

NIVELACIÓN

En la actualidad, la igualdad constituye un ideal compartido tanto en la retórica política como en la filosofía. Ningún político pide «una sociedad más desigual», y, dentro de la teoría política, prácticamente todos los filósofos de cualquier tendencia abogan por alguna forma de igualitarismo. El consenso actual es tan amplio que muchos lo consideran supuesto básico de un debate político significativo, y la base universal sobre la que los gobiernos deben responder ante sus ciudadanos. Visto desde lo que, siguiendo a Dworkin, se ha denominado con frecuencia la «meseta igualitaria», hay pocas indicaciones de que en un periodo en el que la igualdad ha funcionado de esta forma las desigualdades hayan permanecido tercamente inalteradas¹. A este respecto, la imagen de una meseta igualitaria tal vez transmite mucho más de lo que se pretende: no solo la igualdad en la superficie, sino también el modo en el que dicha meseta destaca sobre el paisaje circundante.

Obviamente, debe hacerse una distinción entre la meseta igualitaria en cuanto campo de juego nivelado para el debate teórico y la meseta igualitaria en la que las personas pudieran desear vivir. Sin embargo, la igualdad teórica es la base sobre la cual se justifican en general las desigualdades reales, y los límites de ambas se superponen en la medida en que las mayores desigualdades reales deben buscarse entre quienes constituyen el objeto del interés teórico y quienes no². En torno al borde de la meseta se encuentra el precipicio de la diferencia relevante, en el que caen todos aquellos a quienes el igualitarismo es inaplicable.

En años recientes, estos límites han sido objeto de un vivo debate filosófico y, en menor grado, de la protesta ciudadana. Desde los humanos dotados de cuerpo hábil, ciudadanos del Estado-nación que en la actualidad habitan la meseta, estos debates se han ampliado para incluir a los discapacitados, los extranjeros residentes, los posibles migrantes, los ciudadanos de otros países, los miembros de otras especies e, hipotéticamente, los ha-

¹ Sudhir Anand y Paul Segal, «What Do We Know about global Income Inequality?», *Journal of Economic Literature*, vol. 46, núm. 1 (marzo 2008), pp. 57-94.

² Véase Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Massachusetts, 2006.

bitantes de otros planetas. Suponiendo que descubriésemos que los habitantes de otro planeta viven en circunstancias menos favorables que las nuestras, ¿serían su pequeña cabeza verde o su lejana residencia diferencias relevantes? ¿No debería un igualitario congruente ocuparse de una redistribución de bienes a favor de estos extraterrestres necesitados y, si hiciese falta, traerlos para que compartiesen los menguantes recursos del planeta Tierra?³.

Estos intentos de ampliar la meseta igualitaria no tienen necesariamente un programa común. No sólo difiere el valor facial de la igualdad (situación jurídica, oportunidad, recursos, capacidad o seguridad social) de un caso a otro, sino también la justificación teórica para ampliarla. La posición de los extranjeros residentes es de más interés para los comunitarios, la libertad de migración para los anarquistas y libertarios; por la igualdad planetaria abogan, de manera muy cauta, algunos liberales igualitarios, mientras que la igualdad para los animales atrae principalmente a los utilitarios, etcétera. Aunque todas estas filosofías encuentran terreno común en la meseta, sus esfuerzos para ampliarla tienen diversas motivaciones.

No obstante, la crítica a estas medidas es, claramente, una variación sobre un solo tema. La objeción básica tanto al igualitarismo en sí como a los intentos de ampliar su radio de acción es que, llevada al exceso, la igualdad no provocará sino una nivelación absurda. Todos los igualitarios ven con ecuanimidad la perspectiva de mejorar relativamente la situación de quienes están en peores condiciones, y los niveladores lo hacen incluso aunque nadie más salga beneficiado. Los «igualitarios de la suerte» están decididos a eliminar las ventajas aportadas por la mera buena suerte, y si están dispuestos a igualar, y no meramente a neutralizar sus efectos, son susceptibles a la acusación de que quieren hacernos a todos igual de desgraciados. ¿Qué podría haber más absurdo que eso?

Además de las objeciones a nivelar hacia abajo una población dada, las objeciones a nivelar distintas poblaciones por completo sostienen que hay un límite más allá del cual una población pequeña con un nivel más elevado tiene que ser preferible a una población mayor con un nivel más bajo de bienestar social. Los dos argumentos raramente son analizados juntos, porque el primero sirve principalmente como objeción al igualitarismo y el segundo al utilitarismo. Sin embargo, yuxtaponerlos puede revelar algo que permanece oscurecido cuando se toman por separado, a saber, en qué medida pueden ir unidas la nivelación hacia abajo y la nivelación absoluta.

En el presente artículo analizaré brevemente una serie de debates a favor y en contra de la revolución política, en los que las cuestiones de la nivelación

³ Cécile Fabre, «Global Distributive Justice: An Egalitarian Perspective», en Daniel Weinstock (ed.), *Global Justice, Global Institutions (Canadian Journal of Philosophy)*, volumen complementario, Calgary, 2005, pp. 139-164.

hacia abajo y la nivelación absoluta van ligadas. Todas corresponden al siglo XIX y comienzos del XX, un periodo en el que el cambio social igualitario se produjo bien como resultado de la revolución, bien por el intento de evitarla. Aunque el discurso contemporáneo sobre el igualitarismo contiene pocas reminiscencias de esta historia, las críticas al igualitarismo ensayan la acusación de nivelación destructiva que durante mucho tiempo constituyó la crítica a la revolución en sí misma. ¿Podría esta discrepancia revelar algo acerca de los contornos de la meseta igualitaria? ¿Y tal vez conserve la crítica la impresión negativa de un igualitarismo más amplio y de mayor alcance que sus variantes contemporáneas?

Un camino secreto

La igualdad no tiene un crítico más feroz que Nietzsche, cuya «idea *fundamental* respecto a la genealogía de la moral» es que la desigualdad social es la fuente de nuestros conceptos de valor, así como la condición necesaria del valor propiamente dicho⁴. Su rechazo de la igualdad es inequívoco, distinguiéndose absolutamente de los «niveladores» y los «predicadores de la igualdad»⁵. No hay, afirma, «veneno más venenoso»: «Parece predicado por la propia justicia, cuando en realidad es el *final* de la justicia», porque «los hombres no son iguales»⁶.

Sin embargo, el antiigualitarismo de Nietzsche no es tajante. No rechaza una igualdad basada en atributos que las personas comparten de hecho, sino la atribución de igualdad ante diferencias obvias de fuerza y debilidad: «Igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales»: *ésa* sería la verdadera voz de la justicia⁷. Acepta, por lo tanto, la igualdad hasta cierto punto; mas su comprensión se ciñe a la cumbre plana de los «hombres buenos» que, «*inter pares*»⁸, están constreñidos por lazos de reciprocidad. Pero mientras que «los buenos son una casta, los malos [son] una masa como los granos de arena»⁹. Para Nietzsche, el problema del igualitarismo no es que reconozca la igualdad dentro de estos dos grupos, sino, por el contrario, que erosiona la distinción entre ellos al igualar lo desigual: «¿No vamos, acaso, [...] camino de convertir a la humanidad en *arena*? ¡Arena! ¡Pequeña, blanda, redonda, infinita arena!»¹⁰.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Genealogy of Morals*, Oxford, 1996, 1.4.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Nueva York, 1966, p. 44; *Thus Spake Zarathustra*, Harmondsworth, 1969, p. 124.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, Harmondsworth, 1968, p. 102 (48); *Thus Spake Zarathustra*, cit., p. 124.

⁷ F. Nietzsche, *Twilight of the Idols*, cit., p. 102 (48).

⁸ F. Nietzsche, *Genealogy of Morals*, cit., I.II.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, Cambridge, 1986, 1.45.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, Cambridge, 1982, p. 174; cfr. *Thus Spake Zarathustra*, cit., p. 189.

La metáfora demostró ser significativa para Nietzsche, porque sugiere simultáneamente un resultado, «el desierto» del nihilismo¹¹, y la naturaleza del proceso por el cual se produce dicho resultado. De acuerdo con Nietzsche, el nihilismo significa que los valores se han devaluado¹². Dado que el valor lo crea la valoración, y la valoración, como la voluntad de poder, requiere diferencia social, la devaluación se produce, en último término, mediante el cambio social. El vaciado es el resultado del empequeñecimiento. Un «comunismo similar a la ley» en el que cada uno debiera reconocer a todos los demás como iguales significaría, en consecuencia, «la destrucción y la disolución del hombre, un ataque al futuro del hombre, un signo de agotamiento, una senda secreta hacia la nada»¹³.

La senda se origina, sugiere Nietzsche, en la idea de igualdad ante Dios. La especie humana perdura sólo mediante el sacrificio, porque la evolución exige que los débiles perezcan. Sin embargo, con el cristianismo, «todas las almas se hacen iguales ante Dios». Ésta ha sido «la más peligrosa de todas las evaluaciones posibles», porque al designar a todos los individuos como iguales y valorar a los enfermos tanto como a los sanos, o más, ha debilitado la justificación del sacrificio humano y, por consiguiente, «fomenta un modo de vida que conduce a la ruina de la especie»¹⁴. Para Nietzsche, hay una ruta clara que conduce desde «la guerra [del Nuevo Testamento] contra los nobles y los poderosos»¹⁵ a las atrocidades de la Revolución francesa:

La perspectiva aristocrática ha sido debilitada muy profundamente por la mentira de la igualdad de las almas; ¡y si la creencia en la «prerrogativa de la mayoría» hace revoluciones *y sigue haciéndolas*, es el cristianismo, que no nos quepa duda, el juicio de valor *cristiano*, el que traduce cada revolución en mera sangre y crimen! El cristianismo es una revuelta de todo lo que repta por el suelo dirigida contra lo *elevado*: el Evangelio de los «pobres» *empobrece*¹⁶.

El camino que conduce desde «la mentira de la igualdad de las almas hasta la ruina de la especie», pasando por la Revolución francesa, es la senda del nihilismo. ¿Pero es también, como da a entender Nietzsche, la del igualitarismo?

La revolución permanente

¿Cuál es la creencia «que hace revoluciones y seguirá haciéndolas»? ¿Es la igualdad, como afirma Nietzsche? Ésta, al menos, es la suposición que Babeuf mantiene en la Conspiración de los Iguales. Incluso antes de Thermidor, se

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Will to Power*, Nueva York, 1967, p. 603.

¹² *Ibid.*, p. 2.

¹³ F. Nietzsche, *Genealogy of Morals*, cit., 2.11.

¹⁴ F. Nietzsche, *Will to Power*, cit., p. 246.

¹⁵ *Ibid.*, p. 208.

¹⁶ F. Nietzsche, *The Anti-Christ*, Harmondsworth, 1968, p. 43.

había convertido en lugar común decir que la revolución había terminado. Cuando, por ejemplo, Le Chapelier propuso la ley para limitar las asociaciones de trabajadores, sostuvo que las mismas habían sido útiles durante la revolución, pero eran superfluas una vez terminada ésta¹⁷. A dichas sugerencias, los conspiradores respondieron que la revolución no terminaría mientras hubiera más personas a las que pudiera ofrecérseles más igualdad: «Un solo hombre en la tierra más rico, más fuerte que sus congéneres, que sus iguales, y el equilibrio se rompe: habrá delincuencia e infelicidad en la tierra». Lejos de estar acabada, la revolución no era sino la precursora de otra aún mayor¹⁸.

La revolución tenía que continuar porque había más personas que debían ser incluidas entre los iguales y, de ser necesario, continuaría incluso a expensas del nivel de cultura o igualdad ya existente. Maréchal tal vez fuese más lejos que sus camaradas al proclamar: «Que perezcan las artes, si es necesario, con tal de que se conserve una verdadera igualdad»¹⁹, pero Babeuf también era, claramente, un nivelador. Sospechaba que las fuerzas jacobinas habían diezgado a los contrarrevolucionarios de La Vendée para facilitar la distribución de los recursos entre una población menor, y sostenía que el verdadero igualitarismo no exige que se reduzca la población para sostener un nivel más elevado de igualdad entre los restantes, sino, por el contrario, que todos compartan la privación²⁰.

Este argumento de Babeuf es precisamente el que Nietzsche atribuye a los igualitarios: la igualdad excluye la posibilidad de sacrificar a unos para beneficiar a otros. Pero el blanco de los comentarios de Babeuf no es el *Ancien Régime*, sino, por el contrario, el igualitarismo de los propios jacobinos. El punto de igualdad, sostiene, no es hacer más igual a un número limitado de personas, aunque éstas constituyan una mayoría, sino, por el contrario, hacer iguales a tantas personas como sea posible, aunque eso signifique un nivel de igualdad más bajo para todos. La revolución no debe continuar porque la igualdad sea imperfecta, sino porque su alcance ha sido excesivamente limitado.

Reflexionando acerca del malhadado proyecto de Babeuf, Proudhon reconoció la cuestión que aquél intentaba abordar, pero su programa no le pareció la solución, y se quejaba de que «reducía a todos los ciudadanos al nivel más bajo»²¹. Y como tal, sostenía Proudhon, era desigualitario en lugar de igualitario, aunque en el sentido opuesto a aquel en el que habitualmente se entiende el término, porque mientras que «la propiedad es la explotación de los débiles por parte de los fuertes, la comunidad es la ex-

¹⁷ Olivier Le Cour Grandmaison, *Les citoyennetés en révolution*, París, 1992, pp. 81-82.

¹⁸ Sylvain Maréchal, «Le Manifeste des Egaux», en Philippe Buonarroti, *La conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*, vol. 2, París, 1957, pp. 94-98.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 94-98.

²⁰ Gracchus Babeuf, *La guerre de la Vendée*, París, 1987, pp. 90-96.

²¹ Pierre-Joseph Proudhon, *What is Property?*, Cambridge, 1994, p. 100.

plotación de los fuertes por parte de los débiles»²². Marx criticaba también el comunismo primitivo de Babeuf, por considerarlo motivado sólo por el deseo de nivelar hacia abajo²³, pero, no obstante, se identificaba fuertemente con la idea de que la revolución debe continuar; no quizá, como había sostenido Maréchal, mientras un solo hombre se eleve por encima de sus iguales, pero sí, al menos, mientras una clase se eleve sobre el resto. Como es sabido que comentó después de 1848: «Nos interesa y debemos hacer que la revolución sea permanente, hasta que todas las clases más o menos poseedoras sean expulsadas de su posición de dominio, [y] el proletariado conquiste el poder del Estado»²⁴.

El que Marx rechazase el comunismo de Babeuf y al mismo tiempo aceptase el motivo que éste da para continuar la revolución exige una explicación. La base suprema de esta táctica quizá pueda encontrarse en la triple distinción que Pufendorf hacía entre propiedad privada, comunidad positiva y comunidad negativa²⁵. Esto significa que la igualdad tenía potencialmente tres modos de realizarse. Si la propiedad es privada, cada individuo tendrá lo que tenga en proporción igual a la exclusión de todos los demás propietarios. En la comunidad positiva, en la que la propiedad es de tenencia común, cada individuo tendrá exactamente lo mismo que todos los demás propietarios, con exclusión de los no propietarios. Mientras que en la comunidad negativa cada individuo, sin exclusión ni excepción, tendrá igual acceso a los recursos, pero ningún derecho de propiedad, ya sea individual o colectivo, porque la propiedad, propiamente dicha, no existirá. Como señalaba Pufendorf, la diferencia clave es la cuestión de la exclusividad.

Tanto la comunidad positiva como la propiedad suponen la exclusión de los otros respecto a la cosa que se dice que es común o propia [...] Por consiguiente, al igual que no podría decirse que las cosas son propias de un hombre, si éste fuese el único ser en el mundo, también las cosas de cuyo uso no está excluido ningún hombre, o que, en otras palabras, no pertenecen a ningún hombre en mayor medida que a otro, deberían denominarse comunes en el primer significado [negativo] del término y no en el segundo [positivo]²⁶.

Los estudios progresivos de la revolución reflejan estas distinciones. A la aceptación de la propiedad privada por parte de los jacobinos, Babeuf ha yuxtapuesto una forma de comunidad positiva. Tanto Proudhon como Marx lo criticaron explícitamente por esto²⁷. Pero mientras que Proudhon

²² *Ibid.*, p. 197.

²³ Karl Marx, «Economic and Philosophical Manuscripts», *Early Writings*, Londres, 1975, p. 346.

²⁴ Karl Marx, «Address to the Central Committee of the Communist League», en John Elster (ed.), *Marx: A Reader*, Cambridge, 1986, p. 270.

²⁵ Véase Gareth Stedman Jones, «Introduction», en Marx y Engels, *Communist Manifesto*, Londres, 2002, pp. 162-176; Stedman Jones se basa en István Hont, «Negative Community: the Natural Law Heritage from Pufendorf to Marx», artículo inédito, 1989.

²⁶ Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo*, vol. 2, Oxford, 1934, p. 535.

²⁷ P.-J. Proudhon, *What is Property?*, cit., p. 196; K. Marx, *Early Writings*, cit., p. 347.

era partidario de una síntesis entre comunidad positiva y propiedad privada, Marx parece haber superado la comunidad positiva para concebir un comunismo todavía más incluyente y utópico, una forma de comunidad negativa regida por el principio «de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades»²⁸.

Sin embargo, Marx pospone la realización de esta comunidad a la transición posrevolucionaria del socialismo al comunismo, y ofrece una concepción de la revolución permanente que potencialmente contiene dos límites, el proletariado y el Estado. La discrepancia no pasó desapercibida. Si la revolución terminaba cuando el proletariado controlase el Estado, ¿qué ocurriría con aquellos situados fuera del proletariado y fuera de los límites del Estado? Como señalaba Bakunin, Marx excluía visiblemente de los agentes de la revolución al *Lumpenproletariat*, «esa gran masa, los millones de ignorantes, desheredados, miserables, analfabetos [...] la gran *plebe del pueblo*», y al afirmar la función del Estado reinscribió la principal limitación de la propia república jacobina, que «apenas conocía al hombre y sólo reconocía al ciudadano»²⁹. En contraste, Bakunin abogaba por «la emancipación y la mayor expansión posible de la vida social», con lo que hacía referencia al «modo de existencia natural de la colectividad humana, independiente de cualquier contrato». La sociedad, por consiguiente, no sólo incluía a los habitantes de un Estado excluidos de la plena ciudadanía, sino también al resto de la humanidad, más allá de las fronteras del Estado nación³⁰. Uno de los seguidores de Bakunin dedujo la conclusión obvia: «La revolución no puede limitarse a un solo país: está obligada, so pena de aniquilación, a expandirse»³¹.

El replanteamiento de la idea de revolución permanente por parte de Trotsky retoma las dos objeciones de Bakunin. Creyendo que «el proletariado, para consolidar su poder, no puede sino ampliar la base de la revolución»³², sostiene que «revolución permanente [...] significa una revolución que no haga concesiones a ningún modo de dominio de clase [...] una revolución en la que cada una de las fases sucesivas esté arraigada en la anterior y que sólo pueda terminar con la completa liquidación de la sociedad de clases»; y, al igual que no puede haber límite de clase, tampoco puede haber fronteras nacionales: «La revolución socialista empieza sobre los cimientos nacionales, pero no puede completarse dentro de estos cimientos». Todos los límites deben ser retirados por la sociedad, «las revoluciones [...] no permiten que la sociedad alcance el equilibrio»; por el contrario, «la sociedad sigue mudando de piel»³³.

²⁸ K. Marx, «Critique of the Gotha Programme», en J. Elster, *Marx: A Reader*, cit., p. 166.

²⁹ Mijail Bakunin, «The International and Karl Marx» [1872] y «Federalism, Socialism, Anti-Theologism» [1867], en Sam Dolgoff (ed.), *Bakunin on Anarchy*, Londres, 1973, pp. 249, 117.

³⁰ M. Bakunin, «Statism and Anarchy» [1873] y «Federalism, Socialism, Anti-Theologism», en *ibid.*, pp. 327, 129, 136.

³¹ James Guillaume, «On Building a New Social Order» [1876], en *ibid.*, p. 378.

³² Leon Trotsky, *The Permanent Revolution*, Londres, 2007, p. 166.

³³ *Ibid.*, pp. 117-120, 119.

Aunque a uno le interesen los bienes económicos y al otro los políticos, hay un paralelismo entre el argumento favorable a una revolución continua para poner fin a la exclusión causada por la propiedad y el argumento favorable a una forma de revolución permanente que impida la exclusión causada por la propia revolución. En ambos casos, hay un límite potencial –representado por la comunidad positiva y el socialismo en un solo país– que no es superado basándose en que los situados fuera del límite son necesariamente iguales a los situados dentro del mismo, sino, por el contrario, en que la existencia del límite perpetúa una forma de desigualdad que de otro modo podría no existir. En lugar de hacer que el acceso dependa de un cierto nivel de productividad o de un cierto nivel de desarrollo, la comunidad negativa y la revolución permanente ofrecen a los desiguales (a los individuos improductivos, a clases y pueblos subdesarrollados) acceso a aquello a lo que de otro modo podrían no tener derecho a reclamar.

El paralelismo sirve para resaltar la relación cambiante entre la inclusividad y la igualdad en el ejemplo anterior. En la Conspiración de los Iguales, la igualdad exigía una mayor inclusividad, que potencialmente daría como resultado la pérdida de bienes sociales o una disminución del acceso a recursos finitos. La alternativa de Marx a la nivelación hacia abajo que supone la comunidad positiva va un paso más lejos. La comunidad negativa puede nivelar tan completamente que disuelva todo lo que toque. Por esta razón, como señala Pufendorf, los críticos sostenían que era «opuesta a la naturaleza humana, es decir, a la naturaleza racional, apropiada sólo para los animales, y asocial»³⁴. Si todo el mundo puede tomar lo que necesite, el ideal de la inclusividad igualitaria se amplía hasta el punto en el cual disuelve el concepto de propiedad, y con él la posibilidad de igualdad, o cualquier forma de justicia distributiva. En último término, por supuesto, la comunidad negativa debilita el hecho mismo de ser especie.

Nivelación hacia abajo y nivelación absoluta

Esta genealogía revela los pasos por los que podría articularse la idea de revolución permanente, y las potenciales objeciones a ésta. En primer lugar, se produce una nivelación hacia abajo dentro de una población dada, como la promovida por la Conspiración de los Iguales. Es un igualitarismo simple, susceptible a la crítica de que si la igualdad no mejora la situación de nadie, es, efectivamente, absurda (de que se hace imposible especificar en qué sentido es realmente mejor la igualdad, de hecho). En segundo lugar, está el argumento planteado por Babeuf de que una población mayor con un grado más bajo de bienestar es preferible a una población menor con un grado más elevado. Esto es algo más que simple igualitarismo: asume la igualdad, pero también hace un llamamiento implícito a la utilidad total, o al menos a la felicidad del mayor número. La objeción potencial a este tipo

³⁴ S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo*, cit., p. 554.

de argumento es la deducción de que tener un enorme número de personas que lleven una vida poco digna de ser vivida sería mejor, incluso, que tener una población muy grande con una calidad de vida muy elevada, una posibilidad que Parfit ha denominado «conclusión repugnante». Por último, Marx rechaza el igualitarismo y se muestra favorable a una versión de comunidad negativa en la que los recursos estén disponibles para todos en proporción a la necesidad. La comunidad negativa no presupone la igualdad en absoluto, y, por consiguiente, las objeciones adoptan por lo general una forma malthusiana. Si no hay límites y se da un acceso descontrolado a bienes finitos, una sociedad es vulnerable a la tragedia de los comunes, en la que el recurso en cuestión disminuye y finalmente desaparece debido a la ausencia de restricciones para su uso³⁵.

Aunque estos argumentos son filosóficamente distintos, un par de simples experimentos mentales muestran que uno podría conducir al siguiente. Por ejemplo, en respuesta a las objeciones a la nivelación hacia abajo, Jonathan Wolff ha ofrecido un ejemplo en el que la nivelación hacia abajo parece justificada³⁶. Suponga que es usted alcalde de un pueblo en un estado sureño de Estados Unidos. El pueblo tiene una piscina y carece de fondos para construir otra. La asamblea del estado aprueba una ley de segregación racial en las piscinas. Usted se opone a la segregación racial, por lo que cierra la piscina. Como resultado, nadie está mejor y la población blanca está peor, pero, no obstante, ha hecho lo correcto. Wolff sostiene que éste es, de hecho, un ejemplo de nivelación hacia abajo, y que a veces ésta puede ser razonable debido a la importancia simbólica de la cuestión.

¿Pero es esto, de hecho, lo que hace convincente el ejemplo? Wolff supone que el suyo es un caso de la misma especie y que simplemente pasamos de la desigualdad a la igualdad dentro de una población fija, pero racialmente mixta. Sin embargo, el argumento se interpreta explícitamente de modo tal que no es sensible a ninguna desigualdad de hecho dentro de una población dada: no es necesario que hubiese nadadores negros a los que se les impide usar la piscina (de hecho, especifica que la población negra podría ser indiferente al cierre), ni, de hecho, que el pueblo en cuestión tuviese en la actualidad población negra (aunque la localización del ejemplo en el sur de Estados Unidos da a entender la posibilidad de que pudiera haberla). El argumento sería igualmente válido aunque ninguna persona negra hubiera deseado nunca nadar en la piscina, es decir, incluso aunque en la actualidad no hubiese nadie a cuyo nivel se viesan reducidos los nadadores blancos.

³⁵ Las formulaciones clásicas de la «objeción a la nivelación hacia abajo», la «conclusión repugnante» y la «tragedia de los comunes» se encuentran, respectivamente, en Derek Parfit, «Equality and Priority», en Andrew Mason (ed.), *Ideals of Equality*, Oxford, 1998, pp. 1-20; Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, 1984, pp. 381-390; y Garrett Hardin, «The Tragedy of the Commons», *Science*, vol. 162, núm. 3859, diciembre de 1968, pp. 1243-1248.

³⁶ Jonathan Wolff, «Levelling Down», en Keith Dowding, James Hughes y Helen Margetts (eds.), *Challenges to Democracy*, Basingstoke, 2001, pp. 18-32.

Los pasos esenciales del argumento afectan a:

- 1) Una población original que disfruta de cierta prestación: los blancos, que, de acuerdo con la ley estatal, gozan de permiso para usar la piscina;
- 2) Una población adicional que no la disfruta: los negros, que, de acuerdo con la ley estatal, no tienen derecho a usarla;
- 3) Una población total que no disfruta de ella: población racialmente mixta que no puede usar la piscina porque está cerrada.

El argumento, por consiguiente, no parece sensible a la desigualdad en la población original, sino, por el contrario, al número de personas adicionales involucradas, y a la facilidad con la que podrían ser incluidas en una población combinada. Aun siendo justificable, la decisión del alcalde perdería parte de su credibilidad por el mero hecho de que hubiera un solo individuo excluido de usar la piscina, por muy injusta que fuese la razón (como los prejuicios personales de los legisladores estatales); o si la categoría de personas excluidas, por numerosa que fuera, no tuviera ni una posibilidad remota de usarla (por ejemplo, la población nativa de una remota isla del Pacífico). En ningún caso ganaría nadie nada con el cierre de la piscina; pero la decisión del alcalde se hace más fácil de justificar cuanto mayor sea la población adicional de no beneficiarios y mayor la credibilidad de unirlos a la original.

En lugar de centrarse sólo en su importancia simbólica, el ejemplo de Wolff parece introducir un número inespecífico, pero significativo, de personas añadidas y con suficiente proximidad como para parecer importantes para nuestra evaluación del argumento. No se trata tanto de nivelar hacia abajo dentro de una población racialmente mixta, como de nivelar por completo una pequeña población racialmente exclusiva con una población mayor racialmente mixta. Como tal, señala la posibilidad de que lo que pudiéramos considerar ejemplos de nivelación hacia abajo son a menudo ejemplos de nivelación absoluta, y que deben al menos parte de su atractivo a la capacidad de acomodar una población más amplia al nivel más bajo.

Los casos de este tipo son en realidad muy comunes, y es fácil comprender que podrían pasar finalmente de la nivelación absoluta a la comunidad negativa. Por ejemplo, supongamos que planea usted una comida de cumpleaños abundante y cara para unos cuantos amigos íntimos. Después recuerda a otras dos personas a las que realmente desearía invitar, y se da cuenta de que, si lo hace, todos recibirán porciones más pequeñas. Todas las personas extra preguntan si pueden llevar a un amigo, y usted decide que tendrá que cambiar el menú. Después se le ocurre que con tanta gente otros muchos sabrán que usted da la fiesta y podrían sentirse excluidos. Decide invitar a quien quiera ir, y pone un aviso: «Estoy de cumpleaños. Únete a la celebración». Comprendiendo que tal vez no haya comida para todos, añade una posdata: «Por favor, traed comida para compartir».

Las conclusiones repugnantes

La paradoja de la mera adición, planteada por Parfit, proporciona una explicación más formal para este tipo de progresión, y los problemas potenciales de la misma. En su forma más simple, empieza con una población de iguales a un nivel elevado, añade a unas cuantas personas más a un nivel más bajo y situadas fuera de la población existente (pongamos, los habitantes de un continente o de un planeta antes ignoto), iguala los dos grupos por separado (sin necesariamente nivelarlos hacia abajo), y después los une para formar una sola población más grande a un nivel más bajo que el de la primera población de iguales. Si nos sentimos cómodos con cada uno de estos pasos, y los repetimos, acabaremos llegando a la conclusión repugnante. Habremos creado, en efecto, un Monstruo de la Utilidad (expresión que Parfit toma de Nozick) capaz de devorar todos los bienes del mundo para distribuirlos más escasamente; un resultado distinto, en efecto, de la tragedia de los comunes, que asume la escasez pero no la igualdad, si bien es en realidad similar a dicha tragedia³⁷.

Es importante señalar, sin embargo, que no podemos llegar a este destino simplemente nivelando hacia abajo. Al nivelar hacia abajo, igual que en el caso de la igualdad *inter pares*, hay un límite inferior por debajo del cual nadie puede caer, a saber, el del peor situado en la población inicial. La conclusión repugnante únicamente puede alcanzarse si el nivel al cual la población ha sido nivelada hacia abajo se transforma en el nivel desde el cual se nivela completamente. Sólo en esta nivelación absoluta, cuando se añaden personas nuevas en cada paso, no hay límite hasta el que se puede bajar. Pero para nivelar por completo debe haber cierta aceptación de personas nuevas en un nivel más bajo. La dinámica acumulativa, en consecuencia, es más extraigualitaria que igualitaria, porque favorece explícitamente el paso de las distribuciones igualitarias a las desigualitarias. Supera el igualitarismo y se sitúa fuera de él, a pesar de que siempre lo presupone y vuelve a él.

¿Qué implicaría un extraigualitarismo de este tipo? Una forma de describirlo sería como conjunción de dos principios: (1) los individuos o grupos de una colectividad deberían ser lo más iguales posible, incluso aunque el resultado sea que nadie esté en mejor situación; (2) no hay nada malo en añadir personas extra, incluso aunque no sean iguales a las ya incluidas. El primero es un principio igualitario abierto a una objeción a la nivelación hacia abajo: ¿en qué es mejor para las personas ser iguales, si nadie está en mejor situación? El segundo, en su forma filosófica más obvia, es un principio utilitario total abierto a una objeción igualitaria: ¿por qué permitir la desigualdad allí donde antes no existía? Todo lo que el extraigualitarismo hace es usar lo uno para justificar lo otro: nivelar hacia abajo está justifi-

³⁷ D. Parfit, *Reasons and Persons*, cit., pp. 419-441; y Derek Parfit, «Overpopulation and the Quality of Life», en Jesper Ryberg y Torbjörn Tännsjö (eds.), *The Repugnant Conclusion*, Dordrecht, 2004, pp. 7-22.

cado por el aumento de cifras; el aumento de cifras por la mayor igualdad. Nivelar por completo aumenta tanto la igualdad como la utilidad, pero no al mismo tiempo.

Dado que la conclusión repugnante podría ser defendida por una conjunción de igualitarismo y utilitarismo, ¿qué tiene de repugnante? La objeción más citada tanto a la nivelación hacia abajo como a la nivelación absoluta es que ambas debilitan el valor: nivelar hacia abajo elimina las desigualdades necesarias para generar determinadas cosas de valor, mientras que nivelar por completo elimina progresivamente del mundo toda posibilidad de alcanzar formas más elevadas de valor. La expresión de Maréchal «que perezca el arte [...]» reconoce y acepta las consecuencias de este argumento, pero la mayoría de los comentaristas han seguido a Nietzsche y lo consideran inaceptable. Hasta un igualitario como Thomas Nagel admite usar un tono ligeramente nietzscheano cuando sostiene que una sociedad que soporta un logro creativo y fomenta niveles máximos de excelencia tendrá que aceptar y aprovechar la estratificación y la jerarquía, y que «no puede estar bien ningún igualitarismo que permita la desaparición de la alta costura, la alta cocina y las casas exquisitas»³⁸.

De modo similar, Parfit, aun rechazando la opinión nietzscheana de que lo justificaría un gran sufrimiento, sostiene, no obstante, que «aunque un cambio determinado aporte un gran beneficio neto a los afectados, será un cambio a peor si implica la pérdida de una de las mejores cosas de la vida»³⁹. Por consiguiente, imagina la Paradoja de la Mera Adición como una serie de pasos en los que las mejores cosas de la vida desaparecerán una a una. En común con la mayoría de los filósofos modernos, supone que las mejores cosas de la vida son estéticas. Por consiguiente, al principio se pierde la música de Mozart, después la de Hayden; después, Venecia es destruida, más tarde Verona, hasta que, finalmente, lo que queda es una vida de hilos musicales y patatas. La secuencia puede ser personal, pero la naturaleza de los ejemplos pretende ser irrefutable. Por el camino, cualquiera de estas cosas irremplazables puede tomarse como la pérdida inaceptable, el límite más allá del cual no podrían añadirse personas extra.

Alternativamente, cada paso podría tomarse como un medio para prescindir definitivamente de estos lujos carentes de valor, como la lista de invitados creciente en el ejemplo anterior eliminaba, de hecho, los planes de una comida grotescamente cara. Incluso el ejemplo de Wolff suscitaba una cuestión que no parecía abordar: ¿por qué necesita este pueblecito una piscina? Por eso Nagel se queja de que «no siempre es fácil impedir que el igualitarismo [...] infecte otros valores»⁴⁰. Y ésta es exactamente la razón por la que Nietzsche identifica el igualitarismo como un aliado secreto del nihi-

³⁸ Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford, 1991, pp. 135, 132 y 138.

³⁹ D. Parfit, «Overpopulation and the quality of life», cit., pp. 19-20.

⁴⁰ T. Nagel, *Equality and Partiality*, cit., p. 130.

lismo. Pero, como también señala Nietzsche, no hay nada de nihilista en la igualdad en sí; sólo adquiere esta cualidad cuando los menos que iguales son introducidos en la ecuación y todo el mundo queda absolutamente nivelado.

Revolución pasiva

¿Es así como funciona la revolución? Una forma de responder a la pregunta es analizar otro potencial Monstruo de la Utilidad, la gran bestia de Platón. En *La república*, desprecia a los sofistas porque meramente se hacen eco de las opiniones de la multitud.

Es como si un hombre estuviera adquiriendo el conocimiento de los humores y los deseos de una bestia grande y fuerte que tuviese a su cuidado, cómo hay que aproximársele y tocarla, y cuándo y por qué cosas se vuelve salvaje o tranquila, sí, y los diversos sonidos que acostumbra a emitir con ocasión de ambos, y nuevamente qué sonidos emitidos por otro la vuelven dócil o feroz, y, tras dominar este conocimiento por convivir con la criatura y por el transcurso del tiempo, lo llama sabiduría y construye un sistema a partir de él⁴¹.

No hay, sostiene Platón, diferencia alguna entre esto y el hombre que adopta los juicios políticos y estéticos de la multitud y después se ve obligado a «darle al vulgo lo que a éste le gusta». A partir de entonces, la gran bestia se convirtió en personificación simbólica de la nivelación hacia abajo en interés de la multitud. Thomas Browne lo llama «el gran enemigo de la razón, la virtud y la religión» y el propio Nietzsche se refiere a la utopía prometida por el socialismo como el tiempo en que «amanezca en todo su esplendor el día de la *bestia triumphans*»⁴².

¿Podría ser dicha criatura transformada de *reductio ad absurdum* en un paradigma revolucionario? Al menos una trayectoria intelectual sugiere que sí. Para Vincenzo Cuoco, el escritor político napolitano que fue también protagonista de la breve República Partenopea de 1799, a la gran bestia de Platón podría ofrecérsele un modelo de revolución alternativo. A pesar de haber escrito una novela titulada *Platone in Italia*, Cuoco rechazaba las repúblicas ideales por considerarlas demasiado utópicas, sosteniendo a cambio que para salir adelante una revolución debe cumplir los deseos del pueblo: «Éste es todo el secreto de las revoluciones: saber qué quiere el pueblo y ejecutarlo»⁴³.

Sin embargo, aunque Cuoco no vio otro modo de activar una revolución que el de reclutar al pueblo, reconoció que había dos modos de conseguir esto: si la revolución es activa, el pueblo se une a los revolucionarios; si es

⁴¹ Platón, *Republic*, 6, p. 493.

⁴² F. Nietzsche, *Daybreak*, cit., p. 206.

⁴³ Vincenzo Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, Milán, 1820, p. 102.

pasiva, «los revolucionarios se unen al pueblo»⁴⁴. De las dos, Cuoco consideraba las revoluciones activas las más eficaces, porque el pueblo actúa por sí mismo y por su propio interés, mientras que, en una revolución pasiva, «el agente de gobierno adivina el espíritu del pueblo y le entrega lo que éste desea»⁴⁵. A la objeción de que es imposible saber lo que desea el pueblo, porque el «pueblo» no habla, Cuoco aboga precisamente por la técnica por la que Platón se burlaba de los sofistas cuando convirtieron en un sistema los sonidos articulados por la gran bestia, señalando e interpretando otras expresiones menos articuladas de voluntad popular y actuando después en consecuencia. Aunque un pueblo permanezca silencioso, «todo habla por él: sus ideas, sus prejuicios, sus costumbres, sus necesidades hablan por él»⁴⁶.

Adoptar las opiniones del pueblo es la forma de ampliar la base de la revolución. De hecho, las dos operaciones son potencialmente idénticas. La única forma de incorporar al pueblo es dejarse incorporar por el pueblo, incluso cuando, como aclara Cuoco en el caso de Nápoles, el pueblo esté compuesto por los «perezosos *lazzaroni*», el *Lumpenproletariat* de Marx⁴⁷. La revolución napolitana no fracasó por ser una revolución pasiva; por el contrario, fue una revolución pasiva fracasada, en la que los intereses de los revolucionarios y los del pueblo eran irreconciliables. Gramsci afirmaba que el uso que Cuoco hacía de la expresión «revolución pasiva» no era más que un apunte del suyo⁴⁸. Pero interpretadas como versión de la gran bestia, las continuidades entre Cuoco y Gramsci emergen con más claridad, y con ellas la posibilidad de que la revolución pasiva fuese algo más que una revolución fallida o un prototipo de la contrarrevolución.

Para explorar esta posibilidad, es necesario volver al principio de la explicación, el punto en el que la historia de la revolución pareció llegar por primera vez a su fin. Gramsci sostenía que la Revolución francesa «encontró sus límites de clase más amplios» en el mantenimiento por parte de los jacobinos de la ley Le Chapelier. Por eso los jacobinos «siempre permanecieron en terreno burgués». La «revolución permanente», que ellos mismos parecían estar iniciando, había alcanzado su límite. Paradójicamente, sin embargo, Gramsci sostiene que «la fórmula de la revolución permanente puesta en práctica en la fase activa de la Revolución francesa encontró» más tarde «su “compleción” en el régimen parlamentario», que «hizo realidad la hegemonía permanente de la clase urbana sobre toda la población». Esto se consiguió mediante una combinación de fuerza y consentimiento, ampliando la base económica, y absorbiendo en la burguesía a los miembros prósperos de las clases más bajas. De este modo, «el “límite” contra el que los jacobinos se habían rebelado en la ley Le Chapelier [...] fue superado y ampliado progresivamente»⁴⁹.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 171.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁶ Walter Carridi (ed.), *Il pensiero politico e pedagogico di Vincenzo Cuoco*, Lecce, 1981, p. 250.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 253.

⁴⁸ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, 1971, p. 108.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 79-80 n.

De acuerdo con Gramsci, algo similar ocurrió en el Risorgimento, que también se caracterizó después de 1848 por la formación de una clase dominante cada vez más extensa. También en este caso «la formación de esta clase supuso la absorción gradual, pero continua [...] de los elementos activos producidos por grupos aliados, e incluso de aquellos que procedían de grupos antagonistas y parecían irreconciliablemente hostiles». El resultado podría describirse como «“revolución” sin “revolución” o como “revolución pasiva”»⁵⁰. Porque en una revolución pasiva «la tesis por sí sola se desarrolla de hecho hasta su pleno potencial de lucha, hasta el punto en el que absorbe incluso a los supuestos representantes de la antítesis: en esto precisamente consiste la revolución pasiva o revolución / restauración»⁵¹.

Yuxtapuestos de este modo, los argumentos de Gramsci comportan la clara inferencia de que la revolución permanente se completa o sólo puede completarse a modo de «revolución pasiva». Es una inferencia que Gramsci nunca afirma explícitamente, y que sus comentaristas declinan también abordar, pero que no está meramente sugerida por los análisis históricos, sino también por los intentos en sí que el autor hace de reconciliar sus marcos conceptuales. La oposición conceptual básica de Gramsci se da entre la guerra de movimiento y la guerra de posición, y él identifica la primera con el concepto de revolución permanente y la segunda con el concepto de hegemonía⁵². Sin embargo, cuando «la hegemonía es el gobierno mediante el consentimiento permanentemente organizado»⁵³, como la realizada por la clase urbana sobre toda la población francesa bajo el régimen parlamentario, puede funcionar como compleción de la revolución permanente representada por la experiencia jacobina desde 1789 hasta Thermidor. Por lo tanto, en Gramsci es congruente afirmar que «la fórmula de “revolución permanente” introducida en el 48 es ampliada y superada en la ciencia política por la fórmula de la “hegemonía civil”»⁵⁴.

Pero Gramsci no sólo identifica la guerra de posición con la hegemonía civil, también la identifica con la revolución pasiva. Se pregunta si el concepto de «revolución pasiva» planteado por Cuoco puede relacionarse «con el concepto de “guerra de posición” en contraste con la “guerra de maniobra”», y si puede haber periodos históricos en los que exista entre ellas «una identidad absoluta», en los que «ambos conceptos deban ser considerados idénticos»⁵⁵. Gramsci claramente lo piensa así, e identifica la Europa posterior a 1848 y de 1871 como ejemplos. Por consiguiente, si la guerra de maniobra da paso a la guerra de posición, en la que la hegemonía civil trasciende de la revolución permanente, ¿no supone esto también que la revolución pasiva trasciende de la revolución permanente?

⁵⁰ *Ibid.*, p. 59.

⁵¹ *Ibid.*, p. 110.

⁵² Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. 2, Turín, 1975, p. 973.

⁵³ A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, cit., p. 80n.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 243. Véase también Perry Anderson, «The Antinomies of Antonio Gramsci», *NLR* 1/100 (noviembre-diciembre 1976), pp. 5-78.

⁵⁵ A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, cit., p. 108.

Gramsci evita esta inferencia por una razón, a saber, que quiere guardar el concepto de revolución pasiva para los intentos específicamente contrarrevolucionarios de atraer a las fuerzas de la revolución a sus propios fines: la restauración, la revolución pasiva dirigida por el Estado en el Risorgimento, y el propio fascismo. Pero, de hecho, no hay razón alguna para que el concepto de revolución pasiva no pueda ser considerado tan políticamente neutral como el de la guerra de posición o el de hegemonía. Y esto queda claro en la triple distinción que Gramsci establece entre (1) el Antiguo Régimen, cuyas clases dominantes «no construyeron un tránsito orgánico de las otras clases a la suya, es decir, para ampliar su esfera de clase»; (2) la burguesía, que «se presenta como un organismo en movimiento continuo, capaz de absorber a toda la sociedad, asimilándola a su propio nivel cultural y económico», pero que se ha «saturado»; (3) una clase realmente capaz de asimilar a toda la sociedad, que provocaría «el fin del Estado y de la ley, que se volverán inútiles al haber agotado su función y serán absorbidos por la sociedad civil»⁵⁶. Estas dos últimas son revoluciones pasivas clásicas, que absorben a sus antítesis. La diferencia entre ellas es que la primera, la revolución burguesa, es un ascenso que por su propia naturaleza ha de alcanzar un límite o punto de saturación, mientras que la versión proletaria de revolución pasiva, que culmina en el fin del Estado, no tiene límite inferior.

Si estas revoluciones pasivas se diferencian únicamente por ser limitada una o ilimitada la otra, se infiere que si una revolución pasiva continúa indefinidamente, se convertiría de manera inevitable en una revolución permanente. Una clase que absorbe a su antítesis (revolución pasiva) se convertirá, a no ser que alcance una saturación, en la clase que absorbe a toda la sociedad. (Como el Estado es por naturaleza propia un Estado de clases, la clase que absorba a toda la sociedad reabsorberá también al Estado dentro de la sociedad civil.) De acuerdo con Gramsci, el Estado en Occidente es «sólo un foso externo», tras el cual radican las robustas instituciones de la sociedad civil⁵⁷. Sobre este análisis de que el foso exterior marca el límite de clase que restringe el alcance de la revolución pasiva, a medida que el Estado es reabsorbido, el foso se convierte en frontera abierta, y la explicación que Gramsci da a la revolución permanente recupera su aspecto nihilista.

Extraigualitarismo

¿Nos permiten estos fragmentos de la historia de la revolución vislumbrar la senda secreta de la que habla Nietzsche? La crítica nietzscheana al igualitarismo resalta tanto el potencial nihilista de dicho igualitarismo como la importancia de la inclusividad en la realización de ese potencial. Identifica igualitarismo con nihilismo sobre la base de que si el valor presupone desigualdad, la igualdad debe socavar el valor. Pero su argumento sugiere que

⁵⁶ *Ibid.*, p. 260.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 238.

incluso aunque la igualdad sea una forma de nihilismo, el nihilismo no siempre es necesariamente igualitario. A la pregunta de qué es el igualitarismo y cuáles son sus límites, Nietzsche responde que hay dos tipos: el igualitarismo del reconocimiento mutuo entre iguales, y el igualitarismo de la nivelación hacia abajo. Ambos tienen un límite interno, pero en el segundo caso el límite puede usarse para cambiar de la nivelación hacia abajo a la nivelación absoluta, abrir la igualdad a aquellos situados por debajo del umbral existente. El igualitarismo en este sentido es incompatible con la igualdad en cuanto estado, ya que está constantemente fomentando la revaloración a favor de los que están por debajo de los iguales, y volviendo a la igualdad sólo a través de la desigualdad.

Cada uno de los fragmentos anteriores describe un momento de desequilibrio en el que el argumento cambia de nivelar hacia abajo a nivelar por completo. Dichos momentos aparecen dentro de la tradición revolucionaria en los cambios de la propiedad igual a la comunidad negativa, de la revolución a la revolución permanente. De manera menos obvia, están reflejados en las transformaciones de la gran bestia. En Platón, la gran bestia no es más que una ilustración de la nivelación hacia abajo. Tras la revolución, surge una nueva posibilidad: el nivel al que la sociedad ha sido nivelada hacia abajo podría ser el nivel a partir del cual se nivele por completo. Cuoco escoge la idea de un pueblo desarticulado que absorbe a la elite, y la convierte en la idea de una revolución pasiva en la que la elite revolucionaria absorbe al pueblo, adoptando en ese proceso las opiniones de éste. En manos de Gramsci, este proceso de ampliar la base de clase de la revolución queda implícitamente identificado con la revolución permanente, una revolución que acaba por disolver el Estado y con él la posibilidad de revolución.

Aunque podría suponerse que el igualitarismo radica en el corazón del proyecto revolucionario, la dinámica aquí descrita no es tanto igualitaria como extraigualitaria, porque excede el igualitarismo y se sitúa fuera del mismo, aunque lo presuponga. Al contrario que el igualitarismo finalista, el extraigualitarismo no es un proyecto político de un solo capítulo. De hecho, no está claro que la igualdad sea en absoluto el objetivo del extraigualitarismo. Nunca está satisfecho con ella, y sería posible diseñar una forma no igualitaria de nivelar por completo que no exigiese realizar la igualdad en ninguna fase.

Si el extraigualitarismo tiene un objetivo, puede estar más cerca de lo que Nietzsche denomina nihilismo. Hay, como señalan los críticos, algo claramente negativo en cualquier forma de igualitarismo que vaya más allá de una preocupación por mejorar la situación de los pobres. Pero la negación implicada en el extraigualitarismo es muy distinta. Lo que lo hace nihilista no es sólo la pérdida de valor (ya sea en forma de bienes particulares o de utilidad media), sino la potencial desaparición de lo que al comienzo del proceso es el bien distribuido. Pero en cierta medida la historia sugiere que la tradición revolucionaria ha estado, de hecho, inspirada por la idea de avanzar hasta el punto en que la ausencia de límites niegue la existencia de esas cosas que el límite intenta conservar y distribuir —propiedad, clase, leyes

o el Estado— y que la igualdad sirve para mantener precisamente porque las da por supuestas. Hay, entonces, un sentido en el que, como dijo Nietzsche, ésta es «la senda secreta hacia la nada».

¿Pero es éste un destino que debe evitarse a toda costa, o dice, por el contrario, algo acerca de la justificación del extraigualitarismo en sí? Obviamente, llega un punto en el que estamos todos muertos, pero en los casos en los que todos los implicados siguen llevando una vida digna, es posible cuestionar el valor de las cosas que consideramos bienes sociales. En cuyo caso, la igualdad no representa una distribución utópica, sino una forma de escepticismo socialmente realizado acerca del valor. La igualdad ya funciona así en el caso de los bienes de posición, en los que compartir y disminuir el valor de los mismos se efectúa de manera simultánea. El extraigualitarismo amplía esto: registra implícitamente la ambigüedad de todos los bienes, y transforma las cuestiones sobre el valor en cuestiones sobre la necesidad.

Vista bajo esta luz, la meseta igualitaria adopta una importancia distinta. Los diversos intentos de ampliar la meseta pueden en conjunto representar un proyecto político más amplio que el de cualquier personificación individualmente. Si la meseta tiene los contornos de una revolución pasiva saturada, los intentos de superarla contienen la promesa de una revolución permanente, que avanza por el terreno desigual del universo. Si es así, esto sugeriría que la meseta igualitaria no es en sí sólo la base del debate político, sino, como una comunidad cuya posesión colectiva pero exclusiva es la igualdad en sí, lo que puede ser demolido.