

# LOS ROSTROS DE LA IGUALDAD EN LA CULTURA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Javier Muguerza

Universidad Nacional de Educación a Distancia

## RESUMEN

Javier Muguerza se plantea en esta conferencia realizar un progresivo acercamiento a la cuestión de la igualdad desde la ética pública. Arranca de las diferentes fábulas o tipos ideales sugeridos por Steven Lukes, que la contemplan desde el ángulo de los derechos humanos, lo que le permite, en segundo lugar, replantearla en debate con la antropología —como filosofía primera— de Ernst Tugendhat. Luego, puesto que el enfoque deriva hacia la cuestión suscitada por Amartya Sen: «¿Igualdad de qué?», Muguerza relaciona la igualdad con la génesis y justificación de tres generaciones de derechos humanos, así como a éstos con los disidentes —entendidos como los auténticos protagonistas de las luchas por su conquista, y, en primer lugar, la del derecho a ser sujetos de derechos—, ya que los que disienten pueden «disentir en nombre de otros», propiciando así el tránsito desde la autonomía moral a la universalizabilidad jurídica de los derechos. Desde el punto de vista de la primacía de la autonomía moral, propia de un «libertario» (no un «libertariano») como el profesor Muguerza, la conferencia concluye defendiendo la superioridad del igualitarismo.

**PALABRAS CLAVE:** ética pública, igualdad, discriminación, derechos humanos, igualitarismo, libertarismo, libertarianismo, disenso moral, primado de la autonomía moral.

## ABSTRACT

In this talk, Javier Muguerza makes a progressive approach to the issue of Equality from the Public Ethics' point of view. He starts from the different fables or ideal types presented by Steven Lukes, which consider Equality from the Human Rights' angle, allowing himself, in a second place, to confront it with the anthropology —as first philosophy— of Ernst Tugendhat. As this approach leads to the issue proposed by Amartya Sen: «Equality of what?», Muguerza begins relating Equality to the genesis and justification of three generations of Human Rights and then Rights to the dissidents, considering themselves as the real protagonists of the fight for their conquest and, above all, for the right to be subjects of rights, because those who dissent can do it «in other's name». Thus, the transit from moral autonomy to the legal universality of Rights is fostered. From the point of view of the supremacy of the moral autonomy, characteristic view of a «libertario» (not a «libertariano») as Professor Muguerza, the talk concludes defending the superiority of equalitarism.

**KEY WORDS:** Public Ethic, equality, discrimination, human rights, equalitarism, libertarism, libertarianism, moral dissent, priority of moral autonomy.



Contra lo que pueda hacer pensar el título de mi intervención<sup>1</sup>, no soy ni me considero un filósofo político. Pero sí es cierto que siempre me ha interesado la *filosofía política*, siquiera sea como lector devoto de lo que escriben mis amigos y amigas que se dedican a ella; y cuando, a instancias suyas, he incursionado alguna que otra vez en sus alledaños, siempre lo he hecho con pudor bajo la alegación de estarme dedicando a la *ética pública*, una especie de disciplina anfibia que nos permite a los filósofos morales entrometernos por nuestra cuenta y riesgo en el así llamado «espacio público», *espacio público* que los filósofos políticos comparten con politólogos, sociólogos y otras gentes de mal vivir, por lo común bastante más divertida que los austeros y con frecuencia un tanto espiritados colegas de uno. De modo que gracias a los responsables de este número de *Laguna* por permitirme hoy vagabundear durante un rato en dicho espacio, dentro del que trataré de incrustar mi modesta aproximación a una cuestión tan peliaguda como la de la igualdad.

Hará ahora poco menos de cuatro lustros, en el contexto de las *Oxford Amnesty Lectures on Human Rights* de 1993 (editadas en esa ocasión por Stephen Shute y Susan Hurley), el profesor oxoniense Steven Lukes publicó un curioso ensayo —hoy día ya un clásico— tan imaginativo como lo suelen ser los suyos e intitulado «Cinco fábulas acerca de los derechos humanos», texto en el que nos proponía una interesante *tournee* a través de cinco continentes ideológicos (descritos por él como otros tantos «tipos ideales» a la manera de Max Weber), los cuales respondían a las respectivas denominaciones de *Utilitaria*, *Comunitaria*, *Proletaria*, *Libertaria* e *Igualitaria*: como el autor se encargaba de hacernos ver, oficiando a modo de guía turístico, los *derechos humanos* experimentan en dichos territorios una suerte bastante desigual, siendo en definitiva rechazados —aunque por razones diversas— en los tres primeros (*Utilitaria*, *Comunitaria* y *Proletaria*), sobreviviendo a duras penas en el cuarto (*Libertaria*) y encontrando al fin acomodo, por más que con un futuro incierto, en el quinto y último de ellos (*Igualitaria*); pero, puesto que nos invita a hacerlo, *acompañémosle siquiera sea por un breve trecho en su viaje*.

Los habitantes de *Utilitaria*, llamados «utilitarios» o utilitaristas, son ciudadanos harto adustos y circunspectos que preferentemente prestan atención a la *maximización de la utilidad global de la población*. Y aunque disputen entre ellos sobre cómo medir dicha «utilidad» (ya sea mediante el grado de satisfacción subjetiva de la gente o midiendo más objetivamente esa satisfacción a través del nivel de ingresos de cada quien), todos acatarán el lema nacional de *Utilitaria* que les induce a optar en cualquier caso por «la mayor satisfacción del mayor número» de sus pobladores, haciendo suyo el principio que reza *maxima utilitas suprema lex* y ello incluso si semejante utilidad de la mayoría hubiese de comportar la disutilidad de esta o aquella minoría, como en los casos no precisamente desconocidos en la historia de la explotación de una minoritaria mano de obra esclava o del sacrificio de tales o cuales víctimas inocentes. Como escribiría el fundador de *Utilitaria*, el

---

<sup>1</sup> *Nota del Editor*: Conferencia inaugural de los «Los Encuentros de Canarias. Ciudadanía y Democracia en España-Latinoamérica», que recientemente tuvieron lugar en Las Palmas de Gran Canaria (Islas Canarias).

filósofo Jeremy Bentham tenido por padre del utilitarismo, «no hay derecho alguno cuya abolición esté vedada si la misma redunde en beneficio de la sociedad», por lo que nada de extraño tiene que los derechos humanos no fueran para él sino «falacias anarquistas» (*anarchical fallacies*), cuando no «un disparate sobre zancos» (*a nonsense upon stilts*), lo que debía de parecerle una delicada manera de referirse a las majaderías.

En cuanto a *Comunitaria*, los naturales del país —denominados «comunitarios» o comunitaristas— son bastante más efusivos que los utilitaristas y, en lugar de andar calculando aburridamente utilidades, se sienten *vinculados al suelo patrio por sus raíces*, así como «orgánicamente» religados entre sí y «situados», por no decir empotrados, en su «circunstancia». Pero la cosa se complica cuando, como sucede con frecuencia, una «comunidad» alberga en su interior diferentes «subcomunidades» (con su correspondiente enraizamiento patriótico, religación orgánica y situación o empotramiento circunstancial) y se plantean entre ellas *problemas de inclusión y/o exclusión*, con el consiguiente enojo de aquellas patrias que no se reconocen en la sedicente patria común o no son a su vez reconocidas como tales por esta última. Y de poco valdría, según aquel viejo precursor del comunitarismo que fue el pensador conservador Edmund Burke, pedir ayuda a este respecto a unos derechos humanos cuya «abstracta perfección» vendría a constituir en su opinión su mayor «defecto práctico», toda vez que —en su abstracción— pasan por alto *sus concretos condicionamientos socio-históricos*, y ello por no traer a colación a un vástago de Comunitaria contemporáneo como Alasdair MacIntyre para quien los derechos humanos no son sino «ficciones» o «cuentos chinos» y creer en ellos vendría a ser como «creer en brujas y en unicornios».

Pasando ahora, en tercer lugar, a *Proletaria*, es bien sabido que ha de llegar el día en que los «proletarios» cacen por las mañanas, pesquen por las tardes, recojan el ganado antes de que anochezca y lean o conversen entre sí durante la sobremesa de la cena, tras haber hecho desvanecerse las fronteras entre «el trabajo y el ocio», así como entre «las esferas privada y pública de la vida», además de *producir cada uno según sus capacidades y ser recompensado de acuerdo con sus necesidades*. El problema de un país semejante consiste precisamente en *la ausencia en él de problemas*, lo que lleva a los visitantes extranjeros a preguntarse cómo es posible alcanzar tan idílica situación sin que se produzcan fricciones entre el «estado de las fuerzas productivas» y las «relaciones sociales de producción», o entre la planificación de esta última y la falta de información acerca de la demanda que antes suministraban los mercados a través de los precios, o simplemente entre los padres y los hijos y, generalizando, entre las distintas mentalidades no pocas veces contrapuestas de las sucesivas generaciones que jalonan su historia. Y, en caso de conflictos (que es más que presumible que se dieran e incluso se agudizarían en el supuesto de que las autoridades, o quienes hagan sus veces, tratasen de impedirlos u ocultarlos), tampoco aquí cabría echar mano del recurso a los derechos humanos, que para Karl Marx —el profeta de Proletaria— no pasarían de ser sino «contrasentidos ideológicos», si es que no «basura verbal obsolescente», además de un «anacronismo» en *una sociedad que ya no los necesitaría una vez superada y extinguida en su interior la lucha de clases*.

Constatada, así pues, la imposibilidad, la irrelevancia o la superfluidad de los derechos humanos en *Utilitaria*, *Comunitaria* y *Proletaria*, ¿qué lugar queda para ellos en *Libertaria* e *Igualitaria*?



Para empezar de entre las dos por *Libertaria*, el ciudadano de esta última no debiera a mi juicio llamarse «libertario» (traducción a nuestra lengua del vocablo francés *libertaire*, acuñado en el siglo XIX por el pedagogo Sebastián Faure para designar al «anarco-sindicalista» o «anarquista de izquierdas» en la línea del anarquismo que discurre de Proudhon a Kropotkin) sino más bien «libertariano» (traducción ahora del vocablo anglosajón *libertarian*, que convendría reservar por nuestra parte para designar al partidario «ultraliberal» del «Estado mínimo» a lo Robert Nozick o incluso al «anarquista de derechas» a lo David Friedman, partidario sin más de la desaparición del Estado y su sustitución por la Sociedad Civil, a su vez entendida como «Sociedad Mercantil», esto es, como una *sociedad de mercado* encargada de garantizar la libertad de este último en el marco de una economía capitalista). En una sociedad de ese género, todo resulta susceptible de compra-venta y se halla sometido al análisis de costes y beneficios que constituye la pasión nacional de los libertarios, los cuales intercambian unos con otros toda clase de propiedades, bienes y servicios con el fin de asegurar la prosperidad de sus familias, prosperidad transmitida a través de la herencia y concretada en el acceso privado a la educación, la vivienda, la atención sanitaria, etcétera (la *redistribución de la riqueza* se hallaría terminantemente proscrita en Libertaria por atentar contra el ilimitado derecho de los particulares a gastar su dinero como les plazca, aunque, eso sí, los pobres, los enfermos y discapacitados o los sencillamente desafortunados y fracasados en la lucha por la vida siempre podrán disfrutar de la caridad ejercida por la libre voluntad de los donantes, que no estarían, en cualquier caso, obligados a ella por razones de justicia, puesto que la pobreza, la enfermedad o el infortunio y el fracaso social no serían nunca el resultado de una violación de los derechos de los afectados sino sencillamente consecuencia del funcionamiento de las reglas de la economía). En Libertaria *prevalece el imperio de la ley* (si bien no todo el mundo disfruta en la misma medida de su amparo), *a nadie se le niega el derecho a votar* (aunque no siempre tenga la oportunidad de ser votado), *hay libertad de expresión* (en los medios de comunicación naturalmente controlados por los potentados) *y también la hay de asociación* (por más que derechos como el de huelga de los sindicatos de trabajadores se vean severamente restringidos por la obligación de respetar los derechos de otros, como los empresarios o los usuarios). La *igualdad de oportunidades*, entendida como el igual derecho a participar en la carrera por la obtención de empleo y de retribuciones, se hallaría legalmente garantizada, pero los socialmente privilegiados partirían desde luego con ventaja mientras que los más desfavorecidos lo harían por el contrario en desventaja (correrían, por ejemplo, bajo la amenaza del popular proverbio libertario que asegura que «El diablo siempre atrapa a los rezagados», contrapartida en negativo del que proclama, no menos libertarianamente, que «El éxito económico constituye, en definitiva, una inequívoca señal de predestinación divina»). Mas, comoquiera que ello sea, es dudoso que al desempleado sumido en el paro crónico y convertido acaso en un mendigo que duerme bajo un puente le sirva de consuelo que le digan que goza de «los mismos derechos» que el resto de sus conciudadanos (y hay motivos más que sobrados para concluir que, mientras no todo el mundo reciba un trato *igualmente* humano, no se podrá decir que en Libertaria se respeten los derechos de esa apellidación, es decir, *los derechos llamados precisamente «humanos»*).

A la pregunta de si semejante respeto saldría mejor parado en *Igualitaria*, habría que responder que, en efecto, los «igualitarios» o igualitaristas acostumbran a tratarse entre sí como seres humanos de *igual* valor unos que otros, que el bienestar y la libertad de cada uno son *igualmente* valorados que los de los demás, y que la *igualdad* de oportunidades se halla asimismo constitucionalmente garantizada para todos (pero no sólo en el papel, como ocurriría en Libertaria, sino que las condiciones de vida de Igualitaria la reproducen en la realidad social a través de las estructuras económicas y políticas vigentes, diseñadas de modo que permitan prosperar al conjunto de la población pero otorgando prioridad a la prosperidad de los menos aventajados socialmente). En este sentido, y de acuerdo con las sabias recomendaciones del influente profesor John Rawls (remotamente inspirado en clásicos como Locke, Rousseau y Kant y ulteriormente acogido a la etiqueta del «liberalismo político», versión esta transatlántica de la socialdemocracia europea), ninguna *desigualdad* resultaría justificable si no redundaba en la mejora de la situación de los más desfavorecidos. Y todo el mundo concordaría en que la imposición fiscal y la recaudación hacendística se destinen a asegurar *un nivel mínimo de vida decente* para cada cual, de suerte que la *cultura política de Igualitaria* favorecería abiertamente *la desaparición de toda traza de desventajas involuntarias o ilegítimas* en el seno de la sociedad. Por lo demás, así como lo mejor de la cultura política de Utilitaria, comenzando por su hincapié en la rigurosa calculación de la eficiencia, quedaría de algún modo recogido en la cultura política de Libertaria (todo utilitarista puede llegar a ser un buen libertariano, aun si no todo buen libertariano necesita ser a su vez un utilitarista), la cultura política de Igualitaria podría incorporar lo mejor de la cultura política de Comunitaria (como, pongamos por caso, la defensa «comunitarista» de la *cohesión social* frente al «atomismo» de la sociedad liberal clásica, pero sin necesidad de incurrir por ello en los excesos patrióticos e incluso chovinistas —además de frecuentemente antidemocráticos— del «comunitarismo conservador»). Y de nuevo la cultura política de Igualitaria podría heredar asimismo lo mejor de la cultura política de Proletaria (por ejemplo, un «socialismo realista» o socialdemócrata, como el envuelto en el *igualitarismo* que hemos estado describiendo, *socialismo realista* que habría de ser sin duda preferible al llamado «socialismo real» resultante de la también llamada «dictadura del proletariado», *socialismo real* que siempre tuvo bastante más de «real» que de auténticamente «socialista»).

¿Pero cuáles serían, así las cosas, las repercusiones que en la cultura política de Igualitaria pueda tener su antagonismo con la otra potencia hegemónica rival representada por Libertaria? Dicho antagonismo, que vendría a compendiar en resumidas cuentas el secular antagonismo mantenido entre el *homo moralis* y el *homo oeconomicus* a lo largo de la Modernidad, obliga a los igualitaristas a no perder de vista las exigencias del crecimiento económico en nuestras actuales sociedades globalizadas, exigencias que les impiden sacrificar la eficiencia en aras de la igualdad sin por ello verse obligados a incurrir en el extremo opuesto del sacrificio de la igualdad en aras de la eficiencia económica. Y se trata de un equilibrio no siempre fácil de mantener ni mucho menos. Por un lado, el igualitarismo ha de ser consciente de que los mercados reproducen las desigualdades existentes en materia de dotaciones, recursos y poder; de que pueden estimular la codicia, el consumismo y la apatía política; de que



no contribuyen a distribuir adecuadamente las inversiones públicas ni a satisfacer las necesidades individuales o sociales que no admitan ser expresadas en términos comerciales, etc. Pero, sin negar esas «lacas del mercado» a las que hay que añadir las últimas piruetas desastrosas del capitalismo financiero, los igualitaristas han de reconocer también por otro lado que los mercados son hoy por hoy insustituibles para dar a conocer, en una economía descentralizada, los gustos y necesidades de los demandantes así como los productos con que los ofertantes tratan de atenderlos, mientras que las economías centralmente planificadas no admiten comparación en este punto ni siquiera bajo la forma, por el momento insuficientemente definida, del llamado «socialismo de mercado». Y, sin por ello excluir la posibilidad del altruismo y de los incentivos morales, el igualitarismo ha de reconocer también que hasta la fecha las motivaciones de los emprendedores y los empresarios requieren de ordinario ser incentivadas por medio de incentivos materiales, como el provecho propio y el afán de lucro. Todo lo cual apunta a una creciente convergencia con el *way of life* libertario que, sin el oportuno contrapeso del acercamiento de este último al *way of life* de Igualitaria, podría contribuir a desequilibrar la situación a favor de Libertaria y en contra del igualitarismo. Por citar un botón de muestra de indiscutible suficiencia, pensemos en la aparentemente irreversible crisis actual del Estado de Bienestar a escala mundial.

Y de ahí la importancia, para decirlo con la terminología que Lukes adeuda a Ronald Dworkin, de reforzar a ultranza el perímetro amurallado de un *egalitarian plateau* (o reducto ideológico de signo igualitario) que —aun si en «estado de sitio»— asegure por el momento *la indisociabilidad de la defensa del igualitarismo por un lado y la preservación de la vigencia a nivel internacional de los derechos humanos por el otro*, indisociabilidad esta última que constituye en mi opinión la moraleja a extraer de nuestras «cinco fábulas» y que ha de servirnos a nosotros, en la libérrima interpretación de las mismas que he hecho y haré mía (y que Steven Lukes me perdone), de *punto de partida* para el replanteamiento de la «cuestión de la igualdad» desde la perspectiva de una filosofía moral que —a través de lo que dimos en llamar «ética pública»— no rehuya, e incluso los refuerce, los lazos que la religan a la filosofía política.

El interlocutor del que me voy a servir en lo que sigue a estos efectos es el filósofo moral Ernst Tugendhat —un compañero, pues, de gremio—, quien ha abordado recentísimamente aquella cuestión en su ensayo «El origen de la igualdad en el Derecho y la Moral», capítulo sexto de su libro *Antropologie statt Metaphysik* («Antropología en lugar de metafísica»), cuya versión a nuestra lengua tuvo el gusto hace no mucho de presentar, acompañándole, en el Goethe-Institut de Madrid.

Como el título de su libro nos sugiere, Tugendhat parte en él de una concepción de la *antropología* como «filosofía primera» en lugar de la metafísica —concepción ya avanzada por el autor en algún libro anterior—, cosa que viene a cuento aquí dado que su tesis acerca del *origen de la igualdad* descansa en un *presupuesto antropológico fundamental* que Tugendhat toma como base de una *teoría de la acción*: a diferencia de los animales, las acciones de los seres humanos no vienen determinadas por su equipaje genético sino dependen de su voluntad, de suerte que —cuando los seres humanos actúan juntos— pueden hacerlo o bien en base a *estructuras de poder* (alguien del grupo, o una facción del mismo, tiene el poder de controlar y forzar la



voluntad de los otros) o bien porque los miembros de dicho grupo contribuyen *todos por igual* a la decisión de actuar y la determinación del modo como hacerlo (en cuyo caso habría que distinguir un «momento descriptivo» —la acción de esos sujetos *se describiría* como justa o injusta según que actuaran *simétrica o asimétricamente*, esto es, en condiciones de «recíproca igualdad o desigualdad»— y luego, en un segundo paso, tendríamos un «momento prescriptivo» en el que los sujetos, tras comprender la situación así descrita, se exigirían mutuamente y conjuntamente *prescribirían* actuar de manera justa más bien que injusta, correlacionando así la «igualdad» o la «desigualdad» con *justicia o injusticia* respectivamente), de donde la importancia según Tugendhat de discernir entre *cuestiones de poder* y *cuestiones de justicia* sobre las que habremos de volver repetidamente en lo que sigue.

Ahora bien, dejando a un lado para luego el *momento prescriptivo* (que sería, según entiendo, de la incumbencia de la ética) y concentrándonos en el *momento descriptivo* (que se supone, al parecer, de la incumbencia de la antropología), me pregunto si la descripción a cargo de esta última constituye una pieza de antropología *empírica* (en cuyo caso nos internaríamos en un terreno pantanoso que discurre desde el comportamiento de la horda primitiva a nuestra civilización postindustrial, vasto período ese intermedio en el que hasta ayer mismo, ¿y por qué no hasta hoy?, ha seguido habiendo hordas) o si la descripción más bien correría a cargo de una antropología *filosófica* que para muchos vendría a ser indistinguible de una suerte de «metafísica» (entendiendo por ella no tanto, o no sólo, una disciplina filosófica entre otras, sino un «estilo de pensar» que pudiera afectar, sea para bien o para mal, a cualesquiera disciplinas filosóficas): por echar mano de un ejemplo, Tugendhat se pregunta si la justicia igualitaria aparece *después* de la autoritaria —es decir, que la justicia igualitaria haría acto de presencia cuando las justificaciones tradicionalistas basadas en la autoridad han dejado de convencernos— o si, por el contrario, las cosas suceden *al revés*, es decir, que la justicia igualitaria sería ahora lo primario mientras que la justicia autoritaria vendría a ser algo sobrepuesto que disimula un elemento de poder, el cual sale a la luz cuando alguien se pregunta por la justificación de la autoridad (pero lo cierto es que, empíricamente hablando, ambas hipótesis parecen hallarse a la par y no acaba de verse claro en razón de qué evidencia empírica cabría inclinarse por una u otra de las dos).

Más interesante parece, en cambio, la alusión de Tugendhat a la *discriminación* como contrapuesta a la *igualdad*, si bien en este caso considero sumamente oportuna la sugerencia de nuestro colega mexicano Jesús Rodríguez Zepeda —en su muy interesante último libro *Un marco teórico para la discriminación*— según la cual no convendría tomar exactamente como *antónimos* los vocablos «igualdad» y «discriminación» (de hecho, el antónimo de «discriminación» sería «indiscriminación» o «no-discriminación», tal y como el antónimo de «igualdad» sería «desigualdad» o «no-igualdad») ya que ello convertiría a los vocablos «igualdad» y «no-discriminación» ni más ni menos que en *sinónimos*, sinonimia que habría que rechazar habida cuenta de que la *igualdad* —que incluye a la *no-discriminación* y coincide con ella en buena parte de la extensión de ambos conceptos— no se agota en ella sin embargo, es decir, toda no-discriminación comporta alguna forma de igualdad, pero no toda forma de igualdad se reduce a no-discriminación.



Menos problemática resulta, en cualquier caso, la ulterior distinción de Tugendhat entre «discriminación *primaria*» y «discriminación *secundaria*». La discriminación primaria consistiría en la convicción de un desigual reparto de valor entre los seres humanos: el caso, por ejemplo, de quien sostenga que los varones «valen más» que las mujeres, o que los blancos «valen más» que los negros, o que nuestros compatriotas «valen más» que los extranjeros, afirmaciones todas ellas *inválidas* porque no hay modo de justificarlas ante aquellos que se dice que «valen menos». Pero la discriminación secundaria vendría a afectar a «formas de justicia proporcional» que sí podrían ser expresadas *válidamente*, como ocurre en aquellos casos en que un reparto desigual de recursos trata de «compensar» una discapacidad de alguien cuyas necesidades sean mayores, o bien un mayor esfuerzo suyo en el trabajo, o bien una mayor dureza o peligrosidad de este último, etcétera.

En la interpretación de Tugendhat, a quien cito: «La repartición igual sería injusta en tales casos y la repartición desigual vendría a recompensar una desigualdad anterior, lo que significa que *la distribución desigual es justa precisamente por restituir la igualdad*», ¿pero de dónde sale *esa igualdad originaria* que supuestamente habría que «restituir»?

Desde luego que no saldría de las hasta ahora indemostradas, si es que no indemostrables, teorías de un imaginario «comunismo primitivo» al que fuera posible retornar, ni tampoco parece que cupiese extraerla del mito de una no menos imaginaria «Edad de Oro» como la evocada en la elocuente alocución de don Quijote a los cabreros en la Primera Parte de la obra de Cervantes —donde nuestro buen caballero preludia el rousseauniano *Discurso sobre el origen de la desigualdad* al cifrar dicho origen en la funesta aparición de los posesivos «tuyo» y «mío»— ni menos aún se trataría de uno de esos «derechos naturales» cuya existencia remite al origen de los tiempos y han de sernos garantizados en virtud de nuestra naturaleza humana misma o como obsequio de su Creador.

Lo que el propio Tugendhat llama «igualitarismo» —entendiendo por tal «la convicción de que, en un Estado legítimo, todos los ciudadanos tienen iguales derechos fundamentales»— no es algo que preexista *ante saecula*, sino que se limita a ser el inconcluso resultado hasta la fecha de un proceso sociohistórico de construcción de esos derechos que denominamos «derechos humanos», *derechos humanos* que sólo se convierten en *derechos fundamentales* cuando las *exigencias morales* que incorporan son jurídicamente reconocidas y amparadas por la Constitución de un Estado moderno, antes de lo cual ni tan siquiera cabría hablar propiamente de «derechos».

Lejos de ser *derechos naturales* —pues, como supo ver Rousseau, la naturaleza no produce derecho alguno y tan «natural» vendría a ser la resistencia de los oprimidos frente a la opresión como la propensión de sus opresores a oprimirles—, los derechos humanos han podido, por el contrario, ser descritos como «un invento de la Modernidad» (así lo hizo en su día el iusfilósofo argentino Carlos Nino, aun si no al gusto de su compatriota Ernesto Garzón Valdés como más adelante se verá), tan invento como la máquina de vapor o el telar mecánico, por citar otro par de inventos de la época; y, ya que no se hallaban dados de antemano, hubo que conquistarlos por medio de revoluciones como, en el siglo XVIII, la Revolución Norteamericana o la Francesa, contemporáneas asimismo de la Revolución Industrial por aquel entonces en sus inicios.



Y eso es también ni más ni menos lo que ocurre con la igualdad que, además de constituir «un fenómeno sociohistórico», constituye asimismo un fenómeno complejo y por lo tanto admite la pregunta del economista Amartya Sen —con la que volveremos a tropezar más adelante— *Equality of what?*, esto es, «¿Igualdad de qué?» o «¿Qué clase de igualdad?», que es la pregunta cuya respuesta requeriría otorgar a la igualdad, como veremos, «una pluralidad de rostros».

Pero no adelantemos acontecimientos y prosigamos de momento nuestra discusión con Tugendhat. La ideología subyacente a las antes citadas revoluciones dieciochescas no era otra, como sabemos, que la clásica *teoría del contrato social*, dentro de la que las «cuestiones de poder» corren con frecuencia el peligro de verse divorciadas de las «cuestiones de justicia» según señala Tugendhat en su «crítica del contractualismo»: «El *contractualismo* ve la moral como el hipotético producto de un contrato; pero, en un contrato, cada uno de los contratantes se limita a preguntarse si —al suscribirlo y tomar parte en él— le va a ir mejor que sin el contrato, mientras que existe otra dimensión en la que cada uno se pregunta si va a estar no ya mejor o peor, sino *igual que los otros*; y esta última dimensión, que es la dimensión de la *justicia*, quedaría escamoteada en el contractualismo». Veámoslo con algún mayor detalle.

En principio, las plasmaciones jurídicas e institucionales del *valor de la igualdad* en aquellas originarias democracias de cuño liberal, nacidas de las revoluciones del siglo XVIII, arrojan una idea de la igualdad como «el igual derecho» de toda persona a gozar de las *libertades fundamentales* de una ciudadanía democrática garantizadas bajo la protección de un «Estado de Derecho». Es decir, se trata de la idea de la igualdad que preside los textos fundacionales de la *tradición liberal* desde John Locke a Immanuel Kant, donde semejante idea equivalía a un tratamiento equitativo y sin excepciones de todos los ciudadanos (sería ahora redundante decir de «todos ellos por igual»). Y dicha idea de la igualdad vendría en definitiva a concretarse, desde el punto de vista de los derechos humanos, en los iguales «derechos civiles y políticos» del *liberalismo*, que por eso han pasado justamente a llamarse *derechos liberales*.

Su primogenitura en la genealogía de los «derechos humanos» ha llevado a algunos autores, como es el caso de John Rawls en su obra *Political Liberalism*, a privilegiar la idea de la igualdad que subyace a los susodichos «derechos liberales», asegurándole, así, un valor paradigmático, privilegio éste criticado por Jesús Rodríguez Zepeda en otro libro suyo (*La política del consenso: una crítica de «El liberalismo político» de Rawls*) que conozco bastante bien, pues fue su tesis doctoral que tuve la satisfacción de dirigir o cuando menos apadrinar.

Pero ni el propio Rawls llega a excluir la posibilidad de otras *ideas de la igualdad* en la cultura política contemporánea, como la que subyace, por lo pronto, a los llamados *derechos sociales* auspiciados por la *tradición socialista* (es decir, derechos tales como, por ejemplo, el derecho al trabajo, a la salud, a la educación, etc., así como a los correspondientes beneficios de la seguridad social a todos esos efectos en caso de desempleo, enfermedad o discapacidad), derechos estos últimos que —reclamados en nombre del *socialismo* y conquistados merced a las luchas sindicales, frecuentemente revolucionarias, de las clases trabajadoras a todo lo largo del los siglos XIX y XX— aspirarían a garantizar, por la vía de la *justicia distributiva* o redistributiva, una genuina «igualdad real» (económica, por lo pronto) y no sólo

«formal» como soporte de la propia libertad, además de la no-discriminación que antes veíamos.

Y la cosa, en rigor, no para ahí, puesto que a las exigencias precedentes tendrían ahora que añadirse las reclamaciones y luchas contra otros diversos tipos de discriminación, como la falta de un adecuado *reconocimiento de las diferencias etnoculturales* denunciada por el *multiculturalismo*, las cuales dan lugar a la exigencia ulterior de un tratamiento diferenciado que mitigue desventajas grupales inmerecidas, exigencia que tienden a hacer suya los defensores de la llamada *acción afirmativa* (equivocamente llamada también a veces «discriminación inversa» o «discriminación positiva»), así como no menos los defensores de las *políticas de la identidad y/o la diferencia* que demandan equidad frente a las desigualdades resultantes de diferencias de sexo-género, raza, edad, etc., cuyo motor no es ya —o no lo es sólo— la inexistencia de una protección universal de los derechos individuales (como en el caso de los «derechos liberales» insatisfechos) ni tampoco directamente la desigualdad económica (con la consiguiente insatisfacción de los «derechos sociales» de los interesados).

De hecho, son estos últimos desafíos a la idea de la igualdad —que se añaden a los previstos en su día por el liberalismo o el socialismo— los que han pasado a ocupar el primer plano en la segunda mitad, o cuando menos en el último tercio, del siglo xx y lo que llevamos del xxi, teniendo que ver —como con gran acierto lo señala Rodríguez Zepeda en su ya referido «Marco teórico para la discriminación»— no tanto con *violaciones objetivas* de derechos fundamentales (como las derivadas de la falta de libertades cívicas o de recursos con que hacer frente a la pobreza) cuanto con *representaciones subjetivas* del orden social, como las que inducen a la estigmatización y el prejuicio negativo hacia determinadas personas por su pertenencia grupal, ya se trate de la etnia, la confesión religiosa o la preferencia sexual. Comoquiera que ello sea, el reclamo de no-discriminación a este respecto tropieza con especiales dificultades cuando se lo asocia a la demanda de medidas compensatorias dirigidas a grupos específicos o, por decirlo de otra manera, el *principio de la no-discriminación* —que se instala con relativa comodidad en los paradigmas dominantes de la igualdad (tanto en el liberal cuanto en el socialista) cuando se lo ve sólo como un intento de evitar que los *estigmas* y los *prejuicios* afecten, supongamos, al acceso a las oportunidades o los derechos de cualquier persona— se convierte en sumamente problemático e incómodo tan pronto se le adosa la exigencia de *un tratamiento preferencial* de tales o cuales grupos excluidos hasta la fecha con el fin de reparar los daños ocasionados por semejante exclusión. Así ocurre en el caso, por ejemplo, de lo que Amy Gutmann ha llamado la transformación de las estrategias de «indiferencia hacia el color» (*color blindness*) —tendientes a facilitar la extensión del principio de igualdad de oportunidades a la población negra norteamericana (o, más exactamente, «usamericana») — en estrategias de «atención al color» (*color consciousness*) con el fin de otorgar a dicha población un trato preferencial compensatorio de la previa discriminación.

Para dejarle a ella la palabra: «Las leyes y políticas de igualdad de oportunidades requieren que los individuos sean juzgados por sus cualidades como tales individuos sin tomar en cuenta el color de su piel, pero la acción afirmativa requiere que los individuos sean juzgados tomando en cuenta su pertenencia al grupo racial discriminado con el fin de otorgarle un trato preferencial en determinados casos



que le compense por su discriminación y le permita alcanzar una representación más proporcional en determinadas instituciones u ocupaciones». Que es el mismo principio que inspira en nuestro país las llamadas «leyes de paridad» entre varones y mujeres —por ejemplo, en la composición de listas electorales u órganos colegiados, etc. — tras sustituir, por así decirlo, la estrategia de «indiferencia al sexo-género» (*sex-gender blindness*, la llamaríamos) por la «atención al sexo-género» (llamémosla *sex-gender consciousness*). Algo que la derecha siempre ha tratado de desvirtuar, tanto a una orilla como a otra del Atlántico Norte (y no menos en las del Sur), al identificar la «acción afirmativa» con un bastante más discutible «sistema de cuotas», que es lo que hizo la saga conservadora en Usamérica —desde el presidente Reagan a los Bush— hasta conseguir que, interpretada en tales términos, la Corte Suprema la declarase inconstitucional en el año 2003, cosa que ha vuelto a confirmar el 2007 —por cinco votos contra cuatro— al anular el factor racial como ventaja en el acceso de las minorías de color a las escuelas públicas con el propósito de favorecer su integración en el seno de estas últimas.

Al llegar a este punto, se impone retornar a la atinada distinción de Tugendhat entre «cuestiones de poder» y «cuestiones de justicia». Las primeras son ineliminables, desde luego, en el ámbito de la política y no podemos pasarlas sin más por alto para concentrarnos con exclusividad en las segundas. Rawls llama, por ejemplo, «poder público» a aquel que los ciudadanos ejercen entre sí con el fin de preservar las instituciones democráticas, y procede a justificarlo —en «El liberalismo político» ya citado— mediante un *principio de legitimidad* que enuncia en los siguientes términos: «Nuestro ejercicio de tal poder sólo es propiamente justificable cuando se realiza de acuerdo con una Constitución, la aceptación de cuyos ingredientes básicos se pueda razonablemente presumir de todos los ciudadanos», añadiendo a continuación que entre esos *ingredientes básicos* figurará de modo inexcusable «el *repertorio de derechos y libertades* imprescindibles que, una vez constitucionalmente consagrados, habrán de ser respetados en cualquier caso por las mayorías si se trata de regímenes democráticos sometidos al imperio de la ley». Aunque no se pueda decir lo mismo de todos y de cada uno de los países que forman parte hoy en día de la Organización de las Naciones Unidas, el techo constitucional de los países políticamente más evolucionados coincide cuando menos con el contenido de la Declaración Universal de Derechos Humanos promulgada por la ONU en 1948, a la que se han de incorporar con posterioridad los sucesivos y diversos Pactos de Derechos suscritos a partir de entonces por los países miembros. A modo de inventario, repasemos el «repertorio de derechos» relevantes para nuestros efectos a tenor de cuanto llevamos visto hasta el momento.

Entre esos derechos humanos universalmente consagrados figurarán, por lo menos sobre el papel, los llamados «derechos de la *primera generación*» que antes llamamos «derechos liberales», así como no menos los «derechos de la *segunda generación*» también antes llamados «derechos sociales». Pero la situación se torna bastante más confusa por lo que se refiere a una *tercera generación* de derechos en la que se incluirían —como en un cajón de sastre— derechos variopintos que discurren desde los derechos culturales a los medioambientales y entre los que habrán de encontrar acogida aquellos que cabría llamar ahora, de acuerdo con lo que acabamos



de ver, «derechos de las minorías objeto de discriminación» o, para ser más exactos, *injustamente* discriminadas. ¿Qué cabe hacer, desde lo que llamaba Rawls *el poder público* (es decir, desde el ámbito de las «cuestiones de poder»), en orden a remediar esas *injusticias* (es decir, incidiendo en el ámbito de las «cuestiones de justicia»)?

Las estrategias políticas anteriormente mencionadas —como las envueltas en la acción afirmativa y similares— podrían ser entendidas, se me ocurre, como estrategias, digamos, «homeopáticas» que aplican a este respecto el clásico principio de *similia similibus curantur*, lo que, en nuestro caso, vendría a legitimar «el tratamiento *contraigualatorio* de las *desigualdades*» o, generalizando, «el tratamiento *contramayoritario* de las discriminaciones ejercidas sobre las *minorías* de turno». La legitimidad de semejante estrategia «contramayoritaria» parece hallarse fuera de discusión para aquellos teóricos garantistas del Derecho como Luigi Ferrajoli que —tendiendo a ver las Constituciones como «sistemas de garantías para la protección de los derechos fundamentales de los ciudadanos»— han puesto de relieve que el *Estado democrático* podría estar lejos de constituir un auténtico *Estado de Derecho* cuando en él no se rebasa la interpretación del «principio de legalidad» como la mera expresión de la «voluntad del soberano» (*quod principi placuit*, en su descarnada formulación tradicional), puesto que —cuando el soberano sea el pueblo— su voluntad vendría a quedar legitimada en tal supuesto por el simple recurso a la «regla de la mayoría» y quedaría eximida entonces de prestar atención a aquellos derechos de los ciudadanos cuya inviolabilidad ha de quedar garantizada precisamente *frente al soberano*, y por ende, «frente a la mayoría (incluida, claro está, la democrática)» que representa la *soberanía popular*. Para Ferrajoli, como es bien conocido, lo que importa en este punto no es «quién» puede decidir (esto es, si el soberano es un monarca o lo es el pueblo) ni «cómo» ha de decidir (esto es, si lo ha de hacer autocrática o democráticamente) sino «qué» es *lo que debe o no debe ser decidido*: nadie (ni un déspota ni un pueblo que decida no ya por mayoría, sino por unanimidad) puede impedir a nadie el disfrute de los derechos fundamentales previstos como tales por la Constitución (por ejemplo, el derecho a no ser privado de la vida o el derecho a vivirla de manera que merezca la pena de ser vivida), derechos que son la condición indispensable para la convivencia pacífica, de suerte que su violación por parte del Estado justificaría no ya la disidencia, sino la abierta resistencia y hasta la insurrección (y allí donde la Constitución no incluyera esos derechos, se justificaría no menos esa ruptura del orden constitucional en que consiste una revolución). Y es que, si bien se mira, los derechos fundamentales son, en última instancia, *derechos individuales* —individual o colectivamente ejercitados— «independientes de», y hasta virtualmente «contrarios a», la voluntad y los intereses de la mayoría. Algo que rezaría no sólo para los derechos liberales (desde el derecho a la vida al derecho a la inmunidad frente a los excesos de la autoridad), sino asimismo para los derechos sociales, como todos los comprendidos en el derecho a la subsistencia, habida cuenta de que —en las sociedades desarrolladas por lo menos, a diferencia de lo que ciertamente ocurre en el conjunto de la sociedad global— la pobreza tiende a afincarse, al menos hoy por hoy, en sectores minoritarios de la población (seis millones de pobres son una minoría en un país como el nuestro de cuarenta y tantos millones de habitantes, aunque una minoría en absoluto desdeñable y no sólo por su cuantía), consideraciones que *a*

*fortiori* podrían ser generalizadas y extendidas a los restantes *derechos de las minorías discriminadas*, cualquiera que sea su tipo de discriminación.

Por lo demás, y como Elías Díaz no deja de recordarlo con insistencia entre nosotros, sería sin duda indeseable que el *Estado «constitucional» de Derecho* pretendiese suplantarse al *Estado «legislativo» de Derecho* (la tiranía de la Corte Suprema en Usamérica podría llegar a ser más peligrosa que cualesquiera excesos de la Cámara de Representantes o el Senado de ese país), pero no le falta razón a Ernesto Garzón Valdés cuando insiste en la conveniencia, o acaso la necesidad, de que toda sociedad democrática preserve un «coto vedado» de derechos a salvo de cualquier compromiso resultante de una eventual negociación entre sus miembros y presumiblemente plasmado en la resolución de una no menos eventual, esto es, efímera y pasajera mayoría parlamentaria.

Pero, antes de entrar a discutir esta interesante idea de Garzón Valdés, querría por un momento demorarme en las implicaciones del planteamiento de Ferrajoli al que acabamos de aludir. La concepción del Derecho que le sirve de base —tal y como ésta se halla expuesta en su libro *Diritto e Ragione* («Derecho y razón»)— podría considerarse, y así ha sido llamada, una concepción «agonista» (del griego *agón*) o «conflictualista» del Derecho entendido como *lucha* cuya paternidad se remonta al ilustre jurista del siglo XIX Rudolf von Ihering (también escrito y pronunciado a veces Jhering), quien la expuso en su libro *Der Kampf ums Recht* («La lucha por el Derecho») de 1872 cifrándola en el lema «Sólo luchando alcanzaremos nuestros derechos», lema cuyo acierto se evidencia a todo lo largo de las grandes conquistas jurídicas que vertebran la Historia del Derecho, desde el reconocimiento de la libertad de conciencia a la abolición de la esclavitud. Que es lo que Ferrajoli reconoce, citando expresamente a Ihering, cuando escribe que «podemos afirmar sin temor a equivocarnos que, en la historia de la humanidad, no ha habido ningún derecho fundamental que haya descendido del cielo, o nacido en una mesa de despacho, ya escrito y redactado en los correspondientes textos constitucionales: contra quienes parecen creer tal cosa, la lucha por los derechos acompañan a todos los momentos de la vida de éstos». Y eso es también lo que, por mi parte, he tratado de sostener en un texto titulado «Primado de la autonomía (¿Quiénes trazan las lindes del *coto vedado*?)», recogido en el libro *Ética, disenso y derechos humanos (En conversación con Ernesto Garzón Valdés)* y donde se comenta su idea de semejante reserva protegida de derechos fundamentales, constitucionalmente «blindados» —esto es, blindados «frente a cualquier revisión» por el texto de una Constitución que la impide, como en el ejemplo que Garzón cita de la actual Constitución alemana—, y abierta «sin exclusión» a su disfrute por la ciudadanía de sucesivas generaciones *usque ad aeternitatem*. Precisión esta última que mueve a preguntarnos si la tesis de Garzón Valdés no adolecerá de una ahistoricidad semejante, aun si más referida ahora al futuro que al pasado, a la que más arriba atribuíamos a la tesis de Tugendhat acerca de la igualdad.

A mi modo de ver, esa «ahistoricidad» se hace patente en el ejemplo que el propio Garzón aduce de «la actual Constitución alemana», cuyo «blindaje» de los derechos fundamentales —que obedece al comprensible deseo «histórico» de evitar que se repitan las atroces violaciones de esos derechos bajo el nazismo— no garantiza ni siquiera la supervivencia de la propia Constitución, cuyo texto podría ser a su vez



«históricamente» abolido y sustituido por otro que niegue tales derechos a poco que sus defensores se descuidasen y permitiesen el resurgimiento de un régimen político como el nazi bajo el Tercer Reich.

Por lo demás, la tesis de Garzón —expuesta por su autor en diversos pasajes de su libro *Derecho, ética y política*— acierta plenamente al repudiar por «historicista» la idea de que la *génesis* de los derechos humanos equivalga sin más a su *justificación*. Los que antes llamamos «derechos liberales», «derechos sociales» o «derechos de las minorías» (etnoculturales y de otro signo) no quedarían sin más «justificados» por el hecho de su conquista a manos de la burguesía revolucionaria del siglo XVIII, el proletariado de los siglos XIX y XX, o las minorías marginadas a cuenta de su etnia o su cultura desde el siglo pasado a nuestros días. Y, en efecto, sostener tal sería incurrir en una suerte de *falacia genética*, además de constituir una flagrante confusión entre las tantas veces traídas a colación «cuestiones de poder y de justicia», lo que añadiría al cargo de «historicismo» la incursión en una *metátesis eis állo génos*.

Nada de ello ahorraría, por tanto, a los interesados la «argumentación» en pro de la igualdad (o cuando menos en contra de la desigualdad) a base de «razones» que se pretendan «imparciales» y aspiren a ser consideradas «universalizables». Si llamáramos «disidentes» a los protagonistas de aquellas «luchas por los derechos» —derechos de cuya titularidad se habrían visto excluidos en virtud de un injusto «consenso» previo (como el del Antiguo Régimen, la Economía Capitalista o el Racismo y la Xenofobia) —, su «disenso» se tendría que orientar a la consecución de un nuevo consenso al que poder considerar «más justo» que el anterior. Y con ello volveríamos a encontrarnos frente al «problema de la justificación» que nos intimaba Garzón a no perder de vista.

Abordándolo, pues, sin más preámbulos, recordaríamos que el primer derecho humano, y hasta la quintaesencia de cualesquiera otros derechos humanos, es lo que Hannah Arendt dio en llamar *el derecho a ser sujeto de derechos*. Y la pregunta acerca de qué o quién habría de conceder ese derecho a un individuo capaz de reclamarlo no tiene, en mi opinión, otra respuesta sino la de que habrá de ser él mismo quien *autónomamente* se lo tome al afirmarse como ser humano, que es lo que hacían los seguidores de Martin Luther King cuando luchaban por sus derechos estampando en sus pancartas la inscripción *I am a human being* (pues, en efecto, ¿cómo cabría negar la condición humana a quien afirme que la posee y esté dispuesto a luchar por ella, aun cuando de momento no le sea jurídicamente reconocida?). Pero, por lo demás, la *disidencia*, como ya ha sido anticipado, no excluye la *imparcialidad* ni tampoco la *universalizabilidad*.

El disidente, por lo pronto, puede *disentir en nombre de otros* y no, o no sólo, en nombre propio, como vendría a ocurrir al solidarizarse con los incapacitados para disentir por sí mismos, ya sea por impedírsele sus condiciones naturales —pensemos, por ejemplo, en los disminuidos físicos o psíquicos—, ya sea por impedírsele sus condiciones sociales, en que la falta, por ejemplo, de igualdad podría privarles asimismo de libertad hasta el extremo de reducirlos a un estado de sujeción o incluso esclavitud insuperable. En última instancia, el disidente tendría que *disentir en nombre de toda la humanidad*. Y asegurar que cualquier derecho humano reivindicado o conquistado por un disidente quede abierto a su reivindicación o su disfrute por

quienquiera que se halle en su misma o parecida situación —y precisamente en tanto que sujetos morales ambos— vendría a ser el cometido del que por mi parte he llamado alguna vez *principio de los vasos comunicantes*, a cuyo cargo correría la nivelación de la estatura, la estatura moral, de los sujetos.

Bajo la fórmula según la cual, moralmente hablando, «Nadie es menos que nadie» —para mí preferible a la de «Nadie es más que nadie», que cabría repudiar en cambio como expresión de una actitud de resentimiento negadora de toda excelencia (cosa que sin duda no fue exactamente la intención del refranero)—, aquel «principio de los vasos comunicantes», de acuerdo con el cual cualquier derecho humano reclamado por un sujeto ha de quedar *eo ipso* disponible a su reclamación por parte de cualquier sujeto, vendría ahora a equivaler al principio de que *la subjetividad moral no admite grados*, un principio este último susceptible de ser erróneamente interpretado como un principio ontológico (el principio según el cual tan sólo nos sería dado ser sujetos o no serlo)... cuando en rigor dicho principio no es un registro de *lo que hay*, sino un *principio normativo* que nos dice que «los sujetos morales debieran hallarse todos a la par y reconocerse mutuamente como tales», puesto que ningún sujeto podría cabalmente reclamar para sí la condición de «sujeto moral» (ni, derivativamente, tampoco «su derecho a ser sujeto de derechos») mientras otros sujetos como él no posean esa condición ni, derivativamente, tampoco ese derecho.

La reivindicación que aquí hemos hecho de la plausibilidad del disenso frente a cualquier violación de los derechos humanos, por más socialmente consensuada que pueda hallarse dicha violación, traduciría según se adelantó una reivindicación del *primado de la autonomía moral*, entendido dicho primado como un paso más, paso que ciertamente Kant no llegó a dar, en la dirección de su célebre y celebrado «primado de la razón práctica». Pero adviértase, en cualquier caso, que autonomía no es «autarquía», por lo que la propuesta autonomista se halla muy lejos de implicar, contra lo que tal vez cabría temer y parecen haber temido algunos, ningún «robinsonismo moral». De hecho, los *problemas morales de Robinson*, incluidos posiblemente los planteados por sus deberes para consigo mismo, no empezaron en la isla hasta la aparición de Viernes en ella, si se me permite dejar a un lado en este punto los problemas de dicha índole que le pudiesen plantear sus relaciones con la cabra y salvo mejor parecer del dramaturgo Edward Albee. Y de ahí la importancia que reviste, además de la posibilidad de «disentir en nombre de otros», la posibilidad, y aun la necesidad, de «disentir con otros». Por más que el disidente sea siempre un individuo, su *disentir con otros* requiere inexcusablemente de una comunidad que le trasciende y le obliga a vivir en la compañía de otros individuos, incluidos en dicha compañía tanto aquellos individuos a los que el disidente decida asociar su acción cuanto, y no menos, aquellos otros contra los cuales decida ejercitarla.

Para decirlo en el lenguaje de la ética pública, el disidente, como cualquier otro individuo, ha de ser siempre lo que Pablo Ródenas llamaría poli(é)ticamente *un individuo en relación*.

Pese a su reticencia o, mejor dicho, su abierta discrepancia, Ernesto Garzón Valdés ha acabado concediendo —movido, según él mismo reconoce, por la más condescendiente actitud de su colega Manuel Atienza— que quizá quepa ver en la «alternativa del disenso» una propuesta fecunda para «contrarrestar una cierta ten-



dencia al conservadurismo» en la teoría de la argumentación jurídica, a lo que añade de su cosecha: «Si se admite con Peter Singer —como creo que es correcto— que la ética es un *círculo en expansión*, la ampliación de lo que he llamado *coto vedado* podría lograrse a través de actos de disenso individuales. La puerta del citado coto se abriría para dejar entrar nuevos derechos que se consideran inalienables. (Y de hecho) la referencia a diferentes *generaciones* de derechos humanos apunta en esta dirección». A lo que, si se me permite la autocita, he tratado a mi vez de responder contestando de paso a la pregunta inicial acerca de «quiénes trazan las lindes del coto vedado»: «(En opinión de Garzón Valdés), las lindes del *coto vedado*... sólo pueden modificarse para ampliarlo, pero no para reducirlo. Nada absolutamente tengo que objetar, salvo la insinuación de que sería más oportuno sustituir semejante *pueden* por un *deben*. Porque poder modificar reductivamente aquellas lindes, y hasta borrar todo vestigio del espacio delimitado, naturalmente que se puede y si no que se lo pregunten a las *víctimas* (de las incontables violaciones de los derechos humanos registrados recientemente)». Y en cuanto a la pregunta inicial: «(Sólo me resta ahora responder que) el trazado de las lindes del *coto vedado* corresponde a quienes desde la ética ejercitan el disenso con la finalidad de proponer el remplazamiento de un contorno del coto ya obsoleto por otro nuevo y más amplio, aun cuando sea menester luego que un consenso asimismo nuevo lo refrende desde un punto de vista jurídico y político; pero el consenso en cuanto tal no pasaría de oficiar a la manera de un registro catastral de semejante expansión del coto vedado, cuyos primeros exploradores y colonos habrían sido los disidentes».

Y antes de terminar mi exposición, ¿por qué esta insistencia mía en semejante pormenor y, subsiguientemente, en resaltar la importancia y hasta el *primado de la autonomía* desde el punto de vista de la igualdad (y de sus rostros) que nos congrega en esta sesión de nuestro Encuentro?

Recapitulando sumariamente cuanto llevamos visto en ella, recordaré que decidimos ubicarnos de entrada en el continente bautizado por Lukes como *Igualitaria* o, más concretamente, en esa especie de fortín que era el *egalitarian plateau* desde el que simultanear «la defensa del igualitarismo por un lado y la preservación de la vigencia a nivel internacional de los derechos humanos por el otro». Frente a cualquier visión esencialista, y por ende ahistórica, de la *igualdad* y los *derechos humanos*, nosotros hemos optado por sostener la «historicidad» de estos últimos y el carácter «conflictualista» o «agonista» de su defensa, así como la «polisemia» del término «igualdad» que —a lo largo de aquella historia— apuntaba a una diversidad de *significados*, como lo eran, para nuestros efectos, la *igualdad liberal*, la *igualdad social* o la *igualdad etnocultural* (por acoger bajo este último rótulo la salvaguardia de la identidad y/o la diferencia de una diversidad de minorías). Pero, en rigor, esa variedad —la variedad de «los rostros de la igualdad»— resulta ser considerablemente mayor y más rica de lo que da a entender el sota, caballo y rey de nuestras modalidades por así decirlo «diacrónicas» de igualdad, lo que nos obliga a prestar atención a otros diversos especímenes de esta última, como los correspondientes a las modalidades, digamos, «sincrónicas» de igualdad por el estilo de la *igualdad de bienes primarios con que atender nuestras necesidades básicas*, la *igualdad de recursos* o la *igualdad concerniente al desarrollo de nuestras capacidades*, igualdades respectivamente teorizadas



por, entre otros, Rawls, Dworkin y Sen, así como modeladas en base a experimentos mentales tales como el «velo de ignorancia», la «subasta» o el «mercado hipotético de seguros» y las implicaciones de la noción de «agencia» respectivamente propuestos por cada uno de ellos. Ahora bien, sobre cualquiera de esas variedades de igualdad se cierne la amenaza de su control por el poder, como en el caso de la *dictatorship over needs* (la «dictadura sobre las necesidades» denunciada en su día por Agnes Heller y sus seguidores), situación que podría muy bien reproducirse por lo que se refiere a una *dictatorship over resources* o una *dictatorship over capabilities* según cuál sea la instancia que se haga con el control de esos recursos o esas capacidades como antes con el de aquellas necesidades. Y de ahí la importancia de confiar a los interesados, es decir, a los individuos concernidos, la determinación de *la clase de igualdad* que desearían, esto es, la determinación de bajo qué respecto aspiran a ser considerados y tratados como *iguales*.

De acuerdo con Amartya Sen, se trataría, así pues, de determinar cuál sea la que cabría llamar la «variable focal» a la que tomar como referencia en nuestras decisiones (es decir, cuál sea la condición o *variable* que —satisfecha igualitariamente— habría de permitirnos afirmar que «todos los seres humanos» son considerados y tratados como iguales). Pero, dada la gran diversidad de los seres humanos (por lo pronto en materia de necesidades, recursos y capacidades), no parece posible —una vez fijada esa *variable focal* (supongamos, la igualdad del ingreso anual)— descartar que subsistan entre ellos *numerosas desigualdades en virtud de las exigencias de otras diversas variables no-focales* (mientras una persona austera podría sobrevivir dignamente con aquel salario, otra que fuese una consumidora compulsiva podría acabar en la indigencia al cabo de pocos meses). Y por poner otro ejemplo de *distintas* respuestas a la pregunta por «la clase de igualdad» que se pretende, el defensor de la igual libertad de empresa (variable focal ahora) debería asumir que no defiende una igual distribución de la riqueza (variable ahora no-focal), de la misma manera que el defensor de una igual distribución de la riqueza debería asumir que no defiende una igual libertad de empresa (puesto que las variables focal y no-focal habrían invertido en uno u otro caso sus papeles).

En resumidas cuentas, por lo tanto, sería impensable pretender alcanzar *una igualdad total* de acuerdo con la inmensa diversidad de las variables que resultan operativas en la vida humana en sociedad. Y, para ser más exactos, la posibilidad de esa «igualdad total» sería más bien espeluznante dado que, en rigor, más que en *iguales* acabaría por transformarnos en *idénticos*. Pero como apunta Amelia Valcárcel en su libro *El miedo a la igualdad*, apoyándose en los estoicos, «igualdad» no es «identidad» y el más humilde y maltratado de los seres humanos querría seguir siendo él mismo, pero sin humillaciones ni malos tratos, de suerte que su aspiración a la igualdad no le obliga a renunciar a su identidad.

De todo cuanto llevamos expuesto en esta última parte de mi intervención, parece emerger *una candidatura a convertirse en argumento de aquella variable focal* por la que nos preguntábamos con la finalidad de descifrar mediante ella el significado profundo, o fundamental, de la igualdad: semejante candidatura corresponde a *esa ya vieja conocida nuestra que es la autonomía*, cuyo primado he tratado de resaltar en la conversación que antes mantuve con Garzón Valdés.



Podría tratar de encontrar citas que avalasen dicha candidatura en los textos de autores como los ya citados Rawls, Dworkin o Sen, pero prefiero traer a colación en este punto a un por entonces joven colega filósofo del Derecho, nuestro inolvidable Jesús González Amuchastegui, quien —en su libro *Autonomía, dignidad y ciudadanía (Una teoría de los derechos humanos)*, precisamente prologado por Ernesto Garzón Valdés— escribe, inspirándose en ellos, las siguientes palabras que por mi parte no vacilaría en suscribir: «(Mi tesis es que) las teorías de los derechos humanos... han de hacer de la autonomía individual la variable focal, por más que puedan luego discrepar entre ellas a la hora de concretar las condiciones de tal autonomía. Dicho de otro modo, *las teorías de los derechos humanos van a defender (a fin de cuentas) que todos los seres humanos deben ser igualmente autónomos*, que es el gran objetivo... a perseguir por cualquier modelo aceptable de organización social. Por eso, (las teorías de los derechos humanos) asumirán que una sociedad es igualitaria... si todos sus miembros son autónomos por igual, es decir, gozan de igual capacidad de autodeterminación individual, disfrutan de iguales posibilidades de elegir sus planes de vida y, en definitiva, de ser dueños de su propio destino y realizarse plenamente en él».

Y sobre dicha *idea moral de autonomía*, yo diría que de la incumbencia de la ética pública, se articularán luego las políticas —las políticas democráticas— que conectan semejante idea tanto con la igualdad como con la libertad y, además de asegurarles expresión legislativa y protección jurídica, se concretarán en epígrafes tales como *la satisfacción de las necesidades básicas, la igualdad de oportunidades* (con el añadido de las acciones afirmativas que se precisen) o *la lucha contra la discriminación*, etcétera, además de *la eliminación de las principales fuentes de privación de la libertad representadas por la pobreza y la tiranía*.

Retornando por un momento más, ya para despedirnos, al país de *Igualitaria*, su lema habría de ser el de que la libertad es imposible sin igualdad, pero tampoco es posible la igualdad sin libertad: *nulla libertas sine aequalitate, sed etiam nulla aequalitas sine libertate*; y mientras que en *Libertaria* —donde el *homo oeconomicus* prevalece sobre el *homo moralis* y, si preciso fuera, no vacilaría en servirse del *homo politicus* para acabar de sojuzgarlo— la igualdad está lejos de seguirse de la libertad, en cambio la igualdad en *Igualitaria* presupone inexcusablemente esa libertad...

Y —en la modesta opinión de un libertario, que no un libertariano, como yo— es ahí donde radica, *en la inextricabilidad de la igualdad y la libertad*, la superioridad moral del igualitarismo.

Recibido: septiembre 2011

Acceptado: febrero 2012

## REFERENCIA BIBLIOGRÁFICAS

- ATIENZA, M. *Las razones del Derecho (Teoría de la argumentación jurídica)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.
- CONNILL, J. *Horizontes de economía ética*, Madrid, Ed. Tecnos, 2004.
- DÍAZ, E. y MUGUERZA, J. *Ética pública y Estado de Derecho*, Madrid, Cuadernos del Seminario Público de la Fundación Juan March, 2000.
- DWORKIN, R. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge-Mass., Harvard University Press, 2000 (trad. esp. de F. Aguiar y M. J. Bertomeu, Barcelona, Paidós, 2003).
- FERRAJOLI, J. *Diritto e ragione*, Bari, Laterza, 1989 (trad. esp. de P. Andrés Ibáñez, Madrid, Trotta, 1995).
- GARZÓN VALDÉS, E. *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- GARZÓN VALDÉS, E. y LAPORTA, F.J. (eds.). *El derecho y la justicia*, Madrid, Trotta, 1996.
- GARZÓN VALDÉS, E. «Prólogo» a J. González Amuchastegui, *Autonomía, dignidad y ciudadanía*, citado a continuación, pp. 15-36.
- GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J. *Autonomía, dignidad y ciudadanía (Una teoría de los derechos humanos)*, Valencia, Tirant lo blanc, 2004.
- GUTMANN, A. *Color Consciousness. The Political Morality of Race*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1998.
- IHERING, R. VON. *Der Kampf ums Recht*, Leipzig, 1872 (trad. de A. Posada, con prólogo de L. Alas, Madrid, V. Suárez, 1881; hay reediciones posteriores).
- JARA, J. y otros (eds.). *La política en la era de la globalización*, Santiago de Chile, Ed. Cuarto Propio, 2007.
- LUKES, St. «Five Fables about Human Rights», en St. SHUTE y S. HURLEY (eds.), *On Human Rights (The Oxford Amnesty Lectures)*, Nueva York, Basic Books, 1993, pp. 19-40.
- MUGUERZA, J. «Derechos humanos y ética pública», en E. DÍAZ y J. MUGUERZA, *Ética Pública y Estado de Derecho*, cit., pp. 69-98.
- MUGUERZA, J. *Ética, disenso y derechos humanos (En conversación con Ernesto Garzón Valdés)*, Madrid, Argés, 2000 (2ª ed., en prensa).
- MUGUERZA, J. «A vueltas con la ética pública», en J. ALMARAZ y otros (comps.), *Lo que hacen los sociólogos (Homenaje a Carlos Moya Valgañón)*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2007, pp. 153-170.
- NINO, C. *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 1984.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*, Nueva York, Columbia University Press, 1971 (trad. esp. de M.D. González, México, FCE, 1978).



- RAWLS, J. *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 (trad. esp. de A. Doménech, Barcelona, Crítica, 1996).
- RÓDENAS, P. «El ciudadano como sujeto de la política (En diálogo con Aranguren y Muguerza)», en F. QUESADA (ed.), *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*, Madrid, UNED, 2002.
- RÓDENAS, P. «Defensa de la poli(é)tica», *Isegoría*, 30, 2004, pp. 219-229.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, J. *La política del consenso: una lectura crítica de «El liberalismo político» de John Rawls*, Barcelona, Anthropos, 2003.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, J. *Un marco teórico para la discriminación*, México, Conapred, 2006.
- SEN, A. *On Ethics and Economics*, Oxford, Basil Blackwell, 1987 (trad. esp. de A. Conde, Madrid, Alianza Editorial, 1989).
- SEN, A. *Inequality Reexamined*, Cambridge-Mass., Harvard University Press, 1992 (trad. esp., de A. M. Bravo, rev. de P. Schwartz, Madrid, Alianza Editorial, 1994).
- TUGENDHAT, E. *Anthropologie statt Metaphysik*, Munich, Verlag C.H. Beck, 2007 (trad. esp., de D. Gamper y otros, Barcelona, Gedisa, 2008).
- VALCÁRCEL, A. *Del miedo a la igualdad*, Barcelona, Crítica, 1993.
- VILLORO, L. *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007.

