Igualdad, ¿para qué?

Posted on 9 de noviembre de 2015 by Manuel Arias Maldonado

No cabe duda de que la igualdad económica es el tema de nuestros días, aunque no podemos anticipar durante cuánto tiempo seguirá siéndolo. Se trata de una preocupación cíclica que reaparece cada vez que el optimismo de las expansiones da paso al pesimismo de las depresiones. En este caso, la conversación pública ha estado marcada por el impacto del *best-seller* de Thomas Piketty, precedido y continuado por contribuciones de desigual calidadThomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*, trad. de Francisco J. Ramos y Ana Escartín, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014. Unos años antes, preparaban el terreno Richard Wilkinson y Kate Pickett con *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*, trad. de Laura Vidal, Madrid, Turner, 2009, cuyas tesis sobre los efectos de la atmósfera de una sociedad desigual merecieron la crítica contundente del reciente premio Nobel de Economía, Angus Deaton, experto en la medición de la desigualdad. Más recientemente, Anthony B. Atkinson ha publicado una suerte de *summa* de su trabajos previos al respecto donde detalla las políticas públicas que considera más apropiadas para combatir el aumento de la desigualdad: *Inequality. What Can Be Done*, Cambridge, Harvard University Press, 2015.. Son presupuestos dominantes del debate la condena de la desigualdad económica como mal indiscutible y la defensa de la igualdad como fin universalmente deseable. Pero no todo el mundo está de acuerdo, sin ser por ello neoliberales recalcitrantes o libertarios irredimibles. Hace unas semanas aparecía en Estados Unidos un librito en el que el filósofo norteamericano Harry G. Frankfurt discute esa premisa mayor y sostiene que la igualdad económica carece de valor moral intrínsecoHarry G. Frankfurt, *On Inequality*, Princeton, Princeton University Press, 2015. Anteriormente, del mismo autor, véase «Equality as a Moral Ideal», *Ethics*, vol. 98, núm. 1 (octubre de 1987), pp. 21-43., sin que nuestro autor sea por ello indiferente a las consecuencias de la desigualdad. Merece la pena, a la vista de la originalidad de su posición, prestarle atención.

Para Frankfurt, la desigualdad económica puede ser indeseable, pero lo será porque tiende a generar desigualdades inaceptables de otro tipo (por ejemplo, disparidades en la influencia política o social de individuos o grupos), no porque la igualdad sea un bien moral intrínseco. Y si la desigualdad económica se caracteriza por su «inherente inocencia moral», sostiene, es un error adoptar el igualitarismo como un ideal moral. Para Frankfurt, nuestros conceptos políticos y morales debieran más bien orientarse a garantizar que todos tenemos *suficiente*. De manera que la lucha contra la pobreza y el propósito de asegurar un bienestar suficiente a todos es más importante que combatir la desigualdad. Traducido a los términos del debate

contemporáneo, esto implicaría una menor obsesión por el célebre 1% y una mayor atención a quienes ocupan los estratos más desfavorecidos: ignorar a los plutócratas para concentrarnos en la construcción de la clase media.

¡Escándalo! Pero sólo en parte. Es éste un debate conceptual lleno de matices y arremeter contra sus protagonistas con argumentos de brocha gorda no lleva a ninguna parte. El propio autor subraya que su discusión del problema obedece a intereses analíticos, al margen de cualquier ideología política. En ese sentido, Frankfurt no se priva de señalar que quienes viven en una excesiva opulencia son culpables de una «glotonería económica» que produce en ellos mismos un efecto psicológico y moral negativo, al tiempo que ofrece a los demás un triste espectáculo: el consumo conspicuo como orgía de banalidades. Dicho esto, no olvidemos que la atención a los más ricos se incrementa durante las crisis, momento en que una obscena comedia de costumbres –la isla privada, la piscina, los visones– muta en hiperbólico relato de hegemonía: ellos mandan y nosotros obedecemos. Pero Frankfurt cree que la mayor influencia de que gozan quienes más tienen debe ser combatida por medio de leyes y regulaciones que eviten tal abuso, no a través de políticas dirigidas a generar igualdad económica. Porque

> desde el punto de vista moral, no es importante que todos hayan de tener *lo mismo*. Lo que es moralmente importante es que cada uno tenga *suficiente*.

Frente al igualitarismo, que considera deseable que todos tengamos cantidades parecidas de ingresos y riqueza, Frankfurt opone así la «doctrina de la suficiencia». Ha de aclararse que ésta no se opone por principio a la implantación de políticas económicas *igualitaristas*, si son necesarias para promover *otros* fines sociales y políticos deseables. En todo caso, el valor de la igualdad será derivativo e instrumental, no intrínseco. Entre otras razones, porque el igualitarismo económico provoca una distorsión en el modo en que evaluamos las condiciones de nuestro bienestar: en lugar de guiarnos por nuestras propias ambiciones e intereses, atendemos a la cantidad de dinero que tienen los demás. Ya que

> la cantidad de dinero disponible por otros nada tiene que ver con *lo que se necesita para llevar el tipo de vida que una persona perseguiría sensata y adecuadamente para sí misma*.

Dicho de otro modo, la comparación con los demás nos distrae, haciendo más difícil que descubramos aquello que de verdad deseamos: aquello, en fin, llamado a satisfacernos. Para Frankfurt, exagerar la importancia moral de la igualdad económica termina por ser *alienante*. Nuestro estatus económico en comparación con el de otras personas, en suma, no debería tener influencia alguna sobre el proceso de fijación de las prioridades vitales: menos

inspección y más introspección.

Un aspecto interesante del planteamiento de Frankfurt es su refutación de la tesis de la utilidad marginal decreciente, sostén frecuente de los argumentos igualitaristas. De acuerdo con éste, la utilidad marginal del dinero va decreciendo a medida que se acumula: diez euros es una fortuna para quien tiene sólo uno, pero un millón de euros no es nada para quien ya posee otros doscientos. Para que esa premisa se sostenga, ha de añadirse otra según la cual todos propendemos al mismo disfrute de las utilidades. Frankfurt discute ambos presupuestos. Por un lado, señala que en cualquier nivel de consumo existen grandes diferencias en las utilidades derivadas por distintos consumidores: por razones diversas, algunas personas disfrutan más de sus bienes que los demás. Por otro, matiza, aunque la utilidad de los bienes adquiridos puede decrecer marginalmente, la utilidad del dinero como tal no lo haría: porque el dinero, como señalara Georg Simmel, posee un valor abstracto de uso versátil y, como apuntó Albert Hirschmann glosando a Simmel, su posesión no decepciona como lo hacen los bienes adquiridos gracias a élGeorg Simmel, *Philosophie des Geldes*, Berlín, Anaconda, p. 238; Albert Hirschmann, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977, pp. 55-56.. Pero es que hay bienes que tampoco nos cansan: aquellos que acumula un coleccionista o los que disfrutamos tras haber aprendido a disfrutarlos (en general, los ligados a actividades culturales o de conocimiento, o a los *hobbies* concienzudos de todo tipo). Por eso, Frankfurt habla de «umbrales de utilidad» que, curiosamente, pueden alcanzarse gracias a ese euro extra que debería carecer de importancia según la teoría de la utilidad marginal decreciente: el euro número seis mil que culmina un proceso de ahorro cuyo propósito es adquirir un grabado de Durero o un equipo de alta fidelidad. Se deduce de todo esto una conclusión importante, a saber: que una distribución igualitaria de los ingresos bien puede *no* maximizar la utilidad agregada, e incluso podría minimizarla. Porque no se trataría únicamente de atender a quién tiene cuánto, sino que también importa la utilidad que cada uno deriva de lo que tiene.

Nuestra intuición moral de que la desigualdad es un mal obedece, para Frankfurt, al hecho de que quienes tienen menos tienen, a menudo, demasiado poco. Más aún, nos dejamos llevar por la intuición de que unos tienen demasiado poco *porque* otros tienen demasiado, aunque no sea el caso: falacia de la suma cero. Más que una discrepancia relativa, en fin, objetamos una deficiencia absoluta. Y de ahí su defensa del suficientismo:

> Mostrar que la pobreza es imperiosamente indeseable no demuestra por sí mismo en absoluto que lo mismo pueda decirse de la desigualdad. […] Las situaciones que implican desigualdad son moralmente perturbadoras sólo en la medida en que violan el ideal de la suficiencia.

Ahora bien, ¿qué significa tener suficiente? No se trata de alcanzar un límite, propone Frankfurt, sino de cumplir con un estándar. Porque el suficientismo no postula que baste con evitar la miseria económica, sino que cada persona debe ser capaz de establecer su propio límite: allí donde está contenta con lo que tiene. Esta satisfacción vital se expresa cuando uno deja de buscar activamente tener más. De aquí no se sigue que esa persona no prefiriese, ciertamente, tener más. Pero

> Incluso aunque sepa que podría obtener una satisfacción aún mayor en su conjunto, no siente el desasosiego ni tiene la ambición que lo inclinarían a buscarlo.

Esa conclusión no tiene por qué asentarse en una comparación extrínseca, entre nuestras circunstancias actuales y las circunstancias posibles, sino que, deseablemente, debería basarse en un juicio intrínseco sobre nuestra existencia. Tener menos, dice Frankfurt, no significa tener poco. La desigualdad es una relación formal que nada dice sobre la deseabilidad de la posición que ocupa cada parte:

> No hay una conexión necesaria entre encontrarse en el estrato más bajo de una sociedad y ser pobre, en el sentido en que la pobreza constituye una barrera seria y moralmente objetable para una vida buena.

En otras palabras, el problema es que una vida sea buena o mala en sí misma y no en comparación con otras. Si vivo contento con mis aficiones o mi familia o mi indolencia, y gozo de un bienestar material suficiente y de suficiente protección estatal, ¿por qué habría de importarme que otros vivan en Beverly Hills? ¿Por qué esa desigualdad es un mal en sí mismo? ¿Por qué, en fin, hemos de querer lo que otros tienen? Frankfurt afirma que la igualdad es menos importante que el respeto y, por tanto, la imparcialidad: hemos de tratar a las personas del mismo modo si nada sabemos sobre ellas que justifique un trato diferente. Pero si un trato diferente está justificado –distintos méritos o esfuerzos, discriminación pasada injusta, padecimiento de una discapacidad–, tratar a todos por igual implicará una injusticia.

Hasta aquí, los argumentos de Frankfurt. ¿Es Harry Frankfurt el anti-Piketty? No exactamente. En el marco de los debates contemporáneos sobre la justicia –cuyo presupuesto es la moderna convicción de que una sociedad justa exige un cierto grado de justicia distributiva–, Frankfurt se sitúa entre aquellos que toleran un cierto grado de desigualdad *siempre y cuando* los más desfavorecidos nunca caigan por debajo de un umbral de bienestar determinado. Hablamos de justicia distributiva antes que correctiva, que es aquella que persigue enmendar injusticias pasadas; principios estos que pueden confundirse fácilmente si juzgamos que las circunstancias sociales de origen pueden ser una injusticia en

sí mismas; un camino teórico que conduce a un callejón sin salida. Y es que aquí se sitúa la gran dificultad para cualquier teoría de justicia distributiva, un problema que también asoma en cualquier conversación de sobremesa: dónde trazar la línea que separa las circunstancias socioeconómicas no elegidas de la responsabilidad individual en la conformación del propio destino.

Frankfurt es uno de los principales representantes del *suficientismo*, que es una de las muchas respuestas posibles al problema de la justicia distributiva. También tolerante de las desigualdades, por su parte, el *prioritarianismo* defiende que las políticas públicas han de dar prioridad a los más desfavorecidos, *aunque* ya gocen de un bienestar suficiente. Ante ambos, los igualitaristas responden que acabar con la privación absoluta no basta: las privaciones relativas nos hacen vulnerables al superior poder o influencia de quienes más recursos tienen. De otro modo, sugieren, la reciprocidad en que se fundamenta el orden social podría verse dañada por darse la impresión de que los más aventajados han obtenido esa ventaja *en solitario* sin beneficiarse de una cooperación que se produce en todos los órdenes sociales. Es decir, que nadie se hace rico en solitario: cualquier triunfador debe una parte de su éxito a la sociedad. Algo que, por ejemplo, parece reconocer implícitamente la fuerte tradición filantrópica anglosajona. Pero entre los igualitaristas mismos hay discrepancias a la hora de definir en *qué* habríamos de ser iguales. Para unos, todos los individuos deben ver atendidas, y en la medida de lo posible satisfechas, sus necesidades y preferencias (lo que plantea el problema de su subjetividad intrínseca, al que Frankfurt alude); para otros, entre los que se contarían John Rawls y Ronald Dworkin, asegurar el bienestar de todos es imposible: proporcionémosles entonces recursos igualesJohn Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971; Ronald Dworkin, «What Is Equality? Part 2: Equality of Resources», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 10, núm. 4 (otoño de 1981), pp. 283-345.. Se apunta así hacia la ambigua noción de la igualdad de oportunidades, que dejaría a los individuos ante la responsabilidad de gestionarlas. La conocida teoría de las capacidades de Amartya Sen, que no se conforma con suministrar recursos, sino que exige garantizar que cada individuo va a gozar de ciertas capacidades básicas, se situaría en un plano intermedio: entre el suficientismo y el igualitatismo de los recursos.

No obstante, hablar de igualdad de oportunidades sin mayores especificaciones supone desatender aspectos particulares de la misma que dan idea de la dificultad de su consecución, vale decir, de la consecución de algo razonablemente parecido a la igualdad de oportunidades. Por ejemplo, queda en penumbra la persona del agente que necesita esas oportunidades, el objetivo específico que trata de perseguir o el obstáculo que ha de removerse para su consecución: quién, qué, cómoPeter Westen, «The Concept of Equal Opportunity», *Ethics*, vol. 95, núm. 4 (julio de 1985), pp. 837-850.. Tratar de suprimir el

pluralismo valorativo propio de las sociedades complejas por medio de una igualación a palos supone así ejercer una excesiva violencia sobre nuestra natural diversidad: no de talentos, en este caso, sino de evaluaciones. Hay incluso pensadores para quienes la presunción de igualdad carece de toda lógica empírica y debería ser reemplazada, de hecho, por una presunción de desigualdad. Así Louis Pojman:

> Tomemos cualquier capacidad o habilidad: la razón, la buena voluntad, la capacidad para sufrir, la capacidad para deliberar y elegir libremente, la capacidad para tomar decisiones morales y ejecutarlas […] y parece que los seres humanos (por no mencionar a los animales) difieren en el grado en que poseen esas capacidades y habilidadesLouis Pojman, «On Equal Human Worth. A Critique of Contemporary Egalitarianism», en Louis Pojman y Robert Westmoreland (eds.), *Equality. Selected Readings*, Nueva York, Oxford University Press, 1997, p. 294..

Esa diversidad de caracteres y capacidades parece ser lo que Frankfurt tiene en mente cuando subraya la conveniencia de que cada uno busque por sí mismo, sin compararse con los demás, la definición de aquello que *le* sea suficiente. Su interés se centra en el proceso de formación de nuestras *preferencias* vitales, descontado que sería injusto que una sociedad desatendiera las *necesidades* básicas de sus miembros. Y su recomendación principal es que olvidemos a los demás. Por emplear la popular expresión anglosajona, *keeping up with the Joneses* implica una pérdida de autonomía: es dejar que nuestro nivel de satisfacción sea heterónomamente definido. ¡Todos al spa!

Pueden plantearse dos críticas principales al suficientismo de Frankfurt. Por un lado, que una persona deje de buscar activamente una mejora de su situación material no tiene por qué indicar satisfacción con su vida. Richard Arneson sugiere que quizá una persona razonable *siempre* quiera más de lo que tiene y que la decisión de no buscarlo puede ser parte de una estrategia maximizadora que tome en consideración los *costes* de hacerloRichard J. Arneson, «Equality», en Robert E. Goodin et al. (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Malden, Wiley-Blackwell, 2012, pp. 593-611.. Podemos ser así víctimas de obstáculos estructurales, por ejemplo en el acceso a la educación, que nos desanimen; a continuación, preferimos adaptarnos a nuestra situación, a fin de no frustrarnos con ella: la satisfacción pasiva nace entonces de una imposibilidad activa. No obstante, hay razones para pensar que no todos los individuos querrán siempre tener más recursos materiales: pensemos en el monje benedictino y el anticapitalista. Igualmente, Frankfurt acierta cuando apunta hacia aquellos que, por debilidad de carácter o pereza de espíritu, renuncian a hacer aquellos esfuerzos que serían necesarios para lograr esa mejora.

Más difícil es soslayar la segunda objeción. Frankfurt insiste en que la atención a los demás

contamina el proceso de fijación de nuestras propias preferencias y, por tanto, necesidades. Sin saberlo o quererlo, dejamos que sean los demás quienes influyen comparativamente sobre nuestro umbral de satisfacción, la mayor parte de las veces dificultando el *descanso* que sigue a una declaración de suficiencia: porque seguimos comparándonos sin pausa. Curiosamente, Frankfurt parece creer que necesita de esta completa autonomía de juicio para sostener su afirmación de que la igualdad económica carece de valor moral intrínseco; pero no es así.

Seguramente, sería deseable que pudiéramos fijar nuestras preferencias y alcanzar nuestro umbral de satisfacción material de manera autónoma: ignorando a la familia Jones. Pero parece una aspiración poco realista. Y quien más ha hecho por así demostrarlo es un pensador formidable que acaba de fallecer: René Girard. A través de una singular combinación de antropología, sociología, filosofía e historia cultural, Girard levantó una teoría sobre los orígenes de la cultura y la naturaleza de los órdenes sociales en cuyo centro se encuentra precisamente la emulación competitiva entre individuos. Es lo que él mismo llamara «deseo mimético»Véase, por ejemplo, René Girard, *La violencia y lo sagrado*, trad. de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1995. Una estupenda introducción general a su obra es *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*, trad. de José Luis San Miguel, Madrid, Trotta, 2006 (de donde están extraídas las dos citas aquí reproducidas).. Para Girard, nuestro deseo surge siempre de la imitación del deseo de otro, tomado como modelo. Ese deseo tiende al antagonismo y ha de ser sujetado por la cultura, para evitar el conflicto violento entre distintas envidias. Girard recuerda la prohibición explícita del deseo mimético –de la envidia– en la Biblia:

> No codiciarás la casa de tu prójimo, no desearás la mujer de tu prójimo, ni su siervo ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo (Éxodo, 20: 17).

Se trata de un mandato de gran sagacidad, porque identifica un rasgo humano universal: el deseo de lo que pertenece a otro. El deseo mimético, dicho sea de paso, permitiría explicar con facilidad las razones del éxito del capitalismo tanto como las causas de su impopularidad (cuando vemos frustrado nuestro deseo de tener *al menos* lo mismo que los demás, aunque a veces los demás sean quienes forman nuestro *habitus* o ecosistema social de referencia). No en vano, somos simultáneamente sujetos y objetos de deseo mimético: deseamos el coche de Juan, mientras Pedro envidia nuestra casa. Yo añadiría que deseamos el bienestar *percibido* en los demás, aun cuando éstos puedan ser tan infelices como nosotros. Las vidas ajenas son estetizadas por nuestra mirada –la mirada del deseo, que engalana a su objeto– y eso las dota de un atractivo especial. Por su parte, se diría que los bienes posicionales (aquellos que derivan su valor de ser poseídos por unos pocos y abandonados cuando todos acceden a él) y los bienes exclusivos (un cuadro de Picasso) son una expresión adicional del

mimetismo, por cuanto evitan que una igualación completa pueda jamás tener lugar.

Por otro lado, Girard subraya que, si todo deseo pasa por los otros, la distinción entre deseo auténtico y deseo inauténtico –tan romántica– carece de sentido. Además, en nuestra época no hay distinciones entre los contenidos de deseo de las distintas clases sociales (acaso con la excepción, apuntada por Frankfurt, de aquellos bienes culturales que requieren para su debido disfrute de una exigente formación previa). Habría que añadir que el deseo mimético cumple una función decisiva de transmisión cultural: por eso existe. En palabras del propio Girard,

> El deseo mimético es lo que nos hace humanos, lo que nos permite escapar a los apetitos rutinarios, puramente animales, y construir nuestra identidad, que no puede en modo alguno crearse a partir de la nada. La naturaleza mimética del deseo es lo que nos hace capaces de adaptación, es lo que proporciona al hombre la posibilidad de aprender todo cuanto necesita saber para poder participar en su propia cultura. Esta última no se la inventa el sujeto, sino que la copia.

Dejando esto a un lado y volviendo a nuestro tema, es evidente que la tesis de Frankfurt –según la cual debemos fijar nuestras preferencias sin tener en cuenta a los demás– no es de este mundo. Si el deseo se forma a través de los demás, porque tal es su naturaleza, jamás podremos aislar nuestra formación de preferencias de la influencia de las preferencias –o posesiones– ajenas. El suficientismo, en suma, pide un imposible. Incluso el deseo religioso de pobreza y la renuncia ideológica a los bienes materiales pueden entenderse *por oposición* a la popularidad del deseo opuesto. Y, desde luego, el resentimiento social que demanda una igualación política de los ingresos tiene mucho que ver con la pertinaz frustración del deseo mimético allí donde se avería el ascensor social o aparecen movimientos organizados que canalizan en esa dirección las aspiraciones no satisfechas de una parte de la población.

Dicho esto, no deja de ser un objetivo deseable que, en la medida de lo posible, sometamos el impulso mimético a una reflexión suplementaria que nos permita *personalizar* nuestras preferencias. Ganar autonomía de juicio en relación con la propia vida significa, en este contexto, tomar conciencia de la influencia del deseo ajeno en el nuestro. Es la recomendación que hacía el propio Girard, para quien lo esencial es la conciencia de que nuestro deseo es mimético aun cuando no creamos que lo sea, lo que, paradójicamente, ya lo hace más auténtico a fuer de más reflexivo. No me resisto a transcribir la ironía con la que Girard ilustra este punto:

> Así, Martin Heidegger se cree ajeno al mimetismo ambiental, al *das Man*, es decir, cree que a él no le afecta el «seguidismo» de los que creen y desean todo cuanto «se» cree

> y «se» desea alrededor de ellos. Sin embargo, lo cierto es que en un momento en que «se» era nazi, Heidegger también lo era.

En cualquier caso, la importancia del fenómeno mimético no arruina el argumento de Frankfurt. El igualitarismo no se hace deseable por el hecho de que no podamos prescindir de la influencia de los demás en el momento de fijar nuestra propia preferencia. Es más, ¿acaso no se arruinaría el mecanismo cultural que pone en marcha el deseo mimético, fuente de transmisión cultural y de innovación social, si se impusiera una política económica salvajemente igualitaria? Por esa misma razón es tan difícil que otro tipo de suficiencia, la predicada por los decrecentistas preocupados por el respeto a los límites ecológicos, pueda generalizarse: porque el deseo, por definición, es dinámico. Si todos tuviéramos franciscanamente poco, nada habría que desear del otro (aunque la anterior cita bíblica sugiere que incluso allí donde hay poco siempre habrá algo que envidiar).

Sea como fuere, la posición suficientista no carece en absoluto de interés. Sobre todo, su insistencia en que el valor de la igualdad es instrumental en lugar de inherente y el recordatorio de que las diferencias de estatus son compatibles con niveles elevados –pero no iguales– de bienestar. De hecho, no sería tan atrevido afirmar que el suficientismo es compatible con algunas versiones del igualitarismo. Más concretamente, con la variante rawlsiana que se fija como objetivo la igualdad de los recursos iniciales *mínimos* de que han de disponer todos los miembros de una sociedad justa. Esta provisión inicial legitimará los resultados que se deriven *a posteriori*, según el acierto o la fortuna con que se desenvuelva vitalmente cada uno en sus profesiones y empeños. De este modo, quienes no estén dispuestos a hacer el esfuerzo necesario para mejorar su condición no tendrá el derecho a verla mejorada exógenamente, siempre y cuando la estructura de oportunidades sea lo bastante abierta como para que quienes sí lo hacen –con acierto o suerte– puedan verla mejorada. Huelga decir que quienes se quedan por el camino habrán de recibir, asimismo, suficiente asistencia pública: como perdedores del juego al que todos contribuimos, esto es, por razones de reciprocidad. No cabe duda de que un exceso de desigualdad, sean cuales sean sus causas, es desaconsejable; lo mismo cabe decir, seguramente, de su contrario. Es un debate sin final, porque su final equivaldría a la desaparición de las sociedades tal como las conocemos. Pero en la maraña de argumentos que lo alimentan, resulta saludable prestar atención a los originales matices que nos aporta el suficientismo.