

Igualdad liberal *

Paolo Comanducci **

Empiezo con algunas trivialidades para individualizar el marco donde se sitúan los problemas que trataré. En la historia del pensamiento jurídico-político, desde el último cuarto del siglo XVIII en adelante, la idea de igualdad ha tenido una posición sobresaliente. Como todo el mundo sabe, la igualdad ha sido un concepto clave en todas las filosofías políticas de la edad moderna: por ejemplo en el marxismo -en sus varias formas-, en el utilitarismo, en el pensamiento social de la iglesia católica, en el liberalismo -en todas sus variantes.

En el marco jurídico, sobre todo en el nivel constitucional, la idea de igualdad está presente en las primeras constituciones modernas (la constitución norteamericana de 1786, y las francesas revolucionarias, a partir de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, a las constituciones de 1791, 1793 y 1795), está presente en muchas cartas del siglo XIX (como la de Argentina) y, sobre todo en las constituciones de posguerra y en los documentos internacionales que garantizan los derechos humanos (primero la Declaración Universal de la ONU de 1948). La filosofía política que está detrás de estas cartas es generalmente una forma de liberalismo y, en el sentido común de los juristas, estas cartas reconocen un principio liberal de igualdad. Por cierto, no siempre los confines de este principio están bien delimitados, así que, bajo la idea de igualdad liberal, además del principio de igualdad frente a la ley, a veces se individualiza también un principio de igualdad substancial. Aún si los límites del concepto no están tan claros, hay un acuerdo bastante general sobre el hecho de que la igualdad liberal garantizada por los regímenes democráticos, equivale al deber de la ley de tratar igualmente a los iguales, y de reconocer a todos los ciudadanos algunos derechos fundamentales.

Ahora bien, en los últimos veinte años, esta interpretación de las constituciones y de los documentos internacionales, como también la concepción filosófico-política que la justifica, está bajo ataque. No sólo por parte de los tradicionales enemigos del liberalismo y de su principio de igualdad, como los marxistas, especialmente los “ortodoxos”, que critican esta concepción como puramente formal, vacía y engañadora (para ellos, la igualdad liberal cubriría la desigualdad substancial y la explotación de los trabajadores); o como por el catolicismo político, que critica el individualismo y el desconocimiento de las formaciones sociales (primero la familia) en el interior de las cuales lo que es importante es el valor de la solidaridad y la comunión entre los individuos más que la igualdad. Los ataques a la igualdad liberal, con argumentos a veces parecidos, a veces distintos de los empleados por marxistas y católicos, llegan sobre todo de parte de los movimientos feministas radicales, y de los comunitaristas.

* Texto de una ponencia presentada en la facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, el 7 de agosto de 1995. Quisiera agradecer al profesor Ricardo Guibourg, que se ha tomado la aburrida tarea de intentar corregir mi castellano.

** Profesor de Filosofía del derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Génova.

Podemos, para simplificar, distinguir aquí entre feministas moderadas y radicales. Las moderadas sostienen que la igualdad liberal no es suficiente para suprimir las desigualdades substanciales entre hombres y mujeres, que son el fruto de la secular opresión de las mujeres por los hombres, y sostienen, entonces, que son necesarias varias formas de acción positiva que den ventajas especiales a todas las mujeres. Para alcanzar la paridad no es bastante, por ejemplo, una legislación laboral que prohíba que las mujeres hagan trabajos pesados o nocturnos: serían necesarios, también, distintos tipos de tratamiento favorable y de incentivación del trabajo femenino.

Las feministas radicales, por su lado, luchan directamente contra la igualdad liberal, con argumentos análogos (no idénticos) a los de los marxistas. La igualdad liberal sería engañadora, porque dice que hay que tratar igualmente a los seres iguales, y, al revés, trata de manera igual a los seres distintos (hombres y mujeres) o, a menudo, de manera distinta (en el sentido de peor) a las mujeres. Hombres y mujeres, para las feministas radicales, son seres ontológicamente diferentes y, en nombre de esta diferencia ellas rechazan la igualdad liberal, y piden un derecho “sexuado” que garantice la especificidad femenina. Las radicales piden, por ejemplo, una diferente regulación de los tiempos de trabajo y de descanso, porque distinto es, según ellas, el concepto de tiempo masculino y femenino: usar un concepto igual del tiempo (el de los hombres) sería una consecuencia reprochable de la adopción legislativa del concepto liberal-masculino de igualdad.

Los comunitaristas (un movimiento que en el mundo anglosajón está ganando muchos consensos, especialmente en los campus universitarios, y que tiene entre sus representantes más relevantes a Taylor, Sandel, MacIntyre, Walzer) critican la igualdad liberal con dos argumentos principales.

El primero se dirige contra el presupuesto mismo de la igualdad liberal: ellos dicen que es una igualdad entre seres abstractos y desencarnados, entre individuos atómicos y al final inexistentes. Todos los hombres pertenecen a una comunidad y no pueden ser tratados como aislados de ésta. Como decía un precursor de los comunitaristas, Edmund Burke: “Yo nunca he encontrado un hombre. Siempre he visto ingleses, franceses, alemanes”.

El segundo argumento se refiere a la afirmada universalidad de la propuesta liberal. Los comunitaristas sostienen que la igualdad liberal es el fruto de una específica cultura, la occidental, y niegan entonces su alcance universal: la igualdad liberal no sería valiosa siempre y en todos los lugares.

Mi propósito, frente a estos ataques, es tomar la defensa del principio de igualdad liberal, lo que, hay que subrayarlo con fuerza, no quiere decir tomar la defensa de la situación actual en los países que afirman aplicar un principio liberal de igualdad. Mi estrategia argumentativa será la siguiente.

Primero, en un nivel de análisis lógico-lingüístico, examinar el concepto mismo de igualdad. Segundo, en un nivel de análisis filosófico-político, aclarar una específica concepción de la igualdad, la que propongo llamar “liberal consecuente”. En efecto, en este sentido, hay varias concepciones liberales de igualdad, y no todas son consecuentes con sus premisas. Haciendo así, espero proponer algunos argumentos críticos contra feministas y comunitaristas y, al menos indirectamente, favorables a mi versión del

liberalismo. Como soy no-cognitivista, en el nivel metaético, creo, sin embargo, que tampoco mis argumentos son concluyentes y definitivos.

En particular, en un nivel lógico-lingüístico, tomando como punto de salida la utilísima obra de Peter Westen,¹ hablaré de la distinción entre concepto y concepciones de la igualdad, de la diferencia entre ‘igualdad’ y otras palabras del lenguaje ético, de la fuerza retórica que tienen las reivindicaciones de la igualdad. Es decir, hablaré de ‘igualdad’ como palabra, de su significado y de sus usos. En un nivel filosófico-político (o moral) propondré, en cambio, el argumento liberal sobre las relaciones entre la igualdad y las diferencias en el marco jurídico. Afirmaré que en el derecho moderno la igualdad debe ser el fin y la regla, y lo es en parte, mientras la diferencia debe ser la medida y la excepción. Es decir, presentaré el esquema de una concepción filosófico-política de la igualdad.

En el nivel lógico-lingüístico se plantea la distinción entre concepto y concepciones de igualdad.² Parece posible identificar un concepto único de igualdad, bastante bien determinado, bajo el cual, sin embargo, hay muchas concepciones distintas de la igualdad.

El concepto puede ser configurado como la clase a la que pertenecen todas las concretas y particulares concepciones de la igualdad; o como la estructura común, puramente formal, que las singulares concepciones revisten de contenido normativo; o, desde un punto de vista semántico, como aquel núcleo de significado común que la palabra igualdad tiene en cada uso. El concepto es neutro, no valorativo y, por sí mismo, no es generalmente discutido. Pero, como las distintas concepciones son axiológicamente connotadas y controvertidas, parece que también el concepto es *essentially contested*.³ Como ha observado Westen, podemos considerar esto como la primera paradoja de la igualdad: la igualdad parece ser para todos la misma cosa y, contemporáneamente, cosas distintas para personas distintas.⁴

Creo que el concepto de igualdad (en contextos descriptivos y prescriptivos, y dejando de un lado aquí los contextos de la matemática y

1. Westen, Peter, *Speaking of Equality. An Analysis of the Rhetorical Force of ‘Equality’ in Moral and Legal Discourse*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1990.

2. La distinción entre concepto y concepciones, con referencia a palabras del discurso ético, ha sido reintroducida en la discusión contemporánea de área angloamericana, sobre todo por Rawls y Dworkin. Cf. por ejemplo: Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (1978), second edition, London, Duckworth, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982, páginas 103, 134-136; Ronald Dworkin, *Law’s Empire*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, London, Fontana Press, 1986, páginas 70-72, 90-101; John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, especialmente páginas 5 y 10.

3. La referencia obligada es W. B. Gallie, *Essentially Contested Concepts*, en “Proceedings of the Aristotelian Society”, n. S., 56, 1956, página 167-198. Sin embargo, aun si uso la expresión *essentially contested concepts*, no quiero para nada afirmar aquí la tesis de que sean imposibles definiciones explicativas de cualquier concepto filosófico-político. Lo que afirmo es, en cambio, que igualdad, como concepto, no es, aun si puede aparecer a veces, un concepto controvertido. Estoy, en cambio, de acuerdo con P. Westen, *op. cit.*, página 124, en el afirmar que el (sub)concepto de igualdad prescriptiva es un concepto *essentially contested*, en el sentido de Gallie. Sobre la posibilidad de presentar una definición explicativa al menos de algunos conceptos filosóficos-políticos, c.f. F. E. Oppenheim, *Political Concepts, A reconstruction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, especialmente capítulo 9.

4. Westen, Peter, *op. cit.*, página XVII.

de la geometría⁵) es el concepto por el cual se describe, se instauro o se prescribe una relación comparativa entre dos o más sujetos u objetos, que poseen al menos una característica relevante en común. Decir que dos entes son iguales no equivale a afirmar que son idénticos. Equivale a afirmar que, a pesar de que no son idénticos, hacemos abstracción de sus diferencias, las dejamos de lado y tomamos como relevantes las características que tienen en común. La semejanza también es una relación comparativa entre dos o más sujetos u objetos, que poseen al menos una característica relevante en común: pero en el caso del juicio de semejanza no hacemos abstracción de la diferencia entre los dos sujetos u objetos que juzgamos semejantes. El juicio de identidad -cuando ‘identidad’ no está usado, como ocurre acaso en el lenguaje común, como mero sinónimo de igualdad- indica que dos o más objetos tienen en común todas sus características, no sólo algunas ni sólo las relevantes: es decir, indica, según el principio de la identidad de los indistinguibles, conocido también como ley de Leibniz, que aquellos objetos son sencillamente el mismo objeto.

Decir que dos o más entes son iguales (pronunciar un juicio de igualdad) equivale a decir que pertenecen a la misma clase lógica, en la base de características comunes. En el marco ético -el marco a que haré exclusiva referencia de ahora en adelante-, es una norma (o un criterio, o un principio) que prescribe tomar como relevantes esas características comunes. Es la norma (o el criterio, o el principio) en cuestión la que instituye la igualdad.

En el interior de un juicio de igualdad hay siempre, en el marco ético (el discurso es parcialmente distinto en otros marcos), un juicio de valor. En otras palabras, un juicio de igualdad no es sólo descriptivo de fenómenos, no es neutral, sino valorativo. Todo juicio de igualdad presupone, implícita o explícitamente, la norma que instituye la igualdad, prescribiendo hacer abstracción de las características diferenciales, y considerar relevantes las comunes. De aquí deriva una consecuencia interesante también por los niveles de análisis filosófico-político (o moral) y jurídico. En efecto, están refutados, como lógicamente equivocados, todos los argumentos que se presentan en la forma: “X e Y son de hecho distintos, *entonces* no deben ser tratados de igual manera” (por ejemplo: “los negros son menos inteligentes que los blancos, esto es un hecho; *entonces* deben ser discriminados”; “las mujeres son menos eficaces que los hombres, esto es un hecho; *entonces* deben ser discriminadas”, positivamente o negativamente aquí no tiene importancia). Estos argumentan un deber ser (la prescripción de un tratamiento igual o distinto) desde un ser (un juicio de hecho, equivocado o correcto) y son, por lo tanto, equivocados: constituyen una falacia naturalista.

5. En el marco de la matemática y de la geometría cuando se afirma que dos entes son iguales se afirma que son indistinguibles en todos sus rasgos; se afirma entonces que son idénticos. Las diferencias entre igualdad matemática e igualdad en contextos descriptivos y prescriptivos no excluye, sin embargo, que pueda ser encontrado un concepto unitario de igualdad. Me parece que Peter Westen (*op. cit.* Capítulos 1-3) lo ha conclusivamente demostrado. La definición de igualdad presentada por él es la siguiente (Peter Westen, *op. cit.* Página 62): “(1) the relationship that obtains among two or more entities, whether tangible or intangible, (2) that have been jointly measured and compared by reference to a common standard of measurement, (3) and that, though not identical by all measures of their dimensions to the extent that they consist of more than dimension, (4) are nevertheless indistinguishable by reference to the relevant standard of measurement”.

No se puede, entonces, desacreditar un juicio de igualdad aduciendo sólo un hecho, un enunciado sobre alguna diversidad existente entre los entes de los que predicen la igualdad: cabe aducir, además de este hecho, una norma, o un principio, que prescriba considerar irrelevantes, también y sobre todo, las características que otra norma, la que instituye la igualdad, considera relevantes.

Un ejemplo. Para desacreditar, en el marco ético, el juicio de igualdad de que “las mujeres son iguales a los hombres” no es bastante, desde un punto de vista lógico, aducir un juicio de hecho relativo a las características psico-físicas que distinguen a las mujeres de los hombres. Es preciso aducir una norma que prescriba que las características psico-físicas diferenciales deben ser consideradas relevantes al fin de la formulación del juicio de igualdad y, en cambio, deben tenerse por irrelevantes las características (por ejemplo la pertenencia a la especie humana) que son consideradas relevantes por la norma que instituye la igualdad entre hombres y mujeres.

Westen ha evidenciado otro elemento, que llama la segunda paradoja de la igualdad: ‘igualdad’ tiene, en las lenguas naturales, ciertas connotaciones positivas, pero no es por sí misma una palabra valorativa, porque, a diferencia de las otras palabras éticas, no se refiere directamente a valores.

Según Westen, son justamente las dos características paradójicas que he mencionado (concepto no contestado y concepciones no controvertidas; connotaciones positivas asociadas a una palabra no valorativa) que dan a ‘igualdad’ una particular fuerza retórica.⁶ La igualdad es generalmente el paradigma, el punto firme: la igualdad no tiene que ser justificada. Al revés, tienen que ser justificadas las desviaciones de la igualdad. En particular, a nivel jurídico, después de la positivización del principio (o mejor dicho: de los principios) de igualdad en las constituciones modernas, la igualdad no requiere hoy, generalmente, ser justificada.

En un nivel filosófico-político (o moral), como ya he dicho, presentaré aquí -sin argumentar demasiado- la concepción de la igualdad propia de lo que llamo liberalismo consecuente.

Entiendo por ‘liberalismo (consecuente)’ la doctrina ética caracterizada por el procedimiento de justificación (de ascendencias directamente kantianas, pero que hunde sus raíces en la tradición judeocristiana) que se conoce como universalización. Dicho procedimiento consiste en considerar justificados un principio, un valor o una regla si, y sólo si, son subsumibles, como casos particulares, bajo un principio, un valor o una regla de alcance más general y abstracto. Estos últimos principios, valores o reglas estarán a su vez justificados si, y sólo si, son subsumibles, como casos particulares, en otros principios, valores o reglas más generales y abstractos, etc., y así hasta llegar a los principios, valores o reglas últimos, que ya nos son justificables. El valor último del liberalismo es el principio de autonomía del individuo.

Estrechamente conectada al valor de la autonomía individual está la concepción de la igualdad propia del liberalismo consecuente (un liberalismo que es universalista, neutralista e individualista). Se trata en realidad de una concepción de la igualdad estructurada sobre dos principios conexos, pero conceptualmente independientes, que llamaré igualdad 1 e igualdad 2.

6. Westen, Peter, *op. cit.*, páginas XVII y XVIII.

La igualdad 1 afirma que no puede instituirse o justificarse ningún trato diferencial entre los hombres en función del sexo, la raza, la lengua o la religión.

La igualdad 2, a su vez, afirma que todos los hombres tienen iguales derechos fundamentales.⁷ La igualdad 2, y esto hay que subrayarlo explícitamente, puede decirse universal porque se refiere a sujetos iguales (todos los seres humanos), pero no en cuanto se refiere a lo que es distribuido por la norma que instituye la igualdad. La igualdad 2 no prescribe que todos los hombres tienen que ser tratados totalmente de manera igual:⁸ sólo prescribe la igualdad en la distribución de derechos, de deberes y de libertades fundamentales. En la distribución de los otros beneficios y de otros costos generados por la cooperación social valen, y es bueno que valgan, otros criterios: la pertenencia a un status, el mérito, la necesidad, etc.

De la combinación de los dos principios deriva *a fortiori* que, en lo referente a la distribución de los derechos fundamentales, no puede instituirse o justificarse ningún trato diferencial entre los hombres en función del sexo, la raza, la lengua o la religión.

Es preciso subrayar, sin embargo, algunos rasgos distintivos de los dos principios de igualdad, que a menudo son confundidos por los mismos liberales.

En primer lugar, los dos principios son consecuencia de una concepción normativa, substancial de la igualdad, y no deben ser confundidos con el concepto de igualdad, que es puramente formal y, en el marco ético, sólo afirma que los iguales deben ser tratados igualmente.

En segundo lugar, la igualdad 1 es un principio negativo, que prohíbe justificar la desigualdad haciendo referencia a sexo, raza, lengua o religión de los sujetos. La justificación de la igualdad en la distribución reside en la irrelevancia ética de estos rasgos. La igualdad 2, en cambio, es un principio positivo, que prescribe distribuir igualmente entre los hombres los derechos fundamentales. La justificación de la igualdad en la distribución reside en la relevancia ética del objeto de la distribución.

En tercer lugar, para los liberales consecuentes, los problemas de implementación de las dos igualdades son distintos: hay que introducir la igualdad 1 en los textos normativos para garantizar su validez. En cambio, hay que promover el ejercicio igual de los derechos fundamentales a fin de garantizar la efectividad de la igualdad 2.

Esta doble concepción de la igualdad, que conecta seres en lo posible neutros, no adjetivados, no situados, desde la perspectiva liberal consecuente, tiene que ser considerada la regla y el fin. La regla porque toda excepción, toda desviación de la igualdad así concebida, tiene que ser justificada. El fin: porque toda desviación de la igualdad, para ser justificada, tiene que satisfacer dos condiciones: 1) ser dirigida a la reparación de una pasada desviación injustificada de la igualdad; y 2) ser dirigida a reconstituir, en el futuro, una situación de

7. La más conocida e icástica formulación de esta idea se encuentra en el artículo 1 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789): “*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*”.

8. Esta última sería la así llamada igualdad mecánica que, a diferencia de las igualdades 1 y 2, no me parece constituir el ideal, y tampoco el ideal-límite, de ninguna doctrina filosófico-política. En todo caso, la igualdad mecánica no es por cierto un ideal propio del liberalismo consecuente.

igualdad.⁹ El liberalismo consecuente se inserta entonces en, y favorece activamente, la tendencia a la progresiva universalización (o unificación) del sujeto de derecho, que caracteriza la cultura jurídica moderna desde el siglo XVIII en adelante.¹⁰

En virtud del principio de igualdad 1, es ilegítima toda discriminación basada sobre un ser (sexo, raza) o sobre un *pertenecer* (lengua, religión, status) de los hombres.¹¹ La igualdad 1 se justifica, a través del procedimiento de la universalización, en la medida en que es subsumible bajo el valor último de la autonomía individual (obviamente: en una de sus posibles interpretaciones). Las únicas discriminaciones tolerables están basadas en un hacer, en lo que un hombre ha hecho. Que sean el sexo, la raza, la lengua y la religión las únicas características constitutivas de un ser o de un pertenecer es algo históricamente contingente. Cuando se conformó la doctrina liberal (y probablemente aún hoy) éstas fueron consideradas las características más relevantes de un ser no modificable (no se puede, o, mejor dicho, no se podía, cambiar de sexo, no se puede cambiar la raza) o de un pertenecer no elegido autónomamente (normalmente se tiene una lengua materna, de niño se ha sido educado en una religión). Se trata de características que quizás puedan llegar a ser y que, en parte, ya pueden ser modificadas por libre decisión individual. En la medida en que llegaran a serlo totalmente, saldrían de la categoría del ser o del pertenecer para entrar en el hacer.

Lo repito: mientras el principio de igualdad 2 ha entrado a formar parte de muchos textos constitucionales y declaraciones internacionales de derechos, y es substancialmente respetado, al menos en gran parte del mundo, el principio de igualdad 1 nunca ha sido puesto integralmente en práctica en ningún sistema jurídico. Dicho principio representa un ideal-límite del liberalismo, sobre todo si su formulación se entiende correctamente como históricamente contingente: la meta más universal es la irrelevancia de todo ser y de todo pertenecer a los fines de un tratamiento desigual, sea favorable, sea desfavorable. Evidentemente, se trata de un objetivo completamente antagónico con la constelación de enfoques que hacen de la diferencia (de ser y de pertenecer) un elemento relevante y no contingente, que justifica tratos de favor o de desfavor. Desde este punto de vista, y sólo desde éste, racistas, feministas y comunitaristas radicales, por ejemplo, tienen que verse, desde la óptica liberal, como adversarios del principio de igualdad 1.

En particular: las feministas moderadas y los así llamados “comunitaristas liberales” (como Michael Walzer y Javier De Lucas) aceptan el principio de

9. La obra más reciente y completa sobre este tema es M. Rosenfeld, *Affirmative Action and Justice. A Philosophical and Constitutional Inquiry*, New Haven - London, Yale University Press, 1991. Cf. también: A. Goldman, *Justice and Reverse Discrimination*, Princeton, Princeton University Press, 1979; R. K. Fullinwider, *The Reverse Discrimination Controversy. A Moral and Legal Analysis*, Totowa, N. J., Rowman & Littlefield, 1980; K. Greenawalt, *Discrimination and Reverse Discrimination*, New York, Alfred A. Knopf, 1983.

10. Cf. G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, vol. 1, *Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, il Mulino, 1976, *passim*.

11. Modificando probablemente en parte el sentido que le han dado los dos recopiladores, Albert Calsamiglia y Letizia Gianformaggio, tomo la dicotomía “ser / pertenecer” del título de la parte monográfica, dedicada a nacionalismo, racismo y xenofobia, del número 2, 1994, de “Ragion Pratica”.

igualdad 2, pero difieren de los liberales sobre la identificación precisa de los derechos fundamentales. En cambio, feministas radicales y comunitaristas duros y puros rechazan la igualdad 2, y afirman la existencia de derechos fundamentales distintos para grupos distintos de individuos.

Análogamente, las feministas moderadas y los comunitaristas liberales aceptan el principio de igualdad 1, pero, al hacer esto, se contradicen. Me parece que no se puede emplear la igualdad 1 para argumentar contra las discriminaciones que afectan a mujeres y minorías y, contextualmente, rechazar la igualdad 1 cuando se trata de argumentar a favor de las acciones positivas. Las feministas radicales y los comunitaristas duros y puros, en cambio, rechazan la igualdad 1, porque siempre sostienen la relevancia de estos rasgos en pos de una distribución desigual.

Debe observarse además que, en la perspectiva liberal, las únicas limitaciones legítimas al principio de igualdad 2, son las restricciones al ejercicio de los derechos fundamentales basadas no en un ser o en un pertenecer, sino en un hacer. No toda acción, sin embargo, puede justificar una restricción tal: debe tratarse exclusivamente de acciones que provoquen un daño a terceros. Pues bien, como se considera que únicamente las acciones que violan derechos ajenos provocan un daño a terceros, quedan excluidos los actos meramente internos y los externos que sólo lesionan intereses ajenos (jurídica o moralmente) no protegidos. Así pues, tampoco por esta vía -y aun cuando pudieran ser objeto de una libre elección- sexo, raza, lengua y religión podrían ser para la doctrina liberal características relevantes para un tratamiento desigual, sobre todo en el ejercicio de los derechos fundamentales, ya que la decisión de poseer tales características sería un acto puramente interno o, en cualquier caso, un acto que no lesionaría derechos fundamentales ajenos.

La autonomía es, sin duda alguna, el valor de base del liberalismo. Las dudas existen sobre cuáles sean, y como deban configurarse, los derechos fundamentales, que deberían representar una manifestación directa del valor de la autonomía personal. Identifico aquí, sin argumentar, estos derechos con los derechos “liberales”, o de primera generación. El liberalismo consecuente, sin embargo, no niega *a priori* la legitimidad de la adscripción y de la garantía de otros tipos de derechos fundamentales, como los sociales, o de segunda generación, y los culturales negativos. El reconocimiento de estos derechos, sin embargo, tiene valor instrumental, y está conectado contingentemente a situaciones de hecho que precluyen la completa puesta en práctica de la autonomía individual y/o el goce completo de los derechos liberales. Me explico.

Cuando pasamos desde el plan abstracto de la elaboración de una doctrina filosófico-política al plan de su puesta en práctica, en situaciones espacio-temporales determinadas, los contenidos de la doctrina deben cambiar, deben especificarse y concretarse, para hacer posible la realización de los mismos ideales que la doctrina propugna. La puesta en práctica del liberalismo consecuente, al menos en situaciones como las del capitalismo maduro, lleva a una transformación de sus contenidos normativos. Podríamos llamar a esta variante del liberalismo, propia de nuestro siglo, ‘liberal-socialismo’,¹² o, mejor

12. Cf. a propósito: G. Calogero, *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi* (1945), nueva edición bajo el cuidado de M. Schiavone y D. Cofrancesco Milano, Marzorati, 1972; M. Bovero, V. Mura, F. Sbarberi (recopiladores), *Idilemmi del liberalsocialismo*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1994.

dicho, ‘liberalismo social’. Se trata de una variante que ha encontrado materialización normativa concreta en muchos textos constitucionales posteriores a la segunda guerra mundial y en las declaraciones internacionales de derechos. Desde el liberalismo, al ejercitar la autonomía individual (o, desde otro punto de vista, al usar la autonomía como principio de justificación ética) puede escogerse el valor de la solidaridad -por ejemplo por simpatía, o por cálculo prudencial-, y llegar así a la (contingente) afirmación de los derechos sociales. Al mismo resultado puede llegarse con miras a la reparación de anteriores injusticias -por ejemplo, violaciones de la igualdad 1 y 2, o violación de los derechos liberales, o violación del valor último de la autonomía-, o porque se considere que asegurar ciertos bienes fundamentales y ciertas oportunidades a través de la atribución de derechos sociales, es condición necesaria para la realización del valor de la autonomía. En este último caso, la afirmación de los derechos sociales es, de nuevo, históricamente contingente e instrumental.

El liberalismo consecuente, entonces, porque al menos propone dos cambios radicales en las sociedades de capitalismo maduro. Por un lado, el procedimiento de universalización del sujeto de derecho impone la superación de la dicotomía ciudadano-extranjero, en que se basan ampliamente, hoy todavía, los sistemas jurídicos vigentes. Por otro lado, el liberalismo ofrece justificación filosófico-política a algunos programas de acción positiva y, en general, a algunos tratamientos diferenciales favorables. Si hay, o hubo, violaciones de la igualdad, hay que dar resarcimiento y positiva reparación. Se trata de medidas temporalmente limitadas, contingentes e instrumentales: algo completamente distinto de la valorización de las diferencias que es propugnada en el marco jurídico por ciertas feministas y ciertos comunitaristas. En esta óptica, además, no todas las acciones positivas son legítimas: sólo lo son las que, dando ventajas a los discriminados, favorecen la (re)constitución futura de la igualdad y, contextualmente, no crean nuevas, más graves discriminaciones en perjuicio de sujetos que no son personalmente responsables (en un sentido bastante estrecho de ‘responsabilidad’) por el pasado abandono de la igualdad.

En conclusión, ¿cuál es, desde el punto de vista de una metaética no-cognitivist, el error fatal de feministas y comunitaristas? No puede ser, por supuesto, la elección de puntos de partida o principios últimos equivocados, falsos, etc. Sino, en mi opinión, la incoherencia. Feministas y comunitaristas no estarían dispuestos a aceptar las consecuencias inevitables de sus principios. Me explico.

Los comunitaristas, especialmente los moderados, sostienen que las culturas (es decir, las comunidades) tienen valor por sí mismas y, contemporáneamente, que cada individuo puede, si quiere, entrar o salir de una cultura. Esta postura es incoherente: no se puede afirmar conjuntamente la autonomía de los individuos y la de las culturas. Si la cultura tiene valor hay que protegerla, hay que poner en acción todas las medidas necesarias para su conservación y, entonces, hay también que prohibir a los individuos que salgan de esta cultura (véase el ejemplo del Quebec). Pero así se destruye la autonomía individual, y no se trata igualmente a todos los individuos que pertenecen a una cultura, a una comunidad. Los comunitaristas aceptan y niegan, en mi opinión, el concepto de igualdad (o, lo que es lo mismo, el procedimiento de universalización).

Las feministas hacen más o menos lo mismo. Aceptan la universalización (o el concepto de igualdad) entre las mujeres (y sostienen que todos los seres

que tienen los mismos rasgos relevantes -es decir, genéticos, sociales o históricos- deben ser tratados de manera igual entre ellos y distinta de los demás), pero no están dispuestas a aceptar las consecuencias de la universalización. En efecto, hay dos posibilidades. Si la justificación de la postura feminista es la evaluación positiva de un rasgo diferencial genético, entonces sería justificada también la postura racista o la machista. Pero las feministas no están dispuestas a suscribir esta consecuencia. ¿Cómo explicar que la misma diferencia genética pueda ser irrelevante (contra los racistas y los machistas) y relevante (contra los liberales). Si, en cambio, segunda posibilidad, la justificación de la postura feminista es la evaluación positiva de los rasgos históricos-sociales que hacen de las mujeres algo distinto de los otros grupos humanos, entonces el feminismo no sería otra cosa que una forma de comunitarismo; y se podrían aplicar al feminismo los mismos argumentos ya empleados contra el comunitarismo.

Pero alguien podría preguntarse si, aun aceptando mi crítica de inconsistencia a las posturas feministas y comunitaristas, el defecto de incoherencia ética es tan serio desde un punto de vista metaético no-cognitivist. Yo creo que sí, por razones exclusivamente pragmáticas. Es obvio que, desde una óptica no-cognitivist, la incoherencia de dos juicios que pertenecen a un mismo sistema ético es distinta de la incoherencia de dos proposiciones que pertenecen a un mismo sistema teórico. La primera incoherencia, a diferencia de la segunda, no tiene nada que ver con la verdad: dos juicios éticos, aun cuando sean contradictorios, no son, por supuesto, ni verdaderos ni falsos. Pero una ética que contiene juicios contradictorios carece, en mi opinión, también desde una óptica no-cognitivist, de una calidad necesaria, aún si no suficiente, para ser persuasiva, para poder convencer a otros de sus razones y de sus argumentos. Es la capacidad de persuasión, entonces, lo que falta a las concepciones feministas y comunitaristas de la igualdad. Una capacidad que, en cambio, me parece propia de la concepción liberal consecuente.