



LA IGUALDAD Y LA LIBERTAD

Victoria CAMPS

1. La trampa de las libertades

El derecho a las libertades individuales es una trampa si dejamos de preocuparnos por la igualdad. Igualdad política que supone distribución económica y distribución del conocimiento. No es posible separar la libertad de la igualdad. El error de las teorías neoliberales está en pensar que sí lo es. No sólo no ven la necesidad de procurar las condiciones para que el derecho a la libertad sea, en efecto, un derecho *igual* para todos, sino que creen que no cabe querer ambos ideales al mismo tiempo porque se destruyen el uno al otro. Sin embargo, sabemos bien —y lo sabemos porque no deja de recordarlo la realidad—, que no basta proclamar y asegurar constitucionalmente y con leyes positivas, la libertad civil y política de los ciudadanos. Sabemos que esa libertad es sólo formal, ya que el uso que puede hacer de ella el marginado y desposeído no es el mismo que le es dado al ciudadano satisfecho. Es cierto que hace falta un buen número de libertades negativas para poder ejercer positiva-

mente la libertad. Pero esa condición no es suficiente. Sin educación, sin salud, sin trabajo, sin todo aquello que hace de una persona una persona normal, la libertad es un adorno casi inútil. Si la libertad es el núcleo y la condición de posibilidad de la ética, habrá que recordar lo que ya advirtió Aristóteles: si uno no vive mínimamente bien, la virtud —la libertad, en este caso— no es posible, aunque formalmente sea atributo de todos. El esclavo del siglo IV a. C. no podía ser virtuoso —no podía materialmente—; los esclavos de hoy —esclavos por causa del paro, de la droga, de la delincuencia, de la pobreza, de la marginación— no pueden ser —de hecho no son— libres.

Ninguna teoría de la justicia actual combina mejor libertades e igualdad que la que ha venido a ser la teoría de la justicia propiamente dicha: la de John Rawls. Ciertamente, Rawls contempla la necesidad de corregir las desigualdades *en* la libertad con una apuesta por la igualdad de oportunidades que vendrá propiciada por la aplicación del principio de la diferencia. Rawls se da cuenta de que la corrección operada por la aplicación de tal principio es imprescindible. Pese a lo cual, sigue insistiendo en la prioridad de la libertad sobre la igualdad, como lo haría cualquier teórico liberal. Ser libres es, a su juicio, lo primero que escogerían esos hipotéticos sujetos del contrato social, ocultos tras un «velo de ignorancia». Escogerían, en primer lugar, la libertad, y no permitirían que ésta fuera reprimida por otros imperativos seguramente más urgentes desde el punto de vista de la justicia social. La justicia, para Rawls, es, ante todo, libertad. Tal es la acepción que, según su teoría, deriva de la hipotética «situación originaria».

No hay éticas descontextualizadas —y, precisamente, el último libro de Rawls no hace sino confirmarlo—, lo cual no significa que todo sea relativo y no haya valores universales. Los valores universales son, precisamente y entre otros, la libertad y la igualdad. Lo que ya no es tan universal, sino relativo a modelos o teorías políticas distintas, es la forma de combinar ambos ideales. Porque lo que es cierto es que su realización siempre se verá menguada, será insatisfactoria, desde el punto de vista de lo que el ideal puro daría de sí. Si a Rawls se le ha reprochado haber diseñado una teoría de la justicia pensando sólo en el mundo occidental desarrollado, es porque sus principios de la justicia y, concretamente, el primero, el principio de la libertad, es una reproducción casi textual del contenido de la Primera Enmienda de la Constitución de los EE. UU. Las libertades básicas —dice, en efecto, Rawls— son la libertad de pensamiento y de conciencia, las libertades políticas de asociación, las libertades físicas e integridad de la persona y las libertades incluidas en el principio de legalidad. Las mismas libertades que proclamó la Primera Enmienda. El velo de la ignorancia nunca es tan tupido que no permita el filtraje de lo que, de hecho, ya se sabe y está establecido.

Tal contextualización, inexplicable, explica la prioridad de la libertad sobre la igualdad en la teoría de la justicia de Rawls. En los países avanzados, las desigualdades son corregibles como modo y medio para afianzar las libertades. Allí donde los bienes básicos están mejor repartidos —entre pobres y ricos, mujeres y hombres, jóvenes y viejos, sanos y enfermos— es posible entender que la igualdad consiste en mejorar las condiciones para que los individuos, todos, puedan usar mejor de las libertades que, por derecho, tienen reconocidas. En cambio, allí donde los bienes básicos se acumulan en manos de unos pocos, la mano de la justicia ha de ser más dura y firme para conseguir algo, a nuestro entender, evidente: que los oprimidos y esclavizados *quieran* ser libres. En *The Basic Liberty and Their Priority* (1), Rawls replica a las objeciones de Hart y de quienes piensan —como yo misma— que la crítica marxista a las libertades formales no debería perder, ni mucho menos, su sentido. ¿Qué razones hay —dice Hart— a favor de la prioridad de la libertad? Rawls se apresura a contestarle con una serie de razones que en parte muestran la debilidad de su propia teoría filosófica, y en parte la refuerzan. En primer lugar, Rawls reconoce dos cosas: que las libertades básicas sólo son prioritariamente defendibles cuando se dan «condiciones razonablemente favorables —culturales, sociales, económicas—, para ello»; y que debe haber, además, «voluntad política» para el desarrollo de las libertades. Dicho con más concreción: sólo es prioritaria la libertad en los países desarrollados —donde hay condiciones favorables para que los individuos puedan gozar de la libertad que les es reconocida—, y con un gobierno democrático decidido a hacer justicia. De esta forma, Rawls acepta que no todas las circunstancias son igualmente favorables al desarrollo de las libertades básicas. Reconoce, pues, de algún modo, que la igualdad de oportunidades no debería ser menos prioritaria que la libertad ya que, difícilmente, podrán garantizarse materialmente —no sólo formalmente— las libertades de todos y cada uno de los individuos si, al mismo tiempo, o incluso antes, no se lucha en ese sentido.

Por otra parte, Rawls apuntala uno de los ejes fundamentales de su teoría de la justicia, que es la concepción de la persona que la subyace. La persona es racional y razonable, egoísta y cooperante o capaz de cooperar: persigue sus propios fines sin que ello deba ir en detrimento de la posibilidad de adquirir un sentido de la justicia y obrar también de acuerdo con él. No sólo no son incompatibles, pues, el ejercicio de la libertad —actividad racional— y la cooperación con el bien común —actividad razonable— que, a fin de cuentas, consiste en las libertades de todos y cada uno de los ciudadanos, sino que sin la garantía de las libertades no sería posible la concepción y la realización de planes de vida individuales, bienes subjetivos o estrategias de felicidad. No sería posible, pues, desarrollar la racionalidad propia de

(1) En castellano, *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1991.

cada individuo de acuerdo con sus fines. Así la justicia que han de procurar las instituciones básicas del Estado, no es sino el marco estructural necesario para que cada uno de los individuos pueda escoger *con libertad* la forma de vida que le apetezca. Ahí no debe intervenir el Estado para nada: cada cual es libre de ser feliz como le venga en gana, siempre y cuando —como advirtiera Stuart Mill— esa felicidad no sea un obstáculo para las exigencias de la justicia. El derecho prioritario a la libertad se convierte, así, en condición necesaria y suficiente para la justicia y la felicidad: el individuo libre hará lo que quiera con su vida pero, al mismo tiempo, y si vive en el contexto de una sociedad «bien ordenada», querrá cooperar por la justicia común. La autonomía del individuo, como en Kant, si es plena, auténtica, moral, no estorba sino ayuda a la autonomía de los otros.

¿No sigue siendo esa libertad puro formalismo? Rawls se entretiene un poco en esa crítica a las libertades formales porque no la considera vana. Reconoce —son sus palabras— que hay una diferencia entre la libertad misma y el valor de la libertad, valor que no es el mismo para todos en una sociedad de desiguales. Pese a lo cual, insiste en que nada debe usurparle su primer puesto a la libertad pues sólo así se asegura el valor equitativo de las libertades políticas o el derecho de cualquier persona a acceder a un cargo público o a influir en las decisiones colectivas. No hacen falta garantías más sólidas para el uso de esa libertad política, como lo sería la seguridad de unos ingresos económicos distribuidos igualitariamente. Rawls es rotundo al respecto: una opción como esa —más igualitarista que equitativa— sería «irracional, superflua o socialmente divisoria». «Irracional» porque va contra el principio de eficiencia, básico para la buena organización social; «superflua», a la luz del principio de la diferencia que ya se encarga de equilibrar las desigualdades; «socialmente divisoria» porque los individuos tienen intereses y preferencias desiguales que obligarían a una distribución desigual e injustificada de los bienes básicos.

Por mucho que crezca económicamente un país, por bien que marche su economía, sabemos que las políticas de igualdad o políticas sociales son necesarias. Las desigualdades y discriminaciones no se remedian solas, por virtud y gracia de una mano invisible, ni se resuelven tampoco garantizando únicamente las libertades políticas. Pues los más desiguales —pobres, marginados, viejos, mujeres, jóvenes, refugiados— no pueden hacer un buen uso de esa libertad política por mucho que la Constitución se la reconozca y conceda. El principio de la igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia deben actuar desde una voluntad política de defender las libertades si bajo ese concepto se entiende, al mismo tiempo, corregir materialmente las desigualdades. Son precisas políticas concretas, acciones de protección material de los colectivos que, por sí mismos, son incapaces de dar un valor positivo a su libertad. No se trata de corregir a Rawls con una propuesta de carácter abiertamente paternalista, sino de poner en duda su insistencia en que

la redistribución del poder —y no de la riqueza o del conocimiento— es suficiente para nivelar las desigualdades. Pues no se tiene acceso al poder por debajo de un cierto estatus económico y cultural. Acceder al poder es una tarea larga porque exige preparación. Una tarea larga y no siempre posible. Hay discriminaciones, basadas en prejuicios —las mujeres y demás etnias oprimidas— que pueden corregirse aunque —insisto— necesitan tiempo. Pero hay otras discriminaciones, basadas en diferencias físicas o fisiológicas —enfermos, ancianos, subnormales— que requieren una protección distinta (2). Por otra parte, es incompleta una teoría de la justicia que dé por supuestas unas «condiciones razonablemente favorables» y descuide o pase por alto que tales condiciones, si pueden darse en el ámbito nacional, jamás se dan a nivel internacional. Aplicar la igualdad de oportunidades a los ciudadanos del mundo es tarea también de una ética que defiende, en primer término, la libertad para todos.

Sin duda, todas las políticas igualitarias, o proteccionistas de algún modo, constituyen una limitación de las libertades individuales. Una limitación de la libertad negativa de unos cuantos para que la libertad positiva de otros pueda desarrollarse mejor. Una limitación de la libertad que, sin embargo, Mill autorizaría desde el criterio esgrimido en *Ensayo sobre la libertad* según el cual la única limitación lícita de la libertad individual es el daño a otros. La defensa activa de los bienes básicos *para todos* es una forma de evitar que los que sufren sean siempre los mismos. Favorecer a los que están peor mediante políticas concretas debe ser el primer imperativo de una teoría de la justicia progresista. Si la política es buena, difícilmente podremos reprocharle que limite la libertad de los individuos de una forma fundamental e inadmisibles. En resumen: si damos su debido *pero* a la igualdad de oportunidades, ésta acabará siendo prioritaria, porque no es sino la condición necesaria para una libertad realmente *igual* para todos.

2. Los derechos humanos como derecho a la igualdad

Solemos entender los derechos fundamentales como una amplia y moderna declaración de libertades. Los derechos son, en efecto, derechos individuales, defensores del individuo ante posibles intromisiones y opresiones ilegítimas. Los derechos humanos se fraguan con el pensamiento liberal —Locke, sobre todo— que culmina en la Revolución Francesa con la proclamación de una libertad inalienable, indiscutible, una libertad que no le debe ser regateada a ningún ser humano.

Este es, sin embargo, el problema que debe ser tratado hasta sus últimas consecuencias. El primer principio de la ley natural, «todos los hom-

(2) Desarrollé esta idea en «La democracia nos salvará», *Claves de la razón práctica*.

bres nacen libres e iguales», responde, en principio, a la preocupación por menguar el poder del Estado y preservar el poder del individuo. Se trataba de quitarle terreno al Estado absoluto cuando nadie pensaba aún en construir un Estado protector de las personas. Aún así, el principio de igualdad no cubría todo lo que aparentemente decía cubrir. La perspicacia lingüística de la filosofía anglosajona no llegó tan lejos, en este caso, como para poner de manifiesto la trampa implícita en los conceptos que se estaban manejando. «Todos los hombres» no incluía, en realidad, a hombres y mujeres. Tampoco incluía, de hecho, a propietarios y desheredados. Lo hacía en principio, pero en la práctica, un número más que considerable de supuestos ciudadanos vivía al margen del derecho a la igualdad y la libertad. La idea de «ciudadano» moderno que empieza a perfilarse en el siglo XVII tampoco tiene como referentes de hecho a todos los sujetos de derecho. En Locke está claro y viene de la mano de la defensa del segundo derecho fundamental que es el derecho de propiedad. Se trata, igualmente, de un derecho básico, sin el cual sería difícil afirmar, al mismo tiempo, la individualidad de la persona. Cada cual tiene derecho a su propio cuerpo y al fruto de su trabajo. De acuerdo, pero ese derecho está, de hecho, muy desigualmente repartido. Y, también de hecho, quienes no lo disfrutan no llegan a ser ciudadanos libres. Kant sale al paso del problema como es habitual en él: agarrándose al trascendental y atribuyendo a todo sujeto moral, sin distinciones ni excepciones de principio, una razón portadora del imperativo categórico. Se afirma y reconoce, así, la igualdad moral —racional— como igualdad fundamental. Que luego unos individuos sean más capaces de verbalizar ese imperativo y de imponérselo a sí mismos o a otros es algo que no parece preocupar demasiado. Un problema práctico que la teoría no contempla.

A Rousseau sí le preocupa la desigualdad hasta el punto de que se constituye en sociólogo *avant la lettre* dispuesto a descubrir —con escaso trabajo de campo, todo hay que decirlo— el origen de la desigualdad entre los hombres. A Rousseau le inquieta la desigualdad porque va a más en busca de un concepto republicano de ciudadano para la sociedad racional y democrática: un ciudadano que debe estar dispuesto no sólo a satisfacer sus deseos, sino a cooperar y adecuarse a una voluntad general. Para esa tarea no se puede contar con individuos muy desiguales. Y puesto que la propiedad es el origen de todos los males y de todas las desigualdades, habrá que empezar por suprimirla o distribuirla de otra forma.

La historia, sin embargo, no nos ayuda a seguir insistiendo en propuestas igualitaristas. Las ideologías que con atrevimiento la han perseguido, como el marxismo, sólo han conseguido plasmarse en dictaduras. Con lo cual parecen dar la razón a lo que luego descubre Rawls: por naturaleza los individuos quieren, sobre todo, ser libres. La igualdad la prefieren los otros, los que no la tienen, pero como no suelen ser ellos los que mandan y los que establecen los principios y leyes fundamentales, resulta bastante fácil ignorarlos.

No creo que esa afección natural por la libertad sea muy exacta. Lo que los individuos quieren es *poder* ser libres. Poder que, repito, no depende sólo de un derecho nacional o internacionalmente reconocido. Pues «poder» significa aquí capacidad táctica, posibilidad real, y no una especie de atributo o competencia que todo ser racional, por el hecho de serlo, debe tener. Es lo primero que deberíamos tener en cuenta si no queremos que los derechos humanos sean sólo palabras, principios insistentemente falseados por la práctica, declaraciones que carecen de aplicación. Hay que decirlo explícitamente: los derechos humanos son derechos de todos los individuos, pero, más especialmente, de aquellos a quienes la realidad les está negando esos derechos que, en teoría, les pertenecen. Hay que pensar los derechos humanos no en abstracto, como suele hacerse, sino en función de aquellas figuras de la realidad que son las «conciencias desgraciadas» de nuestra época. Todos aquellos que pertenecen teóricamente al universo de discurso del «hombre» y del «ciudadano» y que, sin embargo, se ven, se saben y se sienten discriminados de continuo frente a los principales analogados de ese universo.

Un ejemplo que, por fortuna, ya empieza a ser obvio en el mundo desarrollado, es el de las mujeres. Ha hecho falta una declaración de derechos de la mujer para poner de manifiesto que también son seres humanos, puesto que ése no fue un hecho que se dedujera de la primera, y aún reciente, declaración universal de derechos humanos. Esa declaración más explícita ha ido materializándose en una legislación positiva que obliga a tratar jurídicamente igual a las mujeres y a los hombres, y que motiva políticas concretas en el mismo sentido. Hablo sólo del mundo más avanzado: el que no lo está, o el que aún es víctima de ideologías más vejatorias, sigue discriminando a la mujer y atiende a otros problemas a sus ojos más urgentes.

Pero tengamos en cuenta una cosa que tal vez acabará dándole la razón a Rawls y a su tesis de la prioridad de la libertad. Si hay que insistir en la necesidad de políticas de igualdad es porque, paradójicamente, la igualdad no es el fin de un proceso al que llamamos justicia social. Precisamente, la igualdad sólo debe buscarse por mor de la diferencia que es lo que, de verdad, constituye a los individuos como tales. Es una realidad que allí donde la mujer está viendo ya reconocida su igualdad formal y, en parte, material, empieza a reivindicar su diferencia. No su diferencia específica como mujer —también se ha hecho, pero no me refiero a ello—, sino su libertad de ser y comportarse no a la manera de los varones, siguiendo sus pautas y su formas de vida, sino de otro modo que tal vez sólo pueda empezar a configurarse como reacción y oposición a estilos de vida que no satisfacen. Lo que me importa ahora no es tanto insistir en las formas que pueda ir teniendo esa diferencia (3), como en subrayar que no hubiera sido posi-

(3) Lo he hecho en *Virtudes públicas*, cap. 7, Espasa Calpe, Madrid, 1990.

ble hablar de ella sin haber conquistado la igualdad. Por una razón evidente: siempre se ha hablado de la diferencia femenina, pero no han sido las mujeres las autoras de ese discurso, sino sus víctimas. La reivindicación de la mujer ha sido la de recuperar una voz que le había sido negada para hablar de sí misma y no estar dependiendo de un discurso prestado.

Hasta hace escasos lustros las mujeres denunciaban, con su ausencia de la vida pública, el engaño implícito en la declaración de derechos del hombre y del ciudadano. No bastaba que las constituciones proclamaran su libertad, como la de cualquier otro ciudadano: en realidad, la libertad no iba con ellas, no cabía en sus vidas a las que les estaban negados otros derechos, en el papel menos fundamentales, pero, de hecho, mucho más básicos. Nadie percibía, por ejemplo, que sin consolidar antes un derecho tan básico como el derecho a la educación, era absurdo hablar de libertades iguales.

Es en este terreno, en el de la violación real y concreta de los derechos declarados y definidos como fundamentales, donde se pone mayormente de manifiesto la trampa escondida bajo la idea de una *libertad igual para todos*. Gracias a que hace tiempo descubrimos esa trampa, podemos decir que el tema de la mujer merece, aquí y ahora, tratamientos más sutiles que el de la pura exigencia de igualdad. Quedan, sin embargo, otros temas y otros problemas en etapas aún muy primitivas. O que regresan a ellas, lo cual es más grave porque dice muy poco a favor del progreso de la condición humana. Sin ir más lejos, ahí está el problema de los extranjeros inmigrantes o refugiados, definidos como aquellos seres humanos a los que se niega explícitamente la categoría de ciudadanos con el pretexto de la defensa de otro derecho básico: el de la soberanía nacional. También esos inmigrantes, que hoy lo son por causas mayormente económicas, reclaman su derecho a ser libres. Pero, ante todo y primero, reclaman ser iguales. Iguales incluso culturalmente si esa es la condición para poder acceder a una vida más digna. No olvidemos que la diferencia cultural se convierte fácilmente en un mito esgrimido por los que contemplan la diferencia desde fuera, como un lujo que debe permitirse a los bárbaros. Por el mito habla la palabra del dominador que mantiene, así, legitimada la exclusión de los desposeídos del mundo que considera que le pertenece. Es un hecho, sin embargo, que el que ha sido desposeído de todo, lo primero que pide y apetece es integración: integración para ser reconocido y poder luego diferenciarse como lo que es. Sin identidades previas, socialmente establecidas y definidas —país, raza, religión, profesión—, la identidad humana es inalcanzable. El que siente que su propia identidad es un estorbo, no ya para ser reconocido, sino para sobrevivir, renuncia a esa identidad hasta que el asentamiento en la sociedad, la integración, le permita volver a recuperarla.

El Estado del bienestar, que ha sido el mayor logro de la política occidental de este siglo, está pidiendo a gritos una revisión porque no so-

porta su propio peso. La revisión, sin embargo, no debe hacerse sin renunciar al progreso que ha significado ese modelo de Estado. Hay problemas que no se resuelven sin una agencia central que se haga cargo de ellos, y que sepa exigir a los más favorecidos la solidaridad que espontáneamente no demuestran. El Estado del bienestar ha de partir del principio de que los derechos humanos son palabrería vacía si no tienen como primer referente a los que no gozan aún de esos derechos fundamentales. Un Estado protector no debe ser igualitario en el sentido de ofrecer lo mismo para todos. Debe promover y potenciar la diferencia: la diferencia para favorecer a los que viven peor y sufren más. El mayor acierto de Rawls es, como se ha repetido con razón, la afirmación de esa necesidad de una redistribución *desigual* de los bienes básicos para que todos seamos más iguales. Para poder hacerlo, y hacerlo bien, hay que ser lúcido, primero, en discernir quiénes son los más necesitados, quiénes no pueden prescindir realmente de una protección oficial si quieren ver reconocida su dignidad como seres humanos. En segundo lugar, hay que tener el valor político —la voluntad política— para atenderlos a ellos, en primer término, requiriendo de los otros que así lo hagan. Es un error pensar que el Estado protector ha de beneficiar a quienes lo necesitan, perjudicando —pues no hay otra forma de hacerlo— a quienes satisfacen de hecho muchas más necesidades que las básicas.

Los bienes básicos son de distinto tipo. No todo se resuelve económicamente aunque, sin duda, ese es el principio para solventar muchos problemas. Rawls entiende que uno de los bienes básicos radica en poseer lo que él llama «las condiciones fundamentales de la autoestima». En el caso de colectivos aún necesitados de protección, como el de las mujeres o el de los inmigrantes, es ese bien el que debe garantizárseles. Conseguirlo es, por supuesto, darles acceso a todo lo que signifique poder tener una vida productiva propia, sin dependencias económicas de otros. Acceso al trabajo, a la educación, a la salud física y psíquica, a la información. Pero significa, también, luchar para que las costumbres cambien a fin de que el respeto mutuo entre las personas sea una realidad. El tratamiento igual no depende sólo de ordenamientos legales: depende de la voluntad personal de ver en el otro o la otra un semejante. También la libertad se resiente cuando, salvadas las diferencias jurídicas, se mantiene esa discriminación cotidiana —en el lenguaje, en el reparto de papeles, en las relaciones interpersonales— que no es menos vejatoria para el individuo que la padece.

Ponencia presentada en el seminario El concepto de igualdad, organizado por la Fundación Pablo Iglesias y cuyos textos serán publicados próximamente por la Editorial Pablo Iglesias.