

**EL PRINCIPIO DE IGUALDAD ENTRE RECURSOS,  
BIENESTAR Y OPORTUNIDADES:  
PROYECTOS TEÓRICOS Y EXIGENCIAS POLÍTICAS\***

*THE PRINCIPLE OF EQUALITY BETWEEN RESOURCES,  
WELFARE AND OPPORTUNITIES:  
THEORETICAL PROJECTS AND POLITICAL DEMANDS*

ANDREA PORCIELLO

*Università degli Studi Magna Graecia di Catanzaro*

Fecha de recepción: 20-5-14

Fecha de aceptación: 3-7-14

**Resumen:** *El presente escrito pretende ofrecer una definición de igualdad política. A tal fin, se intentará responder a tres preguntas fundamentales, distintas pero fuertemente interconectadas: la primera es la relativa a la diferencia entre igualdad política e igualdad matemática. Responder a dicha cuestión significa constatar el carácter flexible y cambiante del concepto de igualdad. La segunda se refiere a la relación entre igualdad y desigualdad, y por tanto implica la cuestión de la extensión del status de "iguales". La tercera está referida, en fin, a la relación entre la igualdad y su objeto, es decir lo que "debe" ser considerado en concreto igual mediante la acción política. El objetivo del escrito es el de demostrar que las más importantes soluciones avanzadas por la elaboración filosófica contemporánea son a lo más parciales y reductivas; y que sólo modelos teóricos atentos a las exigencias prácticas, principalmente económicas, pueden pensar en influir sobre la actividad político-institucional.*

**Abstract:** *This paper aims to provide a definition of political equality. To this end, we will try to answer three fundamental questions, strongly interconnected: the first one is related to the difference between mathematical equality and political equality. The second concerns the relationship between equality and inequality, and therefore raises the question of the extension of the status of "equal". The*

---

\* Traducción de Francisco Javier Ansuátegui Roig. En esta ocasión, se ha traducido el texto de las citas italianas, manteniendo la referencia bibliográfica original.

*third refers, finally, to the relationship between equality and its object, ie. what "should" be made equal through the political action. The aim of the article is to show that the most important solutions proposed by contemporary political philosophy are at most partial and reductive; and that just a theoretical model, carefull to the practical demands, mainly economic, could influence the thinking and the action of political and institutional structure.*

**Palabras clave:** igualdad, identidad, justicia, distribución política, recursos, bienestar, oportunidades

**Keywords:** equality, identity, justice, political distribution, resources, welfare, opportunities

“La igualdad geométrica tiene mucha  
importancia entre los dioses  
y entre los hombres”

(Platón, *Gorgias*, 508 a)

## 1. PRIMERA PREGUNTA. ¿IGUALES O IDÉNTICOS?

Las Constituciones modernas no pueden ignorar la igualdad, que no sólo es un valor entre valores, sino sobre todo la condición fundamental de la posibilidad de pensar de la entera arquitectura democrático-constitucional<sup>1</sup>. Ello, por la obvia y empírica constatación de que si los hombres no fueran considerados iguales, *in primis* por la Constitución, no tendría posteriormente ningún sentido que la misma les atribuyera, y además solemnemente, derechos inviolables y libertades fundamentales<sup>2</sup>, o que diseñase en su articulado una forma

<sup>1</sup> Sobre el hecho que el Estado constitucional se caracterice antes que por sus “formas” sobre todo por sus “contenidos”, que son típicos y no negociables, entre otros, vid. F. J. ANSUATEGUI ROIG, *Razón y voluntad en el Estado de Derecho. Un enfoque filosófico-jurídico*, Dykinson, Madrid, 2014.

<sup>2</sup> De esta opinión es ciertamente Carbonell cuando, al comentar el primer principio de la justicia como equidad de Rawls, según el cual “cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”, señala que “a partir del primer principio se podría construir el mandato constitucional de la igualdad en los derechos fundamentales, que está establecido en el párrafo primero del artículo 1º de la Constitución mexicana. En la última parte del primer principio también está implícita la idea de que las libertades básicas (concepto que podríamos ampliar para incluir todos los derechos fundamentales) no se pueden restringir con cualquier argumento, sino solamente en la medida en que así lo exija la necesidad de que todas las

de gobierno democrática<sup>3</sup>. “La igual consideración es la virtud soberana de la comunidad política –advierte Dworkin– si falta, el gobierno es sólo tiranía”<sup>4</sup>.

De manera que, y con permiso de Carl Schmitt<sup>5</sup>, hablar de una democracia *de y entre* desiguales, en la que los hombre son *desigualmente considerados*, no constituye simplemente una extraña opción teórica, sino más bien un verdadero y auténtico *nonsense upon stilts*, por utilizar la conocida expresión de Bentham<sup>6</sup>. Incluso aquel no avezado en los estudios constitucionalistas, o aquel que no tenga dominio alguno de las doctrinas políticas advierte, de hecho, de manera instintiva, que democracia y desigualdad son términos de un mismo oxímoron, incluso más bien anti-armónicos, como dos notas que, si interpretadas a la vez, dañan necesariamente el oído, incluso el de aquel que no tiene familiaridad alguna con los principios de la armonía musical<sup>7</sup>.

Pero, si es del todo factible demostrar y al mismo tiempo reconocer la *importancia* que la igualdad asume en el ámbito político, sobre todo en aquellos contextos que se proponen como objetivo primario el de la realización del valor de la justicia<sup>8</sup>, más complicado es definir y comprender el *significado*

---

personas tengan el mismo esquema de libertades (es decir, se trata del conocido principio según el cual mi derecho puede llegar hasta donde comienza el de otra persona, cuestión que en la práctica no es fácil de dilucidar, pero que como principio normativo es irrefutable)”, M. CARBONELL, “Igualdad y Constitución”, en *Discriminación, igualdad y diferencia política*, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2007, p. 15.

<sup>3</sup> El hecho de que entre democracia e igualdad exista una relación estrecha e inescindible constituye un dato ya asumido por la cultura política y jurídica contemporánea. Hans Kelsen, en completa consonancia con la doctrina roussoniana, ha podido afirmar, por ejemplo, que si queremos ser demócratas, “lo queremos ser entre nosotros mismos”, es decir entre iguales. H. KELSEN, *La democrazia, Bologna, 1984, p. 40*; y, más recientemente, Ronald Dworkin ha podido sostener que “ningún gobierno es legítimo si no muestra igual consideración por la suerte de aquellos ciudadanos sobre los cuales pretende ejercer la soberanía”, R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'eguaglianza*, Torino, 2002, p. VII.

<sup>4</sup> R. DWORKIN, *Virtù sovrana*, cit, p. VII.

<sup>5</sup> Como es sabido, según Carl Schmitt, la reflexión filosófico-política debe constatar y hacer propios los límites intrínsecos del parlamentarismo y de las formas relativas de participación política y, sobre todo, aceptar una idea de democracia que se adecúe a tales presupuestos, también de cara a un desarrollo autoritario.

<sup>6</sup> La expresión *Nonsense upon stilts* se encuentra en J. BENTHAM, “Anarchical Fallacies; being an Examination of the Declarations of Rights Issued During the French Revolution”, en *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 2 [1843].

<sup>7</sup> Se alude a los intervalos musicales llamados disonantes, de segunda y de séptima por ejemplo.

<sup>8</sup> De la circunstancia por la cual entre igualdad y justicia existe una relación de co-originalidad ya era bien consciente Aristóteles que, de hecho, atribuye a tal relación un valor

que la igualdad asume en dicho ámbito: ¿qué significa, en realidad, ser *iguales*? ¿Qué quiere decir *sin diferencias*?<sup>9</sup>

Si por un instante nos alejamos del ámbito político, del de las ciencias sociales, para cruzar el umbral del lógico-matemático de las ciencias exactas, podemos darnos cuenta efectivamente de que el concepto de igualdad, además de tener una importancia fundamental, ciertamente posee un significado unívoco y compartido. Es mi intención analizar en este breve escrito si es también un concepto que se puede importar en la dimensión política.

Pues bien, en matemáticas, en lógica, en geometría, *igual* significa *idéntico*, es decir, *sin diferencia alguna*. Decir, por tanto, que  $x=y$ , en tales contextos, significa que  $x$  e  $y$  designan la misma cosa, el mismo número, el mismo objeto y que, por tanto, son indistinguibles, y por esto también intercambiables<sup>10</sup>. Pero no sólo. El principio de igualdad/identidad en matemáticas comporta también que todo lo que se predique de uno de los términos de la igualdad pueda automáticamente ser referido también al otro, y viceversa. Simplificando, podemos esquematizar los caracteres típicos de la identidad matemática mediante cuatro definiciones simples que, como es evidente, se implican respectivamente: 1) en las ciencias formalizadas *igualdad* significa *identidad*; 2) la identidad debe entenderse, a su vez, como absoluta *ausencia de diferencias*; 3) la ausencia de diferencias comporta, en el plano descriptivo la *indistinguibilidad*, y en el operativo, la *intercambiabilidad*; 4) con la consecuencia de que prescindir de tal principio, en el plano discursivo, comporta la contradicción, es decir el error. Estamos frente a un principio básico de nuestro razonamiento, cierto y auto-evidente, en el que se apoyan nuestras capacidades de conocimiento y comprensión. Es precisamente, de hecho, gracias a este mecanismo por lo que estamos principalmente en condiciones de individualizar un objeto en su autonomía, *destacándolo* respecto al todo.

---

autoevidente: "Puesto que el injusto es desigual y lo injusto es desigual, es evidente que existe también un término medio de lo desigual y éste es lo igual, porque en toda acción en la que se da lo más y lo menos se da también lo igual. Por tanto, si lo injusto es desigual, lo justo es igual, *cosa que, sin necesidad de razonamiento, todos admiten*", ARISTÓTELES, *Ética Nicomachea* (V, 3, 1131 a 10). *Cursivas mías*.

<sup>9</sup> La misma pregunta y en parte una aproximación metodológica similar es la utilizada por Francisco J. LAPORTA en "Problemas de la igualdad", en Amelia VALCÁRCEL (compiladora), *El concepto de igualdad*, Madrid, F. Pablo Iglesias, Madrid, 1994.

<sup>10</sup> La identidad matemática es una igualdad entre dos expresiones, con una o más variables, que es verdadera para todos los valores que se pueden atribuir a las variables mismas, con la única condición de hacer sensatas las expresiones.

A partir de todo lo anterior, y regresando al ámbito que nos interesa, conviene plantear una cuestión de fundamental importancia, en base a la cual la igualdad política no puede ser entendida en estos términos, ya que *presupone necesariamente la diferencia*, y ello al menos por dos razones importantes.

La primera, si bien del todo obvia, esconde interesantes matices, principalmente jurídicos: *no existen seres humanos perfectamente idénticos*. En este sentido, cuando se afirma que “dos personas o cosas son iguales, no significa que sean idénticas bajo cualquier punto de vista”<sup>11</sup>. Si existieran personas realmente iguales entre sí, la norma constitucional que sanciona la igualdad ya no estaría expresando un punto de vista normativo, estaría más bien describiendo un carácter común a todas las personas, un carácter propio del mundo del *ser*. De hecho, si así fuera, en realidad, no existiría ningún principio constitucional de igualdad, de la misma manera que, de hecho, no existe un principio constitucional que atribuye a las personas el hecho de poseer un cuerpo, o de ser materia, etc.

Por otro lado, la primera gran diferencia entre el ámbito jurídico del *deber ser*, y el científico del *ser*, se refiere, sobre todo, al lenguaje respectivamente empleado en su interior, y a las finalidades que a través de este se propone perseguir: prescriptiva en el ámbito jurídico, y descriptiva en el científico<sup>12</sup>. Tal distinción clásica<sup>13</sup> aparece en esta línea de razonamiento de fundamental importancia: cuando en una Constitución se lee que *Todos los seres humanos son iguales*, a pesar de la forma descriptiva de la proposición<sup>14</sup>,

<sup>11</sup> P. WESTEN, “The Concept of Equal Opportunity”, *Ethics*, num. 95, 1985, p. 843.

<sup>12</sup> Sobre el problema relativo a la diferencia entre el lenguaje prescriptivo y el lenguaje descriptivo utilizado en el ámbito jurídico en general, y en el constitucional en particular, vid., F. LOPEZ VALADEZ, “La interpretación judicial de la constitución”, en VVAA, *Los cambios constitucionales*, México, UNAM, 1977.

<sup>13</sup> Vid. entre otros, R. M. HARE, *The Language of Morals*, Oxford, 1952; A. ROSS, *Directives and Norms*, London, 1968; G. TARELLO, *Diritti, enunciati, usi. Studi di teoria e metateoria del diritto*, Bologna, 1974; N. BOBBIO, *Teoria generale del diritto*, Torino, 1993; M. TROPER, *Cos'è la filosofia del diritto*, Milano 2003.

<sup>14</sup> La distinción ha sido expresada entre otros por Bobbio que, en ese sentido, habla de proposiciones declarativas con función prescriptiva o de mandato: “Pero a veces un mandato se manifiesta de manera declarativa, como sucede generalmente en los artículos de las leyes, los cuales, aunque sin duda tienen una función imperativa, casi siempre se expresan con proposiciones declarativas. Cuando el art. 566 del C. C. dice: ‘Al padre y a la madre heredan los hijos legítimos en partes iguales’, la intención de quien pronuncia esa fórmula no es la de dar una información, sino la de imponer una serie de compartimientos: se trata manifiestamente de una proposición declarativa con función de mandato” N. BOBBIO, *Teoria generale del diritto*, cit., p. 51.

no se está describiendo el *ser* por *aquello que es*, no se está afirmando en otros términos “que los seres humanos son idénticos o iguales en todo: ni que son igualmente racionales o buenos”<sup>15</sup>; más bien se está afirmando que los hombres, si bien diferentes, *deben ser* tratados como iguales, *in primis* por las instituciones públicas, es decir poniendo entre paréntesis los múltiples rasgos de diferencia indefectiblemente presentes. “Sin ignorar que los hombres son tan iguales como desiguales se debe dar mayor importancia, para juzgarlos y para atribuirles derechos y deberes, a lo que les hace iguales más que a lo que les hace desiguales”<sup>16</sup>. De manera evidente, en definitiva, una norma de este tipo expresa un *deber ser*, que tiene sentido, precisamente porque el *ser*, es decir la realidad en su desenvolvimiento material, podría desatender las exigencias que aquel impone.

Por el contrario, cuando en un libro de física, por ejemplo, se afirma que *todos los cuerpos son atraídos hacia el centro de la tierra*, no se está prescribiendo nada, por la banal razón de acuerdo con la cual sobre el plano del *ser* no existe alternativa alguna: todo cuerpo está sometido, de hecho, a la misma intransgredible y universal ley; en ese libro, así como en el lenguaje científico en general, se quiere describir el *ser* en su *único* desarrollo posible.

Pero existe también una segunda razón sobre la base de la cual distinguir identidad e igualdad, quizás menos intuitiva que la anterior: mientras la primera constituye una relación estable y constante, al contrario la igualdad política, tal y como la hemos definido, es necesariamente flexible y cambiante, al menos en el sentido de que dos objetos, considerados políticamente iguales en un contexto, pueden ser considerados políticamente desiguales en un contexto diferente. Un simple ejemplo, estrictamente jurídico, puede ser útil aquí: consideremos dos automóviles, uno con matrícula par y otro con matrícula impar. Es evidente que no pueden ser considerados idénticos en el sentido lógico matemático, ya que existe al menos un rasgo, precisamente la matrícula, que los diferencia. No son, por tanto, ni *indistinguibles*, ni *intercambiables*. Pero si en un determinado contexto prevaleciera su carácter común, podrían, no obstante, ser considerados como iguales. Es precisamente lo que ocurre en el contexto normativo constituido por la regla “prohibida la entrada de vehículos” que, sin ulteriores especificaciones, exige igual tratamiento, lógico y también jurídico, de los automóviles, a pesar de sus reales y concre-

<sup>15</sup> R. DWORKIN, *Virtù sovrana*, cit., p. XI.

<sup>16</sup> N. BOBBIO, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma 1994, p. 71.

tas diferencias. En tal caso, como se ha dicho, prevalece su carácter común, es decir, “lo que los hace iguales”, con la consecuencia de que el hecho de pertenecer ambos a la clase de los vehículos, prevalece claramente sobre “lo que los hace desiguales”<sup>17</sup>. En el caso, por el contrario, de una norma que dispusiera que “el primer y el tercer domingo de cada mes pueden circular sólo los automóviles con matrícula par”, el discurso se transforma, y esta vez serán las diferencias las que prevalezcan sobre el carácter igualitario: en este nuevo contexto normativo los automóviles, aunque nada haya cambiado en la estructura de su *ser*, ya no pueden considerarse iguales y por tanto, ya no pueden ser tratados de la misma manera.

A partir de ahí la conclusión fundamental por la que, si la identidad matemática representa una condición ontológica, en base a la cual, por ejemplo, dos números son iguales prescindiendo de la manera en la que los podemos percibir, o de nuestros deseos y nuestras propensiones al respecto, la igualdad política se plantea, por el contrario y sobre todo, como condición normativa: es en cierto modo una ficción por la que, si bien muchos aspectos del mundo indican la presencia de caos y desigualdad, aquella exige, *normativamente*, que todo ello encuentre un contrapeso en una exigencia política de signo contrario, precisamente la igualdad, indispensable a la hora de hacer posibles las mínimas condiciones de justicia social y de vida en común. Si, por tanto, como se verá mejor más adelante, la identidad es un hecho, la igualdad es por el contrario un valor, una tensión que deviene imprescindible en el momento en el que una comunidad se pone como objetivo primario la realización de la justicia.

Subrayadas tales diferencias fundamentales entre la igualdad lógico-matemática y la igualdad política, ahora es importante, por lo menos hacer referencia a un ulterior y particularmente complejo y esencial problema, el relativo al tipo de *relación* que existe entre los dos conceptos. En otros términos, ¿debemos concebir la igualdad (política) como una cuasi-identidad, o si queremos como una identidad mal lograda? ¿O bien, debemos entender identidad e igualdad como *objetos* distintos y, por tanto, pertenecientes a ámbitos conceptuales del todo diferentes? En el primer caso, nos encontraremos frente a una relación *jerárquica*, en la que la identidad constituiría el modelo conceptual en su plenitud y la igualdad, por el contrario, su declinación incompleta e imperfecta. En el segundo, frente a una relación *inter pares* entre conceptos autónomos y completos, ambos fundamentales, cada uno en el propio ámbito de pertenencia.

---

<sup>17</sup> *Ibidem.*

La historia del pensamiento filosófico y político ha ofrecido soluciones en ocasiones en favor de una interpretación, en ocasiones en favor de otra. El pensamiento clásico por ejemplo, y de manera particular el platónico, se inclina, como es sabido, por el modelo que hemos definido como *jerárquico*, en el momento en que concibe la justicia humana en general, y la igualdad humana en particular, sólo como una descuidada e incompleta representación de las correspondientes *ideas* de justicia y de igualdad, es decir de los conceptos en su esencial e incorruptible pureza. En particular, Platón en el *Fedón* considera que es posible juzgar dos objetos como iguales, sólo porque ya tengamos, en nosotros, *la idea de igual en sí*, única e indispensable condición lógica para re-conocer las dos entidades, precisamente, como realmente iguales entre sí. A diferencia de su manifestación terrena, del *ser* en su concreción, *la idea, in primis* de la igualdad, es constante y permanente en el tiempo y en el espacio. Y como es sabido Platón extiende tal concepción a todas las *ideas de este género*, “pues el razonamiento nuestro de ahora no es en algo más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, y, a lo que precisamente me refiero, sobre todo aquello que etiquetamos con «eso lo que es»”<sup>18</sup>.

A partir de ahí, y a pesar de la brevedad de la reconstrucción que se ofrece aquí de la tesis platónica de la igualdad, el principio informador parece ser suficientemente claro, o por lo menos parece serlo a nuestros fines: toda la filosofía, principalmente la de matriz platónica, que basa el propio análisis sobre el continuo retorno entre macro y micro-cosmos, entre perfección y falibilidad, entre idea y realidad, cree que entre las dos dimensiones existe un círculo virtuoso, lleno de importantes implicaciones, sobre todo de carácter ético-político: porque es precisamente la existencia de *la idea*, es decir del mundo del *deber ser*, lo que hace inconmensurables, también desde el punto de vista moral, todas las *cosas* terrenales. Si no fuera así, advierte Platón, estaríamos condenados al relativismo más total, y sobre todo a aquella que podríamos definir como un tipo de *inconmensurabilidad moral*.

Pero la igualdad política, por lo menos como es entendida desde hace tres siglos, no sólo no puede ser reclusa en un esquema fijo de este tipo, no sólo no es *identidad* sino, sobre todo, no es deseable que lo sea: y ello por la obvia constatación de que, si la igualdad fuera entendida en los términos fijos de la identidad, si constituyera un parámetro rígido aplicable a la realidad, ni la política ni la ética, estarían ya en condiciones de gestionar las diferencias y

---

<sup>18</sup> PLATÓN, *Fedón*, XIX, 74-75.

los cambios. Presupone, por tanto, valoraciones (que son principalmente políticas) fisiológicamente flexibles y cambiantes, tendentes a reequilibrar los intereses que están en juego en cada ocasión. Ello no implica, bien entendido, la renuncia a la universalidad del valor de la igualdad. Comporta si acaso la exigencia de declinar dicho valor, que es ciertamente universal, en el respeto de las particulares exigencias impuestas por las concretas diferencias de los hechos. No es una casualidad que el Novecientos, el siglo de la igualdad por antonomasia, el siglo de la “difusión de principios igualitarios de manera extensa”<sup>19</sup>, haya sido también el siglo del reconocimiento de las diferencias, donde diferencia no significa negación de la igualdad, sino indispensable quiebra entre la igualdad, que se hace cargo de la diversidad, y la homologación, por el contrario ciega ante las diferencias.

A la luz de cuanto se ha señalado, debería quedar claro que el punto esencial no es, así, “tanto el de establecer si existe un concepto unitario de igualdad, como el de evitar el error de considerar la igualdad en los sistemas no formalizados *-in primis* en los político-sociales- como una aproximación imperfecta de la igualdad en los sistemas formalizados”<sup>20</sup>. La relación entre identidad lógico-matemática e igualdad política no puede, entonces, más que concebirse como una relación *inter pares*, entre conceptos autónomos y completos, ambos fundamentales, pero cada uno en el propio ámbito de validez.

## 2. SEGUNDA PREGUNTA. ¿IGUALES RESPECTO A QUIÉN?

Pasando del ámbito teórico conceptual al histórico, y puesto que entre los dos existe un evidente nexo de implicación recíproca, de lo dicho es posible derivar que la historia de la igualdad ha sido, y ciertamente aún lo será, historia de *exclusión* y de *desigualdad*, común a todos los pueblos<sup>21</sup>. También

---

<sup>19</sup> R. CAPORALI, *Uguaglianza*, nella Collana “Lessico della politica”, Bologna 2012, p. 201.

<sup>20</sup> A. SCHIAVELLO, “Principio d’eguaglianza: breve analisi a livello concettuale e filosofico politico”, *Ragion Pratica*, vol. VIII, num. 14, 2000, p. 68.

<sup>21</sup> Con referencia al mundo antiguo, y en particular a su más extendida causa de desigualdad, Caporali señala acertadamente que “la antítesis libre-esclavo es compartida por todos los pueblos indoeuropeos, con mayor o menor relevancia en India y en Persia, en Asiria y en el Antiguo Egipto; en Babilonia y en Israel, en Grecia y en Roma. Más o menos relevante, sobre la base de efectivas experiencias históricas, aquella oposición se mantiene firme, espontáneamente aceptada y reconocida por la fuente de la que se deriva, y desde la cual se percibe inmediatamente la distancia insalvable que separa el interior y el exterior de una comunidad”, R. CAPORALI, *Uguaglianza*, cit., p. 11.

sistemas que han creído (sinceramente) en el valor político y ético de la igualdad han utilizado, *paradójicamente*, dicho valor para crear desigualdad, con el fin, por tanto, de excluir a algunos del círculo de los iguales (y en la mayor parte de los casos indebidamente). Por otra parte, este es un riesgo consustancial a la misma naturaleza del concepto de igualdad política tal y como la hemos definido. Como es evidente, similares problemas no son fáciles de hallar en el ámbito lógico-matemático, en el que dos objetos *iguales*, en el sentido precisamente de *idénticos*, lo son siempre, y en cualquier condición: tanto el lenguaje lógico-matemático, cuanto los resultados a los que conduce, son constantes y su alteración produce inevitablemente errores objetivos y de significado constante. Prueba de ello es que el hecho que afirmar, por ejemplo, que  $2+2=5$ , desde el punto de vista matemático constituye, ha constituido y siempre constituirá un sinsentido. Y ello por la simple razón de que los principios que regulan dicho tipo de razonamiento no son negociables, y sobre todo no son susceptibles de ajustes y adaptaciones para satisfacer las exigencias de lo contingente: nunca ha existido un sistema político, ni aún el más despótico, en condiciones de alterar dicho resultado, un régimen, por tanto, capaz de subvertir las auto-evidentes razones de la matemática. Sólo el implacable sistema totalitario imaginado por Orwell en *1984* ha tenido éxito en el intento, convenciendo al *subversivo* Smith que  $2+2=5$ <sup>22</sup>. Pero también en este caso, incluso en el caso en el que un gobierno consiguiera subvertir la lógica de la matemática, no se demostraría la falacia de aquel tipo de razonamiento, que no obstante permanecería por siempre perfectamente correcto, ¡sino sólo la fragilidad de las convicciones humanas frente a la fuerza!

En el ámbito ético-político la situación es bastante mucho más incierta. Desde la antigüedad, filósofos y gobiernos han creído en el valor de la igualdad, si bien, desde la antigüedad siempre ha habido alguien que ha permanecido *fuera*. Si hay una constante en la historia de la humanidad, esta es representada precisamente por la tendencia a la exclusión de *alguien* respecto a *algo*: de los esclavos, por ejemplo, de los extranjeros, de los mestizos, de las mujeres, de las personas de color, de los homosexuales, de que tienen

---

<sup>22</sup> Se alude al pasaje en el que el funcionario del Gobierno O'Brien, tras extenuantes interrogatorios y torturas, quiere minar las últimas certezas de Smith, también la más obvia: "Tardas mucho en aprender, Winston"– dijo O'Brien con suavidad. "No puedo evitarlo –balduceó Winston–. ¿Cómo puedo evitar ver lo que tengo ante los ojos si no los cierro? *Dos y dos son cuatro*". "Algunas veces sí, Winston; pero otras veces son cinco. Y otras tres. Y en ocasiones son cuatro, cinco y tres a la vez. Tienes que esforzarte más. No es fácil recobrar la razón". G. ORWELL, *1984*, trad. de R. Vázquez Zamora, Destino, Madrid, 2003, p. 267. *Cursivas mías.*

diferentes capacidades, de los que tienen diferentes creencias. La lista podría prolongarse, o bien ser reducida a una única categoría, pero de contenido muy variado e imprevisible: la de los *diferentes*. Cada época, obviamente también la nuestra, ha tenido sus *diferentes*, personas que a causa de una de sus características, más o menos evidente, no han sido consideradas dignas de pertenecer al tan deseado *club de los iguales*.

Explicar por qué ocurre tal cosa es muy complicado, la naturaleza de las causas podría ser de lo más diverso: a) conceptual, por ejemplo, por la que la igualdad, necesariamente, presupondría la desigualdad; b) antropológica, por la que el hombre tendería a *crear* diferencias por razones de alguna manera ligadas al propio DNA; c) también, y de acuerdo con Hobbes, emotiva, por la que los hombres excluirían a algunos iguales del disfrute de algo sólo por el temor de ser a su vez excluidos; d) o, aún, contingente, es decir por razones únicamente derivadas de la ignorancia, de la pobreza, más que de la guerra. Pero, más allá de las posibles causas, cuya identificación nos llevaría demasiado lejos y requeriría, por otra parte, profundas competencias interdisciplinares, la cuestión para nosotros imprescindible es el hecho de que *históricamente* la igualdad haya convivido con la desigualdad o que incluso en algunos casos la haya generado. Y no es casualidad que la pregunta que espontáneamente surge cuando se habla de iguales sea siempre la misma: iguales, ¿respecto a quién?

He aquí entonces nuestro problema más urgente: si la igualdad no es identidad, y si no existe una idea fija e inmutable de igualdad con la que medir las *cosas iguales* del mundo, ¿es posible, no obstante, determinar un contenido mínimo e indispensable de igualdad, o bien estamos condenados a una visión estrictamente relativista, en la que la igualdad puede asumir cualquier forma, incluso paradójicamente la más excluyente?

En este punto, conviene subrayarlo, no estamos haciendo referencia al concepto de igualdad en su significado más abstracto y general, sino a aquel tipo de igualdad que implica la justicia, *in primis* la social.

En efecto, la circunstancia por la que dos objetos o dos personas son considerados iguales, tomada en sí, no posee implicaciones morales. Como apunta correctamente Bobbio<sup>23</sup>, “mientras la justicia es un ideal, la igualdad es un hecho, –y por tanto– no es por sí mismo ni justo ni injusto que dos

---

<sup>23</sup> Para una reconstrucción de la perspectiva de Bobbio en relación con la igualdad y la libertad, vid entre otros, J. ESPEJEL MENA y M. F. VEGA VEGA, “Libertad, igualdad y democracia liberal en el pensamiento de Norberto Bobbio”, *Espacios públicos*, vol. 8, num. 15,

bolas de billar sean perfectamente iguales entre sí"<sup>24</sup>. El hecho de la igualdad adquiere, por el contrario, un destacado significado moral, y por tanto implica directamente la dimensión de la justicia, cuando es entendido como indispensable presupuesto de la distribución de determinados recursos, tanto materiales cuanto inmateriales, dentro de una sociedad.

Dicha distribución, que para ser considerada justa debe ser sobretodo equitativa<sup>25</sup>, en el sentido de *igual*, puede referirse tanto a las relaciones entre los individuos concretos, como a aquellas entre los individuos y el sistema político. En el primer caso, la igualdad entra en juego, como criterio para identificar lo que corresponde para retribuir a un sujeto por cómo ha actuado, o por lo que ha producido. En tal sentido, las relaciones entre mercancía y precio, entre trabajo y sueldo, y sobre todo entre delito y pena, se incluyen plenamente en esta acepción de la *igualdad que implica la justicia*: es, en realidad, del todo legítimo discutir, en diferentes niveles, sobre la justicia, en el sentido de equidad, de un precio, de un salario o de una pena. En el segundo caso, por el contrario, la igualdad implica la justicia en cuanto criterio de identificación de las clases de *iguales* a los que distribuir "ventajas y desventajas, beneficios y cargas, en términos jurídicos derechos y deberes"<sup>26</sup>. Se trata, en definitiva, de *dar a cada uno lo suyo*, pero en base a la proporción, atribuyendo así partes iguales a sujetos iguales.

Estamos frente a la conocida distinción aristotélica ente justicia (o igualdad) conmutativa (o retributiva) y justicia distributiva, de la que no podemos prescindir.

Si bien no es posible dar cuenta de dichos modelos analíticamente, no obstante es indispensable para nuestros fines hacer notar que ambos no contienen criterio alguno dirigido a determinar éticamente la distribución en los *casos particulares*. Se trata de modelos abstractos y formales que, si bien implican ya una dimensión de justicia, no son suficientes, si no se integran debidamente, para producir resultados evaluables desde el punto de vista moral. Pongamos un ejemplo referido al modelo retributivo, y de manera particular a la relación entre delito y pena: como es evidente, sostener que al condenado se le aplique el castigo *más congruente* respecto a lo que ha come-

---

2005; A. SQUELLA, "Libertad y igualdad en el pensamiento de Norberto Bobbio. ¿Se puede ser liberal y a la vez socialista?", *Doxa*, num. 21, 1998.

<sup>24</sup> N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, Torino 1995, p. 9.

<sup>25</sup> ARISTOTELES, *Ética Nicomachea* (V, 3, 1131 a 10).

<sup>26</sup> N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, cit. p. 9.

tido o, dicho de otra manera, considerar que deba subsistir igualdad entre el delito y la pena, tiene ya de por sí un importante significado moral, y ello en el sentido de que en aplicación de dicho modelo distributivo el *quantum* de pena debe ser conmensurado *únicamente* al tipo de acción cometida, y no también a otras características determinadas (estéticas, éticas o intelectivas) del sujeto agente. No obstante la evidente abstracción, la relevancia moral del modelo resulta del todo clara, sobre todo a Aristóteles que, precisamente en dicho sentido, señala que: “Lo mismo da, en efecto, que un hombre bueno haya defraudado a uno malo, que un hombre malo haya defraudado a uno bueno, o que el adulterio haya sido cometido por un hombre bueno o malo: la ley sólo mira a la especie del daño y trata como iguales al que comete la injusticia y al que la sufre, al que perjudica y al perjudicado”<sup>27</sup>.

Pero tales argumentos, por cuanto éticamente apreciables, aún no nos dicen nada del contenido que una determinada pena deba asumir en el caso particular, y lo mismo vale también para todos los otros posibles casos de retribución imaginables. En definitiva, parece claro que la congruencia, la equivalencia, la equidad deben ser necesariamente mantenidas y enriquecidas por ulteriores criterios, externos al modelo. Y el mismo razonamiento se puede hacer también a propósito de la justicia distributiva: afirmar, de hecho, que *partes iguales sean distribuidas a sujetos iguales*, que en sí tiene ya un significado moral, nada nos dice aún, sin embargo, del *quid* y del *quantum* que concretamente deben ser distribuidos. En ausencia de ulteriores criterios, en aplicación de este modelo, se podría, por ejemplo, y del todo legítimamente, dar una cantidad de 10 a los hombres libres y de 2 a los esclavos. También en este caso, de hecho, se habrían distribuido partes iguales a sujetos iguales, pero con resultados que en el plano moral dejan, como es evidente, mucho de desear<sup>28</sup>.

Se puede estar una vez más de acuerdo con Bobbio cuando considera que “una vez delimitada la esfera de aplicación de la justicia como igualdad, aún no se ha dicho nada sobre aquello que distingue *una igualdad justa de una injusta*, que es la diferencia esencial en un discurso político entre *la igualdad deseable y la que no lo es*”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomachea*, cit., 1130 b.

<sup>28</sup> Y no es casual que Aristóteles, uno de los primeros teóricos de la igualdad política, particularmente de la distributiva, haya sido también el primero en haber teorizado y justificado de modo sistemático la esclavitud, “Quien por naturaleza no pertenece a sí sino a otro, a pesar de ser hombre, es un esclavo por naturaleza”, ARISTÓTELES, *Política*, I, 4, 1254a, 15.

<sup>29</sup> N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, cit. p. 10. *Cursivas mías*.

El problema es crucial, y no es casual que gran parte del disenso que divide aún hoy las diversas teorías de la justicia como igualdad verse precisamente sobre a) los criterios a través de los cuales cuantificar la retribución en concreto y b) aquellos mediante los cuales cualificar, y siempre en concreto, la extensión de la igualdad.

a) Los primeros, los criterios de retribución, son muy abundantes: se puede, por ejemplo, distribuir a cada uno según la propia *necesidad* o según las propias *capacidades*, o utilizar ambos criterios combinados conjuntamente, como defendía la teoría marxista<sup>30</sup>; o bien según el propio *mérito* y el propio *talento*, como aún hoy proponen las teorías liberales<sup>31</sup>; o según el propio grupo o la propia *clase social*, como ocurría en las sociedades clásicas y, aún más, en las medievales. Y la lista, como es evidente, podría continuar aún más. b) y también numerosos son los criterios relativos a la extensión de la igualdad: puede ser considerado *igual*, y por tanto digno de igual tratamiento, *cada ser humano*, como ocurre en el constitucionalismo, ya en parte en el del setecientos; o bien, *cada ciudadano*, lo que excluye al que no es ciudadano; cada varón, y no también las mujeres, o bien *cada blanco*, y no también las personas de color; y también en este caso, podríamos avanzar sin muchas dificultades. Las dos tipologías de criterios, tanto aquellos reales, cuanto aquellos que se pueden proponer en abstracto, pueden ser posteriormente combinadas, dando vida a otros tantos sub-modelos de igualdad: y por tanto, se podría proponer distribuir, por ejemplo, a *cada uno* (y por tanto a todos) según el *mérito*; antes que a *algunos* según las *necesidades* y a *otros* según el *talento* etc.

Pues bien, ¿qué combinación elegir? O en otros términos, ¿puede predicarse de una combinación que es mejor en absoluto que las otras?

---

<sup>30</sup> He aquí las exactas palabras de MARX proclamadas en la *Crítica del programa de Gotha*, "(...) en esta fase se superará la distinción histórica entre trabajo físico y trabajo intelectual y la concepción burguesa del derecho. Entonces finalmente la sociedad podrá escribir en sus banderas: *De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades*". Conviene recordar que esta última frase, si bien hecha famosa por Marx, en realidad ya está contenida en los Hechos de los Apóstoles (4, 35).

<sup>31</sup> Recordemos que no todos los filósofos adscribibles en diferente sentido a la corriente liberal sostienen un modelo meritocrático. En particular John Rawls considera que el mérito no puede constituir un criterio justo de distribución, y ello en cuando que los talentos y las capacidades intelectivas de los que derivan no son elegidos, sino por el contrario fruto de la que el filósofo americano llama "una lotería natural". Si es verdad que el esfuerzo, el empeño, la perseverancia contribuyen a producir los resultados, y por tanto, los méritos, es también verdad que el punto de partida desde el que cada uno sale deriva de la suerte, que ciertamente es incompatible con el mérito. Cfr. J. RAWLS, *Una teoría della giustizia*, Milano, 2004.

A la pregunta, creemos, no puede responderse en sentido afirmativo: una cosa es considerar que una combinación de los criterios de igualdad sea más próxima a nuestros ideales políticos, a nuestras convicciones en materia económica, a nuestros principios morales o a nuestros sentimientos de solidaridad; otra cosa, sin embargo, es afirmar que una determinada combinación sea *objetiva e intrínsecamente* mejor, en el sentido de más justa, que todas las otras: sostenerlo, comportaría una diabólica carga de la prueba, es decir la de demostrar, cuanto menos, que la combinación de las variables que ella propone sea válida en cualquier contexto (cultural, religioso, político, económico y temporal) y, por tanto, funcional en sentido universal. Seguramente existen, y han existido combinaciones que gobiernan mejor que otras determinadas situaciones, culturales por ejemplo, o más adaptadas que otras para gestionar las diferencias en un determinado momento histórico. Pero ninguna combinación, y es difícil que ello pueda ocurrir, ha ofrecido nunca una solución capaz de gobernar y de adaptarse universalmente a todos los contextos imaginables.

Ello resulta claro si asumimos, como hipótesis, el deber de distribuir determinados recursos sobre la base de la mejor combinación posible, por ejemplo aquella que, propuesta a una hipotética asamblea universal, o aún mejor condicionada por los límites cognitivos a los que Rawls somete a los miembros de su *posición original*<sup>32</sup>, con toda probabilidad obtendría la mayor adhesión imaginable: pues bien, para alcanzar tal fin, este hipotético modelo debería por una parte extender lo más posible la igualdad; y ello en cuanto que una asamblea así concebida nunca aprobaría un modelo que creara diferencias racionalmente inaceptables; y por otro, debería adoptar un criterio de atribución capaz de anular lo más posible los privilegios y las ventajas. Con toda probabilidad, podría recibir consenso una combinación de este tipo:

*A cada uno (y por tanto a todos) según las propias capacidades y los propios méritos.*

En ambos casos las exigencias requeridas parecen efectivamente satisfechas. La utilización del cuantificador universal *cada uno*, que sin ulteriores especificaciones significa *todos*, garantiza la máxima extensión de la igualdad; y el reclamo de las capacidades y/o al mérito, parecería garantizar la completa supresión de ventajas y privilegios *de nacimiento*. Pero, ¿es verdaderamente así?

La respuesta aparece, también en este caso, negativa. Como es evidente, y como nos enseña la experiencia, también una distribución de este tipo, a primera vista del todo aceptable, se puede revelar en realidad nociva y dis-

---

<sup>32</sup> J. RAWLS, *Una teoría della giustizia*, cit., p. 255.

criminadora en determinadas circunstancias. A pesar de que el intento sea el de extender *cada cosa a cada uno*, y por tanto de hacer, al menos en un cierto sentido, a todos iguales, el resultado parece confirmar el pesimista lema orweliano según el cual todos los hombres son iguales, “*pero algunos son más iguales que otros*”<sup>33</sup>. Y ello por la obvia consideración de que no todos los hombres tienen las mismas capacidades, y sobre todo que, en la mayor parte de los casos, tal *déficit* de capacidades deriva de causas no imputables a las personas, sino reconducibles a la *suerte* y a la *fortuna*<sup>34</sup>.

Tal consideración no nos obliga a considerar el criterio de distribución equivocado en sentido absoluto, cosa que por el contrario haríamos frente a un cálculo matemático falaz, falaz incluso en un solo caso; y ello en cuanto que la distribución, en algunos casos absolutamente inicua, puede revelarse equitativa y perfectamente funcional en otro contexto. Pongamos un ejemplo.

Pensemos en el caso de un famoso director de orquesta que está reclutando nuevos músicos para un importante concierto: pues bien, nadie tendría nada que objetar si en tal situación se aplicase la regla “*A cada uno según sus propias capacidades*”. El director, de manera totalmente legítima, bien podrá pretender, por tanto, elegir a los mejores músicos, *exclusivamente* en base a sus capacidades personales. De ello deriva que las objeciones del músico excluido, relativas por ejemplo a la *discapacidad* que ha prejuzgado la ejecución, más que a las escasas posibilidades económicas que han influido negativamente en su formación musical, si bien ciertas, pueden ser legítimamente superadas. En dicha situación, en definitiva, el modelo de distribución parece del todo funcional al fin, así como éticamente compartible: podrá entrar en la orquesta *cualquiera*, porque capaz; y podrá ser excluido *cualquiera*, porque incapaz.

Y obviamente, similares consideraciones podrían ser hechas para todas las otras combinaciones imaginables, también en sentido contrario; es decir, en el caso de un modelo distributivo, a primera vista injusto e ineficaz, pero que en algunos casos se revela del todo aceptable. Ninguno, por ejemplo, aceptaría en abstracto un modelo distributivo de derechos de este tipo: *sólo a algunos y en base a la edad*, pero una vez aplicado al caso concreto y verificadas

---

<sup>33</sup> En realidad el lema dice “Todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que los otros”, G. ORWELL, *Animal farm*. Cursivas mías.

<sup>34</sup> Sobre el papel que la fortuna juega en la distribución de los recursos, y sobre las posibles estrategias para asignarlos, entre otros, vid. M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, ed. it. a cura di G. Zanetti, Bologna, 2004; R. DWORKIN, *Virtù sovrana*, cit., pp. 327 e ss.; J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit.

las finalidades, también este modelo podría revelarse del todo equitativo: *sólo los mayores de edad tienen el derecho de comprar y consumir bebidas alcohólicas*.

En definitiva, algunas consideraciones importantes: si el problema de la igualdad lógico-matemática admite una y única solución, el de la igualdad política admite, por el contrario, infinitas soluciones, tantas cuantas son las exigencias distributivas que la realidad propone. La idea de un modelo distributivo válido siempre y en todo lugar, es difícilmente sostenible. Pero ello no implica necesariamente relativismo o anarquía conceptual. Las elecciones de los criterios de igualdad, lejos de ser arbitrarias o casuales, pretenden basarse en una seria pretensión de corrección y de justicia, deben ser sobre todo funcionales a la consecución del fin inmediato y, en sentido más amplio, a la realización del valor último, todo siempre bajo los auspicios del meta-valor de la igualdad. Volviendo aún una vez más al ejemplo del director de orquesta a la busca de sus músicos, en aquella situación el modelo utilizado, basado en las capacidades y en las habilidades de los aspirantes, consigue el fin inmediato de la selección de los mejores músicos, y realiza al mismo tiempo el valor de la excelencia, en el respeto absoluto a la igualdad de trato. Probablemente también otros modelos podrían realizar igualmente bien tales condiciones, pero ciertamente la presencia de aquellos fines y de aquellos valores limita poderosamente el campo de los modelos de igualdad practicables.

El problema del que hemos partido resulta ahora modificado: no se trata en realidad de seleccionar el mejor modelo distributivo cuanto, y sobre todo, de entender qué valor deba ser realizado a través de un determinado modelo de distribución. Ahora, si en situaciones simples, como aquella en la que se encuentra el director de orquesta, el fin y el valor a realizar son connaturales a su actividad, en el sentido de que no son concebibles fines y valores alternativos, con referencia a complejas situaciones de justicia social, los problemas devienen mucho más articulados, y es del todo legítimo preguntarse qué modelo distributivo deba ser utilizado en ocasiones para realizar mejor el valor de la igualdad.

### 3. TERCERA PREGUNTA. ¿IGUALES EN QUÉ?

Parece ahora claro que el término *igualdad* alude a una exigencia muy incierta, si no incluso “misteriosa”<sup>35</sup>: en efecto, una vez demostradas las impor-

---

<sup>35</sup> La expresión es de Dworkin: “La igualdad es un ideal político popular pero misterioso”, R. DWORKIN, *Virtù sovrana*, cit., p. 1.

tancia y las necesidades de la igualdad, que incluso puede asumir el rol de real criterio de distinción entre democracia y tiranía; y una vez evidenciado que los instrumentos para actuarla dependen también de condiciones *dadas*, y que por tanto no son (nunca completamente) arbitrarias, el discurso sobre la igualdad se encuentra apenas iniciado, y la pregunta más importante en absoluto aún debe ser planteada: *¿iguales en qué?*<sup>36</sup>.

En las páginas precedentes hemos excluido la posibilidad de la identidad, de la *igualdad en todo* que, además de imposible, constituye un fin ética y políticamente indeseable: los hombres son diferentes entre sí, y esto es un hecho; pero sobre todo, es bueno que lo sean y que sigan así, ¡y esto es un valor! Como señala correctamente Sen, “la diversidad humana, lejos de ser una complicación secundaria, (a ignorar o a considerar *junto a otras*) es un elemento fundamental de nuestro *interés por la igualdad*”<sup>37</sup>. Una seria y compartible teoría de la igualdad no aspira, por tanto, a hacer a todos los hombres lo más iguales posibles, no aspira a una igualdad lo más cercana a la identidad. Pretende más bien que los hombres sean iguales sólo en aquello que es importante: la diversidad es un valor al igual que lo es la igualdad. No obstante, la retórica de la igualdad quiere, por el contrario, *a todos los hombres iguales*, sin valorar que la deficiente consideración de la diversidad a menudo es capaz de producir, y a menudo produce, consecuencias que son paradójicamente anti-igualitarias.

Estando así las cosas, el problema fundamental de la igualdad, entonces, deviene aquel de la correcta identificación de su *objeto privilegiado*: ¿qué cosa, qué valor o qué bien, es *importante* hacer igual para todos? Es justo ser iguales, pero *¿en qué?*

Disponemos ahora de un punto firme del que partir: la igualdad, como fin ético-político, no es un valor totalizador, es deseable en la medida en que se refiere a aspectos particulares de nuestras vidas. Lo cual, lejos de simplificarla, hace aún más compleja la situación: la *elección* de aquel *qué cosa*, de hecho, no puede ser calibrada exclusivamente, respecto a su mayor o menos deseabilidad, sino más bien en referencia a la mayor o menor indeseabilidad de todas aquellas variables desiguales, que necesariamente deben coexistir con ella. Lo cual dicho de otra manera significa que las teorías de la igualdad, cual sea su propuesta distributiva, deben asumir, y prever y aceptar, el

<sup>36</sup> La centralidad de esta pregunta es subrayada tanto por Bobbio como por Sen. Cfr. N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, cit.; A. SEN, *La diseguaglianza*, cit.

<sup>37</sup> A. SEN, *La diseguaglianza*, cit., p. 10. *Cursivas mías*.

grado de desigualdad que su opción distributiva *necesariamente* implica. Las preguntas, bien visto, son entonces dos: no sólo nos estamos preguntando “¿iguales en qué?”, sino también ¿desiguales en qué?

Pues bien, las soluciones propuestas son muchas, sobre todo desde que John Rawls publicó su trabajo de referencia, *A Theory of Justice*, que ciertamente ha contribuido a resituar la cuestión de la de la equitativa distribución de los recursos en aquel lugar central que ciertamente merecía. Para nuestros fines, no obstante, nos limitaremos a analizar tres propuestas solamente, creemos que las más relevantes<sup>38</sup>, las teorías de la igualdad de bienestar, de la igualdad de recursos y de la igualdad de oportunidades<sup>39</sup>:

a) En base a la primera, y tomando prestada la bella definición ofrecida por Dworkin, se mantiene “que un plan distributivo trata a las personas como iguales cuando distribuye o transfiere recursos entre esas personas hasta que ninguna transferencia adicional consiga que su bienestar sea más equitativo”<sup>40</sup>; b) en base a la segunda se sostiene, por el contrario, que un “plan trata a las personas como iguales cuando distribuye o transfiere de forma que ninguna transferencia adicional haga que su parte de los recursos totales sea más equitativa”<sup>41</sup>; c) y en fin, en base a la tercera, la teoría de la igualdad de oportunidades, se propone, más modestamente, la abolición de todas aquellas contingencias de naturaleza socio-económica, a menudo muy relevantes, que de hecho impiden la competición intersubjetiva en condiciones de paridad.

---

<sup>38</sup> En efecto, muchas de las teorías alternativas parecen ser variantes de las tres que aquí tomamos en consideración.

<sup>39</sup> La primera, la igualdad de bienestar, constituye una versión más general del utilitarismo clásico benthamita. En aquella opción teórica, como es sabido, el concepto de bienestar era entendido en términos de felicidad, a pesar de que las dinámicas conceptuales parecen idénticas. La segunda, la igualdad de recursos, ha encontrado un buen intérprete en el filósofo del derecho norteamericano Ronald Dworkin: Vid. R. DWORKIN, *Virtù sovrana*; la tercera, la igualdad de oportunidades, que ha sido defendida últimamente `por el economista indio Amartya Sen (vid. A. SEN, *La diseguaglianza*, cit.), es de hecho reconducible a la tradición del liberalismo clásico de Hayek, Bell y Friedman. Además, para una visión más general de las propuestas filosóficas contemporáneas en temas de igualdad puede consultarse también a V. CAMPS, “La igualdad de las oportunidades en la filosofía actual”, en *Psychosocial Intervention*, vol. 6, núm. 3, 1997.

<sup>40</sup> R. DWORKIN, *Virtù sovrana*, cit., p. 2. Además, para una reconstrucción crítica de la teoría política de Dworkin, y en particular, de su concepción liberal de la igualdad, vid., L. SANTOS PÉREZ, *Liberalismo e igualdad: una aproximación a la filosofía política de Ronald Dworkin*, Univ. Externado Colombia, 2010.

<sup>41</sup> R. DWORKIN, *Virtù sovrana*, cit., p. 2.

Probemos a simplificar mediante un ejemplo: admitamos que debemos distribuir determinados fondos universitarios, con un valor de 12, entre tres profesores. Pues bien, en su versión básica, las tres teorías, aplicadas al caso, propondrían lo siguiente: la teoría de la *igualdad de recursos* sugeriría atribuir una igual cantidad de recursos a cada uno, y específicamente asignaría a cada profesor bienes por un valor igual a 4; la teoría de la *igualdad de bienestar*, por el contrario, propondría intentar todas las combinaciones distributivas posibles, hasta que la división produzca un igual bienestar para cada uno de los tres profesores. Lo que, como es evidente, implica la imposibilidad de predeterminar las cuotas a atribuir a cada uno; la teoría de la *igualdad de oportunidades*, en fin, parece ocuparse de una cuestión diferente: no quiere, de hecho, identificar la distribución más justa *ex post*, que por tanto exigirá a su vez un ulterior criterio; más bien, en referencia a nuestro ejemplo, propondría determinar las condiciones *ex ante* gracias a las cuales los tres profesores puedan concurrir al disfrute de los fondos en una condición de total paridad: una igualdad de *input* por tanto, y no también de *output*, una igualdad en las oportunidades y no también y necesariamente en los resultados.

Para captar de manera inmediata las más evidentes ventajas y defectos de las tres propuestas, probemos ahora a modificar alguno de los tres elementos de nuestra situación imaginaria. Supongamos, por ejemplo, que el primer profesor, siendo invidente, quiera utilizar parte de los fondos para comprar libros traducidos en *braille* y costosos *software* para la escritura oral; que la segunda, que es mujer, siendo por el contrario una apasionada de los libros antiguos, por otra parte *indispensables* para sus investigaciones, quiera destinar parte de los fondos a la compra de tales costosísimos bienes; y admitamos, en fin, que el tercero, amante de los viajes, quiera utilizar los propios fondos para visitar París y sus universidades. Imaginemos, en fin, que los fondos no sean homogéneos, comprendiendo para el 70% dinero, y para el restante 30% material informático, dietas, muebles nuevos para oficinas, etc.<sup>42</sup>

Los ajustes de la situación imaginaria que acabamos de presentar, parecen plantear importantes implicaciones, sobre todo para la teoría de la igualdad de recursos.

a) Para comenzar, la no homogeneidad de los fondos, que ahora comprenden además de dinero también bienes diversos, hace particularmente

---

<sup>42</sup> El ejemplo está inspirado en la situación imaginada por Dworkin en la que el padre debe dividir sus bienes entre los hijos, cada uno con características y exigencias diferentes. R. DWORKIN, *Virtù sovrana*, cit., p. 2.

difícil la distribución imaginada por los defensores de esta teoría que, estando así las cosas, ya no puede consistir en una simple división matemática de los bienes en partes iguales. No existe la posibilidad de dar cuenta de todas las complejas cuestiones<sup>43</sup> implicadas en dicha situación, sobre todo matemáticas; nos limitaremos a constatar que la única solución practicable en tal caso podría consistir en la atribución a cada uno de cuotas no homogéneas pero de igual valor. Lo cual, quizás siendo factible en nuestro simple ejemplo, cuando se aplica a sociedades reales también no homogéneas, como es fácil intuir, parece crear enormes problemas de distribución, sobre todo relativos al grado de satisfacción individual. Si bien Dworkin, a través del conocido instrumento de la subasta o del mercado<sup>44</sup>, cree resolver el problema, y superar la condición de *envvidia social*<sup>45</sup>, consideramos que el instrumento imaginado por el filósofo americano pueda como mucho funcionar para situaciones de exiguas distribuciones entre pocos sujetos, como la aquí imaginada, así como para aquella que el propio Dworkin imagina en su obra<sup>46</sup>.

Pero no sólo.

La teoría de la igualdad de recursos parece encontrar un problema aún mayor y, creemos, de carácter más general: incluso admitiendo poder conseguir una perfecta igualdad de recursos, atribuyendo a los tres profesores cuotas de idéntico valor, tal igualdad, como sugiere el mismo ejemplo, debería coexistir necesariamente con las desigualdades de capacidades y de prioridades que hemos atribuidos a los tres profesores. Pero, y por un hecho principalmente matemático, la suma de las dos variables, es decir iguales recursos y diferentes capacidades, parece crear a su vez una nueva y mayor desigualdad. En concreto, atribuir la misma cantidad de fondos al profesor que tiene un *hándicap*, sin ninguna consideración particular por las exigencias que su condición presenta, y a su colega sano y amante de los viajes, lejos de resolver el problema de la igualdad, en un cierto sentido acaba exasperándolo, agudizando en realidad las diferencias y aventajando al sujeto menos necesitado.

b) Quien defiende una teoría de la *igualdad de bienestar*, por el contrario, no se conforma con una distribución igualitaria de los recursos, sino que

---

<sup>43</sup> Tales cuestiones vienen abordadas, y en su opinión resueltas, en R. DWORKIN, *Virtù sovrana*, cit., pp. 61 y ss.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

más bien aspira a hacer a cada no igual en base a su bienestar. Aplicando tal indicación a nuestro ejemplo, podemos deducir que según esta perspectiva cada profesor debería obtener solamente, o como mucho, aquella cantidad de fondos que le permitan alcanzar, en aquella situación, una condición de bienestar aceptable. Lo que presupone una evidente paradoja: la consecución de una igualdad de bienestar requiere, casi siempre, una desigualdad en la distribución de recursos, y ello por la simple constatación de que cada uno alcanza el propio bienestar a través de vías y *costes* diferentes. En particular, con el fin de lograr la propia condición de bienestar, el profesor invidente deberá tener prioridad sobre sus colegas. Las exigencias que su *handicap* plantea, en realidad, afectan a un bienestar *primario*, que se refiere, así, al desarrollo de su misma actividad laboral: lo que implica que, sin los fondos necesarios, no tendría acceso a determinados servicios y conocimientos fundamentales, tanto para su vida, como para su trabajo. Pongamos, por tanto, que la satisfacción de tales exigencias comporte el empleo del 50% de los fondos totales.

En este punto, entre las exigencias de la coleccionista de libros antiguos y del amante de los viajes, en aplicación del criterio del bienestar, deberían prevalecer las de la primera, y por motivos similares a los que nos hemos referido en favor del profesor invidente. También en este caso, de hecho, aún con las debidas diferencias de grado, las exigencias requeridas por su pasión por los libros antiguos se refieren a un bienestar también *primario*: si, de hecho, priváramos a la profesora de sus fondos, ello incidiría directamente sobre su capacidad laboral que resultaría ciertamente comprometida. Los libros antiguos, recordémoslo, habían sido descritos como *indispensables* para su actividad de investigación y, por tanto, para su pasión e, indirectamente, para la calidad de su vida. Admitamos, por tanto, que la satisfacción de dichas exigencias requiere el empleo del 30% de los fondos totales.

Obviamente, estando así las cosas, el tercer profesor deberá contentarse con el 20% restante, no porque las exigencias derivadas de su pasión por los viajes sean en absoluto de escasa importancia –nadie niega que la vida para ser plena de bienestar deba incluir también viajes, buena comida, arte, etc.– cuanto porque el desatender dichas exigencias, digamos lúdicas, produciría un impacto menor sobre su bienestar general, respecto al que la *diminutio* supondría por el contrario a la calidad de vida de los dos colegas: el tercer profesor, de hecho, incluso si los fondos se redujeran, podría continuar con su existencia sin limitaciones que afecten a sus funciones primarias.

He aquí, por tanto, la distribución que con toda posibilidad sería propuesta por el defensor de la igualdad de bienestar: 6 para el profesor invidente; 3,6 para la profesora, 2,4 para el último profesor.

El razonamiento que acabamos de desarrollar parece sensato. Y no es casual, de hecho, que también uno de los más encendidos contrarios a la teoría de la igualdad de bienestar, Ronald Dworkin, haya afirmado que “la idea de que si la igualdad es importante, lo que cuenta es la igualdad de bienestar, resulta atractiva de inmediato”<sup>47</sup>. Es verdad, la solución a la que hemos llegado es atractiva, cada uno ha tenido lo *suyo*, y conforme a un cálculo que da debida cuenta de las concretas exigencias de los sujetos implicados. No obstante lo cual tampoco esta posición, si es analizada en concreto, aparece libre de complicaciones. Y de manera particular dos, ambas referidas a la factibilidad del modelo si es aplicado a gran escala, parecen particularmente importantes y dignas de consideración.

Buen visto, aquello que en nuestro ejemplo ha hecho posible la distribución sobre la base del bienestar ha sido la circunstancia por la cual éramos desde el comienzo conscientes de las condiciones de bienestar de los tres profesores, o mejor dicho, de las exigencias que en concreto debían ser satisfechas con el fin de realizar su bienestar *subjetivo*. Desde este punto de vista, la factibilidad del modelo distributivo a examen parece directamente proporcional a las capacidades y a las posibilidades cognitivas de los sujetos encargados de la distribución. Y si eso es cierto, es cierto también lo contrario, es decir que el *déficit* cognitivo resulta ser inversamente proporcional a la factibilidad del modelo. Pero en referencia a sociedades e instituciones reales, el *déficit* cognitivo parece constituir una condición del todo fisiológica: ningún sistema político puede conocer realmente las condiciones de bienestar de sus miembros, y por tanto, lo necesario para poder satisfacerlas<sup>48</sup>. Este es el motivo por el que, en concreto, la igualdad de bienestar se traduce

---

<sup>47</sup> La frase continua así: “Los economistas inventaron o, al menos, adoptaron el concepto de bienestar para describir, precisamente, lo que es fundamental en la vida frente a lo que es simplemente instrumental. De hecho, el concepto de bienestar se adoptó para proporcionar una métrica que permitiera asignar un valor adecuado a los recursos: los recursos son valiosos siempre que produzcan bienestar”, R. DWORKIN, *Virtù sovrana*, cit., p. 4. *Cursivas mías*.

<sup>48</sup> No es casual que, precisamente en el intento de salvar el obstáculo, los sistemas políticos y económicos tiendan a inducir las exigencias, a crear las necesidades, para así poder satisfacerlas eficazmente, y nunca gratuitamente. La distinción por tanto entre necesidades reales e inducidas está ya admitida por las ciencias económicas y por las doctrinas sociales y políticas. Vid entre otros, J.P. BESSET, *La scelta difficile. Come salvarsi dal progresso senza essere reazionari*, Bari, 2007.

a menudo en una igualdad de recursos: “es cierto que la distinción entre las dos teorías abstractas será menos clara en un contexto político normal –señala Dworkin–, especialmente cuando los funcionarios tengan muy poca información sobre los gustos y ambiciones reales de ciudadanos concretos”<sup>49</sup>. Lo que implica que realizar el bienestar de cada uno pueda traducirse, en la práctica, en la maximización de *una* particular idea de bienestar, de *uno* de los significados atribuibles al concepto. Cayendo, así, en todos los problemas de incompatibilidad con las libertades individuales tradicionalmente atribuidas a la idea distributiva propuesta por el utilitarismo clásico<sup>50</sup>.

Para concluir, a diferencia de las otras teorías, la que sostiene la igualdad de bienestar, lleva consigo una importante complicación adicional, derivada de la vaguedad del concepto de bienestar. Compartir tal perspectiva, por tanto, incluso admitiendo poder resolver todos los problemas cognitivos que se acaban de señalar, quiere decir, mayormente, estar de acuerdo con una variante particular, coincidente precisamente con una entre las posibles interpretaciones de la idea de *bienestar*: podría estarse de acuerdo, por ejemplo, en el hecho de que las instituciones públicas deban garantizar a todos el mismo *quantum* de felicidad, pero no también sobre el hecho de que deban garantizar el mismo éxito social. Y entonces, a la pregunta de la que hemos partido, *¿iguales en qué?*, se añade una segunda, y no menos compleja, *¿qué bienestar?*

c) Por lo que se refiere a la teoría *de la igualdad de oportunidades*, como ya he adelantado, no ofrece una solución al pequeño problema distributivo planteado en nuestro ejemplo, más bien actúa sobre sus presupuestos, ex ante como se mencionó. El valor tutelado es ahora el de las oportunidades, por tanto un estado potencial que precede a los problemas distributivos de los que nos hemos ocupado hasta ahora, por el que “*the only opportunity which is equal is precisely the opportunity to compete on these terms*”<sup>51</sup>.

Regresando a nuestros tres profesores lo que ahora es importante es que cada uno tenga iguales, esta vez en el sentido de idénticas, oportunidades en el acceso a los fondos. Más específicamente, una teoría de este tipo verificaría, sobre todo, que por ejemplo la convocatoria del concurso no fuera

<sup>49</sup> R. DWORKIN, *Virtù sovrana*, cit., p. 3.

<sup>50</sup> Para una breve síntesis del utilitarismo benthamiano y de sus principales críticas, me permito reenviar a A. PORCIELLO, “Il positivismo giuridico inglese ottocentesco: Jeremy Bentham e John Austin”, en *Prospettive di filosofia del diritto del nostro tempo*, Torino, 2010.

<sup>51</sup> A. FLEW, *The Politics of Procrustes. Contradiction of Enforced Equality*, Amherst, New York, 1981, p. 45.

discriminatoria en modo alguno, que tratase de manera idéntica a los tres profesores, no considerando, de ninguna manera, por ejemplo, las diferencias de *hándicap* y de sexo<sup>52</sup>. En ese sentido, la convocatoria en nuestro ejemplo, y en general la teoría de la igualdad de oportunidades, funcionan como filtros, mediante los cuales eliminar todo aquello que es *irrelevante* a los fines de la distribución y estableciendo de manera bien visible, por el contrario, todo lo que es útil, e incluso indispensable, a los fines de la mejor elección distributiva.

Como bien observa Bobbio, el concepto expresado no es en realidad novedoso, “no es sino la aplicación de la regla de justicia a una situación, en la cual haya personas en competición entre sí para la consecución de un objetivo único”<sup>53</sup>. La misma situación en la que, por ejemplo, se encuentran los atletas que se disponen a participar en una competición, los ajedrecistas, los jugadores de esgrima al comienzo de la prueba: en todos estos casos la *corrección* de la competición depende, también y principalmente, de las condiciones de partida que, precisamente, deben ofrecer a los participantes las mismas *idénticas* posibilidades de éxito. Nadie encontraría correcto, ni tampoco justo, que un atleta partiera dos metros más retrasado que los otros, o que un ajedrecista jugara con dos figuras menos, o aún que un jugador de esgrima combatiera con un florete más corto que el de su adversario. Y en realidad, precisamente por esas razones, nadie, e *in primis* la justicia deportiva, tolera que un atleta de cualquier disciplina altere la situación de partida consumiendo sustancias dopantes. En todos los ejemplos ofrecidos, en suma, la falta de igualdad de *oportunidades* iniciales prejuzga todo el proceso distributivo, la competición *in toto*, que de hecho resulta ser nula en tanto que desigual en las condiciones de partida.

La idea, por cuanto vieja, es seguramente del todo sensata y compatible, pero ¿podemos aplicar las mismas lógicas igualitarias también a una sociedad real y a sus complejas exigencias distributivas, “por las cuales toda la sociedad se convierte en una inmensa competición”<sup>54</sup> para la consecución de bienes que o son suficientes para todos?

---

<sup>52</sup> Sobre el problema de la diferencia de género y de la igualdad de oportunidades, entre otros vid., A. PULEO (ed.), *Filosofía, género y pensamiento crítico*, Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Valladolid, 2000; A. VALCÁRCEL, *Sexo y Filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*, Anthropos, Barcelona, 1991; y de la misma autora: *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1997.

<sup>53</sup> N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, cit., pp. 24-25.

<sup>54</sup> N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, cit., p. 25.

Realmente, aplicaciones parciales, sectoriales, de dicho principio están ya presentes en todas las sociedades democráticas modernas: salvo distorsiones, desgraciadamente no precisamente excepcionales, los puestos públicos, el acceso a determinadas profesiones, siguen precisamente un ejemplo distributivo de este tipo. Y la misma lógica también se encuentra en el artículo 3.1 de la Constitución italiana que, interpretado en la óptica de las oportunidades, exige que “la igualdad de los puntos de partida sea aplicada a todos los miembros del grupo social sin distinción alguna de religión, raza, sexo, clase,” etc.<sup>55</sup>.

Pues bien, el verdadero obstáculo para un uso no sólo parcial, sino también global de dicho modelo distributivo, se refiere a la longeva cuestión de la atribución de significado a la locución “iguales puntos de partida”: ¿cuándo es que diversos sujetos parten del mismo punto? ¿Cuándo pueden considerarse iguales las oportunidades, en una dimensión tan grande y compleja como la social?

En el caso de una competición o de un concurso, no existen problemas interpretativos de este género, las soluciones son intuitivas: dichas competiciones pueden considerarse correctas cuando se eliminan todas las *diferencias irrelevantes* para el fin del resultado de la competición. Dicha operación de sustracción debe excepcionar sólo las habilidades reales y los conocimientos actuales exigidos en aquel preciso ámbito competitivo.

Como es evidente, volvemos a la situación descrita anteriormente en la que el músico, excluido de las pruebas de acceso a la orquesta, no podía criticar legítimamente la elección llevada a cabo por el director, alegando de los impedimentos físicos derivados de la enfermedad o de la insuficiente preparación debida a las precarias condiciones económicas: y ello en cuanto se trataba, precisamente, de aspectos *irrelevantes* en aquel contexto competitivo. Y añadamos ahora que, del mismo modo, el director de orquesta habría violado las reglas del igual punto de partida si hubiera excluido a un músico por ser de una cierta religión, nacionalidad o sexo.

Pero en el ámbito social la *sustracción de las diferencias* aparece particularmente problemática, porque bien visto no existe una línea de partida, un real punto de equilibrio en el que las oportunidades puedan decirse realmente *iguales*.

La pregunta de la que hemos partido, *¿iguales en qué?*, en esta situación adquiere nuevos perfiles, y puede ser modificada en este sentido, *¿hasta qué*

---

<sup>55</sup> *Ibidem.*

*punto es justo ser iguales?* O dicho de otra forma, ¿hasta qué punto las sustracciones pueden ser consideradas moralmente aceptables? Podría, por ejemplo, mantenerse que las correcciones auspiciadas por la teoría de las iguales oportunidades se aplicarían también a las ventajas derivadas de las riquezas que se heredan, y por esto podría considerarse del todo equitativo eliminar, en el sentido de sustraer, también tales diferencias. Cada generación, de esta manera, comenzaría de nuevo la propia *carrera*, esta vez desde un mismo punto de partida. O, como el propio Rawls ha sostenido, podría considerarse que los talentos y las capacidades intelectivas, en cuanto no son como es evidente, “elegidas”, sino que existen en base a una “lotería natural”, deberían ser restablecidas con el fin de obtener una distribución auténticamente equitativa.

Es imposible profundizar aquí en este complejo asunto, nos limitamos a hacer notar que la exasperación de la teoría, como en las propuestas señaladas, plantea importantes problemas de libertad y de autonomía.

Pero no es todo. Todos los casos examinados tienen un aspecto común: se trata de situaciones en las que se realiza el valor de la excelencia, en todas sus posibles declinaciones y en las que, por tanto, hay que seleccionar al *mejor*, es decir a aquel que satisface los criterios de excelencia requeridos en aquel ámbito particular. Vale la pena notar, no obstante, que la “vida social” no es una competición, y menos un lugar en el que se deba premiar a los *mejores*, también porque es difícil, si no imposible, definir el tipo de excelencia que opera en una dimensión tan amplia y heterogénea. La excelencia se nutre del contexto, y si es del todo sensato afirmar “x es un excelente pianista, piloto, notario, ajedrecista, etc.”, menos sentido tiene afirmar que “x es un *excelente ciudadano*”, expresión ésta que, si se usa en dimensiones políticas democráticas y pluralistas, debe comprender necesariamente en su ámbito de significado, *tendencialmente*, infinitos ejemplos de excelencia humana.

Concluyendo, el ejemplo propuesto, a pesar de su simplicidad, sobre todo ha puesto en evidencia la neta diferencia entre las propuestas teóricas: dos de las cuales, al menos desde el punto de vista abstracto, desembocan en distribuciones muy diversas entre ellas, y la tercera parece actuar sólo sobre las condiciones que preceden la distribución. Pero no sólo. Ha demostrado también que cada solución presenta evidentes ventajas, pero también, evidentes defectos, que en determinadas situaciones concretas parecen hacer inutilizable la estrategia distributiva en particular.

De ello la convicción de que ninguno de los modelos puede constituir una solución exclusiva y definitiva: en un cierto sentido las propuestas se

implican respectivamente, y se prestan a aplicaciones y balanceos parciales y sinérgicos, que deben efectuarse caso por caso. Lo que parece comportar que cualquier propuesta distributiva es también una elección política/ ideológica, controlada por el Derecho, pero sólo de manera parcial.

Cuando se llega a las alturas del sistema jurídico, cuando se trata de “gestionar” los valores últimos del sistema, más allá y por encima de los cuales “simplemente” no existe nada, el Derecho parece perder aquella *certeza* identificable en sus niveles inferiores. Estamos en presencia de “un Derecho” necesariamente más amplio y genérico, ciertamente capaz de organizar, pero que constitucionalmente (en todos los sentidos que se pueden atribuir a este término) ya no está en condiciones de “obligar”, y por otra parte está bien que tampoco lo intente.

¿Qué elegir, por ejemplo, entre el valor “x” y el valor “y”, cuando tales valores parecen ser jurídicamente del mismo nivel y, por tanto, no susceptibles de ninguna jerarquización preventiva definitiva? O aún, y con referencia a lo que acabamos de decir, ¿qué significado atribuir a cada valor concreto, al de la igualdad por ejemplo?

Como es obvio el derecho no puede responder a estas preguntas de una vez por todas, porque si lo hiciera, lo que derivaría sería un sistema *estática* y *definitivamente* ideologizado, y por tanto portador de una verdad con la V mayúscula<sup>56</sup>, del todo incompatible respecto a las exigencias pluralistas y democráticas del constitucionalismo. El Derecho constitucional, a estas alturas vertiginosas, constituye sólo un marco conceptual y valorativo en el que los órganos institucionales, en primer lugar los jueces constitucionales, deberían llevar a cabo las elecciones más adecuadas respecto a la sociedad y a sus (hoy demasiado rápidos) cambios, elecciones que, nos guste o no, son también en parte ideológicas pero, no también definitivas. La profundización en tal asunto crucial nos llevaría demasiado lejos, pero es importante por lo menos subrayar que en estos casos, si es verdad que “La Corte hace (...) una elección que es, y por su naturaleza permanece, ideológica, si bien disimulada con el encanto de los argumentos calificados como estrictamente jurídicos”<sup>57</sup>, ello no obstante no constituye una mera y brutal *decisión*, en el sentido *schmittiano* del término, debiendo respetar lo que Ruggeri ha defini-

---

<sup>56</sup> Se hace referencia alude evidentemente a la conocida distinción entre verdad con “v” mayúscula y minúscula, utilizada por Häberle para distinguir los sistemas constitucionales de aquellos que no lo son. Cfr. P. HÄBERLE, *Diritto e verità*, Torino, 2000.

<sup>57</sup> A. RUGGERI, *Fonti, norme, criteri ordinatori. Lezioni*, Torino, 2009, p. 51.

do como el vínculo de la “doble coherencia”, es decir la coherencia respecto a las premisas de partida, junto a la que se refiere a otros pronunciamientos que tienen el mismo objeto<sup>58</sup>. Una elección que es, por tanto, ideológica aunque no discrecional en sentido fuerte, y que no es definitiva, si bien susceptible de ajustes sucesivos, si no de verdaderos y verdaderamente sustanciales cambios de dirección<sup>59</sup>.

Podría objetarse que ello conduce, como por otra parte es evidente, al abandono, incluso parcial, del antiguo “mito” de la certeza del Derecho. Pero, en efecto, las opciones posibles parecen obligar racional y realísticamente a la clásica elección de un *mal menor*: frente a un Derecho *cierto*, aunque desplegado ética e ideológicamente de manera definitiva, creemos que sea preferible un Derecho seguramente más *incierto* pero abierto a soluciones ética e ideológicamente diferentes y, sobre todo, revisables, obviamente a condición de que sean coherentes respecto al genérico y *fisiológicamente incierto* cuadro valorativo diseñado por la Constitución.

De ahí la idea por la que la *igualdad* pueda, y en nuestra opinión deba, poder significar tantas cosas diferentes; lo que es cierto es que no puede significar también su contrario, *desigualdad*. Y la elección entre tantos significados, todos constitucionalmente legítimos, no puede más que ser llevada a cabo *también* mediante un razonamiento que es político e ideológico.

#### 4. APÉNDICE. FORMA Y SUSTANCIA DE LA IGUALDAD

De todo lo dicho, intentemos ahora extraer alguna consideración conclusiva provisional.

La igualdad política, entendida en sentido amplio, es al mismo tiempo un presupuesto y un fin de la justicia, y ello en el sentido de que un sistema político en el que no sea rescatable *algún tipo* de igualdad entre los hombres y en el que las instituciones públicas no sitúen el fin de la igualdad entre sus prioridades, no puede considerarse justo en modo alguno.

Por otra parte, sin embargo, afirmar que necesariamente deba existir *alguna forma de igualdad* entre los hombres, por cuanto importante, en verdad no demuestra mucho, sobre todo desde el punto de vista moral: como hemos

---

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Sobre el problema de la relación entre justicia constitucional y democracia, entre otros vid., L. PRIETO SANCHÍS, *Justicia constitucional y derechos fundamentales*, Trotta, Madrid, 2009.

constatado la historia de la igualdad es también, y sobre todo, historia de exclusión. También allí donde los hombres, considerados iguales entre sí por el Derecho, llevan una vida *normal*, en esa misma comunidad política, otros hombres, formalmente iguales a los primeros, viven en condiciones completamente *diferentes*.

Hace aproximadamente diez años que Unicef declaró oficialmente que la mitad de los niños y de los adolescentes del planeta sufrían cotidianamente *privaciones extremas*. Y hoy nada parece haber cambiado. Y también limitando la mirada a las fronteras nacionales de nuestras *felices democracias* occidentales, no hay nada de que alegrarse: “en la mayor parte de los países ricos, la distancia entre quien está bien y los pobres es *intolerablemente grande*; en algunos, incluidos los Estados Unidos –y también en menor medida gran parte de Europa– esta distancia aumenta continuamente”<sup>60</sup>. Todo ello, a pesar de las diversas declaraciones de derechos y las aportaciones del constitucionalismo.

En efectos, la igualdad formal, la isonomía de los griegos<sup>61</sup>, es ciertamente un pasaje clave en el camino hacia la igualdad efectiva, y cuando deviene principio constitucional, representa una fundamental ruptura frente a *aquel* pasado que se ha burlado de la igualdad. Pero la misma palabra señala –y de esto eran bien conscientes los constituyentes en el artículo 3 de la Constitución italiana, así como todos los artículos que sancionan la igualdad en las otras constituciones– casi siempre, sobre todo, un concepto *formal*, que debe lidiar con los *menos formales* obstáculos que limitan “de hecho la libertad y la igualdad de los ciudadanos, y que impiden el pleno desarrollo de la persona humana”<sup>62</sup>.

Pero del Derecho, creemos, no puede pretenderse más. Parafraseando el art. 3.2 de la Constitución italiana, y lo mismo podríamos decir del art. 9.2 de la española, podríamos decir que *corresponde* a la política, y por tanto a los hombres de carne y hueso, realizar al más alto grado posible el proyecto constitucional. Pero hacer esto supone sobre todo *tomarse en serio*<sup>63</sup> las constituciones, lo que constituye el primer paso para una seria transformación de nuestras sociedades hacia la justicia. Lo que significa a su vez *tomarse en se-*

<sup>60</sup> R. DWORKIN, *Giustizia per i ricci*, Milano, 2013, p. 400.

<sup>61</sup> Para una profundización en el concepto de “isonomía” griega reenvío, entre otros, a G. FASSÒ, *La democrazia in Grecia*, Milano, 1999, pp. 25-53.

<sup>62</sup> Art. 3 Cost., II comma.

<sup>63</sup> Obviamente se alude al título del célebre libro de Dworkin, *Taking Rights Seriously*.

rio al ser humano, a cualquier ser humano, y a sus más urgentes problemas. Pues bien, la falta total de igualdad sustancial, que se da en cualquier parte de nuestro planeta, nos dice mucho sobre en qué medida la política real se los ha tomado en serio hasta ahora.

Y de la misma manera, tampoco podemos pretender mucho más del trabajo político-filosófico. Sobre todo el desarrollado desde hace cuarenta años a esta parte ha demostrado un excesivo optimismo, o quizás una evidente ingenuidad, interrogándose incesantemente sobre cuál debiera ser el parámetro que gobernara la distribución igualitaria: ¿igualdad de recursos, de bienestar, de oportunidades o de capacidades? Cuestión, esta, científicamente incendiaria, culturalmente no desdeñable, pero políticamente *prematura*: mientras los filósofos se interrogaban, con buenas intenciones, sobre cual fuera el mejor modelo distributivo, la política parecía caminar en dirección contraria, exasperando, si es posible, las diferencias de manera exponencial.

Prueba de ello es que Dworkin, autor de una de las más relevantes teorías de la justicia distributiva, poco antes de morir, casi tomando distancia respecto a la abstracción del modelo elaborado, en su último libro dice que “una teoría de la justicia distributiva útil debería mostrar cuales de los pasos mínimos que podemos dar ahora son pasos en la dirección justa”<sup>64</sup>.

Concluimos, por tanto, con una esperanza: que la filosofía, y la cultura en general, vuelvan a ser *útiles*, restringiendo lo más posible el espacio que transcurre entre la teoría, a veces mera abstracción que se mira a sí misma, y la praxis; y que la política comience a pensar seriamente en los otros, *in primis* en los “diferentes”, y no sólo en sí misma.

ANDREA PORCIELLO

Università degli studi Magna Graecia di Catanzaro  
Dipartimento di scienze giuridiche, storiche, economiche e sociali  
Campus Salvatore Venuta,  
Edificio Giuridico  
Viale Europa  
88100, Catanzaro  
e:mail: andreaporciello@unicz.it

---

<sup>64</sup> R. DWORKIN, *Giustizia per i ricci*, cit., p. 401.