

# IGUALDAD Y DISCURSO MORAL\*

---

*Marcelo Alegre\*\**

## 1. Introducción

**E**n la filosofía política y moral contemporánea se considera usualmente como obvia la plausibilidad de al menos alguna versión del principio de igualdad. Esto ha llevado a autores como Dworkin a afirmar que el pensamiento político actual parte de un terreno compartido, constituido por la adhesión común a un concepto de igualdad, a partir del cual se desarrollan concepciones divergentes de dicho valor.<sup>1</sup> En el mismo sentido, Amartya Sen ha señalado que hoy todos somos igualitarios, aunque diferimos en el “foco” de la igualdad.<sup>2</sup> Así, aún autores decididamente conservadores como Nozick o Hayek serían de algún modo igualitarios, en tanto adhieren a la idea de igualdad ante la ley, o, en un plano más abstracto, a la idea de igualdad moral, de acuerdo a la cual todos los seres humanos están investidos de la misma dignidad y son pasibles del mismo respeto por parte del estado. Para ser más gráficos, podemos afirmar que esta creencia, en su aspecto negativo, rechaza posiciones como el racismo o el sexism, que afirman que algún subgrupo de seres humanos es superior, moralmente, a otros subgrupos.

El igualitarismo propiamente dicho (la corriente que favorece fuertes transferencias de recursos y oportunidades hacia los más desaventajados), entonces, no se distingue de otras corrientes de pensamiento por adherir al principio de igualdad, sino por la manera en que inter-

\* Las ideas básicas de este ensayo son parte de mi disertación doctoral, que presenté en 2003 en la Universidad de Nueva York. Agradezco, pues, a los miembros del tribunal, Thomas Nagel, Ronald Dworkin y Carlos Rosenkrantz por sus comentarios a versiones anteriores. También estoy agradecido a Carlos Véliz por su laboriosa traducción de la tesis, base de este trabajo. Le debo gratitud, además, por comentarios constructivos respecto de la sustancia del texto, al igual que a Gustavo Maurino. Claro está que ninguna de estas personas es en nada responsable por mis desaciertos.

\*\* Universidad de Buenos Aires-SADAF.

<sup>1</sup> Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1978.

<sup>2</sup> Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, 1992.

preta este principio en el plano socio-económico. Para el igualitarismo, el principio de la igualdad requiere no solamente que las normas jurídicas sean aplicadas de manera no discriminatoria, o instituciones políticas abiertas a la influencia de todos los miembros de la sociedad, sino además que los recursos económicos estén distribuidos de manera de evitar disparidades importantes en su disfrute.<sup>3</sup> No me propongo aquí analizar esta extensión del principio igualitario al terreno económico (extensión que creo fundamentalmente correcta). Este trabajo se enfoca en la igualdad moral básica, presupuesto común del pensamiento político contemporáneo. Para el igualitarismo “propiamente dicho” una vez aceptada esta idea básica de igualdad, sólo hay un paso hacia el tipo de recomendaciones propias del progresismo en materia económica. En efecto, la progresividad en los impuestos, los mínimos sociales, y las políticas tendientes a disminuir la distancia entre los sectores más y menos aventajados, tienden a neutralizar el mismo tipo de discriminación que es condenada por el ideal abstracto de la igualdad moral: es tan abyecto relegar a una persona por su color de piel o su sexo o su etnia, como sería relegarlo por su falta de talentos para atraer recursos en el mercado.

En cambio, para posiciones más moderadas, existe una distancia mucho mayor (y tal vez, insalvable) entre la igualdad moral y política, por un lado, y la igualdad en el terreno económico. La última, en estas concepciones, no se sigue fácilmente de la primera. La igualdad, para las visiones conservadoras, no exige poner en cuestión el status quo material, sino solamente (o ni más ni menos) las formas más crudas de discriminación como la racial, religiosa y de género.

Quiero ocuparme aquí de varias cuestiones vinculadas entre sí, y que giran alrededor de aquel principio compartido de igualdad moral bási-

<sup>3</sup> Esta es una descripción del igualitarismo como corriente política ubicada del centro a la izquierda. Es importante notar que dos de los autores generalmente asociados como exponentes canónicos del igualitarismo, Rawls y Dworkin, encajan con esta descripción, pero con la siguiente salvedad: ambos defienden instituciones que llevarían a atenuar la brecha entre ricos y pobres pero de manera más bien accidental. En el caso de Rawls, el principio de diferencia es compatible con una ampliación de la distancia entre los extremos sociales, si dicha ampliación fuera el modo de favorecer maximalmente al grupo más desfavorecido, y si no degenerase en distorsiones a la democracia. En el caso de Dworkin, dado un contexto de igualdad de recursos, su teoría de la igualdad respeta la acumulación de grandes riquezas en manos de los miembros más “ambiciosos” de la sociedad, o de aquellos dispuestos a asumir grandes riesgos. Ambos autores, sin embargo, creen que, de hecho, una sociedad que siguiera sus recomendaciones, sería una sociedad con menores diferencias económicas que las que conocemos actualmente.

ca. En primer lugar, interesa elucidar el carácter significativo del concepto de igualdad. Hay autores que afirman que la idea de igualdad es trivial (o no significativa) y que, en última instancia, su uso solamente genera confusión. Por lo tanto, el primer problema al que quiero referirme consiste en indagar si la idea de igualdad es meramente retórica, o, por el contrario, tiene algún sentido sustantivo. Ahora bien, la idea de igualdad puede cumplir una función más allá de la discursiva y, aun así, ser errónea: lograr la absolución frente a la acusación de trivialidad, desde luego, no implica estar en lo cierto. En segundo lugar, entonces, debemos preguntarnos por la fundamentación de la igualdad. Luego de repasar algunas estrategias utilizadas para establecer el lugar que le corresponde a la igualdad en el espacio de los valores, voy a exponer por qué la igualdad puede ser entendida como un requisito basal de la deliberación moral, que inclusive toma precedencia sobre otras exigencias del razonamiento práctico, como la generalización, la universalización, o la imparcialidad. Si la igualdad, como pienso, es un super-presupuesto del discurso moral, su negación en el contexto de la deliberación racional implica una instancia de contradicción práctica particularmente grave.

## 2. Tres niveles de la igualdad

La idea de igualdad puede operar en muchos niveles diferentes. Existen al menos tres formas en las que la idea de igualdad ingresa en la teoría política y moral. Dichas tres formas se corresponden, a su vez, con tres niveles diferentes del discurso. Primero, la igualdad figura como una cuestión de *reconocimiento*. Segundo, se la entiende en tanto cuestión de *prescripción abstracta*. Tercero, se la usa en términos de *prescripción específica*.

El primer modo en el que la igualdad puede aparecer consiste en la afirmación de la igual valía moral de los individuos, o de la igual importancia de sus vidas desde una perspectiva objetiva, o similares formulaciones de la misma idea: los seres humanos *son*, moralmente, iguales.

El segundo sentido en el que la igualdad se emplea, se desprende de la primer idea, y puede ser formulado a través de un principio que requiere que los individuos deban ser tratados como portadores de igual

valor moral, o manifestando igual interés o sensibilidad hacia ellos. Las personas, de acuerdo con esta idea, deben ser tratadas *como* si fueran moralmente iguales, o, dicho en una palabra, como iguales.

Esta formulación abstracta de la idea igualitaria necesita ser especificada, y esto, naturalmente, puede lograrse de diversas formas. Se puede pensar que tratar a las personas como iguales sólo requiere cierta uniformidad en la aplicación de las normas, o alguna distribución igual de las oportunidades iniciales, o bien la equiparación de la felicidad, o una igual satisfacción de los deseos o preferencias de las personas. En consecuencia, el tercer nivel de la idea de igualdad suministra una prescripción específica, exemplificada por la igualdad de los libertarios, la igualdad de recursos, la de capacidades, de acceso a ventajas, de bienestar, etc., etc. Como se sabe, este es el nivel en que las diferentes teorías morales y políticas contemporáneas rompen filas, luego de compartir la igualdad como reconocimiento y como prescripción abstracta.

Los tres usos son normativos, pero el primero resulta más básico, mientras que el segundo y tercer nivel asumen la verdad del primer principio. Es cierto que una teoría moral o de filosofía política que trate de evitar las oscuridades metafísicas podría empezar simplemente en el segundo uso de igualdad, dejando a un lado el primer uso, asumiendo sencillamente la obviedad de que las personas deben ser tratadas de manera igual.

Sin embargo creo que la distinción entre estos dos usos (reconocimiento y prescripción) es genuina. La primer idea es la razón obvia para aceptar la segunda: las personas deben ser *tratadas* como iguales porque ellas *son* iguales. Esta idea, aun siendo abstracta, resulta sin embargo relevante: ella niega que entre los seres humanos existan sub-clases, de acuerdo a la raza, el origen étnico, el color de piel, el sexo, la edad, etc., con diferentes estatus o calidades morales. Este ideal es violentado frontalmente por las sociedades de castas, la esclavitud, la segregación racial, la discriminación por género, las persecuciones étnicas, etc.

### 3. La trascendencia de la idea de igualdad

Es precisamente en este nivel abstracto del razonamiento moral que la defensa del ideal de la igualdad debe enfrentar un ataque radical.

Dicho ataque sostiene que el uso mismo del concepto de igualdad constituye un ejercicio inútil, que confunde las cosas, y que utiliza la fuerza meramente retórica de dicho concepto para avanzar causas que podrían ser clarificadas (más “perspicazmente” expuestas) por un lenguaje diferente. La igualdad, es, a juicio de algunos, una ilusión, una consideración hueca, o un artificio discursivo. Así, se ha afirmado que el atractivo del principio igualitario favorece la “confusión intelectual”,<sup>4</sup> que el valor de la igualdad es “vacío”,<sup>5</sup> o que la igualdad “es un instrumento retórico”<sup>6</sup> “que tiende a resultar persuasivo precisamente en virtud de agrupar ideas fuertemente divergentes, sobre las cuales las personas están en desacuerdo.”<sup>7</sup>

Quiero entonces examinar esta visión de que el uso del lenguaje de la igualdad oscurece cuestiones sustantivas, o que suma confusión a los asuntos públicos. Mi defensa de la pertinencia del uso del concepto de igualdad no implica negar, me apresuro a aclarar, la existencia de abusos en la alusión a dicho concepto. Es común cuestionar políticas o acciones del estado sobre la base de que supuestamente violan la igualdad, siendo que muchas veces no es ese el valor en juego.<sup>8</sup> Este problema, claro, no es exclusivo de la igualdad. (Tengo la impresión de que quienes se oponen a la existencia de un documento de identidad porque, según ellos, se conculca la libertad, cometan el mismo tipo de abuso discursivo). Pero pienso que la alusión a la igualdad, tal como a la libertad, no siempre es pura retórica.

El Profesor Peter Westen<sup>9</sup> ha dedicado varios artículos<sup>10</sup> y un libro a mostrar las diferentes maneras en las que los igualitarios, según él,

<sup>4</sup> Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford University Press, 1986), Cap. 9, p 228.

<sup>5</sup> Raz, *op. cit.*, p. 230.

<sup>6</sup> Peter Westen, *Speaking of Equality. An Analysis of the Rhetorical Force of “Equality” in Moral and Legal Discourse* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p. 270.

<sup>7</sup> Frankel Charles, “Equality of Opportunity”, *Ethics*, vol. 81:3 (April 1971).

<sup>8</sup> Creo que abusan del lenguaje igualitario, por ejemplo, algunos teóricos del derecho penal cuando afirman que la diferenciación de penas para los casos de tentativa frustrada y exitosa viola la igualdad. Por supuesto, dicha diferenciación castiga de forma *desigual* a unos y a otros. Que implique un trato discriminatorio o degradante (que es lo que el principio moral de la igualdad busca evitar) es cuestión bien distinta. Entiendo, por mi parte, que esa diferenciación es un tipo de respuesta institucional perfectamente legítima.

<sup>9</sup> Peter Westen, *Speaking of Equality. An Analysis of the Rhetorical Force of “Equality” in Moral and Legal Discourse* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

<sup>10</sup> Peter Westen, “The Empty Idea of Equality”, 95 Harv.L.Rev.537 (1982), «Confusing Ideas: Reply», 91 Yale L.J. 1153 (1982), Peter Westen, “The Meaning of Equality in Law, Science, Math & Morals: A Reply”, 81 Mich. L. Rev. 604, 618 (1983), Peter Westen, “To Lure the Tarantula from Its Hold: A Response”, 83 Colum.L.Rev.1186, 1188 (1983).

emplean incorrectamente el concepto de igualdad, oscureciendo sus (tal vez de otro modo) correctas afirmaciones sustantivas. Algunos autores han suscripto la visión de Westen<sup>11</sup> y otros han reaccionado críticamente a sus análisis.<sup>12</sup> En su libro, Westen comienza describiendo dos “rasgos paradójicos” de la palabra “igualdad”,<sup>13</sup> que favorecen las confusiones en el uso de este concepto.<sup>14</sup> Estos rasgos son i) “que tiene, al mismo tiempo, tanto un significado singular como una variedad de significados divergentes”,<sup>15</sup> y ii) “que la “igualdad” tiene connotaciones favorables, y aún, que no es en sí misma un término evaluativo”.<sup>16</sup>

Aquí surge el primer problema en el análisis de Westen. A fin de descalificar el uso del término “igualdad” es preciso tener en cuenta qué significado le está adjudicando el emisor. En otras palabras, resulta necesario *fijar* la referencia del término. Esto se sigue del hecho de que, por supuesto, es posible que el mismo término sea usado de muchísimas formas distintas. Pero ello no alcanza, por sí mismo, para descalificar su uso. Al fin y al cabo, lo mismo sucede con otros términos que hacen referencia a valores, como autonomía, responsabilidad, o derechos humanos, por no hablar de conceptos más abstractos aún, como los de justicia, ecuanimidad o imparcialidad. Para convencernos de que dejemos de hacer mención a la igualdad, es preciso algo más que efec-

<sup>11</sup> Christopher J. Peters, “Foolish Consistency: On Equality, Integrity, and Justice in *Stare Decisis*”, 105 Yale L.J. 2031, Christopher J. Peters, “Equality Revisited”, 110 Harv.L.Rev.1210 (un principio no tautológico de igualdad puede ser discernido, pero “no provee una razón independiente para la acción, o resulta en sí mismo autocontradicitorio e incoherente”) Christopher J. Peters, “Slouching Towards Equality”, 84 Iowa L. Rev. 801 (1999).

<sup>12</sup> Por ejemplo, Steven J. Burton, “Comment on “Empty Ideas”: Logical Positivist Analyses of Equality and Rules”, 91 Yale L.J. 1136, (defendiendo la igualdad como un concepto con contenido independiente, y cuestionando el análisis positivista lógico por no atrapar los rasgos del razonamiento jurídico), Kent Greenawalt, “How Empty is the Idea of Equality?”, 83 Colum.L.Rev.1167, Timothy P. Terrell “Conceptual Analysis and the Virtues and Vices of Professor Westen’s Linguistics” 1986 Duke L.J. 660, (criticando la separación simplista entre los significados descriptivos y prescriptivos de las palabras), Kent Greenawalt, “‘Prescriptive Equality’: Two Steps Forward”, 110 Harv.L.Rev.1265, Kenneth W. Simmons, “The Logic of Egalitarian Norms”, 80 B.U.L.Rev.693.

<sup>13</sup> Op. cit., en xv.

<sup>14</sup> Debemos entender “paradójica” como significando, en el contexto de la discusión de Westen, “problemática”, porque una paradoja nunca toma la forma de una palabra, sino de un argumento, en el que premisas indiscutibles conducen a conclusiones inaceptables. Ver Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, (Oxford University Press, 1994) p. 276.

<sup>15</sup> Op. cit., en xv.

<sup>16</sup> Op. cit., en xvii.

tuar un listado de los problemas de ciertos usos (y abusos). Es preciso que se nos muestre que *ningún* uso concreto escapa a la naturaleza problemática y contradictoria que se le asigna al término en general.

Creo que podemos empezar rechazando la segunda característica y, si tenemos éxito en ello, podremos ver que ninguna paradoja remanente queda en la primer afirmación. La segunda característica no es paródica. Existen muchos términos con connotaciones favorables que no son evaluativas en el sentido en que Westen considera el término “evaluativo”. Para Westen, un término es “evaluativo” si, decir que alguna cosa posee la propiedad “x” (la palabra evaluativa) “significa que es correcta y buena”.<sup>17</sup> Ahora bien, creo que Westen no toma suficientemente en cuenta que la connotación (positiva o negativa) de una palabra depende de los efectos psicológicos que su uso tiende generalmente a causar en los receptores. Su carácter evaluativo, en cambio, es independiente de dichos efectos. Por lo tanto, es perfectamente posible que exista asimetría entre el carácter evaluativo de un término y su connotación. En estos casos no hay nada paródico.

De este modo, es posible que un término puramente aséptico o descriptivo produzca una connotación negativa: “huevo podrido” es un ejemplo. “Placer” y “felicidad” son casos de palabras con connotaciones favorables, y descriptivas, por cuanto no conllevan corrección o bondad, puesto que bien pueden existir placeres y felicidades horribles (e.g., el placer o la felicidad que sienten aquellos que torturan bebés para divertirse). Una palabra descriptiva, puede, a su vez, provocar connotaciones positivas y negativas: Gernika, por ejemplo. También es posible que una palabra evaluativa tenga una connotación contraria a la evaluación subyacente al uso del emisor. Cuando el Senador Republicano por Nueva York D’Amato le enrostró a su contendiente Demócrata Schumer, en el debate electoral de 1998, el tener las ideas impositivas de un escandinavo, el uso evaluativo del Senador no habría necesariamente de coincidir con la connotación producida en todos los oyentes. Algunos lo tomarían como una acusación, pero otros, (aunque pocos) como un elogio. Hay muchas combinaciones posibles entre lo que Westen llama el carácter evaluativo de una palabra y sus connotaciones. Ninguna de ellas es paródica.

Aun suponiendo la noción equivocada de que cuando surge una asimetría entre el carácter evaluativo de un término y su connotación es-

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. xvii

tamos ante un problema, no resulta claro que este sea el caso de “igualdad”. Westen dice,

“‘Justicia’ es un término evaluativo, porque decir que algo es ‘justo’ *significa* que ello resulta correcto y bueno.<sup>18</sup> No sucede lo mismo con la igualdad. Decir que algo es “igual” no es decir que es correcto y bueno.”<sup>19</sup>

Por supuesto, pero el problema es que, en ese caso, la palabra “igualdad” usualmente tampoco tendrá connotación positiva. Es decir, cuando utilizamos la palabra “igual” en un sentido puramente descriptivo (como lo hacemos a menudo) tampoco suele producirse el efecto de connotación positiva. La supuesta paradoja no tiene lugar. Pero hay cierto uso del concepto de igualdad que sí es evaluativo y que posee (en general, por supuesto, todo depende, como dije, de la audiencia) connotaciones positivas. El término que se corresponde con “justo” (“de acuerdo con la justicia”) en orden a efectuar el ejemplo paralelo, no es “igual”, sino “de acuerdo con la igualdad”. Y decir que algo concuerda con la igualdad significa que ello es, al menos presuntamente, “correcto y bueno”. Contrariamente a lo afirmado por Westen, “igualdad” es, a veces, un término evaluativo.

Dije que cuando la segunda paradoja se resuelve, nada podría quedar de la primera. ¿Por qué? Porque si estoy en lo correcto, la igualdad es un término que, contrariando la opinión de Westen, admite usos descriptivos y evaluativos. Puede ser tanto usada de un modo valorativamente neutral (“Los estudiantes y profesores disfrutan iguales privilegios en esta biblioteca”) como de un modo evaluativo (“el voto calificado ofende a la igualdad”). No existe ninguna característica paradigmática aquí, solo un problema de ambigüedad léxica, “un término singular con dos [o más] significados”.<sup>20</sup> Sin embargo, es importante tener en cuenta que esa ambigüedad no es radical, ya que es posible distinguir los diversos usos con una mínima claridad discursiva.

Pero entonces, nada queda del primer problema “pare[ciendo] tener al mismo tiempo tanto un significado singular como una variedad de

<sup>18</sup> No siempre. Por ejemplo, hay comunitaristas que, siguiendo a Michael Sandel, piensan que llevar la justicia al ámbito familiar es muy malo. Cuando Susan Moller Okin ataca esta perspectiva, no está corrigiendo un error lingüístico, sino sustantivo.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. xvii.

<sup>20</sup> Blackburn, *op. cit.*, p. 13.

significados divergentes”.<sup>21</sup> Westen cree que existe un problema porque deja de lado esta posibilidad de que existan usos descriptivos y evaluativos de la igualdad. Esto resulta suficientemente claro de su explicación de la característica paradójica,

...por un lado, la ‘igualdad’ parece referirse a un estado de cosas definido, de una manera en que una palabra como ‘belleza’, por ejemplo, no lo hace... la belleza es en gran parte subjetiva...significa atractivo para un observador particular. La igualdad, empero, no es una relación definida por referencia a un observador siempre cambiante. Es cierta clase de relación entre las personas, o las cosas, o los números.  $2+2$  es igual a 4; no es igual a 5. Negros y blancos no son jurídicamente iguales en Sudáfrica;<sup>22</sup> ellos son jurídicamente iguales en Zimbabwe. La igualdad es ‘una idea’ con un significado ‘definido’, ‘objetivo’, y ‘universal’.<sup>23</sup>

Claramente aquí Westen está usando la igualdad de una manera descriptiva, valorativamente neutral (ésta resulta la única manera de que tenga sentido el ejemplo de igualdad legal en Sudáfrica y Zimbabwe). Pero luego pasa a explicar cómo la igualdad puede tener una “variedad de significados divergentes”,

Por otro lado, mientras que las personas parecen compartir el concepto de igualdad, ellas tienen muy diferentes concepciones de la igualdad. Considérese la diferencia de opinión que existe acerca de lo que significa la ‘igualdad’ sobre la base del ‘sexo’ bajo la Enmienda de Derechos Iguales.<sup>24</sup>

Resulta claro que aquí Westen está usando “igualdad” en un sentido normativo, valorativamente cargado. Aquí “igualdad” es el valor de la igualdad, no la relación que se da entre cosas estrechamente similares. El hecho de que las personas compartan el concepto pero difieran sobre las particulares concepciones de igualdad no resulta *particularmente* problemático. Ello ocurre con otros conceptos, tales como “justicia”, “libertad”, “responsabilidad”, “dignidad”, etc.<sup>25</sup> La convergencia en la

<sup>21</sup> *Op. cit.*, en xv.

<sup>22</sup> Westen escribió esto en la época del Apartheid.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. xv.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, pp. xv-xvi.

<sup>25</sup> Westen mismo explica los modos en que tanto Rawls como Dworkin usan la distinción concepto-concepción, en pp. 48-49, especialmente nota al pie 13.

aprobación de cierto ideal y la discrepancia sobre las implicancias prácticas de dicho ideal no constituye, en sí, un problema. Antes bien, es lo que explica y posibilita la deliberación práctica.

Westen distingue tres usos diferentes de “igualdad” (igualdad matemática, igualdad descriptiva e igualdad prescriptiva) aunque reconoce que las tres comparten la misma estructura lógica,

De acuerdo con Westen la igualdad es,

- i. una relación que se obtiene entre dos o más entidades, sean tangibles o intangibles,
- ii. que han sido medidas conjuntamente y comparadas por referencia a un estándar común de medida,
- iii. y que, aunque no idénticas en todas las medidas de sus dimensiones
- iv. son, sin embargo, indistinguibles por referencia al estándar de medida relevante.<sup>26</sup>

Siguiendo este análisis, comparten la misma estructura lógica estas tres afirmaciones diferentes:

- i. Estos dos zapatos son iguales.
- ii.  $3 \times 4 = 12$
- iii. Todas las personas son igualmente respetables.

Todas ellas comparten la misma estructura porque en cada uno de los tres casos, existe una relación (igualdad) que se obtiene entre diferentes entidades,<sup>27</sup> conjuntamente medidas y comparadas por referencia a un estándar común, y que, aunque no idénticas en todas sus dimensiones, son indistinguibles por referencia al estándar de medida relevante (el tamaño en el caso de los zapatos, la respetabilidad en el caso de las personas).

¿Qué es, entonces, lo errado, o equívoco, o engañoso, en los discursos que se refieren al tercer tipo de igualdad? Que según Westen, cuan-

<sup>26</sup> Uno puede cuestionar algunas de estas condiciones. Por ejemplo, (1) que la igualdad es una “relación que se obtiene entre dos o más entidades”. ¿No es verdad que  $2=2$ ? O que cualquier objeto es igual a sí mismo, ¿No es la identidad un tipo de igualdad? O considérese la condición (2). La cosas comienzan a ser iguales sólo una vez que ellas “han sido medidas conjuntamente y comparadas...” Pues no, podemos estar seguros de que ellas eran iguales aún *antes* de ser medidas.

<sup>27</sup> Aunque no es claro por qué  $3 \times 4$  constituye una entidad diferente de 12.

do usamos el lenguaje de la igualdad, en un sentido normativo estamos ocultando lo que realmente está en juego, a saber, *reglas* morales o legales. En otras palabras,

Decir que las personas son prescriptivamente iguales implica efectuar una referencia implícita a la sustancia de una regla de conducta dada, por intermedio de la identidad que la regla crea entre ellas. La igualdad prescriptiva entonces, es una manera oblicua de hablar acerca de reglas, por medio de las clasificaciones comunes que ellas crean entre las personas.”<sup>28</sup>

En términos más sencillos, según Westen, cuando usamos el lenguaje de la igualdad, estamos ocultando u oscureciendo la referencia a ciertas reglas. Las reglas fijan por sí mismas su ámbito de aplicación sin necesidad de acudir a la idea de igualdad.

En trabajos previos, Westen pensaba que las reglas precedían a las igualdades prescriptivas.<sup>29</sup> Ahora piensa que ellas “surgen simultáneamente, porque son modos alternativos de expresar el mismo juicio normativo”.<sup>30</sup> Es simplemente que la igualdad prescriptiva no es “un modo *perspicaz* de hablar de las reglas. Por el contrario, siendo un modo oblicuo y ambiguo de hablar de las reglas, el lenguaje de la igualdad prescriptiva tiende a oscurecer el contenido de las reglas que refleja.”<sup>31</sup>

Creo que lo correcto es todo lo contrario. La utilidad crucial de un principio de igualdad consiste en que determina el contenido y el ámbito de aplicación de las reglas (las “reglas prescriptivas” en palabras de Westen) que rigen como las personas *deben ser* tratadas. En una sociedad justa el principio de igualdad es necesariamente anterior a las reglas, porque él es el estándar que determina cuáles reglas son aceptables y cuáles no lo son.

En un artículo anterior,<sup>32</sup> Westen exhibe la debilidad de sus quejas conceptuales contra la igualdad. Toma como ejemplo el debate entre

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 71-2.

<sup>29</sup> Westen, P, “The Meaning of Equality in Law, Science, Math, and Morals. A Reply” *Michigan Law Review*, vol. 81, No. 3, 1985, p. 653, citado en *op. cit.*, p. 72, nota al pie 17.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 72

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 72.

<sup>32</sup> Peter Westen, “The Meaning of Equality in Law, Science, Math & Morals: A Reply”, 81 *Mich. L. Rev.* 604, 618 (1983).

Lincoln y el Senador Douglas acerca del estatus moral de los Afro-americanos. (El ejemplo muestra la honestidad intelectual de Westen, porque cualquier defensor de la significatividad de la igualdad estaría encantado de escoger *este* mismo ejemplo para probar su caso).

Westen cita a Douglas:

...Sostengo que un negro no es y nunca debe ser un ciudadano de los Estados Unidos... los firmantes de la Declaración de Independencia no hicieron referencia al negro en lo absoluto, cuando declararon que todos los hombres son creados iguales. Ellos deseaban expresar con esta frase hombre blanco, hombre de nacimiento Europeo y de Europea descendencia, y no hicieron referencia ya sea al Negro, a los salvajes Indios, el Fiji, el Malayo, o cualquier otra raza inferior o degradada, cuando hablaron de la igualdad del hombre.

Lincoln respondió:

...Yo no entiendo que la Declaración significa que todos los hombres fueron creados iguales a todo respecto. Ellos no son iguales en su color de piel; pero sí afirmo que significa declarar que todos los hombres son iguales en relación a algo; ellos son iguales en su derecho a la 'vida, a la libertad, y a la persecución de su felicidad'.

Sospecho que casi todo mundo consideraría esta como una discusión paradigmática sobre la igualdad. Pero, curiosamente, Westen afirma:

Los dos oradores, Lincoln y Douglas, pensaron que estaban en desacuerdo acerca de si los negros y los blancos son creados iguales.<sup>33</sup> Pero ellos estaban equivocados. No entendían claramente lo que la igualdad significa, y no entendiéndolo, permitían que la igualdad crease desacuerdos que no existían y encubriera desacuerdos existentes. Ellos pensaban que estaban en desacuerdo acerca de si negros y blancos son iguales, pero de hecho discrepaban acerca del estándar con el que medir la igualdad o desigualdad de negros y blancos en un aspecto particular: su capacidad para ser esclavizados.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> La palabra "creados" oscurece el punto. Ellos estaban en desacuerdo acerca de si negros y blancos eran *moralmente* iguales.

<sup>34</sup> Westen, "The Meaning of Equality in Law, Science, Math & Morals: A Reply", 81 Mich. L. Rev. 604, 618 (1983), en 607.

¿No es éste un modo muy bizarro de describir lo que está en juego en esta discusión? De hecho, entre Lincoln y Douglas no hay un malentendido verbal. Ambos acuerdan sobre el “estándar por el cual medir la igualdad o desigualdad de negros y blancos”: el estándar era el valor moral, aunque expresado en el oscuro lenguaje religioso de la Declaración de Independencia. Lincoln pensaba que los negros y los blancos eran iguales medidos por dicho estándar, mientras que Douglas pensaba que no.

Westen dice que ellos asumían estándares diferentes, y él los identifica como dos reglas, una permitiendo y la otra prohibiendo la esclavitud de los negros. De acuerdo con esta visión, siendo que Lincoln asumía una regla prohibiendo la esclavitud de los negros, él creía en la igualdad de negros y blancos, mientras que, en tanto Douglas creía en la justicia de la regla que permitía la esclavización de los negros, consideraba “prescriptivamente desiguales” a negros y blancos. De acuerdo con Westen, “el lenguaje de la igualdad... oculta[ba] sus respectivas visiones de la esclavitud...”<sup>35</sup> Pero entonces, y esta es la clave acerca de la relevancia discursiva de la igualdad, ¿cómo podemos explicar su adhesión hacia aquellas reglas incompatibles sin, a su turno, hacer referencia a sus visiones a la igual (o desigual) categoría moral de negros y blancos?

Es verdad que, como el detallado análisis de Westen muestra, dos objetos cualquiera son descriptivamente iguales y desiguales, porque ellos deben compartir algo en común y diferir en al menos alguna característica. También es verdad que dos personas cualquiera, digamos un negro y un blanco antes de la Guerra Civil Norteamericana, eran ambos prescriptivamente iguales y desiguales, en el sentido en que existían tanto reglas que les adscribían los mismos deberes y derechos, y reglas que les adscribían roles diferenciados (leyes relativas a la esclavitud). Pero esto por sí no significa que el lenguaje de la igualdad esté fuera de lugar, o confunda. Solo significa que quizás debemos clarificar en qué sentido estamos diciendo que las personas son iguales (lo que Westen podría expresar como ‘especificar el estándar de medida’). Esto es correcto, pero se aplica a la igualdad en cualquier dimensión y en cualquier contexto discursivo. Por ejemplo, cuando los argentinos de-

<sup>35</sup> Westen, “The meaning...” en 628.

cíamos hace unos años que un peso era igual a un dólar, presuponíamos que lo eran respecto del estándar “capacidad de compra”. (No eran iguales en cuanto al color de los billetes, a la autoridad que los emitía, etc). En el contexto de la moral, podemos especificar el estándar como respeto moral, o inviolabilidad, o dignidad. Usualmente, y contrariamente a la sugerencia de Westen, no es necesario, al fin de cuentas, efectuar esa especificación. Particularmente, no fue necesario para Lincoln y Douglas. Entre ellos existía un genuino desacuerdo, no un mal entendimiento, y el núcleo del desacuerdo consistía en si negros y blancos eran moralmente iguales. El punto estriba en que una referencia a la igualdad no es vacua sino significativa. En conclusión, los igualitarios podrán estar profundamente equivocados, pero su error, en cualquier caso, es de orden normativo, no lógico o lingüístico.

También la crítica de Joseph Raz al igualitarismo merece especial atención.<sup>36</sup> Raz critica al igualitarismo sobre la base de que se encuentra fundado sobre maniobras retóricas, y de que ello implica costos morales sustantivos. Distingue dos tipos de principios relacionados con la igualdad. Existen principios igualitarios paradigmáticos o estrictos, y principios que invocan la igualdad sin descansar en principios igualitarios estrictos. La forma de los principios igualitarios estrictos es la siguiente:

Todos los Fs que no poseen G tienen derecho a G si algunos Fs poseen G.

Para Raz, los principios que no adoptan esa forma, o que no descansan sobre esta fórmula estrictamente igualitaria, no son verdaderamente igualitarios, sino “retóricos”, porque se montan sobre el “buen nombre del que la ‘igualdad’ goza en nuestra cultura”.<sup>37</sup> Esto incluye la aserción de un “derecho fundamental de cada uno a una igual consideración y respeto.”<sup>38</sup> Puesto que esta es una de las formulaciones del principio abstracto de igualdad cuya relevancia vengo defendiendo, resulta pertinente analizar la argumentación de Raz acerca de su supuesto carácter trivial. Dichas aserciones son retóricas, según Raz, porque “no son afirmaciones diseñadas para promover la igualdad”. En cam-

<sup>36</sup> Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford University Press, 1986)

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 228.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 220.

bio, implican “promover la causa de aquellos principios calificados –independientemente– bajo principios válidos”,<sup>39</sup> o “una aserción de humanismo”, o “facilitar la exposición”.<sup>40</sup> Raz expresa,

Toda teoría moral y política que afirma, o bien que es una teoría completa, o aún que solo resulta completa con relación a alguna cuestión, contiene un principio de igualdad en ese sentido. Esto es, contiene un principio de clausura estableciendo que nada más cuenta para la justificación moral, o para la acción política o educativa, etc. Principios de clausura de esta clase no pueden, por lo tanto, prestarle un carácter igualitario a una teoría. Todavía más, es difícil evitar la sospecha de que algunos autores, cuando declaran que sus teorías son igualitarias, quieren decir poco más que el que ellas son completas. R. M. Dworkin considera a la moral política descansando sobre un derecho fundamental de cada uno a igual consideración y respeto. Esto parece significar que cada uno tiene un derecho a la consideración y al respeto y que no existe nada más que pueda contar en la justificación de las decisiones políticas. No es sino un principio de clausura de una teoría política, presentando un derecho a la consideración y el respeto, y no el derecho a la igualdad como el fundamento de toda teoría política.”<sup>41</sup>

Tal vez lo que esté detrás de la afirmación de Raz de que este uso de la igualdad es retórico consista en el pensamiento de que resulta incontrovertible (al menos incontrovertible entre las teorías morales que afirman ser “completas”, de acuerdo con el pasaje citado, que, presumiblemente, son todas aquellas que se proponen ser mínimamente inteligibles). Y si una afirmación no controvertible resulta insignificante, entonces sería cierto que la igualdad, en tanto prescripción abstracta es insignificante: su afirmación no añadiría nada al pensamiento político y moral.

Hay, no obstante, una razón para resistir esta última conclusión. Los igualitarios quieren defender sus afirmaciones en el tercer nivel, como

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 228.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 228.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 220. En la nota al pie correspondiente a éste pasaje (nota al pie 1, misma página) añade: “Se puede argüir, además, que declaraciones en el sentido de que somos titulares de respeto e igual trato, y similares, por medio de estas interpretaciones comunes, significan poco más de que cada persona cuenta. Ellas son afirmaciones de humanismo, pero ni dicen ni implican nada relativo a los derechos y deberes que tienen las personas, y a cómo deben ellas comportarse o a cómo otras deben tratarlas.”

el desarrollo más fiel del principio abstracto de igualdad. El principio de igualdad abstracta *implica*, para el igualitarismo, que ciertas distribuciones son injustas y otras, equitativas. El principio no es un paraguas deletéreo, que sirve para cubrir todas las posiciones políticas, excepto las neo-nazis y similares. Estos puntos de vista radicalmente anti-humanistas son únicos en el sentido de negar explícitamente el principio abstracto de igualdad. Pero los igualitarios quieren afirmar que otras posiciones, más civilizadas y democráticas, aunque no nieguen abiertamente el principio, erran en su interpretación de lo que el principio requiere en la arena política o económica.

El punto no debe ser comprendido como una estipulación lingüística. Un igualitario puede fácilmente conceder que un principio que demande que el estado trate con igual consideración y respeto a cada uno de los miembros de la comunidad, puede verse mejor como una “aserción de humanismo” o de otra idea “no igualitaria”, en lugar de como una genuinamente igualitaria. Pero insistiría en que este principio (cuálquiera sea su rótulo) es contradicho por ciertas de sus especificaciones e instanciada por otras.

Aun así, tenemos fundamentos para dudar de que ganemos en claridad o en perspicacia desembarazándonos del uso de la igualdad y confiando en una formulación alternativa. Raz dice que por intermedio de recurrir al principio de igual respeto, pagamos el precio de la “confusión intelectual” –algunas formulaciones no igualitarias de la misma idea, serían más “claras”. Sobre tal base, prefiere “Ser humano es, en sí mismo, suficiente fundamento para ser respetado,” antes que “Todos los humanos tienen derecho a igual respeto”. Pero el problema consiste en que éstas no son formulaciones de la *misma* idea. En verdad, dos ideas muy diferentes son asumidas en estas afirmaciones. La formulación de “Igual Respeto” sólo tiene sentido bajo la asunción de que ‘respeto’ resulta una cuestión de grados. Ella demanda que a cada ser humano le sea dada la misma cantidad de respeto. La formulación preferida por Raz sólo jugaría el mismo rol que la otra, bajo el presupuesto de que ‘respeto’ constituye una cuestión de todo-o-nada. Pero no tenemos razón para aceptar esto. Antes bien, parece claro que podemos describir con precisión una sociedad de castas como una en la que las personas son respetadas en diferentes grados, de acuerdo con su pertenencia a las diferentes castas, aquellas en la posición más baja recibiendo, todavía, algún grado de respeto (menos que aquellas situadas en las castas su-

periores, más que algunos animales). Esto no significa decir que una comprensión binaria del ‘respeto’ no sería concebible. En cualquier caso i) la comprensión binaria del ‘respeto’ no puede, simplemente, ser asumida, porque contradice el uso ordinario del término, ii) La formulación de Raz contiene una idea diferente de ‘respeto’ que la contenida en la formulación disputada, iii) si se justifica la necesidad de mayores clarificaciones, como traté de mostrar, la formulación de Raz no resulta más clara que la formulación de “Igual Respeto”.

#### 4. Igualdad y constructivismo

Un principio de igualdad puede ser significativo, como traté de mostrar en la sección precedente, esto es, él podría añadir algo distintivo a nuestras conversaciones acerca de la justicia social. De todos modos, puede también ser falso, o carente de fundamento. En esta sección, examinaré algunas estrategias para fundar un principio de igualdad, y algunas objeciones.

El primer paso en la justificación de cualquier principio de justicia es tratar de arribar a un acuerdo acerca de qué valdría como una justificación exitosa. Sospecho que buena parte de las disputas sobre los fundamentos de los principios igualitarios descansan sobre el hecho de que los oponentes de la igualdad no son lo suficientemente claros acerca de qué es exactamente lo que le piden a los igualitarios que prueben. En otras palabras, puede ser que justificar un principio de igualdad deviniese imposible, a causa de que los estándares de justificación son situados tan alto que nada valdría como un argumento convincente. Tal vez al principio de igualdad se le requiere pasar una prueba que ningún otro principio es capaz de superar. Por ejemplo, Louis Pojman,<sup>42</sup> ha rechazado recientemente diferentes defensas del igualitarismo de un modo que no deja lugar, al fin, para la justificación de *ningún* principio moral. Considerése éste pasaje,

...dada una concepción naturalística de los orígenes del homo sapiens, resulta difícil ver que los humanos tienen un valor intrínseco, después

<sup>42</sup> “On Equal Moral Worth: A Critique of Contemporary Egalitarianism”, en Louis Pojman y Robert Westmoreland, *Equality. Selected Readings*, Oxford University Press, 1997, pp. 282-299.

de todo. Si simplemente somos construcciones físicas, ¿de dónde emerge el valor intrínseco?<sup>43</sup>

Las dificultades que un igualitario debe afrontar para convencer a Pojman, no tienen particularmente nada que ver con la igualdad. Él rechaza todos los valores morales. No arguye contra la igualdad, sino contra la moral en general. Uno podría añadir: “Si simplemente somos construcciones físicas, ¿de dónde emerge el valor de los derechos humanos / la libertad de expresión / la democracia / etc?.” No constituye una buena crítica de la igualdad decir que sus partidarios no son convincentes, si tampoco otro principio alternativo puede resultar convincente, en razón de que se deja sin especificar lo que cuenta como una justificación válida.

Algunos autores igualitarios no intentan dar un argumento fundacional a favor de la igualdad. Ellos simplemente comienzan con la presunción de un principio igualitario y luego tratan de desarrollar sus implicaciones.<sup>44</sup> Otros autores niegan la necesidad de una justificación para un principio igualitario. Sostienen que una creencia en la igualdad constituye simplemente un compromiso personal, no negociable.<sup>45</sup> Otros piensan que la igualdad es un principio por “defecto”, que debería prevalecer a menos que se suministre un argumento en contra de la igualdad.<sup>46</sup>

En referencia a aquellos que intentan dar argumentos a favor de un principio de igualdad básico, existen, en sentido amplio, dos opciones. Los primeros acuden a ciertos caracteres empíricos de los seres humanos, como la racionalidad. La segunda opción consiste en fundamentar la igualdad en los rasgos de la moral en sí misma. Ambas son problemáticas, porque la primera debe explicar por qué deberíamos atribuir igual valor moral a todos los seres humanos cuando es claro que cual-

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 294.

<sup>44</sup> Pojman, (*op. cit.* at 284) afirma que Ronald Dworkin procede de éste modo. Es verdad que en algunos escritos él simplemente presenta la igualdad en tanto una asunción—aunque una que sería muy implausible rechazar—, pero trató de ir más profundo en otras obras. En SV, Capítulo 6, por ejemplo, Dworkin enlaza la igualdad con la buena vida: un compromiso con la igualdad se sigue del modelo desafiante de la buena vida. Ver SV, Capítulo 6, especialmente pp. 277-80.

<sup>45</sup> Kai Nielsen, “On Not Needing to Justify Equality”, *International Studies in Philosophy*, 20-23 (1988).

<sup>46</sup> R. Peters, S.I. Benn, *Social Principles in the Democratic State*, (Allen and Unwin, 1959), ch. 5. (NT: Hay versión en castellano, *Principios Sociales en el Estado Democrático*, Traducción de Roberto J. Vernengo, ed. Ariel)

quiera de las características ofrecidas como relevantes no es poseída en igual grado por las personas (algunas son más inteligentes, sensibles moralmente, generosas, capaces de evaluar, etc, que otras). La segunda alternativa deja abierta la posibilidad de concebir otros sistemas morales, internamente consistentes, pero que rechazan el valor de la igualdad.

Estas opciones, empero, no son mutuamente excluyentes. De hecho, cualquier concepción de la igualdad necesita proporcionar alguna base empírica (porque debe apuntar al menos a las entidades existentes en el mundo respecto de las cuales la igualdad es predicada), y necesita exhibir una estructura moral (que mostrará la relevancia moral de los hechos empíricos). Por esto es que la teorías dominantes acerca de la igualdad moral combinan elementos empíricos y normativos en sus versiones sobre qué hace a los seres humanos básicamente iguales. Por ejemplo, Rawls habla de la “capacidad de dar y recibir justicia”, en lugar de, directamente, racionalidad. El primer elemento (la base empírica) por sí mismo, no puede jugar el rol crucial en una teoría de la igualdad, no sólo por la razón de que los hechos son moralmente inertes sin las consideraciones morales, sino también porque todos los elementos propuestos como base del igual valor moral de los humanos aparecen en grados, no son caracteres todo-o-nada. Esto es verdad de la capacidad de sentir dolor o disfrutar del placer o la felicidad, de la inteligencia, la racionalidad, la sensibilidad moral, etc. Tal dificultad lleva a Rawls a referirse a la personalidad moral como un “requerimiento mínimo”: todas las personas detentan este requerimiento mínimo, y el grado en que posean este carácter resulta superfluo. Pero, por supuesto, necesitamos una teoría moral para justificar esto. ¿Puede ser el constructivismo esa teoría?

Una estrategia constructivista podría afirmar, sugiero, que el modo más plausible de justificar el carácter fundamental del valor de la igualdad es considerarla como uno de los elementos fundantes de la moral, un elemento básico en la deliberación práctica intersubjetiva. Rechazar la igualdad implicaría violar las reglas de la moral. En esta visión, la práctica de la moral, es decir la práctica de buscar una convergencia no coercionada sobre la base de la razón, presupone una actitud igualitaria. Notése que los participantes no necesitan sostener esta actitud completamente conscientes de ello (no es parte de un contrato que deben leer y firmar antes de entrar a la deliberación moral). Antes bien, esta pre-

suposición emerge como el resultado de una reconstrucción de la práctica: la mejor explicación de la práctica la describe como una que asume el reconocimiento de la igual categoría de todos los miembros de la clase de seres que son capaces de tomar parte en dicha práctica. Este carácter latente, no explícito, de la presuposición explica por qué es perfectamente posible que existan sistemas morales no-igualitarios.

De un modo similar, Ronald Green dice,

...la igualdad humana no constituye un valor entre otros. Es la precondición del discurso moral y la primera asunción necesaria de cualquier sistema moral, sean cuales sean sus valores resultantes... es axiomático que un rol igual en la elección de principios morales debe ser acordado a todas las partes capaces [de recurrir] a estos medios de arreglo, esto es, a todos los seres racionales. El resultado [de no aceptar esto] es la clase de 'guerra Hobbesiana de todos contra todos' ...<sup>47</sup>

Esta es la senda que quiero recorrer, pero sin las implicaciones religiosas de la perspectiva global de Green. Todo sistema moral debe cumplir con ciertas condiciones mínimas, que usualmente son descriptas como condiciones de generalidad, universalidad, o imparcialidad. Constructivistas éticos, como Habermas (y, de acuerdo a algunas lecturas, Rawls), tratan de edificar un sistema moral a partir de las mismas precondiciones del diálogo moral. Aspiro a concebir la igualdad como una de las más importantes de aquellas condiciones.

¿Resulta aceptable justificar o fundar un valor en el hecho desnudo de que es asumido por una cierta práctica? Después de todo, las prácticas pueden modificarse, y para cualquier afirmación dada, jugar un rol crucial en un sistema de creencias no cuenta a favor de su verdad. Por lo tanto, ¿cómo puede la estrategia de la inescapabilidad tener éxito? Una posibilidad es mostrando que un principio de igualdad constituye un rasgo tan fundamental del sistema moral, que no hay modo de desafiarlo sin asumir su verdad. Este es el modo en que algunos constructivistas han tratado de fundar el valor de la autonomía, o de la dignidad.<sup>48</sup> Por ejemplo, todo argumento *moral* en contra de la autonomía

<sup>47</sup> Ronald M. Green, *Religion and Moral Reason*, New York: Oxford University Press, 1988, p. 140.

<sup>48</sup> Tengo en mente la obra de Carlos Nino, *The Ethics of Human Rights*, (Oxford U. Press, 1991)

debe ser desarrollado en el contexto de una práctica de discusión moral. Pero las reglas formales de esta práctica tienen un componente de autonomía ya inserto en ellas. Por ejemplo, si tratara de convencer a usted de que la autonomía es una mera ilusión, estaría impedido de hacerlo utilizando la fuerza, o la hipnosis, o recurriendo a falsedades empíricas. En otras palabras, la práctica en sí misma requiere de la libre adhesión a argumentos. Esto significa que mientras arguyo en contra de la autonomía estoy asumiendo su verdad, y de ese modo estoy condenado a fracasar.

De un modo similar, Nagel afirma que su perspectiva moral se parece a la de Kant en que

asigna un rol central en la operación de motivos éticos a una cierta característica del agente en la concepción metafísica de sí mismo. Para la visión de Kant dicha concepción consiste en la libertad, mientras que en mi visión es la concepción de uno mismo como meramente una persona entre otras igualmente reales... ambas son pensadas para ser concepciones de las que no nos podemos escapar, y son pensadas para proveer las bases necesarias para la motivación ética, que en otras teorías internalistas resultan provistas por diversos motivos y deseos. [En Hobbes, el deseo de sobrevivir, en Hume una actitud de simpatía, como Nagel explica antes]. A causa de la supuesta inescapabilidad de estas concepciones, una visión del tipo Kantiana implica que no somos completamente libres de ser amorales, o insusceptibles de demandas morales. Es esto lo que nos hace personas.<sup>49</sup>

Algunos comentarios sobre este pasaje. Primero, él apunta al tipo de argumento que una estrategia de fundamentalidad podría adoptar a favor de la igualdad. La idea de inescapabilidad resulta asimismo aplicable al enfoque constructivista para cimentar valores fundamentales. Segundo, la referencia explícita a la igualdad en el texto, “la concepción de uno mismo como meramente una persona entre otras igualmente reales” podría ya sugerir que Nagel piensa que la igualdad ocupa este rol fundamental, aunque parece estar refiriéndose aquí a una más modesta noción de semejanza. Tercero, se refiere a “la concepción meta-

<sup>49</sup> Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press, 1978, originalmente publicado en 1970, de aquí en adelante “PA”, p.14.

física del agente de sí mismo” lo que me lleva a entender que el autor tiene en mente una concepción ética, en cierto modo previa al razonamiento moral intersubjetivo. El enfoque constructivista, en cambio, comienza en un estadio posterior, en el nivel del razonamiento moral interpersonal.

La teoría de Nagel acerca de la racionalidad de las razones morales puede servir para mostrar el rol fundamental de la igualdad. Nagel usa la “prudencia como un modelo para el tratamiento del altruismo”<sup>50</sup>. Ambos problemas son paralelos, porque la prudencia “requiere que uno sea capaz de ver todo el tiempo, incluido el presente, desde un punto de vista de neutralidad temporal”<sup>51</sup>. Fracasar en ello podría mostrar una falla en ver “nuestra propia realidad igual a través del tiempo”<sup>52</sup>. De manera similar, el altruismo (en el limitado sentido de sensitividad hacia las razones “referidas a otros”) requiere que nos veamos a nosotros mismos “como meramente una persona entre otras igualmente reales”. El elemento común en ambos tipos de razonamiento (el prudencial y el moral) consiste en la idea de razones objetivas. Si somos incapaces de sujetar nuestras acciones a razones prudenciales objetivas –razones intemporales- exhibiríamos una “disociación” (Ignoraríamos que somos “seres extendidos temporalmente”). De manera similar, si nos viéramos como sólo “alguien más”, no reconoceríamos que cada razón subjetiva debe ser respaldada por una razón objetiva, y por ello universalizable: “...nuestros propios principios prácticos básicos deben ser universales”<sup>53</sup>.

Empero, la impersonalidad es una condición necesaria pero no suficiente de la deliberación moral. Ella debe ser asociada con un reconocimiento o atribución de igual importancia moral a los demás. Es esta igual importancia lo que hace que todos quedemos dentro del ámbito de aplicación de las razones universales, generales e impersonales, que respaldarían nuestras deliberaciones prácticas. Un comportamiento racista o sexista puede ser formulado bajo razones objetivas, universales, generales. Un individuo puede escalar al nivel impersonal, y aún no llegar a verse a sí mismo como una persona entre iguales. Podría afirmar

<sup>50</sup> PA, p. 27.

<sup>51</sup> PA, p. 69.

<sup>52</sup> PA, p. 62.

<sup>53</sup> PA, p. 107.

que desde un punto de vista impersonal, objetivo, sus intereses son más importantes que los de otros. Puede decir, por ejemplo, que tiene un alma mientras que el resto no, o que *él* es el único escogido por Dios, etc. Dichas consideraciones proveerían “*impersonalmente* diferencias específicas entre él y los otros”, que garantizarían un principio universal que lo exceptuara de tener que manifestar una “actitud impersonal derivada hacia sus propios actos …no diferente de su actitud hacia cualquier acto de otra persona”.<sup>54</sup>

Tal vez sólo existe una cuestión de énfasis aquí. Nagel piensa que “reconocer completamente a los otros como personas requiere una concepción de uno mismo como idéntico con un habitante particular del mundo, impersonalmente especificable, entre otros de similar naturaleza”.<sup>55</sup> Lo que me interesa destacar es que la universalidad o la actitud impersonal podría hacer posible reconocer a los otros como iguales, pero este reconocimiento es un paso diferenciado, que no resulta garantizado por la adopción de un punto de vista impersonal en sí mismo. Y es sólo cuando se ha dado ese paso que surge la posibilidad del altruismo.

De hecho, esta asignación o reconocimiento de valor está asimismo presente como un requerimiento de prudencia a nivel personal. La prudencia asume alguna suerte de igual valor entre el yo presente y el futuro. De no ser así, no estaríamos justificados en ser neutrales entre diferentes estadios de nuestras vidas. Lo que hace a la prudencia racional consiste en la noción de que nuestros yo futuros son *tan valiosos* como lo es nuestro yo presente. La prudencia podría ser compatible con diferentes visiones acerca de nosotros mismos (digamos, una visión de nosotros mismos como seres de valor declinante), pero adoptaría una forma muy diferente. La persona prudente acordaría *algún* peso a las razones concernientes a futuros estadios de su vida, pero no asignaría a aquellas razones el *mismo* peso que a razones concernientes a estadios anteriores de su vida. La prudencia tal como la conocemos requiere de este tipo de sopesamiento igualitario de los sucesivos yo.

Dije antes que esta visión acerca de la inescapabilidad del igualitarismo, que dimana de las presuposiciones de la práctica de la deliberación moral, no debería ser llevada tan lejos que niegue la posibilidad de morales no-igualitarias. Pero esta visión podría apuntalar un cargo

<sup>54</sup> PA, p. 116.

<sup>55</sup> PA, p. 100.

de profunda inconsistencia en contra de aquellos sistemas morales. Sólo la igualdad perfecta puede precluir ver a los otros como instrumentos, y ser vistos como instrumentos de otros. Tan pronto como se le asigna algún valor extra a ciertas personas, esto abre la puerta para la aceptación de que algunas personas pueden ser sacrificadas por el bien de los intereses de otros. Esta posibilidad es inconsistente con la asignación de un igual poder de veto que se encuentra en el centro de cualquier diálogo moral.

Creo que la posición original de Rawls puede ser entendida de esta forma, como conteniendo una noción de igualdad moral en su base:

Parece razonable suponer que en la posición original los grupos son iguales, esto es, todos tienen los mismos derechos en el procedimiento para escoger principios; cada uno puede hacer propuestas, someter razones para su aceptación, etc. Obviamente el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que tienen una concepción de los que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia. Como base de la igualdad se toma la semejanza en estos dos aspectos... Estas condiciones, junto con el velo de la ignorancia, definen los principios de justicia como aquellos que aceptarían en tanto que seres iguales.<sup>56</sup>

Las reglas centrales del discurso moral son reglas que acuerdan igual voz, igual acceso a las razones y a los hechos, igual autonomía en la aceptación (hipotética) de los principios morales. Estas reglas son en sí mismas derivadas de un reconocimiento básico de igual categoría moral. La práctica de la moral se encuentra basada en el reconocimiento del igual valor de los individuos. En otras palabras, el diálogo moral constituye un diálogo entre personas que previa y mutuamente, se reconocieron, más o menos explícitamente, como iguales, al menos respecto de algún estándar normativamente relevante.

Quisiera mencionar solo una consecuencia práctica que creo se sigue de concebir a la igualdad como un requisito fundante de la deliberación moral: la igualdad es un valor pre-institucional, no un valor que surge por el hecho de estar sujetos a las mismas instituciones. No es solamente un criterio guía de la acción del Estado, es un estándar que regula de-

<sup>56</sup> TJR, p. 17. El pasaje está tomado de la versión castellana de la *Teoría de la Justicia*, p. 31.

beres y derechos más allá de las estructuras institucionales. Esta concepción favorece (aunque no determina de por sí) la perspectiva cosmopolita en contra de las limitaciones a los principios de justicia en el plano internacional que defiende Rawls en su *The Law of Peoples*.<sup>57</sup>

Concibo a la igualdad como una condición de una deliberación moral consistente, no como una condición que posibilite la existencia de la moral misma. Existen otras condiciones que juegan un rol poderoso, por ejemplo, la aceptación del principio de no-contradicción. Sin aceptar tal principio, cualquier sistema moral devendría casi imposible. El fracaso sería el mismo, esto es, el sistema moral resultaría inconsistente, sólo que su inconsistencia sería de tipo radical, porque impediría que la práctica discursiva alcance a desplegarse. Esto evidentemente no sucedería con la carencia de reconocimiento de un principio de igualdad básica. Pero lo mismo resulta cierto de la carencia de reconocimiento del principio de autonomía. El punto del enfoque constructivista de la moral consiste en criticar los intentos de socavar ciertos valores básicos (la autonomía entre ellos) sobre la base de que aquellos intentos implican una contradicción práctica (o performativa).<sup>58</sup> La contradicción existe porque tomando parte en la deliberación moral estamos de hecho, tratando a nuestras contrapartes como seres autónomos (les damos razones con el objetivo de que las acepten libremente, los escuchamos, y consecuentemente los tratamos como fuentes legítimas de razones, etc, etc), mientras que al mismo tiempo negamos explícitamente el valor de la autonomía.

La inconsistencia de una moral no igualitaria, entonces, no afecta su supervivencia del modo en que otras inconsistencias lo harían, por ejemplo, inconsistencias relacionadas con la negación del principio de no-contradicción, o con la aserción de un principio egoísta duro (por ejemplo un principio definiendo la justicia como la satisfacción de los deseos de una persona particular).<sup>59</sup>

<sup>57</sup> John Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999.

<sup>58</sup> El concepto de contradicción performativa en el contexto de la argumentación ética fue desplegado por K. O. Apel en “The Problem of Philosophical Foundations Grounding in Light of a Transcendental Pragmatics of Language” en K. Baynes et al, *After Philosophy*, Cambridge, Mass., 1987, pp. 250-90. Ver también Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, MIT Press, 1990, p. 80, 89-91.

<sup>59</sup> No parece implausible, empero, pensar (o esperar) que la inconsistencia de las morales no-igualitarias puedan afectar su supervivencia en el largo plazo.

Mi visión, aunque firmemente influenciada por el análisis habermasiano, se aleja de la perspectiva de Habermas en que no concibe que las presuposiciones del discurso moral, en sí mismas, tengan sustancia moral, en lugar de ser, en cambio, puramente procedimentales. Ernst Tugendhat apunta a este tipo de premisas igualitarias del discurso moral cuando considera que este tipo de argumentación está

diseñada para prevenir a algunos el prescribir a otros lo que resulta bueno para ellos... a fin de hacer posible, no la *imparcialidad del juicio*, sino la *libertad de influencia o autonomía en la formación de voluntad*. En esta medida, las reglas del discurso en sí mismas poseen una cualidad normativa, porque neutralizan los desequilibrios de poder y suministran iguales oportunidades de cumplir con los propios intereses. La forma de argumentación surge, por lo tanto, de la necesidad de participación y de la de una *ecualización del poder*.<sup>60</sup>

Se debe notar que Tugendhat hace esta afirmación en el curso de un argumento que trata de demostrar que el discurso ético tiene un significado volicional mas bien que cognitivo. Para mis propósitos, no es necesario compartir la aseveración de Tugendhat de que el discurso moral no tiene por objetivo alcanzar la “imparcialidad del juicio” –creo que la afirmación es errónea–. Lo que sí resulta importante sobre el punto de Tugendhat es el énfasis puesto sobre la naturaleza igualitaria del discurso moral.

Habermas efectúa dos objeciones principales a los intentos de derivar “normas éticas básicas *directamente* de las presuposiciones de la argumentación”;<sup>61</sup> críticas explícitamente dirigidas a R. S. Peters, y presumiblemente pertinentes en relación a la teoría de Nino y a mi propia posición.<sup>62</sup> La primera es que ellas cometen una *petitio principii* porque lo que identifican como el contenido normativo de las asunciones ha sido previamente usado para circunscribir la práctica en cues-

---

<sup>60</sup> Parafraseado por Habermas en *op. cit.*, pp. 71-72, y nota al pie 44 en p. 112 de E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1984, pp. 108 ff.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, p. 86.

<sup>62</sup> R. S. Peters, en *Ethics and Education*, London, 1974, deriva un principio de equidad, y otros, más específicos como el de libertad de expresión, de los presupuestos del discurso práctico. C. S. Nino, en *Ética y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Astrea, 1984 identifica tres principios morales principales de éste modo –Inviolabilidad, Autonomía y Dignidad. Mi propósito, simplemente, es añadir la igualdad a la lista.

tión. La segunda es que estos análisis prueban menos de lo que se proponen, porque no se sigue de los presupuestos que nos obligan como participantes en un discurso que también deban obligarnos en tanto actores [del mismo] –esto es, sería demasiado ambicioso intentar derivar de los presupuestos, no sólo que estamos forzados a aceptar, digamos, un compromiso de escuchar las ideas de otros, sino además una norma constitucional protegiendo la libertad de expresión.<sup>63</sup>

Con relación a la primer objeción (petición de principio), resultaría exitosa si los presupuestos igualitarios fuesen en verdad utilizados para identificar la práctica de la deliberación moral. Pero podemos evitar ello, porque podemos señalar otros elementos de la moral para escoger tal práctica. Es eso lo que hice cuando describí la práctica de la deliberación moral como la práctica de buscar una convergencia no-coercionada sobre la base de razones. De este modo, eludimos razonar circularmente y, al mismo tiempo, ser sectarios: no haciendo del componente igualitario parte de la definición de la moral admitimos la posibilidad de existencia de morales no igualitarias. Las morales no igualitarias son posibles, pero podemos acusarlas de ser, en una medida importante, inconsistentes.

La segunda objeción está ligada con la visión dialógica de la moral que sostiene Habermas. Él sospecha de cualquier esfuerzo destinado a alcanzar la sustancia moral como resultado de la mera reflexión individual. Consecuentemente sus reglas del discurso pretenden ser austeras: ellas sólo suministran una prueba formal. Los contenidos sustantivos son, en cambio, el resultado contingente de discursos reales. La visión dialógica de Habermas está en conflicto con una posición como la que estoy defendiendo, tanto como está en conflicto con toda otra posición que efectúa aseveraciones sustantivas con independencia de cualquier instancia real de deliberación moral. Ahora bien, dos cosas podrían decirse en contra de la acusación de que tales estrategias equivocadamente asumen que lo que presuponemos en tanto participantes de un diálogo nos obliga en todo otro dominio. Primero, debemos tener en mente que el argumento bajo ataque constituye un último recurso. Efectivamente, sería extraño defender o criticar cualquier arreglo institucional o curso de acción sobre la base de los presupuestos del discurso moral. Usualmente no necesitamos recurrir a tal grado de abstracción.

---

<sup>63</sup> *Op. cit.*, pp. 85-86.

Esta estrategia sólo es apropiada para el caso extremo de enfrentarnos con alguien que se muestre escéptico sobre la igualdad humana básica. En tal caso, algo que podemos hacer consiste en apelar a un fundamento común, y los presupuestos de la discusión que tiene lugar entre el escéptico y nosotros, parecen ser un razonable fundamento común, y quizás el único disponible. Pero esto no significa que el argumento de los presupuestos no tenga lugar también en las discusiones políticas y sociales de todos los días. Porque bien puede ser el caso, que ciertos argumentos contradigan directamente las asunciones básicas del discurso moral. Continuando con el ejemplo de la de libertad de expresión, la oposición a una norma que la proteja podría basarse en diferentes fundamentos. Podría estar basada en una visión mayoritaria –la protección constitucional de la libertad de expresión puede ser vista como ofendiendo el autogobierno colectivo, porque ello conlleva un límite al poder de las mayorías–. Responder a tal oposición con un análisis de los presupuestos imbricados en el discurso moral no sería lo más indicado porque otros argumentos, menos abstractos, se hallan a mano. Pero la oposición podría estar también fundada sobre presupuestos más directamente en conflicto con las asunciones morales comunes de la vida social moderna. Por ejemplo, el oponente podría sostener que las personas deben ser coercionadas a creer en ciertas creencias verdaderas, por su propio bienestar. Podríamos responder que, si él está actuando como un participante honesto de un diálogo, se contradice al valorar la libre aceptación de sus argumentos, por un lado, y al mismo tiempo negar el valor de la libre aceptación general de convicciones, por el otro.

Del mismo modo, quien negara la igualdad moral básica de los seres humanos debería explicar (ese es el desafío que le plantea el constructivismo) por qué razón factores que son irrelevantes para la admisibilidad de argumentos morales –tales como la raza, color de piel, sexo, o etnia de los participantes en la deliberación– son relevantes para hacer a sus portadores merecedores de menos respeto que el resto. Si la deliberación moral es una práctica destinada a coordinar conductas entre sujetos capaces de sujetarse a normas morales, el racista y el sexista deben explicar por qué ciertos sujetos deben contar más que otros en el desarrollo de dicha práctica, siendo que todos disponen de dicha capacidad.

En este punto, la segunda objeción de Habermas todavía deberá ser respondida. Porque el oponente podría aceptar que su visión no puede

sortear la prueba del discurso moral, pero ¿y qué?: la vida social y política va mucho más allá de la moral. Ahora bien, no debemos ver la práctica del discurso moral como una práctica insular, una de la que entramos y salimos a nuestra discreción, de la misma manera en que practicamos tenis una vez a la semana. La práctica del discurso moral tiene un carácter más comprehensivo y universal. La vida social y política se halla siempre bajo el control de la moral, porque, tan pronto como nuestras acciones y planes afectan las vidas de otros, la deliberación moral resulta pertinente, porque ese es el objeto mismo de esa práctica dialógica. Esto no significa que la moral gobierne en forma directa cada rincón de la vida social. Las instituciones sociales deben diseñarse teniendo en cuenta muchas variables.

Pero los requerimientos de una moral crítica siempre están latentes, y surgen cada vez que esté en cuestión la distribución de costos y beneficios de la vida en común. Un argumento en contrario constituye en sí mismo un argumento moral, en el sentido de que las normas morales no nos obligan en ciertos dominios. A menos que su proponente pretenda que aceptemos su visión de manera automática, resulta ininteligible entender su postura como algo diferente a un argumento, esto es, como una idea sujeta a revisión, objeciones y réplicas: ponerle límites a la deliberación moral solamente puede hacerse desde la propia deliberación, extendiéndola, así, indefinidamente.

Podemos evitar actuar de acuerdo a los requerimientos de la argumentación moral en general, pero una vez que la dejamos jugar un rol en nuestra relación con otros, no podemos escapar de su naturaleza desbordante, como tampoco del riesgo de contradicción práctica cuando traicionamos sus aspiraciones.

Recepción: 14/02/2005

Aceptación: 1/07/2005