

Javier Gallego y Thomas Bullemore (editores), *Igualitarismo. Una discusión necesaria* (Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2016).

PRESENTACIÓN

EL RECLAMO POR IGUALDAD*

Carlos Peña

Universidad Diego Portales
Universidad de Chile

El libro que ahora presentamos, y que ha sido espléndidamente editado por Javier Gallego y Thomas Bullemore, quienes escribieron además una muy erudita introducción (13-41),¹ revisa en casi todos sus intersticios el ideal igualitario, una de las ideas más persistentes de la esfera pública chilena de los últimos años, cuya comprensión no suele estar, sin embargo, a la altura del entusiasmo y del ardor moral con que se la esgrime, transformándose así, como consecuencia del énfasis con que se la repite y se la arguye, en “un ideal político muy popular; pero misterioso”, para usar aquí las palabras de Dworkin.²

A dilucidar ese misterio contribuirá, sin duda, este libro que el Centro de Estudios Públicos ha tenido la excelente idea de componer y publicar, siendo así, una vez más, fiel a su propósito de animar la esfera pública mediante el ejercicio de una racionalidad rigurosa y a la vez plural.

CARLOS PEÑA. Abogado y doctor en filosofía por la Universidad de Chile. Profesor asociado de esa institución. Rector de la Universidad Diego Portales. Email: carlos.pena@udp.cl.

* Esta es una versión revisada de la presentación realizada por Carlos Peña el 4 de agosto de 2016, con ocasión del lanzamiento del libro *Igualitarismo. Una discusión necesaria*, en el CEP.

¹ Javier Gallego y Thomas Bullemore (editores), *Igualitarismo. Una discusión necesaria* (Santiago: CEP, 2016). En adelante este libro se citará tan sólo con su número de página.

² *Sovereign Virtue* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 11.

Estudios Públicos, 144 (primavera 2016), 305-312 ISSN: 0716-1115 (impresa), 0718-3089 (en línea)

¿A qué alude el igualitarismo que este libro desmenuza? ¿Qué es lo que reclama este ideal que, como digo, es tan popular como misterioso y que subyace hoy en reclamos tan urgentes como la reforma educativa o las pensiones?

Para saberlo, nada mejor que comenzar imaginando las condiciones de un mundo en que la igualdad parece posible: la vida como una ruleta.

En una ruleta cada partícipe tiene la misma oportunidad de ganar los recursos en disputa, de hacerse de ellos en un solo instante y, en el momento siguiente, perderlo todo de nuevo y así sucesivamente, de manera que en el resultado de la ruleta no influyen ni las características personales de los jugadores, ni su historia personal o familiar: ella es una sucesión discreta de instantes distributivos que carece de memoria y es ciega a las características de los apostadores. En una ruleta existe, pudiéramos decir, una justicia perfecta: si no hay trampas, cada uno tendrá una oportunidad igual de quedarse con los recursos, sin que ninguno pueda quejarse por la conducta del otro. La ruleta ofrece la imagen de una irreprochable igualdad de oportunidades: un mundo sin inercia, sin acumulación, sin transmisión hereditaria de las posesiones, con actores anónimos, en el que cada momento, o cada jugada, es perfectamente independiente del anterior.

Sabemos, sin embargo, que la vida social no es una ruleta.

En vez de ser una sucesión de instantes discretos, separados los unos de los otros, ciegos a la identidad, neutros a las características de los actores —cada uno comenzando, cada vez, de nuevo—, en la vida social pesan la naturaleza y la historia, los rasgos que el azar distribuyó entre las personas y la trayectoria familiar de la que cada cual forma parte. En otras palabras, cuántos recursos tenga usted, qué oportunidades comparezcan en su horizonte vital, en qué escalón, en suma, de la escala invisible del prestigio y del poder estará usted situado depende de sus talentos naturales e innatos y del capital social o los marcadores culturales que le heredaron sus padres. Depende, en una frase, de cuál suerte le cupo en la distribución que efectúan la naturaleza y la historia.

Pues bien, durante mucho tiempo se creyó que el patrón distributivo que arrojaban la naturaleza y la historia reflejaba un cierto telos, un sentido hasta cierto punto enigmático pero en cualquier caso inteligible, que los seres humanos podían esforzarse por comprender, aunque no

era sensato que intentaran cambiar. De pronto, sin embargo, comenzó a expandirse la idea de que la naturaleza y la historia eran más o menos ciegas, tejidos de locura y vanidad infantil dijo Kant, un espectáculo de simples ruinas, un altar de sacrificios dijo Hegel, que los seres humanos podían, mediante su discernimiento colectivo, corregir.

Sin embargo, ¿con arreglo a qué criterio podía llevarse a cabo esa tarea de corregir el azar natural y la historia?

Hegel, quien fue el primero que presumió en cerrar la puerta de la historia y clausurar la filosofía, dijo que el único horizonte normativo de nosotros los modernos, como gustaba él decir, era la libertad. ¿Cómo pudo ocurrir entonces, cabría preguntarse, que la pasión por la igualdad sea la que parece guiar la vida política? Lo que ocurre es que, como veremos, tras el anhelo de igualdad se esconde en realidad un deseo de controlar la propia vida: lo que nos molesta de la desigualdad es que priva a los seres humanos de la experiencia de la libertad concebida como autonomía. Por eso Dworkin tiene razón cuando observa que tras la virtud soberana, como llama él a la igualdad, está el esfuerzo por que cada vida humana se deba sólo a sí misma, o, si ustedes prefieren, que la trayectoria vital de un ser humano se deba a las decisiones que él adopte (es decir, sea el fruto de lo que Dworkin llama suerte opcional) y no, en cambio, que sea el resultado de eventos puramente azarosos o involuntarios (a esto lo llamó suerte bruta). La sociedad sería más justa y más virtuosa, en suma, en la medida en que se diseñara en forma tal que la distribución de recursos fuera sensible a las decisiones de las personas y neutra al azar de la naturaleza y de la historia. Se trataría de no olvidar la distinción familiar entre “decisión y circunstancia”.³

A esa versión de la igualdad se la denomina igualitarismo de la suerte, y a éste se refiere casi la totalidad de los trabajos que este libro recoge, y casi todos ellos, cabría agregar, se refieren a él de manera crítica.

¿Qué hay de malo, a la luz de los trabajos de este libro, en el igualitarismo de la suerte?

Algunos de los trabajos de este libro (por ejemplo, el de Elizabeth Anderson, 45-104) ponen el acento en las distintas consecuencias contraintuitivas que se obtendrían si se siguiera el igualitarismo de la

³ Ronald Dworkin, “Equality, Luck and Hierarchy”, *Philosophy & Public Affairs* 31, n.º 2 (2003).

suerte a pie juntillas. Si es verdad que cada uno debe tener la vida que elija, entonces no tendríamos razón para detenernos a curar las heridas de quien eligió el vértigo de la velocidad, tampoco para paliar la asfixia desesperada de quien fumó toda su vida, ni menos de proveer la subsistencia de quien llegó a la vejez manteniendo su decisión de no trabajar. Y tendríamos, en cambio, poderosas razones para calificar moralmente las decisiones de la gente auscultando, con extremo cuidado, qué decisión fue opcional y cuál en cambio fue en realidad producto de la suerte bruta, porque ésa sería la única manera de saber qué resultado debe ser dejado incólume y cuál, en tanto, corregido por injusto. Y, por supuesto, contaríamos con abundantes motivos para comunicarle a la gente que la fealdad que la abruma o la torpeza que exhibe y que le ha impedido realizar su plan de vida no la atormentará más porque, siendo esas cosas resultados del azar natural, el Estado las compensará. El igualitarismo de la suerte, sugiere Anderson, posee esas consecuencias lesivas para la solidaridad o dañinas para la dignidad personal, porque comete un error de principio: concebir la totalidad de las relaciones sociales como una variable instrumental, es decir, como un simple medio para la igualdad en la distribución de bienes, y por eso se obsesiona con preguntarse cómo debiera organizarse la vida social para que nadie tuviera nada innmercido. Ese tipo de igualitarismo, podríamos agregar, cometería el error que denunció Hegel: cuando se toman en serio las abstracciones, advierte en la filosofía del derecho y en la fenomenología, la vida social se desliza o hacia una pesadilla o hacia el terror. La estrategia correcta, sugiere Anderson, es la opuesta: emplear la distribución de bienes para asegurar relaciones sociales de no dominación o, si se prefiere, relaciones de igualdad democrática, donde nadie esté sometido a nadie, lo que es distinto a decir que nadie tenga más que nadie como fruto del azar natural o de la historia. Daniel Briebea, en el trabajo que sigue al de Anderson que acabo de mencionar, ejemplifica con la educación. Una política educativa a la Anderson no aspiraría a eliminar del todo las desigualdades provocadas por la suerte bruta. Si así lo hiciera, explica Briebea, acabaría ahogando importantes funciones del sistema educativo, como, por ejemplo, permitir que los padres transmitan preferencias o formas de vida a sus hijos. ¿Cómo alcanzar entonces relaciones igualitarias? Anderson procuraría favorecer la integración, porque ella es la única forma en que la formación de las élites y sus capacidades cogni-

tivas equivalgan a un bien público y sean compatibles con relaciones democráticas.⁴

La oposición de Anderson al igualitarismo de la suerte —y me detengo en este punto porque ella aparece una y otra vez en el libro— deriva del distinto fundamento que ella advierte en los reclamos de igualdad. En uno de sus trabajos posteriores al que aquí se recoge,⁵ ella ha precisado qué la distingue de igualitaristas como, por ejemplo, Cohen, Sheffler o Roemer. El punto fundamental deriva del hecho de que ella piensa que la única forma de eludir las abundantes desventajas conceptuales a las que el igualitarismo de la suerte conduce consiste en concebir los reclamos de igualdad como reclamos de justificación interpersonales, esto es, como pretensiones derivadas de las relaciones sociales. Salieri, ejemplifica Anderson, puede quejarse amarga y sinceramente de que el talento de Amadeus lo lacera, lo hiere y lo castiga,⁶ pero no tiene ningún fundamento para pretender que el talento de Amadeus lo daña y que ese daño merece reparación. Los reclamos de igualdad, sostiene Anderson, sólo pueden provenir de un juicio sobre la conducta de otros agentes ante los cuales se tienen deberes de justificación recíproca,⁷ porque no tiene ningún sentido quejarse de lo que, para citar las palabras de Shakespeare en *Rey Lear*,⁸ sólo puede ser imputado al capricho del sol, la luna o las otras estrellas. Es esta misma razón la que, en la tercera parte de este libro, esgrime Hugo Seleme (509-545) para descartar el igualitarismo a nivel global: si los Estados no son agentes al interior de una comunidad que reclame justificación recíproca, entonces el igualitarismo allí no tiene sentido.

Si Anderson, como acabamos de ver, detecta el fundamento de la igualdad en reclamos interpersonales, y se opone por eso al igualitaris-

⁴ De acuerdo a Anderson, los miembros de una élite “deben extraerse de todos los sectores de la sociedad, incluyendo los menos favorecidos. Por otra parte, estos diversos miembros deben ser educados juntos, de modo que puedan desarrollar competencias para una interacción respetuosa. Una élite democráticamente cualificada debe ser una élite integrada por todas las líneas principales de la desigualdad social...”. Ver “Fair Opportunity in Education: A Democratic Equality Perspective”, *Ethics* 117, n.º 4 (“Symposium on Education and Equality”, julio 2007): 597.

⁵ “The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians”, *Canadian Journal of Philosophy* 40, supplementary 36 (2010).

⁶ *Ibíd.*, 8.

⁷ *Ibíd.*, 5.

⁸ Acto I, escena II.

mo de la suerte, hay otros autores —cuya opinión también se recoge en este libro— que, sin oponerse al igualitarismo, sugieren fundamentos a su juicio mejores que los que habitualmente se esgrimen, y otros que sin detenerse en los fundamentos analizan la consistencia de las medidas que pudieren adoptarse para corregir la suerte o el azar.

O'Neill, por ejemplo, sugiere que la desigualdad no es mala en sí misma, ni tampoco mala por otras razones morales relativas a ella (303-342). Él piensa, más bien, que la desigualdad debe ser rechazada porque sus consecuencias son malas o, si se prefiere, porque la desigualdad es instrumentalmente perjudicial. La ventaja de la posición de O'Neill, una posición consecuencialista, es que permite eludir uno de los defectos frecuentes en este tipo de discusiones: la tendencia a reducir todos los problemas a una única idea de la que se derivarían deductivamente todas las demás, lo que Wittgenstein, en las *Investigaciones filosóficas*, llama una dieta unilateral. Queralt, por su parte, sugiere que la mejor defensa de la igualdad exige distinguir, como lo haría Rawls, entre la lotería social y la lotería natural, resguardando de esa forma que las políticas que persigan la igualdad no sacrifiquen el pluralismo que es propio de una sociedad liberal o la eficiencia (251-268). Olof Page, a su turno, llama la atención acerca de un aspecto importante que subyace en los reclamos del igualitarismo de la suerte (231-250). Lo que nos abruma, cuando anhelamos suprimir los efectos de la suerte bruta, es que haya personas que carezcan del control sobre sus vidas y ése es el fundamento que subyacería en el ideal igualitario. Pero ocurre que la vida humana es una mezcla de decisión y de azar, y si bien es muy difícil saber cuánto hay de uno y cuánto del otro en la trayectoria vital de cada uno, lo que exigiría el ideal igualitario no es compensar la desigualdad como tal, sino corregir sólo aquella porción que es producto de la suerte inmerecida. El punto acerca del que llama la atención Page es muy distinto, como se observa, al que plantea Anderson: el primero cifra los reclamos de igualdad en nuestro anhelo de ser agentes de nuestra vida y responder por ello; en tanto que la segunda, siguiendo a Rawls, puesto que ella piensa que Rawls no es un igualitarista de la suerte, afirma que esos reclamos derivan del hecho de que en una sociedad democrática debemos tratarnos como personas libres e iguales.

Si en los autores que acabamos de revisar el argumento igualitario tiene por objeto reformar las instituciones, ello no ocurre con el trabajo

de Axel Kaiser, quien sugiere que, cuando las cosas se examinan con circunspección, se descubre que los principios de Rawls, en especial el principio de diferencia, ese principio que indica que las desigualdades, incluso de mérito, están justificadas si y sólo si ceden en beneficio de los peor situados, se encuentran ya realizados en una economía de mercado (381-414). El argumento de Kaiser merece ser considerado cuidadosamente: lo que él afirma es que los argumentos normativos, como el de Rawls, no deben ser apreciados en términos puramente normativos. De lo que se trata, arguye, es de plantearse objetivos que la economía está en condiciones de resolver —un principio en el que Marx estaría indudablemente de acuerdo— y ocurre que en un contexto de escasez la economía de mercado es la única, explica Kaiser, que ata la mejora personal de los más ricos a la mejora, simultánea, de los peor situados. ¿Qué eso no es igualdad estricta? Por supuesto que no, dice Kaiser, pero ocurre que cuando se lo analiza de cerca, y se desbroza la retórica que emplea, incluso un igualitarista como Dworkin a lo que aspira es, en realidad, a una mera suficiencia; no a que todos tengan lo mismo, sino que todos tengan lo suficiente (que es el criterio del que en este libro se ocupa Paula Casal, 269-302). Supongo que alguien como Cohen⁹, cuya posición relata en este libro Agustín Reyes (343-380), estaría de acuerdo con Kaiser; aunque por razones distintas: Cohen arguye, como es sabido, que el principio de diferencia de Rawls (según el cual la desigualdad se justifica si cede en favor de los peor situados) no es una tesis normativa, sino una simple resignación frente a los hechos, una justificación, como dice él, fáctica.

Ahora bien, lo que ya al cerrar este libro cabe preguntarse es de dónde proviene esta preocupación por la igualdad; a qué se debe, en otras palabras, que la igualdad parezca algo urgente. ¿Es, como sugirió Freud, una envidia racionalizada la base de estos reclamos? ¿Será, en cambio, la justicia? ¿Quizá el anhelo técnico de manipularlo todo?

A mí me parece que la demanda y la preocupación por la igualdad es la sombra inevitable de la modernidad. Y que por eso, mientras más moderno y más próspero es nuestro país, la preocupación por la igualdad, y la desilusión recurrente por no alcanzarla del todo, será una experiencia que viviremos una y otra vez.

⁹ Ver Jan Narveson, "Cohen's Rescue", *The Journal of Ethics* 14, n.º 3 (2010): 263-334.

Lo que ocurre es que las sociedades modernas —es decir, las sociedades que son una mezcla de capitalismo, Estado moderno y mediatización de la cultura— son a la vez el resultado y la causa del individuo autónomo, del sujeto que se concibe a sí mismo como el autor y al mismo tiempo el actor del guión en que su vida consiste. Se trata de un ideal cultural (que avistó tempranamente Hegel cuando declaró que el principio de la modernidad era la libertad subjetiva) en el que se entremezclan una intensa experiencia de la autonomía y, al mismo tiempo, una muy aguzada conciencia de aquello que la amenaza. Todas las instituciones modernas, desde el mercado al Estado e incluso la religión, aspiran por eso a ser experiencias electivas. No es, pues, la igualdad la verdadera pulsión, sino el anhelo de control, el deseo de ser el propio dueño, el verdadero potencial normativo, la promesa y la amenaza, de las sociedades modernas, la fuente del progreso que nos alegra y de la desilusión que cada cierto tiempo nos ensombrece. *EP*