



**IGUALDAD DEMOCRÁTICA: LA TEORÍA DE JUSTICIA DE
ELIZABETH ANDERSON**

Daniel Briebea | 1 de septiembre de 2015

INTRODUCCIÓN¹

En el último tiempo, hemos visto que la discusión política chilena se está intensificando (y ampliando) ideológicamente, después de un largo período donde las principales fuerzas políticas del país parecían tener consensos sustanciales respecto a un modelo de desarrollo y donde la ciudadanía parecía relativamente conforme con la dirección general del país. Al menos desde el 2011, sin embargo, parte de dicho consenso político y de dicha conformidad ciudadana parecen estar en entredicho. Desde la izquierda, varios actores sociales y buena parte de la nueva coalición gobernante remarcan su distancia con las políticas aplicadas durante los gobiernos de la Concertación y están en búsqueda de ‘otro modelo’ de desarrollo que reemplace al actual y oriente a su nuevo proyecto político. Si bien han existido algunos esfuerzos intelectuales significativos en ese sentido², la disyuntiva entre la ‘lógica de lo privado’ y la ‘lógica de lo público’ que desde la centroizquierda se ha sugerido como decisiva es de hecho una generalización de rango intermedio, que no va a los primeros principios y por eso no puede decirnos mucho respecto a cómo sería una sociedad justa ni a cuánta (ni a qué tipo de) igualdad, redistribución o reconocimiento deben existir en ella. Por su parte, y desde la centroderecha, algunas fuerzas políticas derrotadas en la última elección presidencial advierten la necesidad de renovar su discurso³ y de ofrecer una respuesta coherente y mejor fundada a las demandas pro-igualdad (en un sentido amplio) que, bajo la égida del movimiento estudiantil primero y de la campaña presidencial de Bachelet después, han ganado en visibilidad y popularidad dentro de la sociedad chilena. No obstante, más allá de la formulación general de que lo que importa es la justicia antes que la igualdad en cuanto tal, y algunas perceptivas sugerencias respecto a la importancia de la revalorización de lo público y/o de la redistribución de oportunidades⁴, desde dicho sector es poco lo que se ha avanzado en términos de formulaciones conceptuales de mayor abstracción y sistematicidad.

En este trabajo, se pretende contribuir al debate ideológico en ciernes proponiendo un criterio de justicia política (o social) de raíces liberales y republicanas. Dicho criterio o concepción de justicia es llamada

¹ **DANIEL BRIEBA** es sociólogo y licenciado en economía de la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC), master en Políticas Públicas y Económicas de la London School of Economics (LSE) y Doctor en Ciencia Política de la Universidad de Oxford. Previamente, se desempeñó como académico del Instituto de Sociología de la PUC y como investigador y director de estudios del centro de estudios Horizontal. Actualmente, se desempeña como académico de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez. Sus áreas de interés incluyen la política comparada de América Latina, la calidad de la democracia chilena y la filosofía política liberal.

² Atria et al (2013).

³ Ver, en particular, Herrera (2015).

⁴ Ver, por ejemplo, columnas de opinión de Mansuy (2012) y Kast y Larraín (2013).

“igualdad democrática” por su autora, Elizabeth Anderson (1999). Como veremos, esta concepción es parte de la ‘familia’ de pensamiento liberal igualitaria desarrollada a partir del trabajo de John Rawls (1971). Por lo mismo, tiene diferencias significativas con visiones libertarias derivadas de pensadores como Robert Nozick (1974). Sin embargo, y como veremos con detalle más abajo, la visión de Anderson se distingue también de buena parte de la posterior literatura liberal-igualitarista de inspiración rawlsiana en cuanto rechaza la concepción de justicia como “igualdad de fortuna”, según la cual el objetivo de la justicia es eliminar (o al menos compensar) la influencia de la suerte individual sobre las desigualdades sociales. Para distinguirse de dicha corriente, Anderson llama a su propio igualitarismo un “igualitarismo relacional”, pues pone la horizontalidad de las relaciones sociales al centro de su visión normativa.

En lo que sigue, argumentaré que tanto las concepciones que priorizan a todo evento la libertad negativa como aquellas que buscan corregir todo tipo de desigualdades son inferiores a una concepción como la de Anderson, que entiende la justicia como una relación igualitaria entre personas. Así, el propósito de este trabajo es introducir, de la forma más intuitiva posible, la propuesta de justicia como igualdad democrática, explicar sus similitudes y diferencias centrales con otras concepciones, y aplicarla de manera preliminar e ilustrativa al caso chileno. Al hacerlo, intentaré mostrar por qué la igualdad democrática articula un horizonte normativo más atractivo y convincente que sus alternativas. Asimismo, espero mostrar que una concepción de justicia que no opone la libertad y la igualdad como valores supuestamente incompatibles, nos permite escapar productivamente de antagonismos propios de la lucha entre capitalismo y socialismos reales de hace 40 o 50 años, y que lamentablemente siguen enquistados intelectualmente en demasiadas discusiones políticas del Chile actual. Por último, espero mostrar que la igualdad democrática es una concepción de justicia que puede dotar de sentido la acción política de un liberalismo contemporáneo, que se aleje de interpretaciones oligárquicas de dicha filosofía política⁵ y que así se tome en serio la idea de que una comunidad política le debe igual consideración y respeto a los intereses de todos sus miembros.

El resto de este trabajo está organizado en tres secciones adicionales a esta Introducción. En la primera sección, luego de introducir algunos presupuestos básicos del liberalismo contractualista contemporáneo,

⁵ Que, hay que decirlo, han dominado en América Latina desde el último tercio del siglo XIX en adelante, cuando los políticos liberales de entonces – y a diferencia de sus antepasados de las guerras de la Independencia – decidieron que la igual ciudadanía y la inclusión social tenían que sacrificarse ante las necesidades del orden y el progreso económico. Para una distinción conceptual entre un régimen oligárquico y uno propiamente liberal, ver Centeno (2007), pp. 50-53.

expondré detalladamente la concepción de justicia como igualdad democrática de Elizabeth Anderson. En la siguiente, contrasto someramente la igualdad democrática con dos concepciones alternativas de justicia: el libertarismo y el igualitarismo de la fortuna. El propósito de estas comparaciones no es proveer un análisis detallado de dichas concepciones alternativas de justicia, sino tan sólo iluminar las semejanzas y diferencias que tiene la igualdad democrática con ellas, así como mostrar por qué la igualdad democrática articula de manera más convincente nuestras intuiciones respecto a lo justo e injusto en los arreglos sociales. Finalmente, en la tercera sección de este trabajo, aplicaré el concepto de igualdad democrática a un área de política pública —la educación— para mostrar cómo esta concepción de justicia aborda problemas políticos concretos y qué tipo de situaciones caracterizaría como justas o injustas. Al hacerlo, se buscará también contrastar dicha visión con el enfoque que otras concepciones de justicia discutidas en la sección anterior le darían a estos mismos problemas, para establecer comparaciones empíricas o aplicadas entre ellas y afinar así nuestra comprensión crítica de la igualdad democrática como concepción de justicia.

I. ¿QUÉ ES LA JUSTICIA COMO IGUALDAD DEMOCRÁTICA?

Partamos por distinguir entre el *concepto* de justicia —lo que la justicia “significa” o implica para ser tal— y las diversas *concepciones* de justicia que la gente pueda tener, es decir, aquellas visiones más o menos sistemáticas y comprensivas de los principios que orientarían a una sociedad justa. Son estas concepciones de justicia las que más varían entre personas y las cuales constituyen el terreno de disputa entre distintas visiones filosóficas por articular de mejor forma nuestras intuiciones morales respecto a lo que constituye lo justo en los arreglos políticos, económicos y sociales⁶. En esta sección, pues, presentaré una concepción de justicia que, siguiendo a Anderson, llamaré “igualdad democrática”.

Presupuestos liberales

Antes de ir al detalle de la concepción de justicia como igualdad democrática, es importante notar que ésta es una concepción de justicia de corte liberal, en el sentido que este término tiene en la filosofía política

⁶ Por cierto, las concepciones de justicia hacen más que sólo ‘articular’ nuestras intuiciones morales, pues nos permiten también desarrollarlas, contrastarlas entre sí, detectar inconsistencias y vacíos, y llegar en ocasiones a conclusiones imprevistas, que luego son contrastadas con nuestras intuiciones originales para ver si la conclusión o la intuición original tienen más peso. Este ir y venir entre nuestras intuiciones morales y el razonamiento filosófico nos hace eventualmente llegar a una conclusión satisfactoria desde ambos puntos de vista, y que Rawls (1971) llama un punto de “equilibrio reflexivo”.

anglosajona contemporánea, y en particular desde el trabajo de John Rawls (1971). Ello implica que es una concepción que adscribe a ciertos presupuestos básicos y que la diferencian de otras tradiciones intelectuales. Cuatro presupuestos son particularmente importantes para lo que sigue.

El primero es que una teoría de justicia liberal busca a la vez expresar y proteger el estatus de todos los ciudadanos como miembros *libres e iguales* de una comunidad política. En este sentido, existe una muy estrecha relación entre liberalismo y la democracia como régimen político⁷. Que una teoría liberal busque expresar y proteger la libertad de las personas es poco controversial; sin embargo, la idea de igualdad requiere mayor comentario. Para Rawls, esta igualdad política se funda en una anterior igualdad moral, dada por la posesión por todo ser humano adulto de lo que él llama los dos “poderes morales”: la capacidad para una concepción del bien (es decir, de formarse, de revisar y de perseguir racionalmente un plan racional de vida), y la capacidad para un sentido de la justicia (es decir, de comprender, aplicar y actuar en base a principios de justicia)⁸. Estos dos poderes morales son justificación suficiente para ser miembro pleno (y por ende, igual) del acuerdo asociativo que funda una comunidad política. A la vez, son condición necesaria para participar en, beneficiarse de y cumplir con las demandas de la cooperación social en una sociedad democrática⁹. En consecuencia, esta igualdad moral y política implica un deber, para toda teoría liberal, de expresar y proteger el estatus de todos los ciudadanos como libres e iguales (en el sentido recién descrito) en la concepción de justicia que dicha teoría articule y especifique.

Un segundo presupuesto básico de toda teoría liberal de justicia podríamos llamarlo el requerimiento de justificación universal. Este consiste en que una teoría de justicia debe ser capaz de proveer, al menos hipotéticamente, razones suficientes para ser aceptada por todos y cada uno de los miembros de la comunidad política en cuestión. Este requerimiento se funda, a su vez, en la creencia liberal de que la única forma legítima de ejercer poder político sobre las personas es mediante su propio consentimiento, el cual debe obtenerse mediante razones. En otras palabras, ni la tradición, ni la religión ni el poder (la capacidad de coacción) son formas válidas de justificar las instituciones básicas de una sociedad liberal. Esto se debe a que

⁷ Ver Freeman (2003) y Gutmann (2003).

⁸ Freeman (2003), p. 5. Es importante notar que Rawls no supone que todas las personas tienen igualmente desarrolladas estas dos capacidades, sino tan sólo que todo adulto tiene estas capacidades en grado suficiente como para ser tratado como un miembro pleno e igual de la comunidad política. La única excepción la constituirían personas con grados de discapacidad mental suficientemente severas como para requerir protección y tratamiento especial.

⁹ Ibid., p. 5.

el liberalismo, como filosofía política de la Ilustración, rechaza que los arreglos políticos y sociales permanezcan envueltos en un aura de oscuridad y misterio, incuestionables por la razón de cada ciudadano. Justificaciones tales como “siempre se ha hecho así”, “Dios así lo ordenó” o “las reglas las ponen los que tienen las armas” simplemente no son aceptables en una sociedad liberal. Por el contrario, sólo razones que apelen (valga la redundancia) a la razón de cada individuo, y que por ende puedan ser razonablemente aceptadas por todos, pueden fundar el consentimiento y otorgar así legitimidad al poder político¹⁰.

Como es bien sabido, la fórmula clásica con la que el liberalismo ha buscado satisfacer este requerimiento de justificación universal es mediante la noción del contrato social, por medio del cual los hombres renuncian a su libertad natural a cambio de las ventajas que obtienen al asociarse con otras personas para fundar una comunidad política¹¹. Como los contratos son voluntarios, la idea de un contrato social provee una fórmula para evaluar la justicia de las reglas de convivencia de una sociedad: si es razonable imaginarse que en la “posición original” de firma del contrato los presentes habrían acordado una norma dada, entonces esa norma es entendida como legítima; si no pasa dicha prueba, se le supone ilegítima¹². La novedad específica del liberalismo contemporáneo en este ámbito es la introducción, por parte de Rawls, de la idea del ‘velo de la ignorancia’, según la cual los firmantes del contrato social deben negociar éste sin saber nada de sus propias preferencias, talentos, o del lugar que les tocará en la sociedad. Lo que busca esta restricción es que el contrato resultante —y que regulará las reglas e instituciones más fundamentales de la sociedad— no sea producto del relativo poder de negociación de las partes, sino que refleje normas imparciales de cooperación que todos pueden aceptar como justas independientemente del lugar que les asigne la lotería natural y social¹³. Un contrato de esta naturaleza es consistente con la primera premisa, pues expresa y protege el estatus de todos los partícipes como miembros libres e iguales de dicha comunidad política. Bajo este

¹⁰ Waldron (1987).

¹¹ Dichas ventajas pueden incluir sólo la seguridad vital de no ser atacado por otros (como en Hobbes), o también la protección de la propiedad (como en Locke).

¹² Por ejemplo, es difícil imaginar que los firmantes de un contrato social habrían aceptado la presencia de un Estado con facultades para prohibirles a éstos su libertad de asociación o su derecho a elegir sus autoridades políticas. De esto se deduce que los gobiernos despóticos o dictatoriales no son legítimos desde una perspectiva contractualista.

¹³ Rawls (1971). Por ejemplo, sin el velo de la ignorancia una mayoría católica podría imponer un trato preferente para su religión en desmedro de las otras, o los talentosos podrían abogar por reglas impositivas menos redistributivas (y los menos talentosos, por más redistribución). En todos estos casos, información sobre el interés propio dificulta consensuar normas imparciales de cooperación.

estándar de “justicia como imparcialidad”¹⁴, es fácil ver que ciertos arreglos sociales —por ejemplo, un sistema de castas, o la intolerancia religiosa— difícilmente serían acordados entre personas que no saben qué lugar les tocará en la jerarquía social o qué religión profesarán, y en virtud de ello, podemos decir que serían ilegítimos en una sociedad liberal. En suma, el test fundamental de cualquier concepción de justicia liberal es si ofrece razones persuasivas para pensar que los ciudadanos colocados tras un velo de ignorancia estarían dispuestos a adoptarla. De no estarlo, dicha concepción no cumple con el requisito de ser capaz de poder ser razonablemente aceptada por todos los miembros de la sociedad, y por ende falla el requisito de consentimiento que está en el corazón del liberalismo.

Paso así al tercer presupuesto de las teorías liberales contemporáneas, y que es un corolario de las dos anteriores. En efecto, si por una parte afirmamos que una teoría de justicia social debe expresar y proteger el estatus de todos los miembros de la sociedad como personas libres e iguales; y, por otra, que el orden social que esa teoría encarne debe poder justificarse y poder ser razonablemente aceptado por todos sus miembros, se concluye que una teoría liberal de justicia debe expresar y afirmar una *igual consideración y respeto* por los intereses (en el sentido más amplio) de todos los miembros de la sociedad. En otras palabras, una concepción liberal de justicia debe tomarse en serio la idea de que todos y cada uno de los que forman una comunidad política son miembros plenos cuyas perspectivas e intereses son de igual importancia para ésta. Esto quiere decir, por ejemplo, que los miembros de cierto grupo étnico o de cierta clase social no pueden tener un tratamiento especial ni sus intereses mayor peso en el proceso de toma de decisiones. Si esta condición no se cumple, es evidente que los miembros de la comunidad política no están siendo tratados como iguales. Asimismo, es claro que un orden social que no exprese igual consideración y respeto por los intereses de todos los miembros de la sociedad difícilmente podría lograr el consentimiento de los participantes tras el velo de ignorancia en la negociación del contrato social.

Finalmente, hago explícito un cuarto presupuesto, que ya está implícito en la discusión anterior. De lo discutido hasta aquí, se advierte que el objeto de una concepción de justicia no es simplemente el orden político de una sociedad, tratando sólo asuntos como (por ejemplo) la forma de gobierno o los derechos y libertades básicas de cada cual. Por el contrario, el objeto sobre el cual trata una concepción de justicia es el

¹⁴ Brian Barry (1995) ha llamado “justicia como imparcialidad” a esta concepción de justicia, para distinguirla de la que él llama “justicia como ventaja mutua”, donde las partes tienen distinto poder de negociación y donde por ende no negocian las reglas básicas de la sociedad como iguales.

orden social en su integridad, incluyendo todas las instituciones, leyes y normas sociales que la organizan y rigen. Esto es así puesto que, primero, todas ellas son creadas socialmente y por ende son factibles de ser reformadas, desechadas o refinadas de la misma forma¹⁵; y, segundo, porque todas ellas en conjunto regulan y distribuyen las ventajas y costos de la cooperación social. En particular, Rawls argumenta que el objeto primordial de una teoría de justicia es lo que él llama la “estructura básica de la sociedad”, la cual ha sido definida como

“...el sistema interconectado de reglas y prácticas que definen la constitución política, los procedimientos legales y el sistema de justicia, la institución de la propiedad, las leyes y convenciones que regulan los mercados y la producción e intercambio económicos, y la institución de la familia (la cual es primordialmente responsable por la reproducción de la sociedad y el cuidado y educación de sus nuevos miembros). Estas instituciones pueden ser individualmente organizadas y conjuntamente combinadas en varias formas distintas”¹⁶.

Como agrega Freeman, *“la manera en que estas instituciones sean especificadas e integradas en un sistema social afecta profundamente el carácter de las personas, sus deseos y sus planes, y sus perspectivas futuras, así como el tipo de personas que aspiran a ser”*¹⁷. Es por este profundo efecto sobre las personas, que la estructura básica de la sociedad es el objeto primordial de la justicia. Una consecuencia importante de esto es que la justicia refiere ante todo a la creación de instituciones justas, y el deber de las personas dentro de este sistema es cumplir con las obligaciones y deberes que dichas reglas e instituciones les imponen. La justicia, en este sentido, puede ser pensada como una virtud de agentes (personas u organizaciones, incluyendo las del Estado) que cumplen con las obligaciones y deberes que la justicia les señala¹⁸.

En suma, hemos visto que las teorías liberales de justicia, dentro de las cuales se cuenta la concepción de igualdad democrática de Anderson, comparten una serie de características distintivas: buscan expresar un estándar de justicia adecuado para sociedades democráticas; se fundan en el supuesto de que la sociedad es una asociación entre personas libres e iguales en virtud de su posesión de los dos poderes morales; asumen que los arreglos sociales y políticos deben poder justificarse racionalmente ante todos y cada uno de los

¹⁵ Lo cual, por cierto, nada implica relativo al éxito o fracaso de una modificación legal o institucional en términos de las consecuencias que con ella se buscaban.

¹⁶ Freeman (2003), pp. 3 y 4. Esta y todas las otras traducciones en este texto fueron hechas directamente por el autor.

¹⁷ Ibid., p. 4

¹⁸ Por lo mismo, cualquier acción que va más allá de la obligación de justicia- por ejemplo, la caridad- forma parte de lo libremente escogido por agentes individuales y por ende no es en sí misma parte de la justicia. Así, por ejemplo, una persona que evade impuestos pero que dona sumas enormes a la caridad está obrando de manera acaso filantrópica, pero no por ello menos injusta.

miembros de la asociación política; en virtud de ello, estos arreglos deben expresar y sostener una igual consideración y respeto por todos los miembros de la asociación; y, por ende, el objeto legítimo de la justicia es el sistema completo de reglas sociales, políticas y económicas de la asociación, todas las cuales están sujetas a escrutinio crítico y son (al menos en teoría) susceptibles de reformulación.

Armados con estos puntos básicos, veamos ahora en detalle en qué consiste la idea de justicia como igualdad democrática que propone Anderson.

¿En qué consiste la igualdad democrática?

La igualdad democrática es una teoría de justicia que, consistentemente con los puntos recién vistos, busca expresar exitosamente una igual consideración y respeto por todos los ciudadanos, y que a la vez pueda ser justificada interpersonalmente ante todos los miembros de la asociación o comunidad política.

La idea central de la igualdad democrática puede ser explicada sucintamente: el más importante objetivo de toda asociación política es asegurar las condiciones sociales para la libertad de cada uno de sus miembros; y ello, a su vez, requiere que éstos estén siempre en condiciones de establecer relaciones sociales de igualdad unos con otros. Concretamente, la igualdad democrática tiene objetivos que pueden plantearse en términos negativos y positivos. En términos negativos, se busca evitar relaciones sociales opresivas, es decir, relaciones en las cuales *“alguna gente domina, explota, marginaliza, denigra e inflige violencia sobre otros”*¹⁹. Por lo mismo,

“Diversidades en las identidades socialmente adscritas, roles distintivos en la división del trabajo, o diferencias en rasgos personales, sean éstos diferencias biológicas o psicológicas neutrales, talentos y virtudes valiosas, o desafortunadas discapacidades o enfermedades, jamás justifican relaciones sociales desiguales [como las recién listadas]”²⁰.

En otras palabras, ni las diferencias naturales (en genes, en talentos, etc.), ni las diferencias sociales (como la clase o etnia), ni tampoco las diferencias económicas (producidas por diferentes posiciones en la estructura productiva) constituyen una base legítima para oprimir a otros. Nótese además que si bien algunas formas

¹⁹ Anderson (1999), p. 313.

²⁰ Ibid.

extremas de opresión son raras en la sociedad contemporánea (como la esclavitud o el trabajo forzado), otras son bastante más frecuentes. Por ejemplo, la *dominación* es vivir a la merced de la voluntad de otros (incluso sin lazos legales que así lo establezcan). La *explotación* es la incapacidad de asegurar un retorno justo por el trabajo propio. La *marginalización* y la *denigración* tienen múltiples caras, pero entre ellas podemos mencionar el no ser reconocido como un igual en el espacio público y en la discusión pública; el ser discriminado por agentes del Estado o en la sociedad civil (incluyendo las relaciones económicas) en base a apariencia, clase, etnia, sexo u otras características arbitrarias; y ser negado la posibilidad de practicar aspectos esenciales de la propia cultura, como practicar la propia religión o educar a los niños en el idioma materno. Nótese, por lo demás, como cada una de estas formas de opresión disminuye significativamente la libertad sustantiva de las personas para perseguir un plan de vida propio²¹. Por ello, personas que son agudamente dominadas, explotadas o marginalizadas por el resto difícilmente pueden llamarse libres en algún sentido que pueda ser valorado por ellas.

Pasando al sentido positivo de los objetivos de la igualdad democrática, podemos decir que ésta entiende que una sociedad es justa cuando el orden social es tal que

“...las personas se sitúan en relaciones de igualdad. Buscan vivir juntos en una comunidad democrática, en contraste con una jerárquica. La democracia se entiende aquí como auto-determinación colectiva por medio de la discusión abierta entre iguales, de acuerdo a reglas aceptables para todos”²².

Asimismo, al afirmar el igual valor moral de todas las personas, la igualdad democrática se opone a las “*ideologías desigualesitarias del racismo, el sexismo, el nacionalismo, la casta, la clase y la eugenesia*”²³. En suma, se advierte así que el corazón de la concepción de justicia como igualdad democrática es la idea de relaciones sociales horizontales, donde no hay ni opresores ni oprimidos, y donde la igualdad de estatus viene dada por la plena e igual membresía en la comunidad política, es decir, por la igual ciudadanía y su implicancia de que los arreglos sociales sean interpersonalmente justificables.

²¹ O, si se prefiere el lenguaje de la libertad negativa, podemos decir que cada una de estas formas de opresión reduce el valor de la libertad para las personas oprimidas, pues dicha libertad puede ser usada en un rango mucho más limitado de casos o acciones. Adicionalmente, debe notarse que las personas oprimidas, por ser generalmente las más débiles de la sociedad, suelen contar con derechos civiles y políticos *de facto* sustancialmente menos protegidos que el resto, lo cual lleva las desigualdades de lleno al plano de la libertad negativa. Esta realidad de desigual protección de derechos básicos es particularmente notoria en América Latina (Méndez et al., 1999).

²² Anderson (1999), p. 313.

²³ Ibid., p. 312

Un punto a notar de lo anterior es que implica que la igualdad democrática es una teoría *relacional* de justicia, en contraposición a las más frecuentes teorías distributivas. Ello, puesto que la justicia es entendida aquí como un atributo de las relaciones sociales (i.e., que sean igualitarias) y no, como suele pensarse, como una distribución apropiada de bienes divisibles o de estados psicológicos (e.g. recursos, oportunidades, bienestar). Este cambio de foco genera consecuencias de primer orden en nuestra manera de comprender lo que es la justicia y lo que se requiere para realizarla. Puesto que la “función objetiva” de la justicia son ahora las relaciones sociales, se entiende que las distribuciones de bienes, recursos, oportunidades (o cualquier otra cosa factible de ser distribuida) son meramente instrumentales, en vez de fines en sí mismos. Así, lo que se requiere son distribuciones tales que expresen, permitan o sostengan (según sea el caso) relaciones de igualdad entre las personas. Por cierto, es perfectamente posible que ciertas distribuciones sean necesarias o incluso constitutivas de ciertas relaciones. Por ejemplo, la distribución perfectamente igualitaria del poder de votación (una persona, un voto) podría decirse que es un aspecto constitutivo de lo que significa ser un ciudadano en pie de igualdad con otros. En dicho caso, la distribución igualitaria y la relación igualitaria son inseparables. No obstante, el punto general es que en una teoría relacional de justicia las distribuciones son instrumentales y están subordinadas a las relaciones sociales a las que dan pie.

Ahora bien, ¿qué se necesita para lograr relaciones sociales igualitarias y libres de opresión? O más precisamente, si los miembros de la asociación política quieren asegurar este tipo de relaciones en su seno, ¿qué es lo que ellos se deben unos a otros, como un asunto de justicia, para lograrlo? Siguiendo a Amartya Sen, Anderson sugiere que lo que se debe garantizar socialmente es el *acceso a ciertos funcionamientos considerados clave para poder participar como un igual en la vida social*. Recordemos que en la terminología de Sen (1992), los funcionamientos son todos aquellos estados de ser y hacer que una persona tiene razones para valorar. Algunos son más universales, como estar bien alimentado, ser saludable, poder leer, ser respetado, y participar en la vida de la comunidad; otros son más idiosincráticos y contingentes a los fines autónomos de cada cual, como ser sociable, practicar algún deporte, tener y criar niños, ser abogado, etcétera. A su vez, las capacidades son para Sen los distintos conjuntos o combinaciones de funcionamientos a los que una persona puede acceder, dados los recursos de todo orden (i.e. personales, materiales y sociales) de los cuales dispone²⁴. Consecuentemente, mientras más capacidades (combinaciones de

²⁴ Anderson (1999), p. 316.

funcionamientos a los que se puede acceder) tenga una persona, más “libertad sustantiva” tendrá, pues podrá ser y hacer más cosas en y con su vida. Ahora bien, ¿debiera la sociedad garantizarles a sus miembros iguales capacidades de todo tipo? Nótese que de hacerlo, sería equivalente a garantizarles igual libertad sustantiva a todos, sobre un rango infinito de funcionamientos, pues a alguna gente le importará aprender a jugar tenis, a otra le importará viajar por el mundo, y así sucesivamente. Incluso sin considerar la factibilidad de una medida así²⁵, la pregunta evidente es por qué existiría la obligación social de garantizarle gustos privados como los viajes o diversos pasatiempos a cada persona. No todo el rango de funcionamientos es relevante desde una perspectiva pública. Así, **lo que la igualdad democrática propone es garantizar el acceso a un conjunto de funcionamientos delimitado, en un nivel suficiente como para poder escapar relaciones sociales opresivas y poder funcionar como un igual en la sociedad, a lo largo de todo el ciclo vital. Es útil examinar lo que significan las distintas partes de esta fórmula.**



Primero, el principio establece acceso a un conjunto *delimitado* de funcionamientos, no al rango infinito de seres y haceres que las personas pueden valorar. Los funcionamientos relevantes son justamente aquellos que permiten escapar relaciones sociales opresivas, y que permiten la igual ciudadanía²⁶. Ahora bien, Anderson sugiere que estos funcionamientos se pueden agrupar en tres grandes categorías: aquellos necesarios para funcionar adecuadamente como ser humano; aquellos necesarios para participar en el sistema de producción económica; y aquellos necesarios para participar como ciudadano pleno de un estado democrático²⁷. Si bien esto es bastante más acotado que espacio total de seres y haberes posibles, sigue siendo un conjunto de capacidades significativo:

“El ser capaz de funcionar como ser humano requiere de acceso efectivo a los medios para sostener la existencia biológica —comida, techo, abrigo, cuidado médico— y acceso a las condiciones básicas de la agencia humana: conocimiento sobre las circunstancias y opciones propias, la habilidad de deliberar sobre medios y fines, las condiciones psicológicas de la autonomía, incluyendo la confianza propia para pensar y juzgar por sí mismo, libertad de pensamiento y de movimiento. El ser capaz de funcionar como un igual partícipe en un sistema de

²⁵ Pues, ¿cómo medimos si la persona A y la B tienen iguales capacidades, si las que cada una buscará desarrollar son distintas entre sí? ¿Cómo las comparamos?

²⁶ Nótese que ambas cosas se traslapan pero no son lo mismo: si sólo nos importara funcionar como iguales en el ámbito de la ciudadanía (es decir, de lo público), no habría razones para objetar relaciones privadas de opresión como la clitoridectomía forzada; asimismo, si sólo nos importara evitar la opresión privada, no habría razones para objetar el “techo de vidrio” que afecta a las profesionales femeninas exitosas. Ambos ejemplos son de Anderson (1999), pp. 316 y 317.

²⁷ *Ibid.*, p. 317.

producción cooperativa requiere de acceso efectivo a los medios de producción, acceso a la educación necesaria para desarrollar los talentos propios, libertad ocupacional, el derecho a hacer contratos y entrar en acuerdos cooperativos con otros, el derecho a recibir un retorno justo por el propio trabajo, y reconocimiento por parte de los otros de las contribuciones productivas propias. El ser capaz de funcionar como ciudadano requiere derechos de participación política, tales como libertad de expresión y el voto, y también acceso efectivo a los bienes y relaciones de la sociedad civil. Esto implica libertad de asociación, acceso a espacios públicos como caminos, parques, y facilidades públicas como el transporte público, el servicio postal y las telecomunicaciones. También implica las condiciones sociales para ser aceptado por otros, tales como el poder aparecer frente a otros sin vergüenza, y no ser asignado el estatus de paria social. La libertad de formar relaciones dentro de la sociedad civil también exige acceso a espacios privados, pues muchas de tales relaciones sólo funcionan cuando están protegidas del escrutinio y la intrusión de otros. El no tener techo —es decir, el tener sólo un domicilio público— es una condición de profunda falta de libertad²⁸.

Como se advierte, la lista va mucho más allá de una mera lista de derechos civiles y políticos, los cuales son condición necesaria pero no suficiente para evitar relaciones sociales opresivas y funcionar como un igual en el espacio público. Un punto importante en este sentido es que la igualdad democrática, al igual que el *civil rights movement* americano de los años '60, incluye a la sociedad civil —y dentro de ésta, a la economía y las relaciones productivas— dentro del espacio de lo público o de la ciudadanía efectiva. Esto, pues evidentemente un grupo social “que es excluido de, o segregado dentro, de las instituciones de la sociedad civil, o es sujeto a discriminación por éstas en base a identidades sociales adscritas, ha sido relegado a una ciudadanía de segunda clase, incluso si sus miembros gozan de todos sus derechos políticos”²⁹. Esta es la base normativa para incluir obligaciones de no discriminación en las prácticas de contratación y despido de las empresas privadas, por ejemplo. **Con todo, los funcionamientos cuyo acceso se debe garantizar pueden ser considerables, pero a la vez son finitos y limitados en su rango.** Ser un mal jugador de fútbol o no poder dedicarse a viajar por el mundo no vuelve a nadie un oprimido o un ciudadano de segunda clase, y por ende dichos funcionamientos no están garantizados socialmente. Esto fija límites claros al grado de responsabilidad colectiva sobre la vida de cada cual: sólo se protegen funcionamientos de especial relevancia para el establecimiento de relaciones sociales horizontales.

²⁸ Ibid., pp. 317 y 318.

²⁹ Ibid., p. 317.



En segundo lugar, se debe notar que se busca garantizar el *acceso* a ciertos funcionamientos, no a los funcionamientos en sí mismos. Esto quiere decir que, normalmente, las personas deberán también contribuir con esfuerzo de algún tipo para lograr el funcionamiento en cuestión. Por ejemplo, la sociedad debe garantizar que nadie estará en una situación económica tan desmejorada que la vuelva presa de relaciones privadas de dominación, o bien que haga que no pueda aparecer sin vergüenza en el espacio público. No obstante, la manera normal en que este nivel económico mínimo se alcanzará será mediante la contribución de cada persona, por medio de su trabajo, al sistema de producción económico. Sólo en casos en que una persona efectivamente no puede acceder a algún trabajo productivo, se activan los subsidios públicos correspondientes. Así, el derecho a cierto nivel de recursos económicos no es independiente de la obligación de participar de la división social del trabajo; no existe, pues, el derecho a un ingreso mínimo incondicional que subsidie a gente que (por ejemplo) se quiere pasar todo el día en la playa, como en al menos parte de la *literatura igualitaria contemporánea*³⁰. A su vez, esta lógica de derechos atados a obligaciones es consistente con el hecho de que los derechos deben ser interpersonalmente justificables. El principio “ustedes trabajan mientras yo me voy a la playa, y luego ustedes me asignan parte de los frutos de su trabajo para poder mantener mi estilo de vida”, claramente no pasa tal test de justificación³¹. Como dice Anderson, *“al enfatizar el concepto de obligación, la igualdad democrática aleja el pensamiento de que en una sociedad igualitaria todos de alguna forma tendrían derecho a recibir bienes sin que nadie tenga la obligación de producirlos”*³². Por lo mismo, los derechos garantizados de la forma aquí descrita son consistentes con los incentivos que se requieren para mantener una economía productiva.

En tercer lugar, lo que se garantiza es un *nivel suficiente de acceso a los funcionamientos en cuestión*; es decir, suficiente para funcionar como un igual en sociedad. No existe, por ende, una garantía de *igual* acceso a todos los funcionamientos garantizados. Por cierto, en algunos casos (como el voto) la igualdad de condiciones es constitutiva de la igual ciudadanía, y en esos casos es necesario que todos tengan acceso al mismo número de votos. Pero en muchos otros casos, estar en igual pie con los otros no requiere idénticos niveles de funcionamiento. Por ejemplo, participar en la vida social requiere habilidades lecto-escritoras,

³⁰ Anderson (1999), pp. 287-288. Ver en particular Van Parijs (1991).

³¹ Nótese que tampoco pasa el test rawlsiano de la posición original: difícilmente los participantes tras el velo de la ignorancia aceptarían el principio “algunos de nosotros, no sabemos quiénes, podrán disponer de tiempo libre ilimitado puesto que tendrán acceso garantizado a recursos producidos por los que sí trabajan”.

³² Anderson (1999), p. 321.

pero normalmente no requiere un doctorado en literatura ni dominio de otros idiomas³³. Para funcionar como un igual es necesario que todos desarrollen en grado suficiente las condiciones psicológicas de su autonomía, pero no hay exigencia de que dicho desarrollo sea del todo igual en cada persona. Asimismo, todos los niños deben tener una educación de calidad suficiente como para poder tener posibilidades razonables de entrar (bajo condiciones normales de esfuerzo académico) al sistema universitario, pero no existe exigencia de que dichas posibilidades de éxito sean idénticas³⁴.

En cuarto y último lugar, la fórmula garantiza acceso a un conjunto delimitado de funcionamientos *a lo largo del ciclo vital*. Esto quiere decir que **las garantías de acceso son inalienables e incondicionales**. Son inalienables, pues incluso si una persona quisiese enajenar voluntariamente sus derechos o acceso a funcionamientos, no puede hacerlo porque la garantía no descansa en su voluntad de poseerlos, si no en la obligación que todos los miembros de la asociación han adquirido de proveerlos a todos sus miembros sin excepción. Así, el que alguien voluntariamente quiera regalarme su libertad no me da a mí el derecho de esclavizarlo, pues ni su voluntad ni sus preferencias subjetivas son lo que me está obligando a respetar su libertad. Es por ello que los contratos de esclavitud son inválidos. Asimismo, la igualdad democrática postula que las garantías de acceso son incondicionales puesto no se pueden perder en base a irresponsabilidad o mal comportamiento por parte de una persona (con la sola excepción de la comisión de delitos), pues eso equivale a que ella pierda las condiciones sociales de su libertad, y por ende, a quedar expuesta a relaciones sociales opresivas. Así, por ejemplo, la culpable de un grave accidente de tránsito no pierde en virtud de su irresponsabilidad el derecho al cuidado médico oportuno; y si debe pagar grandes sumas a terceras partes como compensación por su imprudencia, eso tampoco puede hundirla de tal forma que pierda el acceso a los ingresos mínimos garantizados socialmente³⁵ y que evitan que caiga en situaciones donde puede ser oprimida (por ejemplo, forzada por la desesperación económica a ejercer la prostitución).

Esta lógica diferencia a la igualdad democrática de teorías de justicia que funcionan meramente como “puertas de entrada”³⁶, donde se le garantizan (por ejemplo) iguales oportunidades a todos durante la infancia, pero se les deja a todos a su suerte en la adultez, de tal forma que si alguien tiene mala suerte o

³³ Ibid., pp. 318 y 319.

³⁴ Este ejemplo, probablemente menos intuitivo que los primeros, será desarrollado en la cuarta sección de este artículo.

³⁵ Lo cual no obsta para que ella deba, de estar en condiciones de hacerlo, a contribuir con su trabajo a generar esos ingresos.

³⁶ O “starting-gate theories”, como se les llama en la literatura.

actúa irresponsablemente y termina por ello en la miseria más absoluta, eso se trata como un hecho moralmente indiferente, pues dicha persona tuvo las mismas oportunidades iniciales que el resto. Para la igualdad democrática, incluso los desafortunados y los irresponsables no pueden caer por ello tan bajo que puedan ser oprimidos o pierdan su condición de iguales ciudadanos. No obstante, como la igualdad democrática sólo garantiza el acceso a un número limitado de funcionamientos, y además sólo los garantiza en un nivel de suficiencia, las personas siguen estando obligadas a sobrellevar la mayor parte del costo de sus malas decisiones. Es, por tanto, una teoría de justicia consistente con la responsabilidad individual.

Habiendo explicado lo esencial de la concepción de justicia como igualdad democrática, veamos algunos puntos que ayudan a aclarar su alcance e implicancias.

En primer lugar, nótese que los funcionamientos garantizados socialmente tienen que ser de un tipo tal que su acceso pueda ser objeto de una decisión o voluntad pública de provisión. Ello a su vez implica que deben poder justificarse públicamente. Por ello, a nadie se le pueden garantizar los funcionamientos necesarios para ser feliz o para lograr un mínimo de satisfacción de sus preferencias, pues tanto la felicidad como las preferencias son subjetivas y no dan pie a obligaciones por parte de los otros. Por ejemplo, una persona criada aristocráticamente o con afición por la buena mesa puede derivar considerablemente menor satisfacción de una comida de calidad promedio que una persona sin estos rasgos. Pero de ello no se deriva que la preferencia del gourmet por consumir calorías caras obligue al resto de la asociación política a garantizarle más o mejor comida que al resto, para así igualar sus niveles de bienestar subjetivo. De la misma forma, en una sociedad pluralista la muy sentida necesidad de algún grupo de construirle un templo a su Dios tampoco obliga a los no creyentes a ayudar a financiar el templo, incluso si los miembros del grupo religioso estuvieran dispuestos a cambiar sus garantías de acceso médico, ingresos y otras por su equivalente en dinero para así financiar su templo. Ello, puesto que el punto de la garantía social de funcionamientos es justamente garantizar la ausencia de relaciones sociales opresivas y el que todos estén en pie de igualdad en cuanto ciudadanos, y ni el templo ni la comida refinada son bienes relevantes para lograr ello. Ni el gourmet ni el devoto pueden exigir que el resto financie sus gustos privados, aún si son de gran importancia para el estilo de vida que quieren llevar:

“El punto de vista de los ciudadanos actuando en conjunto – el punto de vista político – no reclama autoridad en virtud de promover los bienes objetivamente mejores o más importantes, sino en virtud de ser un posible objeto

de la voluntad colectiva. Los bienes neutrales son bienes que razonablemente podemos ponernos de acuerdo en proveer, dado el hecho del pluralismo. Por ello, **las capacidades que los ciudadanos necesitan para funcionar como iguales en la sociedad civil cuentan como bienes neutrales desde el punto de vista de la justicia no porque todos consideren estas capacidades igualmente valiosas, sino porque personas razonables pueden reconocer que éstas forman una base legítima para hacernos exigencias morales mutuas**³⁷.

En suma, es fundamental distinguir entre lo que una persona quiere y lo que las otras personas están obligadas a darle³⁸. La comunidad política no tiene obligación de satisfacer preferencias puramente privadas, puesto que *“el deber básico de los ciudadanos, actuando a través del Estado, no es hacer felices a todos sino asegurar las condiciones sociales de la libertad de cada cual”*³⁹.

Un segundo punto que es necesario enfatizar respecto a la concepción de justicia como igualdad democrática, es que **si bien la concepción es igualitaria en el espacio de relaciones sociales, es suficiente en el espacio de las capacidades**. Esto tiene tres implicancias importantes:

En primer lugar, que las demandas de redistribución que la igualdad democrática pone sobre la política y sus instituciones pueden ser significativas, pero son asimismo limitadas. Como veremos en la siguiente sección, esto diferencia a la igualdad democrática de otras concepciones de justicia que —al exigir igualdad de oportunidades, recursos o bienestar (según sea el caso)— ponen en curso una lógica de comparaciones y compensaciones potencialmente infinita y que además requiere de acciones o juicios intrusivos sobre las vidas privadas de cada cual para poder funcionar.

En segundo lugar, y no obstante lo anterior, es importante notar que **lo que constituyen capacidades ‘suficientes’ para poder funcionar como un igual es en sí mismo relativo a la sociedad en cuestión**. Por ejemplo, lo que constituye ropa, vivienda o comida digna depende en buena medida del nivel de ingresos de una sociedad, y en una sociedad que progresa ello puede cambiar significativamente de una generación a otra. Otros funcionamientos son aún más dependientes de circunstancias sociales relativas, como el poder recibir una educación universitaria de élite o poder competir con alguna posibilidad de éxito por algún

³⁷ Ibid., p. 330.

³⁸ Ibid., p. 329.

³⁹ Anderson (1999), p. 329. Por esta misma razón, el hecho de que los bienes que se proveen colectivamente no sean valoradas de igual forma por todos no les quita el carácter de bienes neutrales, pues se justifican no en base a que algún grupo de ciudadanos crea que esos bienes son los más importantes para realizar su concepción particular del bien, sino que se justifican en base a que posibilitan que todos puedan perseguir sus particulares concepciones del bien.



puesto político. Adicionalmente, diferencias extremas de ingresos pueden convertirse con el tiempo en diferencias de estatus y poder que dañan directamente la posibilidad de que todos aparezcan como iguales en el espacio público. Por todas estas razones, sería un error interpretar la igualdad democrática como una teoría de mínimos sociales puramente individualistas en su justificación, y absolutos y fijos en el tiempo. Por el contrario, el suficietarismo de la teoría en términos de funcionamientos garantizados está siempre al servicio de un igualitarismo en las relaciones sociales. Por ello, es una teoría cuyos mínimos socialmente garantizados son esencialmente móviles, contingentes y relativos, pues éstos dependen de los estándares materiales y de las circunstancias sociales individuales y del conjunto, y en cada momento del tiempo, con el fin de siempre asegurar el acceso a las capacidades necesarias para evitar relaciones sociales opresivas y para que cada persona pueda funcionar como un igual ciudadano en el espacio público.

Por último, la exigencia de capacidades suficientes para funcionar como un igual social implica que los recursos a los cuales cada uno tiene derecho *no* son exactamente iguales. Esto, porque como notó hace tiempo Amartya Sen, las personas difieren —debido tanto a rasgos internos como a condiciones externas— en su habilidad de transformar recursos en funcionamientos. El clásico ejemplo es el de una persona con movilidad reducida, que requiere una silla de ruedas e infraestructura pública debidamente acondicionada para poder desplazarse por la ciudad. Claramente, esta persona tiene derecho tanto a la silla de ruedas como a dicha infraestructura, pues desplazarse por la ciudad es parte esencial de lo que implica el ser un igual ciudadano. Por eso, si bien esta persona está recibiendo más recursos públicos que una sin problemas de movilidad, lo relevante desde el punto de vista de la justicia no es la igualdad de recursos que se asignan a cada ciudadano, sino que asegurarle a todos suficiente acceso a los funcionamientos que le permiten aparecer como un igual en el espacio público, y por ello esta desigualdad de recursos asignados es justa⁴⁰.

Finalmente, un tercer punto de relevancia respecto a la igualdad democrática es notar cómo nos ayuda a repensar las demandas de la justicia más allá de la pura redistribución. En efecto, esta teoría no olvida que las capacidades y funcionamientos de cada cual dependen “no sólo de los rasgos fijos de cada uno y de sus recursos divisibles, sino también de los rasgos variables de cada cual, de las normas y relaciones sociales, y de

⁴⁰ Y como el objetivo en este caso es la igual ciudadanía, dicha persona no puede intercambiar su silla de ruedas por su precio monetario aún si prefiere el ingreso, pues- como vimos- la obligación colectiva es asegurar su igualdad social, no satisfacer sus preferencias privadas.

la estructura de oportunidades, bienes públicos y espacios públicos”⁴¹. De particular importancia en esta fórmula es cómo permite integrar, **junto a las demandas de redistribución, las demandas de reconocimiento.** Como nota Anderson, buena parte de las demandas históricas de grupos históricamente desaventajados apuntan más a ser considerados y tratados como iguales en dignidad y derechos, que a recibir algún tipo de **compensación económica por el ‘infortunio’ de ser quiénes son:**

“Los movimientos políticos igualitarios nunca han perdido de vista el rango completo de objetivos de la evaluación igualitaria. Por ejemplo, las feministas luchan para superar las barreras internas a la elección —la auto-abnegación, falta de confianza, y baja autoestima— que las mujeres frecuentemente enfrentan por internalizar normas de femineidad. Gays y lesbianas buscan poder revelar públicamente sus identidades sin vergüenza ni miedo, lo cual requiere cambios significativos en relaciones sociales de desprecio y hostilidad, y cambios en las normas de género y sexualidad. Los discapacitados buscan reconfigurar espacios públicos para hacerlos accesibles y adaptar los espacios de trabajo a sus necesidades, para que puedan participar en la actividad productiva. **Ninguna redistribución de recursos divisibles puede asegurar las libertades que estos grupos buscan**”⁴².

Como se puede apreciar, en todos estos casos la demanda es de reconocimiento, pues lo que se exige es igual consideración y respeto a cada uno; o, dicho de otra forma, estos movimientos hacen demandas de igual trato precisamente en base a que se consideran iguales, y no inferiores al resto. **La igualdad democrática, al poner el foco de su evaluación de justicia sobre las relaciones sociales en vez de sobre la repartición de recursos, puede integrar este tipo de demandas dentro de su lógica sin ninguna incomodidad.** Esto la diferencia de otras teorías que conciben el problema de la justicia como un asunto básicamente redistributivo, por lo que sólo pueden abordar de manera indirecta las demandas más sentidas de grupos como los señalados, a pesar de que intentar solucionar demandas de reconocimiento por vías meramente redistributivas (y viceversa) está condenado al fracaso. La igualdad democrática, en cambio, entiende que las relaciones sociales igualitarias dependen simultánea y distintamente de elementos distributivos y de reconocimiento.

⁴¹ Anderson (1999), p.319. Puede ser útil ejemplificar algunas expresiones de dicha frase. Por ‘rasgos fijos’ de las personas Anderson se refiere a características como su inteligencia innata, su estructura de personalidad, u otras de poco o nulo cambio a lo largo del tiempo. Por contraste, los ‘rasgos variables’ incluyen tales como el estado de salud de la persona, sus habilidades desarrolladas, y todas aquellas que cambian marcadamente a lo largo del tiempo. Por último, por ‘recursos divisibles’ Anderson se está refiriendo a aquellos recursos que se pueden dividir y repartir entre personas, como por ejemplo el dinero.

⁴² Ibid., p. 320.

En suma, la igualdad democrática es una concepción de justicia que postula que la mejor manera en que una sociedad liberal puede expresar y sostener su carácter de asociación cooperativa entre ciudadanos libres e iguales, es por medio del aseguramiento colectivo de las condiciones sociales de la libertad de cada cual. Estas condiciones sociales son esencialmente aquellas que permiten a las personas evitar relaciones sociales opresivas, y constituirse como un igual en términos de ciudadanía. Y a su vez, esta ausencia de opresión y constitución de igual ciudadanía se aseguran en la medida en que la sociedad le garantiza a todos sus miembros el acceso, en un grado suficiente y a lo largo de todo el ciclo vital, a las capacidades que requieren para constituir relaciones sociales horizontales.

Esta concepción de justicia tiene varias fortalezas que vale la pena destacar. Primero, expresa y desarrolla mejor que concepciones liberales alternativas lo que significa que la comunidad política —y su expresión institucional, el Estado— debe tratar a todos sus miembros con igual consideración y respeto. En segundo lugar, al plantear la obligación de evitar relaciones opresivas y de garantizar un grado de libertad sustantiva —capacidades— a cada miembro de la asociación política, interpreta de manera singularmente atractiva la fórmula clásica de lo que nos debemos mutuamente son las bases sociales de nuestra libertad. En tercer lugar, al integrar (sin mezclar) dentro de un mismo marco conceptual las demandas de redistribución y las de reconocimiento, nos entrega un estándar unificado de justicia (centrado en la horizontalidad de las relaciones sociales) que permite establecer tanto exigencias como límites claros respecto a lo que la justicia demanda en cada caso, a la vez que nos explica por qué intentar remediar demandas de reconocimiento por vías redistributivas (y viceversa) no soluciona la injusticia en cuestión. Por último, dicho estándar es simple e intuitivo, pues se basa en un principio de justificación interpersonal como criterio de validación de las demandas de justicia. Por ello, ésta es concebida como una virtud de los agentes antes que como un estado de distribución de cosas.

En la siguiente sección, compararé la concepción de justicia de igualdad democrática con dos concepciones alternativas: el libertarismo (de manera más breve) y la igualdad de fortuna (de manera más extensa). Por medio de estas comparaciones, espero mostrar por qué y en qué sentido la igualdad democrática encarna mejor las ventajas enunciadas en el párrafo anterior que estas otras concepciones.

II. LIBERTARIANISMO E IGUALDAD DE FORTUNA: LA CRÍTICA DESDE LA IGUALDAD DEMOCRÁTICA

¿Por qué el entender la justicia como un asunto de relaciones sociales igualitarias (y de las capacidades mínimas que se requieren para eso) sería una concepción más atractiva que otros criterios de justicia que se han propuesto a lo largo del tiempo? En esta sección, intentaré mostrar cuáles son las virtudes de la igualdad democrática, mediante una comparación crítica con otras dos teorías de justicia que, desde la derecha y desde la izquierda respectivamente, podrían erigirse en alternativas liberales de justicia: el libertarianismo y la igualdad de fortuna. Estas dos concepciones han sido escogidas por su consistencia teórica, vigencia filosófica actual dentro de sus respectivas tradiciones políticas, y por reclamar ambas —a pesar de sus enormes diferencias— anclaje en el liberalismo anglosajón como su matriz filosófica. En lo que sigue, trataré de mostrar por qué ambas —si bien por razones casi opuestas— son concepciones de justicia que articulan de forma menos convincente que la igualdad democrática la visión que está en el corazón del liberalismo contemporáneo, a saber, la de una sociedad democrática formada por ciudadanos libres, cooperando bajo un esquema que les garantiza a todos igualdad de consideración y respeto.

Libertarianismo

En principio, el libertarianismo podría parecer un primo hermano del liberalismo contemporáneo: después de todo, libertarios y liberales comparten la idea de que el objeto de las asociaciones políticas es asegurarle a cada cual las condiciones sociales de su libertad. De manera aún más profunda, **liberales y libertarios comparten la idea de que no existe una única idea del bien y de la buena vida; por lo tanto, ambas rechazan la imposición pública de un determinado modo de vida o esquema de valores, en cuanto violentaría la idea de que las personas deben ser libres para perseguir sus propios fines autónomos.** Por lo mismo, ambas concepciones comparten la idea general de que un componente fundamental de lo que significa ser libre es contar con un espacio de no interferencia por parte del Estado y de terceros, es decir, de lo que Isaiah Berlin llamó la libertad negativa. Por ello, liberales y libertarios también comparten la idea de un gobierno limitado en sus prerrogativas y poderes, con fuertes protecciones constitucionales a derechos individuales que no puedan ser aplastados por mayorías democráticas.

Estas semejanzas, sin embargo, son compartidas en las democracias occidentales no sólo por los libertarios sino que por prácticamente la totalidad del espectro político, precisamente en cuanto estas democracias son

democracias *liberales*, que descansan en la protección de la libertad negativa de cada cual por medio de la especificación de una serie de derechos civiles y políticos básicos. Más significativas, pues, son las diferencias filosóficas que llevan a ambas corrientes a interpretar de formas a veces muy distintas lo que significa asegurarle a cada cual las bases sociales de su libertad⁴³, y por ello, en su comprensión de lo que la justicia exige al Estado en términos de la naturaleza y límites de su accionar.

Lo que distingue de forma más nítida al pensamiento libertario es su interpretación especialmente expansiva de los derechos individuales, que limitan y constriñen agudamente el ámbito de interferencia estatal:

“Tan fuertes y extensivos son estos derechos, que surge la pregunta acerca de qué, si algo, el Estado y sus funcionarios pueden hacer”⁴⁴.

Estos derechos libertarios se diferencian crucialmente de los derechos civiles y políticos típicamente defendidos en las constituciones liberales por el especial énfasis que sitúan en los derechos de propiedad, los cuales son en esta concepción tan absolutos que la única razón legítima para interferir con ellos es para financiar el sistema legal y burocrático que los protege: policías, tribunales e instituciones semejantes. Ahora bien, en el pensamiento liberal —tanto el ‘clásico’ como el igualitario o contemporáneo— el derecho a tener propiedad sí es un derecho básico, pues siempre se ha entendido que una persona sin derecho a poseer propiedad estará a la merced de la dominación de terceros o del poder estatal. Sin embargo, el derecho a tener propiedad no es lo mismo que un derecho absoluto a la propiedad sobre cosas específicas, de modo tal que el poder público no tuviese facultades de restringir, condicionar, reglar el uso, poner impuestos o incluso expropiar (con compensación adecuada) la propiedad por razones de bien común⁴⁵. Si bien los Estados realmente existentes justamente tienen todas estas facultades, en la concepción libertaria ellas son todas intervenciones ilegítimas sobre los derechos de propiedad de las personas sobre sus cosas. Por ello, cualquier redistribución de recursos constituye una violación de los derechos de propiedad de las personas.

⁴³ Esto se debe a veces a diferencias en la conceptualización misma de libertad que hacen las partes en disputa. Si entendemos la libertad como puramente negativa (como los libertarios y buena parte de la tradición liberal), entenderemos el aseguramiento de sus bases sociales de manera significativamente distinta a si entendemos la libertad como no dominación o como autonomía. En el caso de Anderson, es evidente que está entendiendo la libertad más allá de su dimensión negativa.

⁴⁴ Nozick (1974), en Kymlicka (2002), p. 103.

⁴⁵ Freeman (2001).

Como ha notado Freeman (2001), estos derechos de propiedad singularmente abarcadores implican una serie de consecuencias que alejan al libertarismo de los principios e instituciones liberales. En primer lugar, en la filosofía libertaria ciertamente no es posible garantizar un mínimo social a todos. En palabras de Nozick, “los derechos [de propiedad] particulares sobre las cosas llenan todo el espacio de los derechos, dejando sin espacio a los derechos generales de estar en cierta condición material”⁴⁶. Estos mismos derechos tampoco dejan espacio para justificar los impuestos necesarios para producir bienes públicos, ni tampoco para interferir en los mercados con vistas a corregir monopolios o aumentar la competencia⁴⁷. De manera acaso aún más grave, derechos tan absolutos de propiedad permiten la discriminación arbitraria de personas en la sociedad civil, por ejemplo, el dueño de una tienda podría perfectamente rehusar servir a clientes de cierto color de piel. Incluso, como los libertarios consideran la libertad individual y los derechos que la protegen como una forma de propiedad sobre uno mismo, entienden que los derechos civiles y políticos de cada uno le pertenecen a cada cual y son por ende de libre disposición, de tal forma que son enajenables a voluntad. De esta forma, en el esquema libertario un contrato de esclavitud, si bien quizás moralmente deplorable, es legalmente válido y exige cumplimiento por medio de la coacción estatal, como cualquier contrato entre privados⁴⁸. De todas estas formas,

“...los libertarios definen los derechos básicos de tal forma de llevarlos fuera de los límites de la concepción liberal. Porque no es como si los libertarios simplemente acepten todos los típicos derechos básicos como los liberales, y luego vayan más allá que éstos agregando libertades adicionales, a saber, libertad de contrato y libertad de hacer con las posesiones propias lo que se le antoje a cada cual. Los liberales ya reconocen que estos derechos, adecuadamente formulados, son importantes para ejercitar otras libertades básicas. Pero dados los términos absolutos en que los libertarios definen estas libertades adicionales, llevan a ocupar una posición predominante y en efecto eliminan cualquier necesidad (en la mente de los libertarios) para la existencia de derechos básicos e institucionales liberales”⁴⁹.

Así, llegamos a la paradoja de que el pensamiento libertario, si bien comparte algunos presupuestos filosóficos básicos con el liberalismo, los desarrolla de tal forma de alejarlo de los acuerdos básicos de las democracias liberales. Más aún, estas diferencias no refieren sólo a la permisibilidad de los contratos de

⁴⁶ Nozick (1974), en Kymlicka (2002), p. 107.

⁴⁷ En estos puntos, la diferencia con defensas utilitarias del libre mercado, como la de Milton Friedman, son evidentes.

⁴⁸ Freeman (2001).

⁴⁹ Freeman (2001), p. 123.

esclavitud o límites extraordinarios a las facultades impositivas del Estado. De manera aún más profunda, Freeman ha enfatizado que el libertarianismo no reconoce ninguna forma de poder público orientado al bien común. En efecto, en la utopía libertaria de Nozick el Estado surge espontáneamente como una suerte de monopolio natural tras una competencia entre “agencias de protección” privadas, que proveen servicios de seguridad y de protección de contratos a los miembros que pagan por ellos, con una gama de servicios disminuida para aquellos que no quieren o no pueden pagar⁵⁰. **A pesar de su énfasis en los contratos individuales como forma primaria de organización social, la idea de un contrato social originario, tan fundamental en la tradición liberal, no juega rol alguno en el libertarianismo.** Para éste, los derechos absolutos a la propiedad son simplemente derechos naturales, justificados como extensión natural de los derechos de propiedad que cada uno tiene sobre sí mismo⁵¹. Por lo tanto, en ningún momento se funda un poder público, ni el poder político de facto que ejercen las agencias privadas de protección cuenta con —ni requeriría de— una legitimidad fundada en el interés general. **Como señala Freeman, esta noción de un poder político privado tiene reminiscencias feudales, en el sentido de que en dicho sistema el poder político también se fundaba en contratos entre personas privadas. Pero justamente fue a dicha tradición a la que se opuso históricamente el liberalismo, que combatió desde Locke en adelante la idea de que el poder político se fundaba en el dominio del Rey sobre su reino como un patrimonio propio, y que aquél era, por ende, un poder privado⁵².**

Las diferencias entre la tradición liberal (tanto la clásica como la igualitaria)⁵³ y el libertarianismo son, pues, profundas y extensas. Desde el punto de vista más específico de la igualdad democrática, las diferencias son igualmente patentes. **La enajenabilidad de los derechos básicos, junto con la ausencia de cualquier mínimo social garantizado, configuran una sociedad totalmente expuesta a relaciones sociales opresivas.** En efecto, incluso asumiendo que una sociedad libertaria empezara su existencia con una distribución totalmente igualitaria de recursos económicos entre las personas, inevitablemente a lo largo de las generaciones se producirían agudas desigualdades, pues las cadenas voluntarias de transacciones rápidamente se alejan de la igualdad distributiva —como diría Nozick, la libertad altera todos los patrones—. Sin posibilidad de corregir o

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Para una crítica de esta fundamentación, así como un examen crítico de otras justificaciones que se han dado para una sociedad libertaria, ver Kymlicka (2002).

⁵² Freeman (2001).

⁵³ Ver al respecto las significativas diferencias que establece Freeman (2001) entre el pensamiento clásico de Locke y Smith y los libertarios contemporáneos, a pesar de la insistencia de estos últimos en llamarse a sí mismos “liberales clásicos”.

morigerar los efectos de la transmisión intergeneracional de las desigualdades, dicha sociedad tendría agudas desigualdades no sólo de resultados —incluyendo probablemente casos de miseria y destitución completas— sino que también de oportunidades. Por otra parte, la posibilidad de cada cual de discriminar libremente a quien desee —por ejemplo, negándole la atención en un comercio, no contratándolo debido a su color de piel, o prohibiéndole la entrada al transporte masivo— atentan directamente contra la idea de igual ciudadanía, y su exigencia de que no puede haber ciudadanos de primera y segunda clase. Es difícil ver cómo una sociedad con estas características podría ser compatible con la democracia como sistema de gobierno, ni en qué sentido podría ser consistente con la idea de que todos los ciudadanos merecen igual consideración y respeto. Y por cierto, cuesta ver en base a qué razones una sociedad así organizada podría reclamar a los que pierden o nacen perdedores, su lealtad y consentimiento a ser gobernados.

Por todas estas razones, el libertarianismo aparece como una concepción de justicia profundamente distinta al liberalismo contractualista contemporáneo, a pesar de las similitudes genéricas entre ambas mencionadas al comienzo. Y por ello, aparece también —desde una perspectiva liberal en general, y desde la igualdad democrática en particular— como una alternativa de justicia singularmente poco satisfactoria.

Igualdad de fortuna

Si por un lado el libertarianismo interpreta de manera profundamente distinta a la igualdad democrática lo que significa asegurarle a cada cual las condiciones sociales de su libertad, esta última también establece diferencias claras con una vertiente muy significativa del liberalismo igualitario contemporáneo, y que se ha llamado “igualitarismo de la suerte” o bien “igualdad de fortuna”⁵⁴. Esta versión del liberalismo igualitario ha profundizado en una intuición moral ya presente en la teoría rawlsiana, pero sistematizada y llevada mucho más lejos en sus implicancias. Dicha intuición es, simplemente, que, como dice Rawls, “parece ser uno de los puntos fijos de nuestros juicios morales meditados el que nadie merece su lugar en la distribución de talentos innatos, así como nadie se merece el lugar de inicio que le toca en la sociedad”⁵⁵. A partir de ello, se suele concluir que es injusto que dichos factores, totalmente fuera de nuestro control, jueguen un rol determinante en las oportunidades de las que dispondremos y las recompensas a las que podremos aspirar durante el transcurso de nuestras vidas. En Rawls, sin embargo, esta intuición de que las contingencias del

⁵⁴ Meramente por razones estéticas, en este artículo se opta por este último nombre.

⁵⁵ Rawls (1971) en Daniels (2003), p. 256.

destino no son merecidas sólo lleva a propender hacia una mitigación del efecto de éstas en la distribución de oportunidades y recompensas sociales, pero no a su eliminación. Ello no es un sacrificio de la teoría al realismo de que la igualdad total de oportunidades es inalcanzable, sino una afirmación de que **lo que la justicia demanda es justamente su mitigación**, no su eliminación⁵⁶.

Sin embargo, autores posteriores a Rawls —partiendo por Ronald Dworkin (1981, 2000)— han llevado más lejos esta intuición y le han dado centralidad en sus concepciones de justicia, y es esto lo que las distingue tanto de Rawls como de la concepción de igualdad democrática de Anderson. **Para la igualdad de fortuna,**

una sociedad perfectamente justa sería una donde, por una parte, nuestras oportunidades y recompensas no

 **dependen en absoluto de factores moralmente arbitrarios fuera de nuestro control** (como la cuna y los genes); **y que, por otra, sí dependen —para bien y para mal— de las decisiones y riesgos conscientes que cada uno asumió haciendo uso de su libertad.** Ello implica que las personas *“debiesen ser compensadas por infortunios inmerecidos, y que la compensación debiera venir sólo de aquella parte de la buena fortuna de otros que no es merecida”*⁵⁷. La igualdad de fortuna es pues, una concepción de justicia sensible a la

 **responsabilidad individual pero insensible a la “suerte bruta”.** La suerte “bruta” se distingue según Dworkin (2000) de la “suerte de opción”, que refiere al azar en eventos cuyo riesgo inherente decidimos asumir, por ejemplo, la subida o caída en el precio de acciones que decidimos comprar. Los igualitaristas de la suerte consideran sólo el primer tipo de suerte como un objeto legítimo de la justicia, ya que no se deriva de nuestras decisiones. Por las consecuencias de estas últimas, en cambio, *“nadie nos debe compensación”*⁵⁸.

Esta combinación entre igualdad y libertad que propone la igualdad de fortuna aparece para muchos en el mundo moderno como singularmente atractiva, al combinar dos intuiciones morales muy arraigadas: que

 **nadie merece lo que no escogió, y que debemos asumir las consecuencias de nuestras decisiones.** En otras palabras, **la promesa implícita es mezclar en una misma concepción de justicia lo mejor del Estado de**

⁵⁶ Daniels (2003), p. 255. Dentro de la teoría rawlsiana, la igualdad de oportunidades está supeditada al respeto de las libertades básicas, lo cual supone un techo a la igualdad de oportunidades alcanzable. Por otra parte, el principio de la diferencia implica que está bien que los más productivos ganen más que los menos productivos si esto beneficia también a estos últimos, a pesar de que la mayor o menor productividad sea consecuencia de talentos inmerecidos. Por estas dos vías, la teoría rawlsiana permite, como un asunto de justicia y no como un sacrificio de ésta, diferencias en oportunidades y recompensas parcialmente derivadas de hechos morales arbitrarios, como los talentos innatos de cada cual. Por último, nótese que de la intuición moral de que nadie merece sus talentos o su cuna no se deduce automáticamente que exista una obligación social de anular el efecto de dichas contingencias sobre la distribución de oportunidades y recompensas individuales. Para esto último, argumentos adicionales deben ser provistos.

⁵⁷ Anderson (1999), p. 290.

⁵⁸ Daniels (2003), p. 253.

Bienestar y del libre mercado⁵⁹, dándonos así una sociedad a la vez dinámica e igualitaria, con incentivos al trabajo y la responsabilidad pero donde nadie se quedaría atrás por factores ajenos a su control.



A pesar de ello, Anderson critica a la igualdad de fortuna por una serie de razones que, tomadas en conjunto, sugieren que ésta no es una alternativa satisfactoria a la igualdad democrática como concepción de justicia:

a) Protecciones inadecuadas contra la “suerte de opción”

Aunque la idea de que debemos hacernos responsables de nuestras decisiones sin duda que es central a cualquier concepción liberal de justicia, llevada al extremo que la igualdad de fortuna sugiere ella puede conducir a situaciones altamente problemáticas. Si bien bajo la igualdad de fortuna aquellos perjudicados por la suerte bruta están sustancialmente protegidos de los efectos de ésta, aquellos que tomaron malas decisiones o que tuvieron mala “suerte de opción” —es decir, que tomaron algún riesgo (posiblemente razonable), pero que les salió mal— quedan en gran medida abandonados a su suerte. Esto puede suceder de diversas maneras, todas derivadas de la idea de obligar a las personas a hacerse moralmente responsables, a todo evento, de sus decisiones:

- i. *Piso mínimo*. Las personas que hagan mal uso de su libertad, ya sea por imprudencia o por pura y extraordinaria mala suerte (de opción), pueden perfectamente caer en la miseria y la destitución más absolutas. Para la igualdad de fortuna, en tanto ello sea en efecto producto de sus decisiones, esto no genera obligación moral alguna, aún si ello implica quedar expuesto a relaciones de explotación y dominación.
- ii. *Víctimas negligentes*. Para muchos igualitaristas de la suerte, aquellas personas que tomaron decisiones imprudentes no pueden demandar compensación al resto por dicha imprudencia. Así, por ejemplo, un conductor irresponsable que se accidenta por andar a exceso de velocidad no tendría el derecho a ser atendido (gratis) por la salud pública, como tampoco lo tendría un fumador al que le

⁵⁹ Como dice Anderson, “Para los resultados por los cuales los individuos son considerados responsables, los igualitaristas de la suerte prescriben un rudo individualismo: que la distribución de bienes sea gobernada por mercados capitalistas y otros acuerdos voluntarios. (...) Para los resultados determinados por la suerte bruta, la igualdad de fortuna prescribe que toda la buena fortuna sea compartida en partes iguales y que todos los riesgos sean compartidos [pooled]. (...) Los igualitaristas de la suerte conciben pues al estado de bienestar como una gigantesca compañía de seguros que asegura a sus ciudadanos contra todas las formas de mala suerte bruta. Los impuestos con fines redistributivos son el equivalente moral de primas de seguro contra la mala suerte. Los pagos de la asistencia social compensan a la gente por pérdidas rastreables a la mala suerte, tal como lo hacen los seguros”. Anderson (1999), p. 292.

da un cáncer al pulmón producto de su hábito. En ambos casos, razones humanitarias podrían darle derecho a atención de emergencia, o bien se puede aducir que atribuir responsabilidades en cada caso es muy difícil por lo que para evitar confundir casos de suerte bruta con suerte de opción es más prudente atender a todos. Pero estas razones no solucionan el problema de fondo. Al menos en el caso del conductor imprudente, perfectamente el juicio civil puede determinar que él fue el culpable del accidente, en cuyo caso se le puede exigir devolver los gastos de su tratamiento; si queda lisiado, tampoco tendría derecho a rehabilitación⁶⁰. Esto abre la posibilidad de un Estado que discrimina entre los discapacitados en función de las razones de su discapacidad, dando tratamiento o facilidades sólo a aquellos que no son responsables de su condición.

- iii. *Riesgos ocupacionales*. Las personas que voluntariamente escogen trabajos peligrosos, bajo este prisma también podrían quedar singularmente expuestos a las consecuencias negativas de la mala suerte de opción. Por ejemplo, policías, bomberos y mineros están expuestos a tasas de accidentes laborales mucho más altas que el promedio de la masa laboral. Sin embargo, como las ocupaciones son voluntarias, desde la igualdad de fortuna no hay razones para cubrir públicamente dichos accidentes, pues son una instancia clara de suerte de opción. Como señala Anderson, se puede incluso dar la paradoja de que un recluta de un Ejército que va a la guerra tenga derecho a tratamiento médico y rehabilitación, mientras que el soldado voluntario que se enlistó por patriotismo, no⁶¹. Para la igualdad de fortuna el hecho de que estas sean ocupaciones indispensables para la sociedad (y por lo tanto si estas personas no las escogieran, otras personas tendrían que hacerlo) es un hecho moralmente indiferente desde el punto de vista público, y por ende no puede fundar reclamos de protección especial.
- iv. *División sexual del trabajo*. Para la igualdad de fortuna, el criar hijos es una opción voluntaria por el cual las personas deben hacerse cargo. Por ello, si en una pareja se dividen el trabajo de forma tal que el hombre consigue un trabajo de tiempo completo y la mujer cuida a los niños, el hecho de que la mujer quede expuesta (por su dependencia económica) a relaciones de dominación al interior de la familia es simplemente una consecuencia de sus opciones voluntarias. La misma voluntariedad asiste a aquellos que cuidan de enfermos o ancianos, ya sea remuneradamente o no. Desde este



⁶⁰ El ejemplo es de Anderson (1999), pp.295-296

⁶¹ Anderson (1999), pp.296-297

razonamiento, no hay mucha diferencia entre escoger ser pobre por criar niños o por otras razones, como tener gustos caros que me ponen en una situación de escasez relativa. De hecho, tener niños puede ser considerado en sí mismo como un gusto caro⁶². Pero como dice Anderson,

“Puesto que las mujeres no son en promedio menos talentosas que los hombres, pero escogen desarrollar y ejercitar talentos que capturan un bajo o nulo salario de mercado, no es claro si los igualitaristas de la suerte tienen algún sustento para remediar las injusticias derivadas de su dependencia en asalariados masculinos (...) ningún [igualitarista de la suerte] reconoce las implicancias sexistas de asimilar el cumplimiento de obligaciones morales de cuidar por otros a la clase de gustos voluntarios caros (...) Las personas que quieran evitar las vulnerabilidades que conlleva el cuidar de dependientes tienen por lo tanto que decidir cuidarse sólo a sí mismos. Esto es igualitarismo sólo para egoístas. Uno se pregunta cómo los niños y los enfermos serán cuidados, en un sistema que ofrece tan poca protección a sus cuidadores contra la pobreza y la dominación”⁶³.

- v. *Discriminación geográfica*. Las personas que voluntariamente escogen vivir en zonas sujetas a eventos naturales catastróficos no tienen, bajo una concepción estricta de la igualdad de fortuna, derecho a mayor protección o compensación por desastres naturales que la que puedan conseguir en los mercados privados de seguros. Tsunamis, inundaciones o erupciones volcánicas no generarían, pues, obligaciones públicas de asistencia, al ser un riesgo voluntariamente asumido por los residentes respectivos⁶⁴. Los casos anteriores apuntan a ilustrar que una concepción de justicia basada en la distinción entre suerte bruta y de opción puede ser profundamente insatisfactoria, a pesar de su atractivo inicial. El problema de fondo con esta concepción de justicia falla en tratar con el debido respeto a las víctimas de la mala suerte de opción:

“Los igualitaristas de la suerte le dicen a las víctimas de muy mala suerte de opción que, habiendo escogido asumir sus riesgos, ellos merecen su infortunio, por lo que la sociedad no requiere asegurarlos contra la destitución y la explotación. Pero una sociedad que permite a sus miembros hundirse en tales profundidades debido a elecciones enteramente razonables (y en el caso de cuidadores dependientes, hasta obligatorias), difícilmente las está tratando con respeto. Ni siquiera los imprudentes merecen tal suerte”⁶⁵.

⁶² Lo cual no implica que los igualitaristas de la suerte abandonen a los niños a su suerte, pues en su caso sí es un hecho moralmente arbitrario el lugar donde nacieron y los padres que le tocaron.

⁶³ Anderson (1999), pp. 296-300.

⁶⁴ En el caso chileno los terremotos son argüiblemente un fenómeno distinto: ya que es casi imposible evitarlos cambiándose de ciudad, se acercan más a una instancia de suerte bruta.

⁶⁵ Anderson (1999), p. 301.

Ahora bien, los igualitaristas de la suerte suelen reconocer que algunas de las consecuencias de su sistema son demasiado severas, y que por tanto hay que obligar a todos a asegurarse contra las posibles consecuencias catastróficas de la libertad. Por ello, justifican imponer seguros sociales obligatorios (en pensiones, salud, desempleo, etc.) a todos. Si bien esto rescata a la teoría de sus peores consecuencias, esto no la salva de ser una modificación ad-hoc que nos hace sospechar de la lógica subyacente que implica las indeseables consecuencias listadas arriba. Además, la justificación con que nos quedamos para los seguros obligatorios es exclusivamente paternalista. Como dice Anderson, el problema con ello es que

“...Al adoptar esquemas obligatorios de seguridad social por las razones que ellos ofrecen, los igualitaristas de la suerte están en efecto diciéndoles a los ciudadanos que son demasiado estúpidos para conducir sus vidas, por lo que el Gran Hermano tendrá que decirles lo que deben hacer. Es difícil ver cómo podría esperarse que los ciudadanos aceptaran este razonamiento y aun así mantener su auto respeto”.

En suma, la igualdad de fortuna es una concepción de justicia que en tanto no asegura un piso mínimo, permite a muchos ciudadanos caer en situaciones de miseria y quedar expuestos a diversas formas de relaciones sociales opresivas; y en tanto sí lo asegura, lo hace sobre justificaciones paternalistas. Adicionalmente, la lógica de hacer responsables a las personas por su “suerte de opción” induce diversas formas de abandono y discriminación de ciudadanos *aún si no caen bajo un piso mínimo*, en base a sus elecciones laborales, residenciales, reproductivas y otras, de formas que la igual ciudadanía —con su énfasis en que hay ciertos bienes que nos debemos unos a otros incondicionalmente en cuanto ciudadanos— no permitiría.

b) Compensaciones inadecuadas a las víctimas de la mala “suerte bruta”

Desde el punto de vista de la igualdad democrática, la manera en que la igualdad de fortuna compensa (o no) a las víctimas de la mala suerte bruta es al menos tan problemática como su manera de abandonar a las víctimas de la mala suerte de opción. Para los igualitaristas de la suerte, los perjudicados por la mala suerte bruta no son sólo aquellos que han nacido con algún severo defecto congénito, o aquellos que han quedado significativamente discapacitados debido a alguna enfermedad, accidente o negligencia durante su niñez. Por el contrario, todos aquellos que han nacido con pocos (o poco valorados) talentos innatos también pertenecen a esta categoría, así como —dependiendo del autor— también podrían hacerlo aquellos

insatisfechos con cualquier aspecto de sus atributos físicos o de sus rasgos de personalidad, aquellos con enfermedades psicológicas o incluso aquellos con gastos involuntariamente caros⁶⁶.

Ahora bien, dada esta expansión del conjunto de gente víctima de la mala suerte bruta, cabe preguntarse dónde se dibuja la línea entre aquellos infortunios que merecerían compensación de aquellos que no, en el sentido de ser demasiado triviales como para justificarla. Como dice Anderson, difícilmente alguien insatisfecho con su pelo merece por ello compensación. Para dibujar dicha línea, los igualitaristas de la suerte han propuesto diferentes mecanismos, como por ejemplo mercados imaginarios de seguros donde personas con igual dotación de dinero (y tras un velo de ignorancia respecto a sus propios talentos y condiciones físicas) compraría seguros contra la posibilidad de tener alguna discapacidad o talentos poco valorados en el mercado, y cuyo dinero sería usado justamente para compensar a los así desfavorecidos. En dicho caso, cualquier aspecto contra el que las personas quisieran asegurarse (es decir, por el cual estarían dispuestos a pagar la prima respectiva, determinada a precios de mercado), debiera ser compensado. Otros autores han propuesto otras fórmulas, como compensar sólo a aquellos cuyas dotaciones internas son unánimemente consideradas peores que las del resto. Pero lo que los diversos mecanismos comparten es *el uso de las preferencias subjetivas de cada persona* para determinar qué constituiría una situación de suficiente mala suerte bruta como para merecer compensación.

Al respecto, Anderson nota que el uso de preferencias subjetivas para determinar compensaciones falla enteramente en explicarle tanto a favorecidos como desfavorecidos por la suerte bruta en qué sentido dichas preferencias los obligan o los hacen merecedores de redistribuciones sociales. En otras palabras, la ausencia de criterios públicos de justicia hace perder de vista la idea de que hay una diferencia entre lo que la gente puede querer y lo que los otros están obligados a darle. Concretamente, los criterios subjetivistas tienen tres problemas: excluyen e incluyen a beneficiarios de compensación de forma errada; las compensaciones que sí se entregan son muchas veces inadecuadas en su naturaleza; y dichos criterios expresan juicios de valor respecto al valor de cada persona de forma inapropiada e inconsistente con la idea de ciudadanos igualmente merecedores de respeto.

⁶⁶ Anderson (1999), p. 302. Los gustos involuntariamente caros se dan, por ejemplo, en aquella gente que fue criada aristocráticamente; serían un caso de mala suerte bruta en cuanto ellos no escogieron tener los gustos que tienen y que significan que, para cualquier nivel de ingresos dado, obtendrán de él menos satisfacción que una persona con gustos normales.

- i. **Exclusión e inclusión inadecuada:** El problema del uso de preferencias individuales para establecer compensaciones suscita el dilema del uso de juicios privados para establecer obligaciones públicas. Por ejemplo, si una persona en silla de ruedas es suficientemente feliz con su suerte (porque, digamos, nació con un carácter alegre y sociable) tal que ella preferiría (o el resto considera que es mejor) ser quién ella es a ser una persona sin discapacidades pero taciturna, entonces ella podría no calificar como una víctima de mala suerte bruta. Otra persona con la misma discapacidad pero de carácter más depresivo, en cambio, sí podría ser compensada. Asimismo, bajo el esquema de seguros propuesto por Dworkin una persona que deriva considerable angustia de algún aspecto físico (por ejemplo, ser muy baja) podría haberse asegurado contra tal posibilidad, y exigir por ende compensación por dicha característica. Pero que una persona se considere miserable en virtud de su aspecto físico difícilmente genera una obligación por parte del resto a compensarla por su infelicidad, siendo que el resto no es culpable ni de su estatura ni de su reacción ante ella. Por cierto, distinto sería si las personas bajas son (por ejemplo) discriminadas laboralmente, en cuyo caso ese hecho sí constituye una injusticia y merece remedio en la forma de imposición de prácticas laborales equitativas. Del mismo modo, el hecho de que una persona discapacitada sea profundamente feliz con quién es difícilmente altera el hecho de que la sociedad le debe a esa persona las condiciones de movilidad e infraestructura de acceso que le permitan participar en la vida social. Como dice Anderson, *“el problema es que estas teorías [de igualdad de fortuna], al descansar en evaluaciones subjetivas (...) permiten que las satisfacciones privadas cuenten como compensaciones a desventajas impuestas públicamente. Si las personas encuentran la felicidad a pesar de ser oprimidas por otras, esto difícilmente justifica continuar la opresión”*⁶⁷. En suma, los criterios subjetivos determinan a los beneficiarios de la compensación por su mala suerte bruta de formas arbitrarias, que fallan en explicar por qué o en qué sentido la (in)felicidad privada constituye una razón pública para ser o no compensado.
- ii. **Compensaciones inadecuadas:** Al evaluar a lo largo de distintas dimensiones de bienestar, los criterios subjetivos para determinar a los beneficiarios de compensación tienen el problema adicional de que implican que las compensaciones son fungibles en términos de justicia, es decir, que un infortunio de naturaleza A puede ser legítimamente compensado con un remedio de tipo B. Por

⁶⁷ Anderson (1999), p. 304.

ejemplo, una persona discapacitada podría ser compensada con una suma de dinero tal que esa persona (o el resto de la sociedad) considerara que ya no está peor que una persona sin discapacidades. O bien, el Estado podría darle a elegir a todas las personas que no pueden caminar entre optar por tener sillas de ruedas e infraestructura pública de acceso por toda la ciudad, por una parte, o un cheque mensual que los dejara equivalentemente satisfechos a la primera opción, por otra. Pero si bien desde un punto de vista de satisfacción individual ambas opciones pueden ser equivalentes, desde un punto de vista de justicia ello no tiene por qué serlo: el remedio a una injusticia debe ser de la misma naturaleza que ésta. Como se pregunta retóricamente Anderson, “¿estaría bien compensar desigualdades naturales, como haber nacido feo, por medio de ventajas sociales, tales como políticas de contratación preferencial por sobre los bellos?”⁶⁸. Evidentemente que no, puesto que lo que se requiere es corregir injusticias sociales, no desigualdades naturales. Por ello, en el caso de los discapacitados con limitaciones de desplazamiento, lo que la justicia exige es infraestructura que les permita a éstos moverse y participar como iguales en la vida social; en el caso de personas discriminadas por sus opciones sexuales, un cambio en las normas sociales; en el caso de personas con talentos poco valorados, acceso a condiciones de trabajo e ingresos dignos; y así sucesivamente. Un cheque no soluciona una discriminación ni restituye la dignidad ahí lesionada, ni, como veremos a continuación, permite hablar de un trato consistente con la idea de igual ciudadanía.

- iii. *Inconsistencia con la expresión de igual respeto por todos:* Como nota Anderson, las razones que se deben aducir para justificar compensaciones por mala suerte bruta dentro de la concepción de igualdad de fortuna son profundamente irrespetuosas con las personas que pretenden beneficiar. Considérese, por ejemplo, lo que expresa un cheque firmado por alguna agencia estatal dirigido a las personas suficientemente discapacitadas, poco atractivas o poco talentosas, en forma de compensación por su mala suerte bruta. En cada caso, lo que se está haciendo es afirmar pública y oficialmente que dichas personas son consideradas en algún sentido inferiores al resto, y que en virtud de ello los afortunados, bellos y talentosos sienten lástima por su condición:

⁶⁸ Ibid., p. 304.

“Revisemos las razones ofrecidas para distribuir recursos extra a los discapacitados o a aquellos con escaso talento o atractivo personal: en cada caso, corresponde a alguna deficiencia relativa o defecto en sus personas o vidas. Las personas establecen exigencias sobre los recursos de la redistribución igualitaria en virtud de su inferioridad respecto a otros, no en virtud de su igualdad con ellos. [Pero] [l]a lástima es incompatible con respetar la dignidad de otros. El basar recompensas sobre consideraciones de lástima es fallar en seguir principios de justicia distributiva que expresen igual respeto por todos los ciudadanos. El igualitarismo de la suerte viola por tanto el requerimiento expresivo más fundamental de cualquier teoría igualitaria coherente”⁶⁹.

Siendo la lástima un sentimiento esencialmente comparativo⁷⁰, su contraparte natural es la envidia; y de hecho, muchos igualitaristas de la suerte hablan de un estado de justicia ideal como una distribución “libre de envidia”, es decir, donde nadie desea la dotación de recursos asignada a otro. Pero “es difícil ver como tales deseos [de tener lo que el otro tiene] generan obligaciones por parte de los envidiados. El sólo ofrecer la envidia propia como una razón a los envidiados para que satisfagan el deseo propio es profundamente irrespetuoso”⁷¹. Por ello, lejos de contribuir a la igualdad ciudadana, las compensaciones que propone la igualdad de fortuna establecen divisiones de estatus entre los afortunados y los desafortunados, construidas sobre un *ethos* de lástima y envidia, y donde los juicios privados acerca de los talentos y dotaciones de los otros adquieren el rango de verdades públicas. Esto es profundamente inconsistente con la idea de una sociedad que trata a todos sus ciudadanos con igual respeto.



En suma, la igualdad de fortuna fracasa tanto a la hora de lidiar con las víctimas de la mala suerte de opción como con las de la mala suerte bruta. Pero estos fracasos denotan problemas más profundos. Primero, revelan la insuficiencia de cualquier teoría de justicia que sea una mera “puerta de entrada”, es decir, que busque igualar oportunidades al comienzo de la vida pero después se desentienda del sufrimiento y opresión que puedan existir posteriormente, ya sea por la imprudencia o por la mala suerte de personas ejerciendo su libertad. Para la igualdad democrática, en cambio, ni siquiera los imprudentes merecen ser oprimidos por otros ni perder el estatus de iguales en la comunidad política. Segundo, y como se mencionó más arriba,

⁶⁹ Ibid., p.306

⁷⁰ Como nota Anderson, la lástima es distinta a la compasión, que se basa en la conciencia del sufrimiento ajeno y cuyo impulso es aliviar dicho sufrimiento, no igualar condiciones de vida entre el beneficiario y el beneficiado. La lástima, en cambio, es simplemente comparativa, suscitada por la conciencia de estar mejor que otro. En dicho sentido, “la igualdad de fortuna busca igualar dotaciones incluso cuando las personas no están de hecho sufriendo por déficits internos, sino que simplemente obtuvieron menos ventajas de sus dotaciones que otros de las de ellos. Y restringe su simpatía a aquellos que están en desventaja sin culpa propia” (Anderson, p. 307).

⁷¹ Ibid.

dichos fracasos dejan en evidencia la necesidad de criterios públicos de justicia, que hagan una separación entre lo que las personas pueden querer privadamente y lo que los ciudadanos actuando colectivamente están obligados a costear y proveerse mutuamente⁷².

Finalmente y en tercer lugar, dichos fracasos ponen en entredicho la utilidad de la distinción misma entre suerte bruta y de opción, por dos razones. Primero, porque dicha distinción invita juicios intrusivos, insultantes y moralistas por parte del Estado⁷³. Como ya notara Hayek, los sistemas de recompensas basados en el mérito moral implican que las personas deben someterse a juicios ajenos respecto a lo que debieron haber hecho con sus oportunidades, en vez de confiar en los propios. De este modo, la igualdad de fortuna termina representando *“la diversidad humana jerárquicamente, moralistamente contrastando a los responsables e irresponsables, los innatamente superiores e innatamente inferiores, los independientes y los dependientes (...) [n]o ofrece ninguna ayuda a los que tacha de irresponsables, y ayuda humillante a los que tacha de innatamente inferiores”*⁷⁴. Y en segundo lugar, porque la distinción entre suerte bruta y de opción —en la medida en que una persona sea ayudada sólo si el Estado la percibe como víctima involuntaria— evidentemente invita la denegación de la responsabilidad personal por los problemas propios, los cuales serán representados como producto de fuerzas más allá del control de la persona. Como dice Anderson, *“mejores condiciones sociales para el esparcimiento de una mentalidad de víctima pasiva y quejumbrosa difícilmente pueden ser construidas”*⁷⁵. Esto puede representar una pérdida brutal de eficiencia para la sociedad⁷⁶.

Así, la igualdad de fortuna aparece como una concepción de justicia insatisfactoria en muchos niveles. Su intuición fundacional —que toda desigualdad natural es en principio sujeta a ser compensada socialmente— confunde la justicia cósmica con la política, pues olvida que el verdadero objeto de la justicia son las instituciones. Son éstas las que de hecho determinan la forma en que las desigualdades naturales se traducen (o no) en diferencias sociales; pero el infortunio natural, consideraciones de envidia o la mera arbitrariedad moral de un hecho no pueden en y por sí mismos constituir injusticias políticas ni generar

⁷² Anderson (1999), pp. 309-310.

⁷³ Ibid., p. 310. Nótese que aquí ni siquiera hemos entrado en el aspecto de las dificultades prácticas que implicaría para un Estado intentar recabar suficiente información como para juzgar el mérito moral de cada ciudadano y/o acción que reclama compensación.

⁷⁴ Ibid., p. 308.

⁷⁵ Ibid., p. 311.

⁷⁶ Anderson lo llama *“a huge deadweight loss to society”*, p. 311.

obligaciones de redistribución⁷⁷. Adicionalmente, su distinción entre la suerte bruta y de opción genera una serie de distinciones arbitrarias entre los que merecen ayuda y los que no, a la vez que genera una sociedad invadida por juicios públicos sobre el mérito moral y superioridad o inferioridad natural de cada cual. Su abandono a su suerte de aquellos que juzga moralmente indignos y su humillación de aquellos a quienes busca compensar constituyen violaciones evidentes del trato a cada cual como un igual ciudadano. Por último, su dependencia de preferencias subjetivas para justificar la redistribución falla en mostrar en qué sentido dichas preferencias privadas pueden fundar obligaciones públicas de justicia. De forma aún más profunda, al ser la igualdad de fortuna una teoría *distributiva* de justicia, equivoca de manera fundamental el espacio correcto de la igualdad, el cual refiere a las relaciones entre personas, y es por ende mejor expresado por una teoría *relacional* de justicia, como la igualdad democrática⁷⁸. En dicho sentido, toda otra distribución —incluyendo la de la suerte bruta— es de importancia estrictamente secundaria y subordinada al logro de la igualdad relacional, que es la igualdad que verdaderamente importa para asegurarles a todos las bases sociales de su libertad y para tratar a todos con igual consideración y respeto. En suma, concluyo que la igualdad de fortuna, la principal alternativa filosófica contemporánea a la igualdad democrática, no es convincente en términos de articular una concepción de justicia que expresa y ayude a sostener una sociedad donde todos los ciudadanos sean, en efecto, tratados con igual consideración y respeto.

III. APLICACIONES DE POLÍTICA PÚBLICA

En esta sección se aplicará la concepción de justicia de la igualdad democrática a un ámbito de política pública: la educación. La educación es un tema de particular importancia para cualquier sociedad, tanto por su valor intrínseco para los individuos como por su rol en la configuración de las oportunidades de acceso a posiciones de variable ingreso, prestigio y poder que las personas tendrán en la adultez. En lo que sigue, abordaré la relación entre justicia y educación principalmente desde este segundo punto de vista, es decir, desde lo que habitualmente llamamos la discusión sobre meritocracia e 'igualdad de oportunidades'. Por ello, la discusión que sigue sólo tocará tangencialmente sobre otros aspectos de relevancia normativa, como

⁷⁷ En cambio, para la igualdad democrática no son las desigualdades *accidentales* sino las desigualdades *que perjudican a las personas* las que constituyen el objeto apropiado de la justicia. Estas últimas son aquellas “que reflejan, encarnan o causan desigualdades de autoridad, estatus o condición” entre los ciudadanos. Anderson (2010a), p.2.

⁷⁸ Ver Anderson (2010a).

el contenido y forma de determinación de los contenidos mínimos comunes a todo el sistema educativo, o los grados de autonomía curricular y administrativa que le cabe tener a colegios públicos y privados.

La pregunta, pues, que guiará esta sección es la siguiente: ¿qué es lo justo, es decir, qué nos debemos unos a otros en términos de distribución de oportunidades y de resultados en materia educacional? La forma en que se conteste esta pregunta tendrá evidentes consecuencias sobre nuestra noción de justicia social como un todo, dado el rol estratégico que juega la educación como ruta de acceso a puestos de mayor recompensa, poder y prestigio en las sociedades modernas. En lo que sigue, examinaré primero (y muy brevemente) la respuesta que se debiera dar a esta pregunta desde una perspectiva libertaria, para luego hacerlo (de forma extensa) desde una perspectiva de la igualdad de fortuna; en ambos casos, estableciendo la crítica que la igualdad democrática hace a dichas perspectivas. En tercer lugar, se elabora la respuesta que se daría desde la igualdad democrática. Finalmente, se cierra esta sección y el ensayo con una reflexión respecto a cómo se aplicaría esta perspectiva a la actual discusión educacional chilena.

a) La educación en una sociedad libertaria

Como vimos anteriormente, en una sociedad libertaria ideal no existen impuestos más allá de los estrictamente necesarios para financiar las instituciones judiciales y policiales que permiten defender y sostener los derechos de propiedad de cada cual. Asimismo, vimos que en una sociedad libertaria no hay bienes públicos financiados coercitivamente por medio del Estado. Por cierto, esto incluye a la educación pública y al financiamiento público de ésta, en cualquier nivel. Por ello, la educación que cada niño reciba dependerá estrictamente de la voluntad y capacidad financiera de sus padres, en un mercado enteramente privado de educación básica, media y superior. Ahora bien, en un esquema con ausencia de bienes públicos y de mecanismos redistributivos las ventajas y desventajas de resultados de una generación se transmitirán, con probabilidad significativa, como ventajas y desventajas de oportunidades para la generación siguiente. Dado eso, los niños que reciban nula o escasa educación en esta sociedad libertaria tenderán a su vez a reproducir (por lo general) pobres oportunidades educativas para sus hijos. Así las cosas, es difícil escapar la conclusión de que en ausencia de una educación pública mínimamente efectiva, en esta sociedad las desventajas se transmitirán intergeneracionalmente de manera tal que ésta se asemejaría a una sociedad de

castas, con un grupo de privilegiados arriba y uno de personas múltiplemente desaventajadas⁷⁹ abajo. Y por cierto, una sociedad de tales características difícilmente podría llamarse a sí misma democrática en un sentido denso del término. Por el contrario, una sociedad así constituida no puede concebirse como el producto hipotético de un contrato social negociado bajo reglas de imparcialidad, pues difícilmente podría decirse que está tratando con igual consideración los intereses de todos o que razonablemente le pueda decir a los desaventajados que está operando de formas tales que reclaman su lealtad. Por ello, podría carecer de razones para que los desfavorecidos aceptaran como legítimas las reglas sociales que los condenan de antemano a la marginalización y la dominación.

b) La educación desde la igualdad de fortuna

La respuesta que propone la igualdad de fortuna a la cuestión de la justicia educacional es, esperablemente, radicalmente distinta a la del libertarianismo. Si éste no permite la intervención del Estado para proveer educación pública que morigere la transmisión intergeneracional de las (des)ventajas, por su parte la igualdad de fortuna busca frenar ésta enteramente. Esto, pues tal como vimos anteriormente, para un igualitarista de la suerte el hecho de que algunos niños reciban una mejor educación que otros en virtud de factores exógenos y ajenos a su voluntad es intrínsecamente injusto. Por ello, desde la igualdad de fortuna la justicia educacional, al menos en su forma ideal, consiste en un estado de cosas tal que las diferencias de resultados educacionales (aprendizajes, desarrollo de talentos, etc.) entre niños se deban exclusivamente a sus diferencias de talentos y esfuerzo, y no a circunstancias ajenas y variables tales como la riqueza o motivación de sus padres, la composición social de su curso, o los recursos a los que puede acceder su escuela. El ideal sería una estricta igualdad de oportunidades educacionales que elimine los azares de la cuna, de las decisiones parentales, de las inequidades institucionales, sociales o territoriales, y otras circunstancias ajenas a los niños⁸⁰. En este contexto, acaso el fenómeno que más ha centrado la atención de los igualitaristas de la suerte es la persistente capacidad de los más ricos y más educados de transmitirle a

⁷⁹ La noción de “múltiplemente desaventajados” refiere a aquellas personas que concentran diversas dimensiones de desventaja social: por ejemplo, personas de bajo nivel socioeconómico, discriminadas social y étnica o racialmente, segregadas social y espacialmente, con menores oportunidades económicas y laborales, sujetas a mal y desigual trato por parte de agentes del Estado, y así sucesivamente.

⁸⁰ Por cierto, un igualitarista de la suerte probablemente insistiría en la legitimidad de posteriormente cobrarle mayores impuestos a los más talentosos, ya que al menos el talento ‘innato’ puede ser visto como una buena suerte ‘natural’, que hace a su poseedor deudor de cierta compensación a sus pares menos favorecidos por la genética.

sus hijos su favorable posición en la escala social, a través de su mayor gasto y esfuerzo educacional, de tal forma que los niños de los ricos y educados reciben más recursos y oportunidades educacionales que los niños de la clase media y de los más pobres, lo cual, a su vez, se transforma en mejor desempeño escolar y mayores chances de acceder a una educación superior de élite, que a su vez suele ser la puerta de entrada para las posiciones laborales de mayor ingreso, prestigio y poder en la sociedad. En suma, la injusta transmisión intergeneracional de la posición relativa en la escala socioeconómica, a través de oportunidades educacionales diferenciales, sería el problema central desde el punto de vista de la igualdad de fortuna.

Sin embargo, es necesario precisar la concepción específica de “igualdad de oportunidades” que estaría detrás de esta intuición, pues como ha notado Satz (2007), hay al menos tres maneras distintas de entender ésta. La primera forma sería como mera *ausencia de discriminación*, de forma tal que la educación esté formalmente abierta a todas las personas con la voluntad y capacidad de aprender. Sin embargo, esta conceptualización de la igualdad de oportunidades es claramente insuficiente bajo la presencia de desigualdades profundas en las condiciones efectivas (financiamiento, infraestructura, calidad docente, etc.) de enseñanza, de forma tal que esta igualdad formal de oportunidades dista mucho de algo que se asemeje a una igualdad efectiva de éstas⁸¹. Una segunda forma de entender la igualdad de oportunidades sería concebirla como *equidad horizontal*, es decir, como igual trato para todos los niños en términos de provisión de recursos financieros educacionales. Si bien esta concepción es mucho más exigente que la primera, ignora el hecho de que los niños son distintos entre sí, y que en general los niños provenientes de familias con menores niveles de educación y más vulnerabilidad socioeconómica requerirán de más recursos que sus pares más aventajados para lograr un mismo nivel de resultados educativos⁸². Por lo tanto, un sistema educacional con plena igualdad horizontal de oportunidades- si bien implicaría más igualdad que la existente

⁸¹ Como dice Satz (2007, p. 627), “ciertamente hay algo perverso en afirmar que la igualdad de oportunidades en la admisión universitaria se cumple si muchos niños nunca tuvieron la posibilidad de adquirir las cualificaciones necesarias para entrar a la universidad. El atractivo de la igualdad de oportunidades educacionales depende en algún sentido de la idea de que, en una fase previa, los individuos realmente tuvieron la posibilidad de calificarse”.

⁸² Esto incluye el problema de la diferencial capacidad de un colegio de transformar recursos en calidad- por ejemplo, para enseñar en un colegio situado en un barrio peligroso y con alumnos vulnerables, probablemente haya que pagarle a un profesor más de lo que habría que pagarle para enseñar en un colegio de clase media. El punto más general, dicho sea de paso, es exactamente el que el enfoque de capacidades defiende en contra de visiones que centran la igualdad en un tema meramente de recursos. Es por eso que la igualdad democrática insiste no en ciertos mínimos de recursos para todos, sino en el acceso garantizado a ciertos funcionamientos mínimos para todos.

en Chile⁸³ no impediría que los ricos transmitieran su ventaja relativa a sus hijos, en la medida en que una provisión igualitaria de recursos a todos no hace nada por nivelar una cancha que parte desnivelada.

Llegamos así a la tercera concepción, la equidad *vertical* de oportunidades, es decir, que independientemente de su posición de origen, todos los niños tengan la misma oportunidad de ser exitosos en la competencia, pues se les garantiza competir en una cancha pareja y que la educación recibida les provea a todos de algo así como un “igual punto de partida” en dicha competencia por acceder a la universidad y a los mejores puestos laborales. En este sentido, la intuición de que la transmisión intergeneracional de las ventajas socioeconómicas es injusta claramente es mejor capturada por esta tercera concepción de la igualdad de oportunidades. Por ello, los igualitaristas de la suerte tienen esta concepción en mente cuando discuten lo que exige la justicia en materia educacional, y le asignan a este principio un lugar central, precisamente porque la igualdad de fortuna —como vimos— apunta a minimizar el efecto de la suerte bruta sobre las trayectorias de las personas.

No obstante, Satz ha notado que existen dos maneras algo distintas de concebir la igualdad vertical de oportunidades. La primera es *meritocrática*, en tanto pretende que el acceso a las oportunidades educativas escolares dependa de los méritos de cada niño y no de circunstancias ajenas a él. Como dice uno de sus principales defensores,

“El tipo de igualdad de oportunidades del que estamos hablando es meritocrática: personas con igual nivel de mérito —coeficiente intelectual más esfuerzo— debieran tener iguales probabilidades de éxito. Su origen social no debería hacer ninguna diferencia”⁸⁴.

Bajo esta concepción, es evidente que los colegios privados —en la medida en que cuenten con más o mejores recursos que sus pares del sistema público— violan la igualdad de oportunidades pues entregan mejor educación no a los más meritorios, sino a aquellos con padres más adinerados y/o motivados. Swift (2003) critica que de esta forma los hijos de padres adinerados se “saltan la fila” para acceder a los mejores

⁸³ En Chile sólo en los últimos años, con la introducción de la SEP, se ha reconocido que los niños más vulnerables son más caros de educar, yendo así más allá de la igualdad horizontal de oportunidades en el diseño del sistema de financiamiento escolar. No obstante, gracias a la existencia del copago y de los colegios privados, en su conjunto sigue habiendo una correlación positiva entre nivel socioeconómico familiar y gasto por alumno, por lo cual es justo decir que en Chile no se satisface un criterio estricto de igualdad horizontal de oportunidades en educación.

⁸⁴ Swift (2003), p. 29.

puestos universitarios, perjudicando así al resto. Nótese que la crítica está relacionada estrictamente con la posición relativa de los estudiantes (una 'fila') en torno a un bien escaso a ser distribuido, a saber, buenos puestos universitarios, y es independiente del nivel absoluto de aprendizajes de unos y otros. En este sentido, lo que Swift objeta es que estudiantes menos talentosos, pero con padres más ricos terminen entrando a la universidad por sobre estudiantes más talentosos, pero con menos posibilidades financieras, gracias a que los primeros desarrollaron en mayor medida sus talentos gracias a los recursos adicionales invertidos en ellos. A su vez, serán ellos los que desarrollarán aún más sus talentos en la universidad, lo cual sería perjudicial para la sociedad pues lo hacen a costa de estudiantes que tenían más potencial, lo cual redundaría en un resultado ineficiente socialmente (esta es una segunda crítica). Por cierto, este problema no se limita a los colegios privados, sino que es extensible a todo esfuerzo financiero que los padres hagan por la educación de sus hijos —como contratarles clases privadas— pues ahí también se está convirtiendo el dinero de los padres en mayor educación sólo para algunos. En suma, en este caso la suerte (i.e. los padres que a uno le tocaron) y no el mérito gobierna la distribución de oportunidades educacionales, y eso no sería aceptable.

Si bien esta crítica desde la igualdad oportunidades parece atractiva, Anderson (2004) nota que tiene un problema conceptual severo: olvida que en el caso de la educación no existe un mérito pre-existente según el cual asignar las recompensas educativas. Nótese que en el caso del mercado laboral y del acceso a la universidad, lo que se evalúa son los talentos y habilidades ya desarrolladas de los postulantes, no los innatos. La meritocracia es así simplemente un criterio que asigna los puestos disponibles a los postulantes más calificados para ellos. La justificación de este principio es clara. Desde el punto de vista del contrato social, todos tenemos un interés en cuanto consumidores en recibir el mejor servicio posible, y por eso tenemos un interés en acordar un sistema de división del trabajo gobernado por la idea de que los puestos debieran ser llenados por las personas que los desempeñarán de mejor forma. Esto lleva a criterios de selección para los trabajos donde las calificaciones (y la motivación) juegan un rol primordial. Pero nótese que lo que importa desde el punto de vista meritocrático es justamente los talentos y motivación *ya desarrollados*. Como pacientes nos importa ser atendidos por el mejor médico posible, independientemente de su historia personal, es decir, independientemente de si llegó a ser el mejor en virtud de su enorme talento innato o si llegó a serlo gracias a los recursos o exigencias que le pusieron sus padres para desarrollar

sus módicos talentos iniciales. Hablar de meritocracia antes de que los talentos estén desarrollados carece, pues, de sentido. De ello Anderson deduce que

“...aquellos que atienden colegios privados no se han ‘saltado la fila’ en absoluto, provisto que la ventaja que les da el colegio privado sea un superior desarrollo de sus talentos y motivación, y no acceso a una no-meritocrática ‘red de ex alumnos’. Pues cuando salgan del colegio, *estarán* mejor calificados, desde un punto de vista meritocrático, para los mejores trabajos. (...) El mismo razonamiento implica que los colegios privados no causan una asignación ineficiente de trabajos a postulantes, provisto que las empresas usen criterios meritocráticos de contratación”⁸⁵.

Pero, ¿podría existir algún ‘mérito’ pre-existente que nos ayude a definir una distribución justa de oportunidades educacionales antes de que éstas estén plenamente desarrolladas (i.e. antes de terminar la educación obligatoria)? Anderson nota que podría haber dos posibilidades: definir dicho mérito pre-existente en función de los talentos innatos, o en función del rendimiento académico en algún momento intermedio donde se distribuyan oportunidades educacionales. En el primer caso, los más innatamente talentosos recibirían una mejor educación, y en el segundo caso los que hayan mostrado mejor rendimiento a cierta edad. Respecto a la primera posibilidad, Anderson nota que ello equivaldría a inclinarse ante una ‘aristocracia natural’ del talento o de los genes, lo cual es tan inaceptable en una sociedad democrática como inclinarse ante cualquier otro tipo de aristocracia. En ese sentido, un niño innatamente talentoso no tiene ninguna queja justa contra otro niño que lo sobrepasa en rendimiento gracias a que sus padres le proveyeron motivación y estimulación extrínsecas a tal punto que sobrepasó en rendimiento al niño más talentoso. El talento no es intrínsecamente más valioso que el esfuerzo como vía a una mayor productividad. Respecto a la segunda posibilidad, Anderson nota que simplemente favorece a los niños precoces por sobre los de desarrollo tardío, y también a aquellos que han recibido hasta ese momento más recursos y estímulos que el resto. No habría por ende razones de peso para permitirles consolidar esa ventaja accediendo a mejores oportunidades educacionales de ahí en adelante, en vez de permitir que los que están más atrás hagan lo que puedan para alcanzar a los primeros⁸⁶. En suma, ni el talento innato ni el desarrollo alcanzado en un momento arbitrario del tiempo constituyen un criterio válido de ‘mérito’ dado o pre-existente que permita

⁸⁵ Anderson (2004), pp. 102-103. Anderson agrega que, en el caso de que sí sea una ‘red de ex alumnos’ lo que es valioso de los colegios privados, la objeción de justicia adecuada no es contra las reglas que permiten los colegios privados sino contra las reglas que permiten a los gerentes usar criterios no meritocráticos de contratación.

⁸⁶ Anderson (2004), p. 103.

darle sentido a una concepción meritocrática de igualdad de oportunidades. El lenguaje mismo del mérito está fundamentalmente fuera de lugar en esta discusión, pues la endogeneidad del mérito al proceso educativo hace insostenible una comprensión de la igualdad de oportunidades desde la meritocracia.

Por lo demás, nótese que la objeción de que los ricos pueden convertir su dinero en ventajas relativas para sus hijos es sólo un caso particular del hecho más general de que casi cualquier cosa que los padres hagan respecto a sus hijos afectará el desarrollo de sus talentos, y por esa vía, su posición relativa en la fila a la hora de entrar a la universidad o el mercado laboral. Esto es así en toda competición por un bien posicional⁸⁷. Por ejemplo, padres pobres pero motivados que desarrollan el interés y capacidad verbal de sus niños gracias a que les leen cuentos todas las noches o que los llevan a la biblioteca del barrio, también favorecerán a su hijo y perjudicarán indirectamente la posición relativa de todos los demás niños. En ese sentido, no es claro que exista una diferencia moral (en términos de justicia) entre intervenciones monetarias y no monetarias de los padres sobre el desarrollo de sus hijos, dado que desde el punto de vista del niño ambas son formas de suerte bruta.

Paso pues a la segunda concepción de la igualdad vertical de oportunidades, que en vez de intentar asignar oportunidades educativas según el “mérito” de los niños, simplemente propone que los talentos (y motivaciones) de todos deben ser desarrollados en la misma medida, y que diferencias en resultados sólo deberían reflejar diferencias en talento potencial. En otras palabras, si a igual talento potencial igual desarrollo de talentos efectivos, se satisfaría la igualdad de oportunidades. Nótese que aquí, al igual que en la concepción meritocrática, se independiza el resultado educacional del origen socioeconómico del alumno; pero a diferencia de dicha concepción, el igual desarrollo de talentos no hace juicios respecto a merecimientos individuales de los niños, sino que simplemente busca *“proveer recursos sociales de tal modo que todos los potenciales se desarrollen en igual grado (aproximadamente)”*⁸⁸. Como nota Satz, esta concepción de igualdad de oportunidades se parece mucho al ideal rawlsiano de la “justa igualdad de oportunidades”, según la cual personas con similar potencial pero provenientes de distintas clases sociales debieran tener similares chances de acceder a diversas posiciones⁸⁹.

⁸⁷ Ibid., p.103

⁸⁸ Satz (2007), p. 631

⁸⁹ Satz (2007), p. 631. Ver Rawls (1971, sec.14)

¿Es razonable aceptar esta concepción de la igualdad de oportunidades como guía para la política educacional? A diferencia de la concepción meritocrática, esta concepción es internamente coherente y por ende defendible. No obstante, Anderson (2004) y Satz (2007) la rechazan como principio de justicia, fundamentalmente en base a dos razones. La primera es que la única manera de satisfacerla plenamente es nivelando hacia abajo. La segunda es que no respeta la diversidad de concepciones del bien que existe en una sociedad plural. Veamos cada una a la vez.

- Nivelación hacia abajo

Si una sociedad quiere proveer mejor educación a sus miembros más desaventajados, tendrá que expandir sustancialmente los recursos que destina a la educación, lo cual por cierto aumentaría la igualdad de oportunidades (y la productividad) en dicha sociedad. No obstante, si en algún momento llegase a proveer exactamente el mismo desarrollo de sus talentos potenciales a todos, bastaría que una familia decidiera invertir más que esa cantidad en el desarrollo de sus propios niños, para obligar a todo el resto de la sociedad a invertir ese diferencial adicional para preservar la igualdad vertical de oportunidades. Naturalmente, esta dinámica es insostenible, pues obligaría a fijar la inversión por niño en el nivel escogido por la familia con la mayor disposición a invertir en educación de toda la sociedad. Por el contrario, lo esperable es que los recursos públicos que se usen reflejen más o menos las preferencias del votante mediano por educación. Dada esta situación, la única manera posible de asegurar el igual desarrollo de talentos de todos los niños sería prohibiendo la sobreinversión en educación por parte de aquellos padres que estarían dispuestos a realizarla. ¿Es esta prohibición aceptable?

Según autores igualitaristas como Swift y Harry Brighouse, sí lo es puesto que dicha sobreinversión altera el ‘orden de la fila’ en la competencia por un bien que es fundamentalmente posicional, es decir, un bien cuyo valor para la persona depende justamente de la manera en que se distribuye⁹⁰. En este caso, el bien posicional son los puestos universitarios y eventualmente laborales que se distribuyen en función de las credenciales académicas de los alumnos. Puesto que estos puestos son fijos, su distribución en un momento

⁹⁰ Ver Brighouse y Swift (2006). Por ejemplo, muchos bienes de lujo son valorados (al menos en parte) precisamente porque le permiten a su poseedor distinguirse de aquellos que no lo tienen. Si el hecho que todos tengan dicho bien disminuye su valor a ojos de sus actuales poseedores, entonces tiene características posicionales (y si el hecho que todos tuviesen dicho bien reduciría el valor del bien a cero a ojos de sus actuales poseedores, entonces es un bien posicional puro).

dado del tiempo es un juego de suma cero entre los miembros de la respectiva cohorte de egresados del sistema escolar. Por ello, como vimos, las mejores chances de obtenerlos por parte de un alumno inmediatamente perjudican las chances de todos los demás. Esto no sucede con bienes de consumo normales, donde el hecho de que otro pueda comprarse un mejor auto o casa no afecta en nada mi bienestar absoluto⁹¹. Pero en el caso de la educación, la justicia requeriría que nadie se ‘salte la fila’ usando sus recursos privados y de esa forma perjudicar al resto:

“Imagina un mundo en que a los padres no se les permitiera hacer nada para mejorar las chances de sus niños en la vida. Los niños de familias ricas y pobres tienen la misma, igual, chance de lograr objetivos deseables como puestos en la universidad o trabajos interesantes o bien recompensados. Luego un gobierno es electo prometiendo una nueva política pública. Ahora los padres tienen permiso para invertir en el futuro de sus hijos, de gastar dinero en educación para ayudarles a mejorar sus chances de éxito. Algunos padres lo hacen y otros no. Los que no lo hacen, no lo hacen porque no pueden. ¿Están los niños desafortunados [i.e. de padres pobres] tan bien como antes? Por supuesto que no. El mismo hecho de que los niños ricos ahora tienen una mejor chance de éxito significa que los niños pobres tienen una peor”⁹².

Aunque Swift niega que este argumento esté fundado en razones de envidia, Anderson cuestiona ello, pues en efecto el argumento concibe el desarrollo de talentos ajenos como un perjuicio propio. El punto clave es que en la cita, Swift está concibiendo a la educación como un bien de suma cero, cuya *única* función es asignar puestos universitarios (o trabajos) a postulantes de acuerdo a su mérito relativo. No obstante, la educación es ante todo el proceso mediante el cual se desarrolla el potencial de los niños. Y si algunos niños desarrollan ese potencial en mayor medida que otros, eso redundará —al menos bajo instituciones sociales apropiadas— no en un perjuicio sino que en un beneficio para todos:

“...todos tenemos un interés en el desarrollo de los talentos de todos, porque ese desarrollo aumenta la productividad agregada, aumentando el tamaño de la torta. Los arreglos sociales debieran ser diseñados de tal forma que todos ganen del ejercicio de los talentos de todos- esto es, de tal forma que las ganancias de la cooperación en la división del trabajo redundan en ventajas absolutas para todos”⁹³.

⁹¹ A menos que tenga preferencias intrínsecamente envidiosas, en que el mayor bienestar de los demás me causa utilidad negativa. Normalmente, en la filosofía política este tipo de preferencias no son consideradas una base legítima sobre la cual fundar obligaciones de justicia.

⁹² Swift (2003), en Anderson (2004).

⁹³ Anderson (2004), p. 105. Ver también Satz (2007), p. 632.

En otras palabras, es un error pensar la educación como un bien puramente posicional. La cantidad absoluta que cada persona posee de este bien afecta de manera absoluta su capacidad de contribuir a la división social del trabajo (i.e. productividad). Adicionalmente, muchas personas derivan una utilidad intrínseca del mismo hecho de educarse. Más aún, como señala Satz (2006), los menos talentosos no sólo derivan un beneficio del desarrollo del potencial de los más talentosos por medio del aumento de fondos públicos⁹⁴, sino que también dichos talentos ajenos *“pueden hacer la vida más interesante y estimulante, nos pueden dar un nuevo sentido de los que los seres humanos pueden lograr, y pueden ser valiosos por sí mismos”*. Por ello, agrega, habría que tener *“una idea muy clara de por qué el desigual desarrollo de talentos es injusto”*⁹⁵ para prohibir dicha desigualdad.

Desde luego, el hecho de que la educación importe intrínseca y absolutamente no elimina el hecho de que también importa posicional o relativamente. Pero como dice Satz, las consideraciones de eficiencia importan, aún si no son lo único que importa. Es importante recordar que en la filosofía política contemporánea, hay muchas posiciones ‘igualitaristas’ en un sentido amplio pero que le dan prioridad a aliviar el sufrimiento o mejorar el bienestar de los que están peor en la escala socioeconómica⁹⁶; por ello, las consideraciones de eficiencia suelen tener primacía sobre la igualación perfecta de oportunidades entre la clase media y los ricos, por ejemplo⁹⁷. Pero de manera más fundamental, la nivelación hacia abajo que la igualación perfecta de oportunidades requiere no es un principio de justicia aceptable pues no satisface el criterio básico de ir en el interés general de todos:

“Nadie tiene derecho a exigir una torta más pequeña, sólo para poder tener una proporción más grande de ésta- esto es, sólo para que puedan mejorar su posición relativa en lo que es concebido como un juego de suma cero. Ningún principio de esta naturaleza podría ser aceptado por las partes firmantes del contrato social (...) La inversión en los talentos propios, que son luego usados en un trabajo demandante, ayudan a todos los que uno sirve en su trabajo. ¿Por qué los clientes y usuarios deben recibir un servicio inferior, sólo para que los menos motivados (o aquellos con padres menos motivados) tengan una mejor probabilidad de lograr esos trabajos?”⁹⁸.

⁹⁴ Y del crecimiento del empleo y los salarios, uno podría agregar.

⁹⁵ Satz (2007), pp. 632-633.

⁹⁶ Como el prioritarismo, el suficientarismo, varias formas de utilitarismo, y por cierto los principios de justicia de Rawls, entre otros.

⁹⁷ Ver Satz (2007), p. 632.

⁹⁸ Anderson (2004), p. 105.

Por supuesto, no sólo los con padres menos motivados sino también aquellos con padres menos adinerados pueden no tener acceso a inversiones suplementarias (es decir, más allá de la garantizada públicamente) en educación. Pero no hay manera de separar ambos grupos, pues la disposición a pagar por un bien siempre es una mezcla entre capacidad de pago y preferencias relativas por ese bien. Además, como vimos anteriormente, la inversión vía dinero es sólo una forma de invertir en la educación de los niños; la inversión del tiempo propio o haciendo uso de recursos públicos (como bibliotecas, etc.) son otras maneras, enteramente opcionales, de hacerlo. Si desde el punto de vista de la suerte bruta son todas intervenciones arbitrarias de los padres en la vida del niño y todas ellas violan la igualdad vertical de oportunidades, es difícil explicar por qué el dinero debiera ser singularizado para su prohibición. Y si la prohibición afecta a todas las formas de intervención (como en rigor el principio del igual desarrollo de talentos exige), volvemos al problema de la justificación de esta prohibición desde el punto de vista del contrato social.

- Diversidad de concepciones del bien

Vimos que la educación es un bien instrumental con características posicionales, pero que es también un bien intrínseco, es decir, valorable en sí mismo. En otras palabras, al menos algunas personas (o sus padres, en el caso de los niños) invertirán en educación no por razones instrumentales (o no sólo por ellas), sino porque el educarse es en sí mismo parte de su concepción de la vida buena. Y en dicho caso, prohibir inversiones suplementarias en educación —monetarias o no monetarias— equivale a no respetar la diversidad de concepciones del bien existentes en una sociedad, y a no tratar a todos sus miembros con igual respeto. Esto, pues se podría dar el caso de que si mi concepción del bien gira en torno a comprar autos de lujo o vacaciones exóticas, no habría problema en gastar mi dinero como me plazca; pero si gira en torno a educar a mis hijos más allá de lo establecido en el currículum nacional (para que puedan apreciar la literatura clásica, por ejemplo), entonces se me prohíbe esa inversión⁹⁹. El punto es que hay concepciones comprensivas del bien para las cuales un alto estándar de educación es constitutivo. Una familia que adopta la virtud del trabajo duro y el perfeccionamiento constante como su concepción del bien seguramente escogerá más educación para sus hijos que una que cree en una vida rural en contacto con la

⁹⁹ Ibid., p. 104.

naturaleza, por ejemplo¹⁰⁰. Constreñir a la primera familia en la persecución de su concepción de la vida buena es inaceptable desde el punto de vista de una sociedad liberal.

Para Brighouse y Swift (2009a), entre otros, hay una diferencia entre una “preferencia parental legítima” por la educación de los propios hijos, y una no legítima. La diferencia estaría en que la primera es derivativa de la realización de bienes intrínsecos como la intimidad familiar y la constitución de relaciones cercanas entre padres e hijos. Por ello, leerle cuentos a los propios niños (una actividad que sin duda estimula el desarrollo de sus talentos) sería legítimo. Sin embargo, pagarles clases particulares de lectura no lo sería, pues ahí no se realiza ningún bien familiar sino que es simplemente una forma de transformar el dinero parental en ventajas competitivas para los hijos. Pero como dice Satz, esta distinción ignora el hecho de que muchos padres quieren una mayor educación para sus hijos

“...porque creen que la educación es intrínsecamente valiosa, no porque quieran que sus hijos sean más ricos o más aventajados que sus pares. Su compromiso con la educación no surge del deseo de ayudar a sus hijos a obtener ventajas competitivas en el mercado laboral sino más bien de su apreciación de lo bueno de la educación para el desarrollo personal... El argumento de Swift/Brighouse constriñe de manera inaceptable a aquellas familias con concepciones del bien que favorecen la promoción de la educación de sus niños- pero carecen del tiempo para realizar esa promoción personalmente. Familias con carreras duales probablemente estarán especialmente constreñidas por dicho enfoque”¹⁰¹.

En suma, del hecho de que la educación no es sólo un bien posicional sino también uno intrínseco, se deriva la necesidad de respetar el hecho de que diferentes familias escogerán diferentes grados de inversión en educación.

En definitiva, el igual desarrollo de talentos puede ser un criterio de igualdad de oportunidades internamente consistente, pero no es por ello menos problemático filosóficamente. La nivelación hacia abajo que requiere, sumado a la discriminación contra la diversidad de concepciones del bien que implica, lo hacen un principio poco atractivo. Más aún, como dice Satz, el principio es dinámicamente insostenible en tanto

“Cada una de las elecciones que los adultos hacen en sus vidas tiene algún efecto sobre las elecciones que estarán abiertas a sus hijos. Lo que un padre valora, donde vive, la carrera que escoge seguir, todo ello tendrá

¹⁰⁰ Satz (2007), p. 633.

¹⁰¹ Satz (2007), p. 634.

inevitablemente algún efecto sobre el desarrollo y configuración del potencial de sus niños. No podemos asegurar el igual desarrollo de los potenciales de los niños mientras permitamos un mundo con familias, padres, estilos de ser padres, ubicaciones geográficas y valores diversos”¹⁰².

La igualdad plena de oportunidades no es, pues, un principio de justicia educacional sostenible. ¿Significa esto que debemos aceptar como válidas y legítimas todas las desigualdades educativas producidas por la diversidad de capital humano, recursos y motivación de los padres que éstos transmiten a sus hijos? La respuesta es claramente “no”; de hecho, veremos que en la práctica la igualdad democrática exige una sustancial —pero no total— igualdad de oportunidades. Sin embargo, tanto la manera de abordar el problema como las soluciones propuestas para constreñir la desigualdad son distintas a las de la igualdad de fortuna. Veamos pues cuáles son esas diferencias.

a) La educación desde la igualdad democrática

Hemos visto que para la igualdad de fortuna el concepto de igualdad (vertical) de oportunidades es crucial para su concepción de justicia educativa. También vimos que justifica la importancia de dicha igualdad de oportunidades desde la idea de que es injusto que algunos niños reciban menos oportunidades para desarrollarse que otros por razones ajenas al propio talento y esfuerzo, y en particular si ello es producto de diferencias en las condiciones económicas de los padres. En la sección anterior, vimos la crítica conceptual que autores como Anderson y Satz hacen a la idea de igualdad de oportunidades como criterio orientador de la política educacional. Pero, ¿qué criterio proponen en su lugar?

En línea con el enfoque general de la igualdad democrática visto más arriba, Anderson propone en vez de la igualdad un estándar de *suficiencia* en materias educacionales. Este mínimo suficientario debe ser tal que garantice a todas las personas ser un miembro pleno de la sociedad, en el sentido de poder establecer relaciones de igualdad con los otros y de evitar relaciones privadas de opresión. Ahora bien, ¿qué significa esto de forma concreta? Anderson sugiere que significa dos estándares de suficiencia distintos.

En primer lugar, significa que debe garantizarse a todos los niños un nivel concreto de *funcionamientos*, y no tan sólo de oportunidades para alcanzar funcionamientos. Se recordará que la igualdad democrática por lo

¹⁰² Ibid., p.634

general establece mínimos en términos de capacidades o acceso a funcionamientos, bajo el entendido de que es parte de la libertad de las personas el escoger si actualizar o no un funcionamiento determinado. La razón por la cual en este caso se deben garantizar directamente ciertos funcionamientos es porque los niños carecen de la requerida autonomía para escoger por ellos mismos (y de esto se sigue que el estándar de justicia respecto a los niños debe siempre, y no sólo en la educación, definirse en torno a funcionamientos y no a capacidades):

“Las oportunidades por sí solas carecen de valor para los niños a menos que los adultos en sus vidas los sitúen dentro de esas oportunidades. Más aún, los niveles de funcionamientos efectivos que logren los niños tendrán un profundo impacto sobre sus capacidades como adultos. Un niño severamente desnutrido puede ser al crecer un adulto con discapacidades mentales. Para tener capacidades para ejercer la igual ciudadanía como adultos, las personas deben disfrutar de un nivel suficiente de funcionamientos cuando niños”¹⁰³.

Ahora bien, el nivel específico de funcionamientos que debe ser garantizado es contingente a la sociedad en cuestión. Como mínimo, debe habilitar a todas las personas para contribuir a la división del trabajo de forma tal que por medio de su labor pueda acceder a un nivel de vida suficiente como para no caer en relación opresivas o de dependencia de otros. Políticamente, debe además garantizar su igual ciudadanía, por ejemplo, una persona debe poder *“argumentar informadamente en foros públicos, a un nivel de claridad o fluidez que suscite una escucha respetuosa”*, dentro de un contexto general de normas de cultura democrática tales que nadie, ni siquiera aquellos con grados académicos de élite, se sientan autorizados a hablar desde una posición de superioridad. Bajo estas condiciones, dice Anderson, sería posible *“prevenir que desigualdades en niveles de educación por sobre el nivel de suficiencia (el cual, en una sociedad próspera, puede ser bastante alto) se conviertan en desigualdades de estatus político”*¹⁰⁴.

En segundo lugar, el estándar de suficiencia educativa debe ser tal que garantice suficientes *oportunidades* (y no ya sólo funcionamientos) a todos los miembros de la sociedad para acceder a sus puestos laborales de mayor poder, prestigio y recompensa. Y ello requiere, naturalmente, constreñir las desigualdades de oportunidades educativas de forma tal que todas las personas tengan suficientes oportunidades de aspirar a dichas posiciones. Ahora bien, ¿cuánta igualdad de oportunidades es ‘suficiente’ en este contexto? La

¹⁰³ Anderson (2010b), p. 84.

¹⁰⁴ Ibid., pp. 83-84.

respuesta de Anderson es que *“una sociedad plenamente democrática requiere que todas las posiciones de responsabilidad y poder en el sistema de cooperación estén plenamente integradas [i.e., no segregadas], con caminos de promoción accesibles a todos aquellos con el potencial para funcionar de manera competente en esas posiciones”*¹⁰⁵. Además, especifica que dado que la principal ruta a las posiciones de élite en las sociedades contemporáneas está dada por el acceso a la universidad, *“la igualdad democrática requiere que el estado provea suficientes oportunidades educacionales como para asegurarse que cualquier niño de cualquier origen social que tenga el potencial de tener éxito a nivel universitario, será capaz de calificarse para ingresar a la universidad, si realiza un esfuerzo normal (no extraordinario) para hacerlo”*¹⁰⁶. Claramente, este ideal parece bastante similar a lo que usualmente denominamos igualdad de oportunidades.

¿Cuál sería, entonces, la diferencia sustantiva con los autores vistos en la sección anterior?

Por de pronto, y si bien es evidente de que el nivel de suficiencia de oportunidades del que estamos hablando en este caso es demandante, sigue sin equivaler a una plena igualdad de éstas. Por ejemplo, Satz estima que *“no [se] requiere que todos tengan el nivel de educación necesario para acceder a las mejores escuelas de leyes, [pero] sí [se] requiere que todos aquellos con el potencial tengan acceso a la universidad”*¹⁰⁷. Anderson agrega que se necesita que *“las élites —aquellos que tienen cargos públicos y posiciones privadas con autoridad para tomar decisiones— estén plenamente integradas, conteniendo representación significativa de individuos de todas las clases sociales y grupos que marquen divisiones sociales significativas”*¹⁰⁸. Desde luego, “representación significativa” no es lo mismo que “igual representación”, por lo que nuevamente se advierte un estándar de oportunidades significativas, pero no iguales, para acceder a los diversos puestos en la sociedad. Esto significa que para la igualdad democrática las diferencias de oportunidades entre individuos, incluso entre individuos de diferentes clases sociales, no son problemáticas una vez que el estándar de suficiencia de oportunidades propuesto ha sido satisfecho.

Ahora bien, ¿por qué la igualdad democrática requiere un estándar de suficiencia tan alto en materia de oportunidades educativas, y sin embargo no exige plena igualdad de oportunidades? Responder esta

¹⁰⁵ Ibid., p.84

¹⁰⁶ Anderson (2004), p. 108.

¹⁰⁷ Satz (2007), p. 638.

¹⁰⁸ Anderson (2004), p.108

pregunta nos lleva de lleno a las diferencias filosóficas de base entre la igualdad de fortuna y la igualdad democrática, y que son indispensables para apreciar por qué a pesar de que ambas teorías exigen un grado significativo de igualdad de oportunidades, lo hacen desde lugares distintos que los llevan a justificar distintos enfoques y distintas soluciones al problema de la justicia educativa.

Recordemos que para la igualdad de fortuna la injusticia política básica es que las personas vivan vidas profundamente afectadas por la suerte bruta, es decir, por situaciones ajenas a su voluntad y por las cuales no tienen culpa ni mérito. Por ende, una sociedad justa es aquella que corrige, compensa y mitiga (según se pueda y corresponda) el efecto de la suerte bruta sobre las personas. Es por ello que la desigualdad de oportunidades en educación es injusta: porque hace depender las trayectorias de vida de factores fuera del control de las personas, como la situación socioeconómica de los padres que le tocaron a cada cual. Por lo tanto, si la suerte bruta es el mal, su eliminación es el remedio. Desde un punto de vista normativo, pues, lo ideal sería que existiese igualdad absoluta de oportunidades, de forma tal que las diferencias en resultados sólo dependieran del talento y del esfuerzo de cada cual. Desde luego, un igualitarista de la suerte podría ser pluralista en cuanto a valores de justicia y por ende admitir que la igualdad de oportunidades no es el único valor que importa¹⁰⁹. También puede admitir que por razones de realismo no es un objetivo factible de lograr plenamente, y conformarse con acercarse a una igualdad plena de oportunidades. Pero en ambos casos, no hay una renuncia al principio de la plena igualdad de oportunidades, en el sentido de que si se pudiese aspirar a una mayor igualdad de oportunidades sin sacrificar otras consideraciones, la justicia no sólo permitiría, sino que requeriría avanzar hacia la igualación perfecta de oportunidades, y de esa manera eliminar esa fuente de afectación de la suerte bruta sobre las vidas de las personas.

En cambio, la igualdad democrática —como vimos— no considera que sea el grado de compensación de la suerte bruta, sino el grado de igualdad en las relaciones sociales, la métrica relevante de justicia. Por lo tanto, desde esta perspectiva, las diferencias en suerte bruta que no afecten el carácter igualitario de las relaciones sociales *no* son inherentemente problemáticas. La pregunta es por tanto ¿en qué momento las desigualdades de oportunidades educativas afectan el carácter igualitario de las relaciones sociales? La respuesta de Anderson es clara:

¹⁰⁹ Por ejemplo, el bienestar material de los más desaventajados o la protección de la familia como principal mecanismo de socialización de los niños podrían tener prioridad sobre la igualdad de oportunidades en caso de existir *trade-offs* (al menos en algunas circunstancias). Ver Brighouse y Swift (2009a), pp. 119-120.

“La igualdad democrática no estaría satisfecha con un régimen que diera a todos un cierto nivel de posesiones materiales, por muy alto que fuese, pero que en efecto bloqueara a un subgrupo social de ciudadanos de aspirar a más que ‘suficiente’ riqueza o a trabajos mejores que ‘suficientes’. Tal régimen relegaría a ese subgrupo a un estatus de ciudadanos de segunda clase. Para asegurar la igualdad de ciudadanos, las oportunidades para competir por más que suficientes posesiones deben estar genuinamente abiertas a todos. Y para estar genuinamente abiertas, no es suficiente que no existan barreras legales para competir por más. Todos deben tener derecho a una chance justa de ser exitosos en la competencia por trabajos bien pagados y satisfactorios”¹¹⁰.

La razón para constreñir las desigualdades de oportunidades educativas es, por tanto, proteger y sostener el carácter igualitario de una sociedad democrática, donde no existan ciudadanos de primera y segunda clase. En cambio, *“un sistema de reglas que garantizara a todos el mínimo social, pero que relegara de hecho a grupos sociales particulares a pocas oportunidades más allá del mínimo, no sería una sociedad de iguales, sino una especie de sistema de castas o aristocrático”*¹¹¹. Debra Satz coincide, invitándonos a imaginar una sociedad donde todos viven dignamente pero donde sólo los blancos tienen suficiente educación para aspirar a los trabajos y posiciones de élite y de toma de decisiones:

“Hay que asegurarse que aquellos con menos oportunidades no estén en tal desventaja relativa como para ofender su dignidad o auto-respeto, relegarlos a una ciudadanía de segunda clase, desvincularlos de cualquier posibilidad realista de movilidad social ascendente, o privarlos de la posibilidad de formar relaciones sociales con otros en un pie de igualdad. Así, un sistema educacional que simplemente previniera a los estudiantes de familias más pobres de competir en el mismo mercado laboral y sociedad con sus pares más adinerados, no puede ser adecuado”¹¹².

Se advierte pues que el estándar suficientario de oportunidades relativas es exigente, pues *“los ciudadanos no son iguales cuando existe una elite social intergeneracional cerrada con acceso desproporcionado a las posiciones económicas y políticas de poder en esa sociedad”*¹¹³. En suma, desigualdades en la suerte bruta de las personas son irrelevantes para la justificación de la igualdad de oportunidades desde la igualdad democrática; lo que importa, en cambio, es proteger y sostener en el tiempo el carácter igualitario de la ciudadanía y de las relaciones sociales en una sociedad democrática. En otras palabras, *son las castas, y no las arbitrariedades del destino, lo que la justicia social debe combatir*. El objetivo es evitar la existencia de

¹¹⁰ Anderson (2004), p. 106.

¹¹¹ Anderson (2010b), p. 84.

¹¹² Satz (2007), pp. 637-638.

¹¹³ Ibid., p. 638.

clases o grupos sociales *permanentemente* desaventajados o aventajados. Esto explica por qué una vez que se alcance una sociedad donde todos tienen perspectivas razonables y realistas de acceder a las posiciones de poder y prestigio en la sociedad, el que esas perspectivas sean *idénticas* no agrega sustancialmente más justicia al estado de cosas ya existente, pues el carácter igualitario de las relaciones sociales ya se ha materializado.

Nótese, además, que desde la igualdad democrática se puede explicar mejor por qué las diferencias socioeconómicas de origen entre los niños nos parecen intuitivamente más problemáticas para la justicia que las diferencias en, por ejemplo, diferencias en los rasgos de personalidad de sus padres. Para la igualdad de fortuna, tener un padre adinerado es tan moralmente arbitrario como tener un padre motivador y exigente; tanto el mejor colegio que el primero puede pagar como el mayor desarrollo de talentos que induce en el niño el segundo, son formas de suerte bruta que favorecerán a dicho niño en la competencia por puestos universitarios y laborales. Por lo tanto, desde la igualdad de fortuna no es fácil advertir un criterio claro que distinga por qué una forma de suerte bruta sería más o menos objetable que otra¹¹⁴. En cambio, para la igualdad democrática la diferencia es clara: la transmisión intergeneracional del privilegio socioeconómico ayuda a consolidar una sociedad de castas, o al menos una con ciudadanos de primera y segunda clase, y eso no es aceptable. En cambio, diferencias individuales entre padres y sus estilos de crianza son irrelevantes desde el punto de vista de la justicia. Lo que importa es una sociedad de iguales, no individuos equiparados en su cantidad de suerte bruta; por ello, para la igualdad democrática el asegurar una sociedad donde el dinero no marque la cuna es fundamental, aún sin requerir para ello una perfecta igualdad de oportunidades.

Ahora bien, y aun si aceptamos que la educación es un bien intrínseco y que por ello limitar su adquisición sería una grave injusticia, ¿no sigue siendo cierto que *también* tiene un componente posicional, y que por ende el mayor gasto que pueden hacer los ricos en educación se traducirá, con alta probabilidad, en una fuerte transmisión intergeneracional de la ventaja socioeconómica? En otras palabras, aún si se asegura un estándar mínimo universal exigente, ¿cómo conseguir que no se reproduzca una sociedad de grupos

¹¹⁴ Autores como Brighouse y Swift (2009b) intentan hacerlo desde la idea que las relaciones familiares íntimas son un gran bien intrínseco, y que por tanto es legítimo que un padre enseñe a su hijo a leer, pero no lo es que gaste dinero en un tutor que haga lo mismo. Pero el aducir un bien adicional a proteger (la intimidad familiar) no cambia el hecho de que para la igualdad de fortuna existe una equivalente arbitrariedad moral o suerte bruta para el niño de tener uno u otro padre.

permanentemente aventajados y desaventajados, si sabemos —y la evidencia internacional así lo demuestra— que los padres con mayor educación efectivamente invierten más en la educación de sus hijos, y que éstos tendrán chances desproporcionadas de alcanzar los puestos más altos de la escala ocupacional? Una parte de la respuesta ya la discutimos: asegurando un estándar de calidad universal alto que disminuya la ventaja relativa que los más ricos pueden lograr por la vía de una mayor inversión educacional. Después de todo, la inversión en educación también tiene rendimientos marginales decrecientes. Sin embargo, hay al menos otras dos maneras en que se puede compensar la desventaja posicional remanente de los menos adinerados. En primer lugar, en una sociedad con una cultura democrática robusta, existen múltiples avenidas para llegar a posiciones de mayor poder, prestigio y recompensa en la sociedad. Por ejemplo, si es habitual que los líderes sindicales, dirigentes sociales o incluso figuras televisivas compitan exitosamente en la arena política, entonces las credenciales académicas dejan de ser la única puerta de entrada a al menos algunas élites. Lo mismo puede suceder en el mundo de los negocios si existe una cultura del emprendimiento que valora las ideas antes que la extracción social y los títulos formales de los que buscan financiar nuevos negocios. En este sentido, una sociedad democrática y meritocrática se aleja del estamentalismo implícito en una sobrevaloración de los títulos académicos formales.

Ahora bien, la existencia (o no) de múltiples avenidas de éxito y avance social en una sociedad dada no dependen sólo de sus instituciones educativas, si no de la sociedad toda, y en ese sentido esta manera de morigerar las ventajas educativas posicionales de los más ricos es exógena a la política educativa propiamente tal. Sin embargo, existe una segunda manera adicional de compensar las ventajas de los más ricos y que sí es parte de ésta. Ella es requerir *la integración de los espacios educativos, tanto en la educación obligatoria como en la educación superior* (bajo el entendido que esta última es la puerta de entrada habitual a futuras posiciones de poder, prestigio y recompensas en el mercado laboral). En lo que refiere a la educación superior¹¹⁵, dicha integración no sería sólo simbólica (como lo podría ser un pequeño programa de acción afirmativa en alguna universidad), sino que sustancial, pues como vimos arriba, para Anderson se requiere “representación significativa” de todos los grupos sociales relevantes. Este requerimiento de integración social limita, pues, las ventajas posicionales que podrían lograr los hijos de los más ricos

¹¹⁵ En lo que sigue, me centro en los argumentos de Anderson para promover la integración social en la educación superior. No obstante, su argumento más general abarca también a la educación obligatoria, pues los beneficios de la integración que se explican a continuación se adquieren desde temprana edad y benefician no sólo a los que conformarán la elite social.

mediante inversiones adicionales en educación, ya que la necesidad de las universidades de reclutar candidatos de otras clases sociales haría que *“el valor marginal (...) de calificaciones académicas adicionales entre los más pudientes caería bruscamente en competencia contra estudiantes de orígenes desaventajados, con preparación académica suficiente”*¹¹⁶. De esta forma, y sin prohibir la inversión adicional en educación, la ventaja puramente posicional de ésta se vería limitada.

Ahora bien, ¿sería justa esta manera de seleccionar estudiantes para la educación superior? ¿No sería acaso profundamente poco meritocrática? ¿Qué interés podrían tener las personas, desde el punto de vista del contrato social, en apoyar un mecanismo que no mirara solamente las credenciales académicas a la hora de seleccionar alumnos? Lo original del argumento de Anderson es que ella fundamenta el requerimiento de integración social en la educación superior precisamente en criterios que ella denomina estrictamente meritocráticos. Es decir, y a diferencia de las conceptualizaciones usuales que entienden la integración (incluyendo programas como la acción afirmativa) como un objetivo loable pero que se obtiene *sacrificando* meritocracia (pues se deja afuera a candidatos con mejores credenciales académicas), ella argumenta que la integración bien entendida *potencia* esta última. ¿Cómo sería esto posible? El argumento de Anderson es sofisticado y detallado argumentativa y empíricamente, por lo que acá solo cabe presentar sus lineamientos generales¹¹⁷.

El punto de partida de Anderson es criticar el supuesto usual de que el acceso a posiciones de élite en la sociedad —que ella define de manera amplia como los tomadores de decisiones¹¹⁸, tanto en el mundo privado como el público— es una especie de bien privado y escaso que hay que repartir de alguna forma entre todos los aspirantes a ellos. Por el contrario, Anderson afirma que *“necesitamos re-enmarcar la discusión cambiando nuestro foco de lo que se supone la buena educación debe hacer para los que la tienen, al bien que se supone los más educados deben hacer por todos los demás”*¹¹⁹. En ese sentido, lo que justifica la existencia de jerarquías laborales en primer lugar es justamente que ellas nos benefician a todos; de no hacerlo, difícilmente serían aceptadas en el contrato social.

¹¹⁶ Anderson (2007), p. 616.

¹¹⁷ Para mayor detalle, ver Anderson (2007). Para su argumento general sobre la necesidad de la integración social en una sociedad democrática, ver Anderson (2010c).

¹¹⁸ *“Llamemos ‘elites’ a todos los que ocupan posiciones de liderazgo y responsabilidad en la sociedad: gerentes, consultores, profesionales, políticos, hacedores de políticas públicas”* (Anderson 2007, p. 596).

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 596.

“En una sociedad democrática, las elites deben estar de tal forma constituidas que ellas sirvan efectivamente a todos los sectores de la sociedad, y no sólo a sí mismas. Deben desempeñarse en sus cargos de modo que las desigualdades de poder, autonomía, responsabilidad y recompensas de las que disfrutaban en virtud de su posición redunden en beneficios para todos, incluyendo a los más desaventajados. Esto requiere que las elites estén de tal modo constituidas como para ser sistemáticamente responsivas a los intereses y preocupaciones de gente de todas partes (...) Esta concepción democrática de las responsabilidades de una elite debiera moldear nuestra concepción de las calificaciones que ésta debe tener”¹²⁰.

Lo fundamental de una elite concebida de este modo es que a la vez pueda y esté dispuesta a llevar a cabo sus responsabilidades; en otras palabras, que busque responder a los intereses de todos los sectores sociales (*responsividad*), y que sea capaz de servir estos eficazmente (*eficacia*). La condición de responsividad requiere básicamente una elite con i) conciencia de los problemas e intereses de la gente de todos los sectores sociales, y ii) disposición a servir esos intereses. A su vez, la condición de eficacia requiere una elite con iii) conocimiento técnico de cómo mejor servir o realizar esos intereses, y iv) competencias sociales suficientes para poder interactuar respetuosamente con personas de todos los sectores de la sociedad. Esta última condición, como señala Anderson, es “*a la vez constitutiva de un servicio efectivo en sociedades democráticas, así como esencial para obtener información sobre los intereses de los clientes y del electorado, y para involucrar su cooperación en la solución de sus problemas*”¹²¹. Estos cuatro requisitos o condiciones deben estar presentes en la elite como grupo, de forma tal que pueda cumplir sus funciones de manera adecuada. Nótese que sólo iii), y en parte i), son competencias logrables por medio de adquisición de conocimiento formal, y por tanto, relacionadas con el rendimiento académico de los postulantes¹²². Otras competencias están dispersas en todos los sectores sociales (especialmente i)), o bien sólo pueden ser desarrolladas bajo condiciones de integración social, es decir, cuando personas de distintos orígenes son educadas conjuntamente (lo cual es cierto de ii) y sobre todo de iv)).

En este contexto, el argumento central de Anderson es que la élite tendrá severos déficits cognitivos —y por ende, será incompetente para servir al resto— si ésta proviene “*abrumadoramente*” de un solo grupo social, y en particular si este grupo se encuentra (auto)segregado del resto. Esto es así por una serie de razones. En primer lugar, por la *ignorancia* que una elite homogénea y segregada tendrá respecto a las condiciones

¹²⁰ Ibid., p. 596.

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid., pp. 606 y 607.

reales de vida del resto de la sociedad, las limitantes que enfrentan y los problemas con los que deben lidiar. Las políticas públicas serán diseñadas desde los escritorios y sin calle, los emprendedores no diseñarán productos y servicios para resolver problemas que no conocen, los gerentes buscarán incentivar el comportamiento de sus empleados de las maneras equivocadas, y así sucesivamente. El punto es que *“para entender lo que se debe hacer, y especialmente para saber por qué las políticas no están funcionando como se esperaba y para revisar cómo podrían ser más efectivas, se requiere asumir la perspectiva personal de aquellos afectados por ella y ver las cosas desde su punto de vista”*¹²³. Y para ello, el conocimiento teórico es manifiestamente insuficiente.

Desde luego, personas que no conocen cierta realidad de cerca pueden preguntarle a otras que sí la conocen, y de esa forma pasar del conocimiento académico (en ‘tercera persona’ o impersonal) sobre el mundo, a un conocimiento experiencial (en primera o segunda persona). Sin embargo, una elite homogénea y segregada, por una parte (y por definición) no cuenta entre sus miembros con números significativos de personas que posean ese conocimiento; y por otra parte, carecerá del capital social y cultural necesario para adquirir de manera oportuna dicho conocimiento fuera de sí misma. Carecerá del capital social en cuanto precisamente debido a su segregación, no tendrá acceso a las redes sociales (y la confianza) de los más desaventajados donde circula este conocimiento experiencial. Y carecerá también del capital cultural, en cuanto —nuevamente debido a su segregación— no conocerá los códigos de lenguaje, las formas de pronunciación, los códigos no verbales, y otras normas que llevan a desarrollar empatía y *rappport* entre las partes¹²⁴, todo lo cual lleva a una carencia de competencia comunicativa. Por ejemplo, normas de deferencia social podrían llevar a las personas desaventajadas a guardar silencio o a no desmentir ni corregir a un tecnócrata que les informa planes o hace preguntas; un doctor podría malinterpretar los síntomas de un paciente de una comunidad inmigrante con prácticas culturales que le son ajenas; una profesora acostumbrada a responder a las demandas de padres de clase media podría no advertir los problemas de niños más pobres, con padres más deferenciales a su autoridad; y en general, las dos partes podrían malinterpretar las intenciones,

¹²³ Ibid., p. 609.

¹²⁴ En este sentido, y como nota Anderson (2007, p. 604), es importante notar que la carencia de capital cultural funciona en ambas direcciones. Usualmente se asume que la carencia de capital cultural limita la movilidad ascendente de los desaventajados, al no dominar éstos los códigos culturales —el *habitus*— de la elite. Sin embargo, la falta de competencias comunicativas perjudica a ambas partes y por tanto a la comunidad en su conjunto.

palabras o señales de su contraparte¹²⁵. De todas estas formas la falta de capital cultural limita la capacidad de las elites de adquirir conocimiento experiencial relevante para su toma de decisiones. En suma, una elite que no tiene conocimiento experiencial sobre los problemas del resto, ni posee las redes ni competencias comunicativas para acceder a aquél de forma oportuna, será ignorante en grado no menor de los problemas y/o intereses de al menos algunos otros grupos sociales.

Sin embargo, la ignorancia es sólo la mitad del problema; la otra mitad es la disposición a actuar en base al conocimiento que se tenga. Y en esta dimensión la homogeneidad y segregación de la elite también son perjudiciales, en cuanto es improbable que dicho tipo de elite sea suficientemente responsiva a los intereses y problemas de los más desaventajados. Ello, pues es improbable que una elite así configurada i) le dé autónomamente el debido peso y urgencia a los problemas de los desaventajados, y ii) se encuentre con suficiente frecuencia en situaciones donde los desaventajados puedan exigir e interpelar moralmente a sus miembros para que le den el debido peso a dichos intereses y necesidades. El primer punto se explica por el hecho de que, como señala Anderson, el conocimiento puramente teórico (no experiencial) de los problemas rara vez es *prominente* (en el sentido de que se venga rápidamente a la cabeza) o tiene suficiente carga afectiva como para predisponer a la acción¹²⁶. Haber tomado un curso sobre pobreza no es lo mismo que haber vivido en (o siquiera haber visitado) un campamento; las probabilidades de que una persona sea responsiva a los problemas de pobladores son considerablemente más altas en el segundo caso. A su vez, el segundo punto remite nuevamente a que *“bajo condiciones de segregación de las (...) elites de los desaventajados, estos últimos tienen pocas alternativas aparte de confiar en el sentido de caridad de las elites o en su sentido abstracto del deber respecto a los desaventajados para asegurarse que le den el debido peso a lo que saben sobre éstos”*¹²⁷. En cambio, cuando la elite es integrada por personas cuyo origen proviene de todos los grupos sociales,

“...algunas elites vendrán de los mismos grupos desaventajados. Conocimiento relevante y de primera persona de las desventajas será probablemente más prominente para éstas. Ellas también tienen acceso a un camino adicional que puede dotar dicho conocimiento de fuerza motivacional- a saber, identificación con su grupo [de origen] desaventajado. (...) Más importante aún, la integración social aumenta dramáticamente el acceso de la

¹²⁵ Ibid., pp. 603 y 604.

¹²⁶ Ibid., p. 608.

¹²⁷ Ibid., p. 610.

elite a las exigencias-en-segunda-persona hechas por o en representación de los desaventajados, a la vez que aumenta su fuerza motivacional. No hay nada como la interacción cara a cara con personas haciendo demandas sobre la propia conducta para obligar a uno a prestar atención a dichas demandas, especialmente cuando los que hacen las exigencias están en la posición de hacerlo a uno responsable [accountable] por descuidar esas demandas. Pares de la elite están en una posición mucho más fuerte para hacer eso que las no-elites. Tienen contacto constante con sus pares de elite, deben trabajar con ellos en contextos oficiales, están con frecuencia en posición de juzgarlos sobre su desempeño y sancionarlos formal o informalmente cuando éste es pobre, y también es más probable que se asocien con ellos en la vida privada.(...) El contacto personal permanente a lo largo de divisiones sociales aumenta el conocimiento personal que los aventajados tienen de los desaventajados, también haciendo dicho conocimiento de sus intereses y circunstancias más prominente”¹²⁸.

En suma, una elite integrada será más conocedora de, y responsiva a, los problemas e intereses de los desaventajados que una elite homogénea y segregada. Si además esta elite integrada es educada conjuntamente, desarrollará de mejor forma las competencias comunicativas necesarias para comunicarse eficaz y respetuosamente con personas de todos los grupos sociales. Y será una elite más competente para desempeñar sus funciones que una *“elite socialmente aislada y extraída abrumadoramente de las filas de los múltiplemente aventajados”*¹²⁹. Por ello, la integración educativa no es para Anderson un sacrificio de meritocracia, sino su profundización. Una elite socialmente diversa es necesaria para producir un *pooling* de conocimientos experienciales, capital social y cultural, y competencias comunicativas indispensables para desempeñar mejor las funciones de elite en una sociedad democrática.

Ahora bien, desde luego que esto requiere de postulantes a la universidad suficientemente preparados como para poder desempeñarse académicamente de forma satisfactoria. Y es por ello, a su vez, que el estándar de suficiencia educativa que impone la igualdad democrática es el que vimos: uno tal que le permita a personas de cualquier origen social, con el requerido talento y esfuerzo, cumplir con las exigencias académicas de una carrera seria en una universidad seria. Sin un estándar así de alto en la educación escolar, no es posible aspirar a una integración social como la que imagina Anderson en la educación superior, debido a las exigencias específicamente académicas que ésta le impone a todos sus alumnos. Por ello, se advierte que un

¹²⁸ Ibid., p. 611.

¹²⁹ Ibid.

estándar alto de educación escolar es condición necesaria o ineludible para la diversificación social de la elite¹³⁰.

Hemos visto, pues, que la igualdad democrática ofrece una respuesta comprehensiva a la pregunta por la justicia educacional, basada en tres pilares: la provisión garantizada de una educación escolar de un nivel *suficiente* como para que todos los alumnos con el talento y esfuerzo requeridos puedan a su término desempeñarse exitosamente a nivel universitario; una *suficiente* igualdad de oportunidades educacionales, tal que hijos de ricos y pobres compitan de facto en el mismo mercado laboral y que evite la consolidación intergeneracional de grupos permanentemente aventajados y desaventajados; y la *integración* educacional en todos los niveles, incluyendo el universitario, por razones tanto cívico-democráticas como meritocráticas. A diferencia de la igualdad de fortuna, este enfoque no concibe la educación como un bien puramente posicional, a la vez que reconoce que todos nos beneficiamos —bajo instituciones sociales apropiadas— de la mayor educación del resto. Por ello, la igualdad democrática no apoya limitaciones a la inversión en educación de los padres en nombre de consideraciones puramente relativas o posicionales, debido a que aquéllas nivelan hacia abajo y no respetan la diversidad de concepciones del bien existente en una sociedad diversa y plural. En último término, y como espero haber mostrado, estas diferencias de política derivan de manera más o menos directa de las diferencias filosóficas originarias sobre la correcta métrica de igualdad en cada concepción de justicia: la igualación de la suerte bruta en un caso, la igualdad en las relaciones sociales en el otro.

A MODO DE CONCLUSIÓN: UNA REFLEXIÓN SOBRE EL DEBATE EDUCACIONAL EN CHILE

Dado el momento de intenso debate educacional que se vive en Chile actualmente, puede ser útil finalizar este ensayo pensando en cómo se aplica lo aquí dicho a la discusión nacional. Al hacerlo, sin embargo, es importante partir reconociendo que los principios de filosofía política rara vez admiten una aplicación unívoca a casos concretos. Por el contrario, es habitual que dos o más personas que comparten ciertos principios generales, incluso cuando ellos están bien especificados, difieran en cómo se aplican a un caso concreto. El problema no es sólo uno de diferencias a la hora de seleccionar los mejores medios para llegar a

¹³⁰ Sin perjuicio, como se indicó anteriormente, de que ésta también se puede diversificar por vías no educativas, como cuando existen múltiples avenidas (no universitarias) para formar parte de ésta.

un ideal o fin compartido. De manera más profunda, el problema radica en que la teoría política normativa usualmente es *teoría ideal*, es decir, una teoría política que describe cómo sería una sociedad perfectamente justa. Sin embargo, los problemas políticos más acuciantes deben resolverse a partir de un estado de cosas *no ideal*, es decir, desde una realidad injusta en múltiples dimensiones simultáneamente. En dichas circunstancias, no siempre es claro cómo aplicar un principio de justicia ideal en un mundo no ideal, donde algunos o muchos de los supuestos o requisitos del principio ideal podrían no darse en la práctica. Por ello, la filosofía política sólo puede ofrecer guías generales de acción, que deberán ser ponderadas junto a toda suerte de consideraciones prácticas de eficiencia, de economía política, de sostenibilidad, de priorización, etcétera. Hecha esta advertencia, sin embargo, veamos qué podemos decir desde la igualdad democrática respecto a la justicia educativa en el caso chileno.

En *primer* lugar, y como vimos, el estándar más básico de justicia educativa para la igualdad democrática es la existencia de un nivel mínimo de funcionamientos (y no sólo de oportunidades) garantizado a todo niño y niña. Este estándar debe ser tal que permita a cada persona desenvolverse como un igual en la sociedad civil y a la vez poder evitar relaciones sociales privadas opresivas. Ciertamente, concretizar este estándar es más difícil que aplicar fórmulas sencillas (como la equidad horizontal, que nos diría simplemente “igual gasto por alumno”). Sin embargo, no es un estándar vacío. Por ejemplo, y como vimos, desempeñarse como igual en la sociedad civil implica poder aparecer y argumentar ante otros sin vergüenza, con un nivel de articulación tal que induzca una escucha seria por parte del resto. De forma más general, cuando las diferencias educativas son tales que las personas no se comunican en pie de igualdad, claramente el estándar de suficiencia no se está cumpliendo. A nivel de relaciones privadas, vimos que el requerimiento de poder evitar relaciones sociales opresivas exige un nivel básico de ingresos que permita a las personas no aceptar relaciones asimétricas de dominación o explotación. Esto implica, bajo condiciones normales, que las personas deberán tener suficiente educación como para ser miembros productivos de su sociedad, capaces de contribuir con su trabajo a la división del trabajo social. En este sentido, una persona cuya educación no le permite acceder de manera estable a trabajos que le permitan sostenerse autónomamente, no estaría cumpliendo un estándar razonable de suficiencia.

En *segundo* lugar, vimos que la igualdad democrática también impone un estándar mínimo respecto a las oportunidades educacionales. Este estándar implica que cualquier persona, independientemente de su origen socioeconómico, debe tener acceso a una educación obligatoria tal que le habilite para poder

completar exitosamente una carrera seria en una universidad seria. Y en tercer lugar, vimos que la igualdad democrática exige la integración educativa en todo nivel, tanto por razones cívicas como meritocráticas.

¿Cómo estamos en Chile respecto a cada una de estas tres exigencias? No es de sorprenderse que no cumplamos con los estándares de una teoría ideal de justicia; no obstante, podemos evaluar cuán cerca o lejos estamos en cada caso. Respecto al primer estándar, no cabe duda de que se ha progresado mucho en las últimas décadas. La claramente mayor educación de las nuevas generaciones, junto con la mayor difusión de normas democráticas de interacción, han reducido fuertemente la cultura vertical y deferencial de comunicación entre clases que existió en Chile hasta hace muy poco. Asimismo, hay una cuasi-universalidad en la adquisición de competencias (muy) básicas en la población. No obstante, estos logros coexisten con algunas deficiencias dramáticas. La más notable sea acaso el enorme porcentaje de la población que está en condición de analfabetismo funcional, es decir, que no es capaz de comprender lecturas de incluso baja complejidad. Claramente, en una sociedad donde una parte de su población comprende lo que lee y otra no, difícilmente puede decirse que su ciudadanía entra en pie de igualdad a la discusión de los asuntos públicos o que puede defender y reclamar sus derechos de forma igualmente competente. De la misma forma, su acceso estable a trabajos que le permitan escapar de relaciones sociales opresivas (incluyendo las laborales) se ve, como mínimo, en riesgo.

El déficit se agrava si evaluamos el segundo (y más exigente) estándar. Es bien sabido que muchos colegios no son capaces de preparar a sus estudiantes, ni siquiera a los con más talento, para poder desempeñarse con éxito en los estudios universitarios. En ese sentido, la estrecha correlación existente entre desempeño en pruebas estandarizadas y orígenes socioeconómicos de los alumnos muestran la total incapacidad de nuestro sistema escolar de siquiera mitigar (ni hablar de ‘corregir’) la transmisión intergeneracional de las ventajas sociales. En este sentido, la muy temprana generación de diferencias en habilidades cognitivas y no cognitivas entre niños de distinto origen social ejerce un efecto acumulativo a lo largo del tiempo, que vuelve muy difícil para el sistema escolar —especialmente en sus fases tardías— compensar déficits arrastrados de fases educacionales anteriores. Las tasas de ingreso a la universidad por quintil son un fiel reflejo de esta situación, con el 20% más rico estudiando en la universidad a tasas mucho mayores que la respectiva cohorte

del 20% más pobre¹³¹. En suma, estamos lejos de cumplir cualquier estándar suficiente de oportunidades tal que se prevenga la creación de clases de ciudadanos permanentemente aventajados y desaventajados.

Por último, el estándar de integración educativa se incumple de forma igual o más notoria que el de igualdad de oportunidades. Es sabido que la segregación socioeconómica de nuestro sistema escolar es notoria en términos comparativos, y en gran parte por la desigualdad educativa descrita en el párrafo anterior, nuestro sistema universitario tampoco cumple con estándares de diversidad social tal que permitan a las futuras élites desarrollar las competencias grupales, de interacción respetuosa y de conocimiento experiencial de realidades ajenas que les permitan en el futuro ser conocedoras de, y responsivas a, los problemas e intereses de todos los grupos sociales. En algunas universidades de elite este déficit es especialmente notorio¹³².

En suma, medida contra la vara de los requerimientos de justicia de la igualdad democrática, la situación educacional en Chile está lejos de ser satisfactoria. Pero ¿estaremos al menos avanzando en la dirección correcta con las reformas actualmente en discusión (y/o recientemente aprobadas)? Y relacionadamente, ¿tiene algo que decir la igualdad democrática respecto a la justicia de distintos arreglos institucionales educativos, como por ejemplo el copago o la existencia de colegios privados y de colegios públicos selectivos? Aquí entramos de lleno al mundo de la teoría no ideal, y por lo tanto de los juicios contingentes a diversos estados del mundo. No obstante, cerraré con algunas consideraciones respecto a tres temas: la aceptabilidad y conveniencia del copago, de la selección en colegios públicos y de la existencia de colegios privados.

i. Copago

A mi juicio, lo más llamativo de aplicar los principios de justicia educativa que propone Anderson a la realidad institucional chilena es la tensión que aparece entre dos de sus principios: el de no limitar la inversión de los padres en educación, por una parte, y el requerimiento de integración escolar, por otra. Nótese que tomados cada uno por separado, nos llevarían probablemente a conclusiones opuestas respecto al copago: el primero

¹³¹ Sería interesante ver cómo cambiarían estos números si restringiéramos el análisis a lo que Anderson llama 'universidades serias'. Muy posiblemente, las diferencias en cobertura entre quintiles se acentuarían aún más.

¹³² Así como también lo es su mayor excepción: la Universidad de Chile.

a su aceptación (pues el copago es una forma de inversión en educación), y el segundo a su rechazo (en la medida en que el copago produce segregación). Recordemos que en Estados Unidos —que es el principal caso que discute Anderson en sus escritos— la educación pública es gratis (sin copago), pero financiada por impuestos locales en distritos y comunidades pequeñas. En ese contexto, Anderson defiende la libertad de los padres de o bien pagar directamente por más o mejor educación (llevando sus niños a colegios privados), o bien de cobrarse impuestos más altos (en conjunto con los otros padres) de forma de financiar mejor los colegios públicos del distrito. Sin embargo, ella al mismo tiempo ataca fuertemente las “zoning laws” y otras leyes que permiten excluir de sus distritos escolares a personas de otras razas y a los más pobres. Por ello, sugiere por ejemplo que los padres socioeconómicamente desaventajados debiesen tener el derecho de poner a sus hijos en colegios de distritos vecinos (más pudientes), con el solo requisito de pagar la misma *tasa* o porcentaje de impuestos escolares que se paga en dicho distrito¹³³. Dado que en distritos más pobres dicha tasa suele ser más alta¹³⁴, el efecto de dicha política podría tener un alto impacto sobre la segregación.

No es fácil trasladar este razonamiento al caso chileno, donde existe el sector particular subvencionado pero no existe la posibilidad de tasas diferenciales de impuestos locales para la educación. Con todo, podríamos decir que de la posición expuesta se infiere que los más ricos no tienen un derecho de auto-segregarse de los más pobres, al menos usando platas públicas¹³⁵; pero que no obstante, y *si se cumple con una condición de no-segregación*, los padres podrían colectivamente optar por más financiamiento para sus colegios. En ese sentido, quizás un esquema de copago en que un colegio está *obligado* a aceptar a niños desaventajados cuyos padres contribuyan con un porcentaje fijo (y abordable) de sus ingresos familiares, podría ser *normativamente* aceptable, si bien habría que evaluar su factibilidad y conveniencia práctica¹³⁶. Sin embargo, sí podemos afirmar con mayor seguridad que, dada la prioridad que tiene en la igualdad democrática la idea de la integración escolar, un esquema puro y simple de copago como el que ha existido en Chile —en el que

¹³³ Anderson (2007), p. 619.

¹³⁴ Debido a que en distritos más pobres los ingresos son más bajos pero la provisión de educación tiene importantes costos fijos que hay que financiar de todas formas, lo cual redundaría en tasas más altas de impuestos.

¹³⁵ Nótese que el esquema de integración que propone Anderson aplica a los colegios públicos, no a los privados.

¹³⁶ En este sentido, una perspectiva puramente normativa es insuficiente. Abordar la factibilidad práctica de un esquema como el propuesto (o el propuesto por Anderson) está más allá de las pretensiones de este trabajo. Adicionalmente, una evaluación integral exige tomar en cuenta las diferentes realidades institucionales de cada caso y los incentivos respectivos. En ese sentido, el copago tiene problemas prácticos de importancia en un esquema de subsidio a la demanda como el chileno, en la medida en que incentiva el ‘descreme’ de alumnos por capital humano familiar, dificulta así la comparación transparente del desempeño de distintos colegios, y en definitiva entorpece el funcionamiento de un mercado competitivo de colegios. Al respecto, ver Hernando et al (2013).

el acceso a distintos tipos de colegio depende del bolsillo de cada cual— difícilmente es defendible desde dicha perspectiva.

ii. Selección en colegios públicos

En su libro *How not to be a hypocrite*, Adam Swift defiende —desde la perspectiva de la igualdad de fortuna— la injusticia de que existan tanto colegios privados como colegios públicos que seleccionan en base a rendimiento académico. Respecto a estos últimos, Swift levanta tres objeciones: i) la objeción del efecto pares: la segregación de los más talentosos en colegios selectivos deprime el nivel absoluto de rendimiento de sus pares menos talentosos, al privarlos de su motivación, ejemplo y conocimientos; ii) la objeción de la voz parental: los niños de más rendimiento suelen tener padres más motivados, que exigen más y presionan mejor al colegio para que funcione bien, por lo cual su partida a colegios selectivos también deprime el nivel absoluto de rendimiento de los niños menos aventajados; y iii) que los colegios selectivos minan la solidaridad social, al segregar a los estudiantes a lo largo de líneas socialmente divisivas de riqueza y talento¹³⁷. Frente a estas objeciones a dichos colegios, Anderson considera que las primeras dos, si bien probablemente ciertas, sólo constituirían una razón suficiente para abolir los colegios públicos selectivos si es que el perjuicio académico que causan a los más desaventajados fuera tan grande como para empujarlos debajo del mínimo educacional que se debe garantizar a todos para funcionar como igual ciudadano. En caso contrario, Anderson cree que dichas objeciones carecen de la suficiente fuerza¹³⁸.

Sin embargo, Anderson acepta (y parcialmente reformula) la tercera objeción de Swift. Ello, pues en la medida en que los colegios selectivos descreman a los más aventajados, se desata una dinámica que se retroalimenta en que los alumnos capaces que quedan en colegios no selectivos ven a éstos como cada vez menos atractivos, induciéndolos eventualmente a irse a los selectivos¹³⁹. El problema de esto es que produce

“...una creciente segregación de los más de los menos aventajados, y de esa forma, un deterioro de la integración social necesaria para una sociedad civil plenamente democrática. A medida que los más aventajados se vuelven más ignorantes y alienados de los más desaventajados, tendrán menos y menos probabilidades de ejercer sus

¹³⁷ Anderson (2004), pp. 99 y 100.

¹³⁸ Anderson (2004), p. 108.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 107.

poderes como los principales tomadores de decisiones públicas y privadas en formas que sean responsivas y que rindan cuentas [accountable] a los menos aventajados (...) Incluso si las pérdidas en logros académicos de los desaventajados abandonados en los públicos no selectivos [debido a la migración a los públicos selectivos de los alumnos aventajados] no son tan grandes como para empujarlos debajo del umbral de habilidades que necesitan para funcionar como iguales ciudadanos, la alienación de la elite educada de las perspectivas e intereses del resto de sus ciudadanos es una razón poderosa por la cual fondos *públicos* no debieran ser usados para segregar a los más de los menos educados”¹⁴⁰.

Por esta razón, Anderson se inclina por apoyar a Swift en la abolición de colegios públicos selectivos. Ahora bien, este argumento se basa en que efectivamente se dé un ‘descreme’ significativo de los alumnos más capaces hacia colegios selectivos, y que esta selección este fuertemente correlacionada con clase social de origen. A mi juicio, este argumento ciertamente explica por qué la institución de la selección académica como práctica *generalizada* en el sistema público no sería aceptable. No obstante, si la cantidad de colegios públicos selectivos es pequeña, su efecto agregado sobre el sistema puede ser demasiado marginal como para ser dañina en términos de segregación. Por supuesto, se necesita también una justificación para estas excepciones. A mi juicio, en el caso chileno esta proviene de la teoría no ideal: dado que Chile tiene actualmente un sistema de educación pública en crisis (con alarmantes caídas en su matrícula agregada), y dado que el Estado tiene el deber de fortalecer y prestigiar a ésta¹⁴¹, eliminar sus pocos establecimientos selectivos de excelencia podría tener el nocivo efecto de dañarla aún más, amén de cerrar una de las pocas vías de diversificación social de la elite universitaria actualmente existentes. Por lo tanto, en la medida en que estos pocos colegios selectivos i) ayuden a fortalecer el prestigio y matrícula de la educación pública en su conjunto, ii) ayuden a diversificar nuestra homogénea elite, y iii) por su número no tengan un efecto relevante sobre la segregación del sistema escolar público, creo que podría justificarse su existencia dadas las condiciones específicas (no ideales) de nuestro sistema educativo en este momento en el tiempo.

iii. Colegios privados

Así como Swift apoya la eliminación de los colegios públicos selectivos, también apoya la eliminación de los colegios privados. Contra ellos Swift levanta las mismas tres objeciones del punto anterior, junto a dos más:

¹⁴⁰ Ibid. . , pp.107-108. Cursivas en el texto original.

¹⁴¹ Como la misma Anderson admite al hablar de la educación pública, “es el interés legítimo de un estado democrático el promover las condiciones culturales de su propia operación” (Anderson 2004, p.109)

iv) la objeción de ‘saltarse la fila’: los alumnos que van a colegios privados violan la igualdad de oportunidades y por ende se saltan la fila en la competencia por puestos universitarios; y v) la objeción de eficiencia: al entrar desproporcionadamente a la universidad sin ser los más talentosos, los alumnos de colegios privados producen una ineficiencia social ya que esos puestos podrían haber sido llenados por alumnos más talentosos de colegios públicos. Estas dos objeciones son desechadas por Anderson, de la forma vista más arriba. Básicamente, Anderson nota que si los colegios privados efectivamente educan mejor a sus alumnos, entonces sus talentos *efectivamente* desarrollados sí serán mayores a la hora de entrar a la universidad, y por ende no se habrán saltado ninguna fila ni producirán ineficiencia social¹⁴². Anderson también desecha las objeciones de la voz parental y del efecto par por las mismas razones que arriba (serían válidas sólo en el improbable caso que empujaran a los desaventajados debajo del mínimo), a lo cual agrega que dado el número marginal de alumnos que atiende colegios privados, su efecto agregado debiera ser escaso. En Chile, donde cubren apenas el 7% de la matrícula (y en sectores geográficamente concentrados), es probable que esto sea cierto acá también. Por ende, nuevamente queda la objeción de solidaridad democrática, es decir, el requerimiento de integración de las elites. Sin embargo, Anderson esta vez no secunda a Swift:

“Estoy menos convencida de que Swift haya hecho un buen caso para abolir los colegios *privados* (...) algo más debe ser dicho antes que se demuestre que *grupos privados* no pueden operar o subsidiar sus propios colegios, usando sus propios recursos. El abolir esos colegios requeriría de la acción coercitiva del Estado, destruyendo un conjunto de libertades largamente valoradas y legalmente afianzadas. Si bien no todas esas libertades debieran disfrutar de inmunidad de la acción estatal, el solo hecho de que un bien social sería logrado si se aboliesen no es suficiente para justificar dicha abolición”¹⁴³.

En otras palabras, Anderson rechaza el cierre coercitivo de colegios privados porque ello iría en contra de los derechos y libertades fundamentales de las personas en una sociedad políticamente liberal. En eso, dicho sea de paso, su posición es plenamente consistente con la teoría de justicia de Rawls, que otorga una prioridad lexicográfica (es decir, absoluta) a las libertades civiles y políticas de las personas, por sobre los

¹⁴² Como se mencionó anteriormente, sin embargo, es crucial que la ventaja competitiva que dé el colegio privado sea efectivamente el mayor desarrollo de los talentos de cada cual y no acceso a una red no meritocrática de ex alumnos. Sabemos que en Chile estas redes existe y son de gran valor en el mercado laboral. Ello no es en ningún caso aceptable desde el punto de vista de la justicia. Sin embargo, y como nota Anderson, el remedio apropiado a este mal no es cerrar colegios sino un mayor control sobre las prácticas de contratación de las empresas en el sentido de instituir mayor meritocracia en el mercado laboral.

¹⁴³ Anderson (2004), pp. 108 y 109. Cursivas en el texto original.

requerimientos de igualdad de oportunidades y de distribución de bienes primarios que su propia teoría establece¹⁴⁴.

Sin embargo, Anderson reconoce que deben mitigarse *“los malos efectos de los colegios privados sobre la solidaridad social”*. Para ello, ella propone por una parte maximizar la integración social en el sistema público (que en Estados Unidos abarca bastante más del 90% de la matrícula), y por otra, limitar los efectos de la segregación en el sistema privado de reproducirse en otros lugares de la sociedad. Concretamente,

“Dado el interés apremiante del Estado en desarrollar una elite que integre a miembros de todos los ámbitos de la sociedad, esto puede justificar políticas de admisión universitaria que neutralicen algunas de las ventajas competitivas de asistir a colegios privados, de modo de asegurarse que las elites no provengan abrumadoramente de las filas de los protegidos y privilegiados”¹⁴⁵.

Se aprecia, pues, que para Anderson no se puede tener a la vez un sistema privado de colegios donde estudia la elite, y un sistema de admisión universitaria que haga vista gorda a ese hecho a la hora de seleccionar sus estudiantes. En ese sentido, la reciente instauración del sistema de rankings de notas en la admisión universitaria en Chile puede ser vista como un paso en la dirección correcta, ya que apunta a diversificar socialmente la composición del estudiantado universitario (y de una forma enteramente meritocrática, incluso si restringimos dicho concepto a rendimiento académico individual esperado¹⁴⁶).

En suma, hemos visto que la igualdad democrática es una concepción de justicia política que impone exigentes estándares en materia educativa, sin por ello exigir la igualdad absoluta de oportunidades que demandan los igualitaristas de la suerte ni sumándose a las prohibiciones y limitaciones a la inversión educacional que dicha posición implica. Por el contrario, la igualdad democrática reconoce que la mayor educación de una persona es un bien intrínseco, y conviene tanto a dicha persona como al resto de la sociedad, en la medida en que las instituciones sociales estén diseñadas de forma tal que las ventajas de la cooperación social beneficien a todos. No obstante, las exigencias de la igual ciudadanía redundan en fuertes requerimientos de integración educativa, y particularmente de las elites, de modo que éstas sean

¹⁴⁴ Rawls (1971)

¹⁴⁵ Anderson (2004), p. 109.

¹⁴⁶ Un punto distinto es preguntarse si el diseño del ranking, tal cual fue instituido, tiene fallas de diseño que deban corregirse para lograr de mejor y más justa manera dicho objetivo. No obstante, como principio (es decir, más allá del instrumento específico) apunta, me parece, en la dirección integrativa que la igualdad democrática busca.

competentes y responsivas frente a las demandas de todos los grupos sociales, y no sólo de los privilegiados. Y quizás en ello se aprecia de forma más nítida la coherencia de la igualdad democrática con la idea matriz del liberalismo democrático contemporáneo: la idea de que en una sociedad justa, los intereses de todas las personas merecen igual consideración y respeto. Si la filosofía política liberal consiste justamente en articular, desarrollar y especificar esta idea, espero haber mostrado que la igualdad democrática es una manera particularmente persuasiva de hacerlo.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Elizabeth (1999). *What is the Point of Equality?* *Ethics*, 109 (2), pp. 287-337.

Anderson, Elizabeth (2004). *Rethinking equality of opportunity: Comment on Adam Swift's How Not to be a Hypocrite*. *Theory and Research in Education*, Vol 2 (2), pp. 99-110.

Anderson, Elizabeth (2007). *Fair Opportunity in Education: A Democratic Equality Perspective*. *Ethics*, 117 (4), pp. 595-622.

Anderson, Elizabeth (2010a). *The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians*. *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary vol. 36, pp. 1-23.

Anderson, Elizabeth (2010b). *Justifying the capabilities approach to justice*, en "Measuring Justice. Primary goods and capabilities", Cambridge University Press.

Anderson, Elizabeth (2010c). "The Imperative of Integration", Princeton University Press.

Atria, Fernando; Larraín, Guillermo; Benavente, José Miguel; Couso, Javier; y Joignant, Alfredo (2013). "El otro modelo. Del orden neoliberal al régimen de lo público", Editorial Debate.

Barry, Brian (1995). "Justice as Impartiality", Oxford Clarendon Press.

Brighouse, Harry y Swift, Adam (2006). *Equality, Priority, and Positional Goods*. *Ethics*, 116 (3), pp. 471-497.

Brighouse, Harry y Swift, Adam (2009a). *Educational Equality versus Educational Adequacy: A Critique of Anderson and Satz*. *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 26 (2), pp. 117-128.

Brighouse, Harry y Swift, Adam (2009b). *Legitimate Parental Partiality*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 37 (1), pp. 43-80.

Centeno, Miguel Ángel (2007). *Liberalism and the Good Society in the Iberian World*. The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, 610, pp. 45-72.

Daniels, Norman (2003). *Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism*, en "The Cambridge Companion to Rawls", Cambridge University Press.

Dworkin, Ronald (1981). *What is Equality? II. Equality of Resources*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 10 (4), pp. 283-345.

Dworkin, Ronald (2000). "Sovereign Virtue", Harvard University Press.

Freeman, Samuel (2001). *Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 30 (2), pp. 105-151.

Freeman, Samuel (2003). *Introduction: John Rawls- An Overview*, en "The Cambridge Companion to Rawls", Cambridge University Press.

Gutmann, Amy (2003). *Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy*, en "The Cambridge Companion to Rawls", Cambridge University Press.

Herrera, Hugo (2015). *La derecha en la Crisis del Bicentenario*. Ediciones UDP.

Kast, Felipe y Larraín, Hernán (2013). "La otra cara de la libertad". Columna de opinión, publicada el 8 de junio del 2013 en "El Mercurio". Disponible en <http://www.horizontalchile.cl/publicaciones/la-otra-cara-de-la-libertad/>

Kymlicka, William (2002). "Contemporary Political Philosophy. An Introduction" (2nd edition). Oxford University Press.

Mansuy, Daniel (2012). "¿Una Nueva Derecha?", columna de opinión, publicada el 30 de noviembre de 2012, disponible en <http://www.chileb.cl/perspectiva/una-nueva-derecha-por-daniel-mansuy/>

Méndez, Juan; Pinheiro, Paulo; y O'Donnell, Guillermo (eds.) (1999). "(Un)Rule of Law and the Underprivileged in Latin America", Notre Dame Press.

Nozick, Robert (1974). "Anarchy, State and Utopia", Basic Books.

Rawls, John (1971). "A Theory of Justice", Harvard University Press.

Satz, Debra (2007). *Equality, Adequacy, and Education for Citizenship*. Ethics Vol. 117(4).

Sen, Amartya (1992). "Inequality Reexamined". Harvard University Press.

Swift, Adam (2003). "How not to be a hypocrite: school choice for the morally perplexed parent", Routledge.

Van Parijs (1991). *Why Surfers Should be Fed: the Liberal Case for an Unconditional Basic Income*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 20 (2), pp. 101-131.

Waldron, Jeremy (1987). *Theoretical Foundations of Liberalism*. The Philosophical Quarterly, Vol. 37 (147), pp. 127-150.