–, el filósofo francés Étienne Balibar considera que una de las usinas de la transformación política reside precisamente en la tensión que habita en la ecuación democracia/ciudadanía. En esta relación dialéctica –o de inmanencia para usar otro término apenas menos pretencioso– Balibar encuentra tres aspectos dignos de atención filosófica. Primero, la proposición de *igualibertad*, o más exactamente “la marca [*trace*] de la igualibertad”, entendida como mecanismo de “insurrección y constitución”, en el marco del Estado nación moderno. En segundo lugar, la contradicción interna de la “ciudadanía social”, propia del Estado Benefactor (particularmente europeo, pero también en sus peculiares variantes Latinoamericanas), la cual es, a un mismo tiempo, progresiva y un freno para el progreso. Y finalmente, el neoliberalismo como expresión de individualismo y utilitarismo; como “amenaza mortal” a la democracia (Balibar, 2014, p. 3).

La noción de igualibertad, un término “compuesto” y “deliberadamente barroco” es una interesante innovación conceptual introducida por Balibar en el debate sobre la ciudadanía moderna. Formulada por primera vez en tiempos del derrumbe del campo socialista, a finales de los años 1980 (en un artículo titulado “La Proposición de la Igualibertad”), ha sido adoptado en varias discusiones entre igualitaristas y marxistas. Alex Callinicos (Callinicos, 2000, p. 22-23), por caso, destaca el potencial disruptivo de la noción de igualibertad. Y, en efecto, esta es precisamente su función. Así, lo primero que debe destacarse es que se trata de una noción tomada de la letra misma de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789, como expresión de un fenómeno revolucionario concreto: burgués y popular al mismo tiempo. Para Balibar, hay aquí dos identificaciones cruciales. En primer lugar: la identificación entre hombre y ciudadano. Contra la pertinaz tradición que afirma la separación de estos términos, Balibar sostiene que tal escisión no es tal. Y desafía:

“[r]elean la *Declaración* y verán que en realidad no hay brecha entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano, ninguna diferencia en el contenido: son exactamente lo mismo. En consecuencia, no hay ninguna diferencia entre hombre y ciudadano, al menos en la medida de que son definidos por los mismos derechos, por la naturaleza y extensión de los derechos de los que son depositarios [...L]ibertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión (Artículo 2) son enumerados como ‘derechos naturales e imprescriptibles del hombre’ –son exactamente aquellos que el resto de la Declaración mostrará organizados jurídicamente por la constitución social” (Balibar, 2014, p. 44).

La resistencia a la opresión, explica Balibar, es “un corolario de la libertad, la garantía de su efectividad [...], es el trazo verbal de la lucha revolucionaria que impone esta libertad como una conquista” (Balibar, 2014, p. 44). Ahora bien, aunque la igualdad es una ausencia clamorosa en la primera enumeración de derechos, esta idea clave aparece explícitamente en otros artículos, como el 1: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”, y el 6: “puesto que todos los ciudadanos son iguales ante la Ley, todos ellos pueden presentarse y ser elegidos para cualquier dignidad, cargo o empleo público...”. Comenta Balibar: “[e]stas formulaciones hacen más que compensar la ausencia de la igualdad en la enumeración del artículo 2; revierten su significado, *haciendo de la igualdad el principio o derecho que efectivamente anuda a todos los demás*. El tratamiento de la igualdad en la Declaración constituye precisamente el lugar de la más fuerte y más precisa identificación del hombre y el ciudadano [...ya que] encontramos aquí la

confirmación de su coincidencia en el momento revolucionario” (Balibar, 2014, p. 45). La igualibertad representa, entonces, una superación de la clásica separación burguesa que se convirtió en lectura canónica, y que Marx aceptó como válida en su famoso escrito *Sobre la Cuestión Judía* (Marx, 2004). Balibar es categórico: “[e]l hombre de la *Declaración* no es el individuo privado como opuesto al ciudadano, que sería el miembro del Estado. Él es precisamente el ciudadano” (Balibar, 2014, p. 46)⁷.

Esta identificación, empero, no diluye la tensión entre insurrección y constitución, la cual se extiende, de manera productiva, en la segunda identificación; esto es, en la identificación de los conceptos de igualdad y libertad: la igualibertad. La *Declaración*, alega Balibar, “dice que la igualdad es idéntica a la libertad, es igual a la libertad, y viceversa. Cada una es la medida exacta de la otra. Esto es lo que yo propongo llamar, con una frase deliberadamente barroca, la proposición de la igualibertad –un imposible término compuesto, y a la vez sólo posible como un juego de palabras, que sin embargo expresa por sí mismo la proposición central”. Este término, añade el filósofo francés, fija las condiciones bajo las cuales el hombre es ciudadano y brinda las razones para esta asimilación. Así, “debajo de la ecuación de hombre y ciudadano, o mejor dicho *dentro* de ella, como razón de su universalidad, reside la proposición de la igualibertad” (Balibar, 2014, p. 46). No vamos a abundar aquí en la audaz postura balibariana de que la igualibertad es una verdad auto-evidente o una certeza que no puede ser puesta en duda (Balibar, 2014, p. 47). El punto es que la identificación de marras no surge por medio de un (teóricamente legítimo) experimento mental, sino desde la dinámica histórica de la Revolución Francesa, cuando la burguesía y el pueblo se alzaron contra dos principios del antiguo régimen: el absolutismo, que es la negación de la libertad; y el privilegio, que aparece como la negación de la igualdad. La Revolución, alega agudamente Balibar, “apunta de manera idéntica contra la tiranía y contra la injusticia (contra una igualdad en la sumisión y contra una libertad identificada con el privilegio). Muestra que la tiranía justa [...] y la injusticia democrática son igualmente imposibles” (Balibar, 2014, p. 47).

Balibar enfatiza que la igualibertad no puede ni debe ser analizada desde un esencialismo platónico, sino como expresión concreta, histórica, de una ecuación nacida en un momento revolucionario, en el que diferentes fuerzas sociales –especialmente del campo burgués y del pueblo llano– convergen y alcanzan acuerdos. La igualibertad, entonces, expresa el “descubrimiento histórico, que bien puede ser denominado experimental, de que [las] extensiones [de la libertad y de la igualdad] son necesariamente idénticas. Dicho sencillamente: las situaciones en las que ambas están presentes o ausentes son necesariamente las mismas. O, nuevamente: las condiciones históricas (de facto) de la libertad son exactamente las mismas que las condiciones históricas (de facto) de la igualdad” (Balibar, 2014, p. 48). Para probar la identidad de estos conceptos, Balibar sostiene que “si es absolutamente verdadero que la igualdad es en la práctica idéntica a la libertad, eso significa que es materialmente imposible que sea de otro modo –en otras palabras, significa que son necesariamente contradichas al mismo tiempo. [...] No hay ejemplo de condiciones que supriman o repriman la libertad que no supriman o limiten –es decir, que no anulen– la igualdad, y viceversa” (Balibar, 2014, p. 49). Más aún: “las diversas formas de poder social y político que corresponden a las desigualdades o a las

⁷ Como buen pensador burgués, Rawls no duda en separar, la libertad respecto de la igualdad, estableciendo incluso un rígido orden lexicográfico que otorga precedencia a la libertad. Sin embargo, si se observa con cuidado la concepción general de la justicia rawlsiana, vemos –más allá de la típica escisión– que la igualdad es el criterio distributivo preferido, que gobierna el reparto de los bienes sociales primarios, incluidas las libertades básicas.

restricciones a la libertad del hombre-ciudadano necesariamente convergen. No hay ejemplos de restricciones o supresiones de las libertades sin desigualdades sociales, ni de desigualdades sin restricciones o supresiones de las libertades” (Balibar, 2014, p. 49).

Es obvio que la identificación entre igualdad y libertad –y la afirmación de los derechos que esto conlleva–, no fue (ni es) un acto pacífico, sino motivo de disputa permanente. Por eso, aduce Balibar,

la ecuación Hombre=Ciudadano no es tanto la definición de un derecho político cuanto la afirmación de *un derecho universal a la política*. Al menos formalmente –pero este es el verdadero tipo de forma que puede convertirse en un arma material– la *Declaración* abre una indefinida esfera para la *politización de los reclamos de derechos, cada uno de los cuales reitera a su modo la demanda de ciudadanía o de una inscripción institucional y pública de la libertad y la igualdad* (Balibar, 2014, p. 50; énfasis propio).

La ciudadanía plena, entonces, no es sólo un asunto que involucra derechos políticos, sociales, etc., sino un “derecho a la política”; esto es, un derecho a afirmar la identidad hombre=ciudadano. Así, la doble identificación, hombre=ciudadano y libertad=igualdad, puede ser vista “como dos caras de un mismo ‘poder constituyente’”. Así, continúa Balibar, “[a]l demandar simultáneamente igualdad y libertad, se reitera la enunciación que está en el origen de la ciudadanía universal moderna. Esta combinación de conflicto e institución es [la] marca de la igualibertad” (Balibar, 2014, p. 4). Esta combinación de “insurrección y constitución” –que implica también que no pueda haber ni homogeneidad en una totalidad, ni tampoco un irremisible atomismo entre los individuos, en guerra de todos contra todos o guiados por una mano invisible– supone que los “ciudadanos (o conciudadanos) de la igualibertad no son ni amigos ni enemigos” (Balibar, 2014, p. 7). De todos modos, la ciudadanía, en tanto “idea política” sí contiene “una referencia a la comunidad (ya que el modelo de una ciudadanía sin instituciones, la idea de una ciudadanía sin comunidad, es prácticamente una contradicción en sus propios términos)” (Balibar, 2014, p. 7). En esta comunidad, dado que los ciudadanos se otorgan derechos unos a otros, “la dimensión de la reciprocidad es constitutiva”, una reciprocidad de darse mutuamente derechos, que implica limitar al gobierno y que los gobernados acepten la ley. Y al mismo tiempo, “el momento insurreccional asociado al principio de igualibertad no sólo es fundante; también es enemigo de la estabilidad institucional” (Balibar, 2014, p. 9).

Así las cosas, la pregunta se impone: ¿qué rol juega el Estado y cómo opera la idea de igualibertad en la dinámica constituyente e insurreccional –siempre inestable– de la ciudadanía? En la Introducción a una reciente compilación de sus principales artículos, y bajo el título de “La antinomia de la ciudadanía”, Balibar distingue entre las constituciones *materiales* antiguas como sistemas de equilibrio de poder sin forma jurídica neutral, y las constituciones modernas, *formales*, que otorgan derechos, generan un Estado con monopolio de la representación y combinan la declaración de derechos con la separación entre gobernantes y gobernados. En el Estado moderno, dotado de eficaces mecanismos para la sofocación y el desplazamiento del conflicto, el momento insurreccional persiste, de todos modos, en la propia apertura a la participación política de los ciudadanos comunes: “el ciudadano cualquiera” (*whatever citizen*). Así, con este “derecho a la política” nacido en el instante de la Revolución, el Estado mismo pone en entredicho su propio monopolio. En lo que toca al Estado de Bienestar, alega nuestro autor, “[e]n la medida en que es eficaz para reducir las desigualdades (algo que varía en gran medida, como sabemos), contribuye a la inclusión de grupos sociales que no tenían acceso a la esfera pública, estableciendo así el ‘derecho a tener derechos’ (según la famosa expresión arendtiana,

que no es una mala manera de renombrar [al] momento insurreccional de la ciudadanía” (Balibar, 2014, p. 10).

Esta dinámica, en efecto, tensiona posiciones como la de Rawls o la de Anderson frente al Estado de Bienestar, el cual es visto sólo como una suerte de gran padre proveedor que, por el mismo hecho de satisfacer necesidades básicas (y a veces no sólo las básicas), parece disminuir o afectar la capacidad política y transformadora de la ciudadanía. Es probable que el asistencialismo tan temido por Rawls produzca cierta depresión y (auto)exclusión; es probable que las intervenciones moralizantes del Estado violenten la plena ciudadanía, tal como, con justicia, deplora Anderson; pero no es menos cierto que estos dispositivos de inclusión tienen el potencial de generar renovados reclamos igualitarios. Dicho de otro modo: el propio derecho a tener derechos, inscripto en la constitución material –aunque no en la formal– del Estado de Bienestar hace que se reconozca la agencia de la propia ciudadanía, toda vez en ella palpita la posibilidad de transformación permanente, en torno a la identificación de igualdad y libertad.

En realidad, lo que suele escapárseles a autores como Rawls, y quizá a la misma Anderson, es algo que Balibar tiene muy presente: que la dinámica expansiva de los derechos, fundados sobre el principio de igualibertad, no es otra cosa que la expresión del “carácter de clase en la constitución de la ciudadanía en el mundo contemporáneo” (Balibar, 2014, p. 11). Sucede que, en rigor, fue a través de prolongados y sangrientos conflictos que los trabajadores lograron el reconocimiento de derechos sociales, contribuyendo así al nacimiento de la “ciudadanía social”. Cabe mencionar aquí la opinión de G. A. Cohen, quien en una curiosa retractación respecto de su temprana adhesión al funcionalismo teórico, admitió que el Estado de Bienestar no ha sido una mera respuesta adaptativa del capitalismo para sobrevivir a sus tensiones constitutivas. Dice Cohen:

[c]omo bien demostró el filósofo y científico político noruego Jon Elster, las explicaciones funcionales son incorrectas. Supongamos que el capitalismo sufre una serie de transformaciones de sesgo socialdemócrata. En este caso, la explicación funcionalista es –o al menos solía decirse– que, como el capitalismo se está adaptando a la amenaza que le plantea la insurgencia de la clase trabajadora, la acomoda dando un giro hacia la socialdemocracia [...Pero] la idea de que el capitalismo como sistema tenga poderes de ajuste homeostáticos, es decir, la idea de que cuando la temperatura política se eleva demasiado el sistema mismo pueda reducirla con la aplicación de una reforma de bienestar, sin mediar la participación de ningún agente que presione para esto, sino sólo debido a que el sistema tiene por naturaleza una gran flexibilidad– es absurda. Por eso digo que el capitalismo no es un agente (Cohen, 2014, p. 234-235).

Es decir: no sólo el ascenso de las luchas, sino también la repuesta de sectores políticos de la burguesía contribuyen a la configuración de estos derechos. Los momentos insurreccional y constitutivo siempre se entrelazan. Por eso mismo, dice Balibar, las luchas sociales “realizaron a su propia manera una articulación del involucramiento individual y el movimiento político que está en el corazón de la idea de insurrección” y, por consiguiente el derecho ciudadano “es portado por el sujeto individual pero ganado por los movimientos sociales o las campañas colectivas que son capaces de reinventar, en cada circunstancia, formas y lenguajes de solidaridad adecuados” (Balibar, 2014, p. 11). Nada de esto impide, claro está, que tales conquistas sean luego víctimas de los procesos de de-democratización y pérdida del impulso creativo que hizo posible el reconocimiento (o la creación) del conjunto de derechos constitutivos de la ciudadanía social.

Es un dato indisputable que durante la segunda mitad del siglo XX hubo en los capitalismo avanzados una significativa expansión de derechos. La pregunta que hoy resulta inquietante y decisiva es si la ciudadanía social –propia (aunque no exclusiva) del Estado Benefactor– es una conquista o creación reversible. Para responder a este interrogante, sugiere Balibar, se necesita considerar si la ciudadanía social tiene una “dimensión universal” asociada a la marca de la igualdad. Y también es preciso observar cómo, al cobrar forma en el marco del Estado, estos derechos se “politizan”, quedan luego atrapados en una “economía de desplazamientos de los antagonismos de clase”, y acaban sometidos a un conjunto de severas regulaciones que ponen en crisis a la propia dimensión política.

Según nuestro autor, aunque en los momentos iniciales de la Revolución Industrial estuvo atravesada por discusiones sobre caridad y filantropía, la ciudadanía pasó luego a ser concebida como un “mecanismo de solidaridad universal”, y no sólo de alivio o defensa contra la pobreza. La universalidad de la ciudadanía social implicaba pensar que ricos y pobres tenían el mismo derecho a tal ciudadanía. Más aún, los ricos “fueron tratados como pobres por medio de la universalización de la categoría antropológica del trabajo en tanto característica específica de la humanidad” (Balibar, 2014: 14) y, por eso mismo, los derechos en la ciudadanía naciente fueron asociados a los “individuos activos” (Balibar, 2014: 14). Esta ciudadanía social –vinculada en gran medida al Estado Benefactor que se consolidó en la segunda posguerra– no se limitaba a

una lista de derechos sociales y mucho menos a un sistema paternalista de protección social brindado desde arriba a los individuos vulnerables percibidos como beneficiarios pasivos de la ayuda social (incluso si los ideólogos liberales presentaban de esta manera para concluir que era necesario supervisar constantemente los ‘abusos’ de la seguridad social y administrar ‘económicamente’ su asignación” (Balibar, 2014, p. 15; énfasis propio).

Aunque el espacio teórico en el que Balibar polemiza no es exactamente el de Rawls y de Anderson, lo interesante aquí es que, contra la idea de que el Estado Benefactor tiende a des-ciudadanizar o a crear una ciudadanía abúlica, que inspira lástima y se beneficia de ciertos bienes y seguridades no siempre merecidos, Balibar sostiene que la noción de ciudadanía aloja la huella de las luchas sociales y retiene un gran impulso transformador. Pero esto, como se dijo, no quita que, en efecto, hasta la propia ciudadanía social se vea amenazada no sólo por las perdurables ofensivas neoliberales, sino –fundamentalmente– por sus propias contradicciones internas.

Las instituciones de la “ciudadanía social” configuran un entramado de derechos sociales que de algún modo son “frágiles” o más frágiles que otros, ya que dependen directamente de la dinámica asimétrica entre capital y trabajo, la cual no ha sido cuestionada a fondo por este mismo sistema de derechos. Es notable, alega Balibar, que “en ninguno de los países de Europa occidental el sistema total de derechos haya sido alguna vez escrito en la Constitución formal por los partidos socialdemócratas como una ‘norma básica’ del sistema legal” (Balibar, 2014: 15). Esta situación coincide en los hechos con la decisión teórica rawlsiana de negarle al Principio de Diferencia –el principio que regula las desigualdades sociales y económicas– el estatus de esencia constitucional. Por eso, insiste Balibar, la ciudadanía se expresa mejor desde el punto de vista de la “constitución material”, la cual refleja un estado de cosas realmente existente, sus equilibrios y pujas de poder, y una “relación contingente entre derechos y luchas” (Balibar, 2014, p. 15). Así, la ciudadanía –con sus facetas insurreccional y constitucional– se traduce en derechos que, a un mismo tiempo, institucionalizan y reinician las luchas.

Para el filósofo francés, “hay, sin duda, un considerable núcleo de verdad en la idea ampliamente compartida por los marxistas de que el compromiso keynesiano [...] consistió en recibir el reconocimiento de derechos sociales y la representación institucional del movimiento obrero [...] a cambio de la moderación de las demandas salariales y el abandono por parte de la clase trabajadora de la perspectiva de derrocar al capitalismo”. En términos más contundentes, significó sellar “el fin del proletariado en un sentido ‘subjetivo’”, como “portador de la idea y del proyecto revolucionarios” (Balibar, 2014, p. 16)⁸. La reducción de la conflictividad, o su neutralización como consecuencia, en parte, de las mejoras efectivamente obtenidas por los trabajadores en el Estado de Bienestar, dice Balibar, son sólo una cara de la moneda en la dinámica de la ciudadanía social. Porque en nuestros días, en el marco del proceso de precarización o nuevo ciclo de proletarización, con el surgimiento del “precariado” y con la “osificación de la ciudadanía social”, las luchas “no han desaparecido sin más”, sino que se han desplazado a otros terrenos “evitando una directa confrontación entre las clases” (Balibar, 2014, p. 16). Ejemplos de estos desplazamientos son las luchas postcoloniales, las luchas entre Estados, y la violencia anómica –individual o colectiva– contra los micro-dispositivos de control social.

En línea con estas observaciones sobre los cambios en el aspecto insurreccional de la ciudadanía social, Balibar advierte que “aún más en general, debemos registrar el funcionamiento de la ciudadanía social bajo el signo del desplazamiento del antagonismo, cuyo operador (y, por un tiempo, beneficiario) fue el estado-nacional-social. El fenómeno característico de la autolimitación de la violencia de las luchas [...] se explica por la efectividad relativa de un modelo de organización política que combina acción parlamentaria y extraparlamentaria” (Balibar, 2014, p. 16). A todo esto se añade una constante presión sobre la normalización de la esfera reproductiva, de modo tal que algunos derechos se aseguran a escala de la existencia individual o familiar, mientras que los derechos del trabajo productivo siempre dependen de un equilibrio de fuerzas inestable, y se resisten a la normalización (son derechos que ningún burgués quiere inscribir en el texto constitucional). Parece haber, entonces, una marcada pérdida del potencial transformador en la ecuación de la ciudadanía, que se inclina hacia aquello que Balibar califica como “osificación”. Si bien este fenómeno no debe ser atribuido, como lo hacen Rawls y Anderson, sólo al paternalismo dadivoso del Estado –que produce una ciudadanía apática y auto-marginada–, bien puede admitirse que hay un grado de conformismo y déficit de interés en los desempeños de la ciudadanía entendida como “derecho a la política” o “derecho a tener derechos”.

De todos modos, dice Balibar, la tensión constitutiva de la ciudadanía –insurrección y constitución–, está siempre presente en la ciudadanía social. En sus propias palabras:

es completamente insuficiente (sin importar la innegable realidad de las preocupaciones sociales y morales de la burguesía) representar el surgimiento de la ciudadanía social como una concesión unilateral de la burguesía ante la necesidad de compensar los efectos patológicos de la Revolución Industrial y la ilimitada explotación capitalista o, de otro modo, como una consecuencia lógica de la necesidad de capitalista de regular el libre juego del

⁸ En tal sentido, Allen Buchanan sostiene que hay quienes “pueden ver la provisión de ayuda a los necesitados como algo instrumentalmente bueno: porque contribuye a una estructura social más estable, en la cual los que tienen riqueza y poder pueden disfrutarlos con mayor seguridad, y porque incrementa la productividad general permitiendo que más gente trabaje. En efecto, a menudo se dice que los principales programas de bienestar social implementados en Europa Occidental [...] estuvieron motivados centralmente por aquel tipo de consideraciones y no por un sentido de la justicia o una preocupación directa por el bienestar de los necesitados” (Buchanan, 1987, p. 565).

mercado, que amenazaba con destruir a toda la fuerza de trabajo de la cual depende la producción de plusvalía (Balibar, 2014, p. 17).

En coincidencia con la posición de Cohen que hemos referido anteriormente, el pensador francés observa que el surgimiento de la ciudadanía social no es el resultado de las acciones filantrópicas de la burguesía, ni mucho menos de la autorregulación automática del capitalismo. Hay un tercer elemento: el socialismo, entendido en un sentido amplio, con sus movimientos, sindicatos, partidos, teorías, etc. El impulso socialista ocurre dentro de los muy estrechos límites del Estado nacional, dando lugar al Estado-nacional-social, que es la fórmula balibariana para denominar al Estado de Bienestar. Así, el origen del Estado de Bienestar y de la ciudadanía social respondió básicamente a una lógica de mutua supervivencia. Las reformas sociales no podían realizarse sino dentro del espacio soberano de un Estado nacional moderno, y éste “no podía sobrevivir (superar sus contradicciones externas e internas) sin universalizar los derechos sociales”. Y la conquista de estos derechos llegó luego de largas luchas y de dos guerras en las que los obreros “murieron por millones luchando unos contra otros” (Balibar, 2014, p. 18). El socialismo, entonces, fue a la vez un movimiento que logró dar forma a ciertos aspectos de la sociedad civil y “un envoltorio común para toda una serie de contradicciones progresistas”. Si bien nunca alcanzó sus objetivos finales, “como ‘horizonte de expectativas’ internalizado en las masas, nunca dejó de reiniciar el conflicto dentro de la institución articulada por el capital y el trabajo, la propiedad privada y la solidaridad, la racionalidad comercial y la estatal, y de este modo ayudó a hacer de la esfera pública una esfera política” (Balibar, 2014, p. 18). Aun así, con todos sus logros, el Estado de Bienestar nunca pudo resolver su inherente inestabilidad, ya que éste “al final de cuentas, parecería insostenible tanto para los dominantes como para los dominados” (Balibar, 2014: 19).

Así las cosas, según Balibar, la ciudadanía social representa la forma más clara de ejemplificar la “antinomía del progreso”. En rigor, fue el deseo de progreso sin límites, es decir, el “idealizado deseo colectivo de lograr efectivamente la igualdad de oportunidades para todos, lo que mantuvo la presión que tendía a recortar privilegios y mantener a raya perennes formas de dominación, ampliando el espacio de libertad para las masas” (Balibar, 2014, p. 19). Sin embargo, las limitaciones de este progreso se manifestaron también en la propia “constitución material”, donde se combinaron “lo nacional y lo social, la acumulación de capital y la generalización de los derechos sociales, la acción colectiva y el conformismo ético mayoritario” (Balibar, 2014, p. 19). Y así como las victorias democráticas en todo este proceso fueron reales, también fueron reales y concretas las contrarreformas y las reacciones. De modo que, como vimos en el caso de Rawls y Anderson, el Estado de Bienestar está surcado por variadas tensiones que lo vuelven inestable, y por rasgos que lo hacen claramente indeseable; pero nada de esto puede eclipsar que ha sido, en buena medida, una conquista histórica –y parcial– de las luchas de las clases subalternas.

Consideraciones finales

El Estado de Bienestar, como configuración histórica específica y dominante durante varias décadas en Occidente, quizá se haya desvanecido en el tiempo, tras la ofensiva neoliberal iniciada a escala global ya en los años 1970. Pero su huella queda en algunas de las instituciones que aún sobreviven a los masivos programas de ajuste estructural y en las agendas de reclamos de organizaciones y movimientos sociales. Frente a los estragos del capitalismo desregulado, no sorprende que perdure una cierta nostalgia por las instituciones del Estado Benefactor, a todas luces preferibles frente a la opción de ver a buena parte de la humanidad inmolada en el altar del capital. Pero esta valoración positiva de las instituciones del Estado Benefactor no debiera ocultar sus límites y sus tensiones, acaso inevitables por ser producto de un pacto de clases. Y estas

tensiones bien pueden ser juzgadas desde la teoría política y, en particular, desde las teorías de la justicia.

Como vimos, para Rawls, el Estado de Bienestar tiende a generar una ciudadanía desmoralizada y deprimida, puesto que sus instituciones distributivas procuran compensar o corregir las desigualdades *ex post*. Así, el estado de Bienestar es compatible con una distribución muy desigual de la riqueza y el poder (que deriva del desigual control efectivo sobre los medios de producción). Una vez fijado un cierto mínimo social, el Estado de Bienestar –que no está regulado por el criterio del Principio de Diferencia– no hace demasiados esfuerzos por achicar la brecha entre los que más tienen y los que menos tienen. La dependencia respecto de los programas redistributivos tiende, entonces, a generar personas que dependen de este auxilio y, en consecuencia, pueden perder su capacidad de ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad, con el goce de sus justas libertades políticas; esto es, pueden ver disminuida su calidad de ciudadanos plenos, libres e iguales.

Una preocupación similar se expresa en la obra de Elizabeth Anderson, pero esta vez con un giro interesante, por cuanto la crítica al Estado de Bienestar surge de una disputa al interior del amplio campo de las teorizaciones igualitaristas. Como se ha dicho, Anderson rechaza al denominado igualitarismo de la suerte por considerar que esta corriente se concentra en casos individuales, omite examinar las causas sociales de la opresión y concibe estrechamente a la igualdad, como un problema meramente distributivo que debe resolverse a través de la discriminación entre las desigualdades generadas por la suerte bruta y las originadas en la suerte en la opción. A su entender, y más allá de la variedad de matices al interior del IS, las políticas públicas surgidas de los principios de esta forma del igualitarismo resultan estigmatizantes, denigratorias, y responden más a una lógica de Ley de Pobres que a una concepción relacional de la igualdad y de la ciudadanía como expresión de derechos incondicionales. Uno de los temores salientes de Anderson es que para determinar cuáles desigualdades son producto de la suerte bruta y cuáles no, es decir, para determinar –según los casos– qué desigualdades merecen compensación, el Estado de Bienestar termina realizando acciones profundamente intrusivas y juicios morales improcedentes acerca de la capacidad de las personas para decidir sobre sus vidas. Al estilo de un Gran Hermano, las políticas basadas en el igualitarismo de la suerte –y que se corresponden con las correcciones *ex post* del Estado de Bienestar– afirman que algunas personas no saben cuidar de sus intereses y precisan de un Gran Otro que les diga qué es lo bueno para ellas. El paternalismo y el perfeccionismo son problemas casi inescindibles del Estado de Bienestar, según la visión de Anderson.

Las limitaciones a la ciudadanía social del Estado Benefactor detectadas por Rawls y por Anderson desde una perspectiva de las teorías de la justicia encuentran cierta corroboración en el enfoque filosófico de Balibar quien, como pensador marxista, recurre a elementos históricos para sostener su creativa posición sobre la ciudadanía y la igualibertad. Desde un punto de vista estrictamente teórico, si se quiere, Balibar sostiene que la ciudadanía social –expresada en el Estado de Bienestar– contiene un incesante potencial de insurrección y constitución (algo que es inherente a la noción de ciudadanía). No es extraño entonces, dado el origen revolucionario de la ciudadanía moderna y de sus proposiciones fundantes, que ésta tenga impresas las huellas de los compromisos originarios, por caso, entre la burguesía y el pueblo. No es extraño que, a través de un mínimo social, por ejemplo, el Estado de Bienestar asegure condiciones para el ejercicio de la ciudadanía y que, al mismo tiempo, dado que se trata de una corrección remedial, aliente cierto conformismo y desaliente la participación ciudadana. Tampoco debería causar mayor perplejidad esa mezcla de capitalismo y socialismo que Anderson cree detectar en las políticas derivadas del

igualitarismo de la suerte, toda vez que la mentada “protección desde la cuna hasta la tumba” convivió siempre, y muchas veces pacíficamente, con todos los mecanismos convencionales de una economía de mercado. El paternalismo, las intervenciones sobre las vidas privadas y otros tantos elementos no-liberales fueron parte del compromiso histórico que dio origen al Estado de Bienestar.

El derrotero de la ciudadanía social descrito por Balibar no elimina a los antagonismos sociales como constante histórica, pero “descarta la idea de una conspiración de los capitalistas”. En una mirada que evita la apología simplona del Estado Benefactor, nuestro autor señala que “las clases populares del Norte, que se han beneficiado de importantes ganancias sociales (como clases asalariadas) y que ahora [en plena crisis del año 2009] se encuentran privadas en gran medida de su seguridad y de sus perspectivas de mejoramiento, *no figuran en esta historia como simples víctimas*. En cierta medida siempre fueron y son actores cuya habilidad para influir en su propia historia depende de contradicciones internas y de movimientos externos” (Balibar, 2014, p. 20). Así, en coincidencia con la crítica liberal, Balibar observa que el Estado de Bienestar representa un compromiso que de algún modo produce conformismo, desmovilización, suspensión y desplazamiento del conflicto. Es un compromiso que rescata a las víctimas del mercado, pero al precio de que acepten ser señaladas como víctimas y de una postergación de las demandas por la abolición de los fundamentos del capitalismo. Y, al mismo tiempo, es un pacto endeble que no alcanza a sofocar el ímpetu insurreccional inscripto en la gramática revolucionaria de la *igualibertad*.

Referencias

Anderson, Elizabeth (1999) “What is the point of equality?”, *Ethics*, Chicago, University of Chicago Press, 109: 2, pp. 287-337.

Balibar, Étienne (2014) *Equaliberty. Political Essays*, Durham and London, Duke University Press.

Buchanan, Allen (1987) “Justice and Charity”, en *Ethics*, Chicago, University of Chicago Press, v. 97, n. 3, April, pp. 558-575.

Callinicos, Alex (2000) *Equality*, Cambridge (UK), Polity Press.

Cohen, G. A. (2014) *Por una vuelta al socialismo o cómo el capitalismo nos hace menos libres*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Cohen, G. A. (2011a) “Fairness and Legitimacy in Justice, And: Does Option Luck Ever Preserve Justice?”, en Cohen, G. A. *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays on Political Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press), editado por Mike Otsuka.

Cohen, G. A. (2011b) “Luck and equality”, en Cohen, G. A. *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays on Political Philosophy*, Princeton (N.J), Princeton University Press, editado por Mike Otsuka.

Dworkin, Ronald (2014) *Justicia para erizos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl (2004) [1844] *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

Moreso, José J. y Martí, José L. (2006) “La constitucionalización del Principio de Diferencia”, en Amor, Claudio (comp.) *Rawls post Rawls*, Bernal-Buenos Aires, Universidad Nacional del Quilmes-Prometeo, pp. 135-158.

Pettit, Philip (2004) “Liberalismo y republicanismo”, en Ovejero, F., Martí, J. L. y Gargarella, R. *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós.

Rawls, John (2004) [2001] *La justicia como equidad. Una reformulación*, Buenos Aires, Paidós, edición a cargo de Erin Kelly.

Rawls, John (1995) [1993] *Liberalismo Político*, México, Fondo de Cultura Económica.

Rawls, John (2000) [1971] *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica. [Primera edición en inglés: Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press).

Walzer, Michael (1997) [1983] *Las Esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica.