

II. EL VALOR DE LA IGUALDAD EN LA DEMOCRACIA

¿POR QUÉ LA IGUALDAD?

El valor o principio de la igualdad es uno de los cimientos del modelo democrático. No obstante sus múltiples posibilidades de formulación teórica y plasmación política, la idea de igualdad nos remite siempre a la exigencia de eliminación de distinciones inaceptables o de asimetrías perniciosas. Junto con la libertad, el valor de la igualdad proporciona sentido y orientación a los sistemas democráticos contemporáneos. Aunque con frecuencia los derechos propios de un sistema democrático se entienden fundamentalmente como libertades o atribuciones de acción del ciudadano (libertad de elegir, libertad de asociarse para fines políticos, posibilidad no vetada de competir por un cargo político), y esto no es incorrecto, estos derechos sólo pueden juzgarse como democráticos si su distribución es igualitaria y la estructura política de la sociedad los pone a disposición de prácticamente cualquier persona sin hacer excepciones arbitrarias.

También es cierto que ninguna democracia puede mantenerse vigente si no se reducen en ellas las desigualdades estructurales de corte económico que fragmentan el tejido social, incentivan el antagonismo entre las clases sociales y la violencia entre los grupos, dan pretextos para la emergencia política de liderazgos autoritarios y

dificultan la realización efectiva de los derechos humanos, incluidos por supuesto los derechos políticos. Ha de agregarse que tampoco podría concebirse un sistema democrático capaz de alcanzar sus metas o contenidos de libertad, progreso, desarrollo, bienestar y despliegue de las capacidades humanas si en él se mantiene la **desigualdad de trato o discriminación** propia de las sociedades jerárquicas, es decir, si las **diferencias** de grupo o identitarias —de género, etnoculturales, de capacidades físicas o intelectuales, de preferencia sexual, de edad, de religión— son vistas como grados de calidad en la condición humana o de jerarquía social que justifican el tratamiento de desprecio hacia esos grupos y asimetrías entre las personas respecto del acceso a los derechos y las oportunidades.

El valor de la igualdad se despliega en múltiples y diversos terrenos de la vida social (igualdad jurídica, económica, de oportunidades, no discriminación, etcétera), pero su vigencia general es, a la vez, un presupuesto o condición sociológica, un índice o acreditación y un resultado institucional de la condición y calidad democráticas de una sociedad. Si bien existe la posibilidad de hablar de la igualdad como de un valor único, no debería perderse de vista que la pregunta por la necesidad de la igualdad (el por qué de la igualdad) exige siempre una especificación inmediata: ¿igualdad de qué? En efecto, siendo la igualdad una cadena de relaciones diversas y no un hecho único y compacto, sólo adquiere sentido si somos capaces de precisar en qué terreno de relaciones humanas postulamos su necesidad. Amartya Sen ha planteado este tema con mucha claridad:

La cuestión central para el análisis ético de la igualdad es 1) ¿Por qué la igualdad? y 2) ¿Igualdad de qué? Las dos preguntas son distintas pero completamente interdependientes. No podemos empezar a defender o criticar la igualdad sin conocer de qué cosa estamos hablando, es decir, de igualdad en

qué rasgos (por ejemplo, ingresos, riquezas, oportunidades, resultados, libertades, derechos) (...) Toda teoría normativa del orden social que ha soportado la prueba del tiempo parece demandar igualdad de *algo* —algo que es contemplado como particularmente importante en cada teoría— (...) la igualdad en algún terreno parece ser demandada incluso por aquellos que son típicamente vistos como críticos de la «defensa de la igualdad» o de la «justicia distributiva» (...) En cada teoría la igualdad es pretendida en algún terreno —un terreno al que se le adjudica un papel central en esa teoría— (Sen 1992, 12-3).

En efecto, todas las teorías modernas acerca de un orden social deseado (teorías éticas o normativas de la justicia) formulan que algún sentido fuerte de igualdad es necesario para la consecución de una sociedad democrática justa. En este sentido, la igualdad muestra siempre una faz proyectiva o regulativa, es decir, se presenta no como un atributo natural de las relaciones de la especie, sino como un programa o ideal a construir. Esto es visto con claridad por Miguel Carbonell:

... es importante recordar que cuando utilizamos el término igualdad normalmente lo hacemos en un sentido normativo y no descriptivo, es decir, cuando decimos que dos personas son iguales ante la ley lo que en realidad queremos decir es que la ley *debería* tratarlas como iguales, porque de otra manera esa ley estaría violando tal o cual artículo de la Constitución o de un tratado internacional (Carbonell, 2004: 13).

Si la igualdad no existe de forma natural y espontánea, resulta claro que su construcción se hace siempre conforme a programas políticos y jurídicos específicos e históricamente contextualizados. De tal modo que sostener que no existe la igualdad de manera natural —es decir, que por naturaleza no somos iguales— no es sino un enun-

ciado vacío y desenfocado, pues, en efecto, como todo valor político, la igualdad es producto de un proceso de construcción social. De ahí que la filosofía política se dedique, entre otras tareas, a **justificar** de manera racional la necesidad moral de la igualdad y en modo alguno a tratar de mostrar su existencia empírica o material en el orden natural de tipo biológico e incluso sociobiológico. Por ello es posible agregar, desde un punto de vista jurídico, lo siguiente:

Así como no existen categorías naturales de personas iguales, tampoco existen categorías de tratamiento igual; los tratamientos sólo pueden ser iguales en atención a alguna regla. Así, decir que las personas iguales en algún aspecto deben ser tratadas igual, significa que deben ser tratadas igual de acuerdo con la regla por la cual se determina su igualdad (...) La igualdad es un recipiente vacío carente de todo contenido sustantivo propio. Sin estándares o criterios relevantes, la igualdad permanece carente de significado, una fórmula que no nos dice cosa alguna sobre la manera en que debemos actuar (Pérez Portilla 2005, 10-1).

Este texto, como veremos adelante, se contextualiza en una consideración rigurosa del concepto de democracia, es decir, en un enfoque político o procedimental de ella. En este caso, el terreno de igualdad relevante o esencial es el de la simetría o equidad en el acceso a los derechos que permiten el ejercicio mismo de la política democrática (derecho de voto activo y pasivo, de organización, de expresión, de información política, etc.), es decir, los derechos que las teorías políticas contemporáneas entienden como derechos de ciudadanía.¹ La igualdad esencial para un régimen político es, dicho en breve,

¹ Jürgen Habermas, por ejemplo, entiende a los derechos políticos como los derechos trascendentes y específicos de una sociedad democrática. Tanto los derechos civiles como los sociales pueden ser otorgados bajo esquemas paternalistas o autoritarios, mientras que los políticos no pueden presentarse de esa manera

la igualdad de derechos políticos reconocidos a cada ciudadano en tanto que individuo independiente. Dice Michelangelo Bovero:

a) la democracia consiste en la atribución a *cada* cabeza de *un* voto, es decir, de una cuota igual (...) de participación en el proceso de decisión política; b) esta atribución igualitaria se justifica basándose en el reconocimiento de que (...) los juicios, las opiniones y las orientaciones políticas de *todos* los individuos considerados (...) tienen igual dignidad; c) (...) las eventuales diferencias de clase social no influyen en la capacidad de juicio o de deliberación, es decir, sobre la *dignidad política* de los individuos (...). Ésta no es únicamente la cláusula fundamental de la democracia (ideal) moderna; es el fundamento o el presupuesto indispensable del concepto mismo de democracia (Bovero 2002, 26).

Sin desmentir ni restar importancia a lo anterior, debe decirse también que, por una parte, las sociedades que nombramos democráticas no se reducen al método político para tomar grandes decisiones que es el que les da su singular adjetivo y que, por otra, la igualdad en ellas presente no se agota en la igualdad de derechos democráticos. De hecho, las condiciones que hacen posible la articulación histórica, la permanencia en el tiempo y el rendimiento institucional de la democracia política están comprometidas con un contexto de instituciones y prácticas sociales en

subordinada: "... sólo los derechos de participación política fundan esa posición reflexiva, autorreferencial, que representa el papel del ciudadano. Los derechos negativos de libertad y los derechos a recibir prestaciones sociales pueden, en cambio, ser otorgados en términos paternalistas (...) Hoy la soberanía ciudadana del pueblo no tiene otra materialización posible que los procedimientos jurídicamente institucionalizados y los procesos informales (que los derechos posibilitan) de una formación más o menos discursiva de la opinión y la voluntad políticas" (Habermas 1998, 634).

el que algunas formas de igualdad distintas a la igualdad política hacen posible la vigencia de esta última. Las formas de igualdad económica, de oportunidades o de trato no son desde luego lo mismo que la igualdad democrática —ésta, se insiste, se refiere sólo a los derechos políticos— pero en el largo plazo se convierten en las precondiciones estructurales de su permanencia y eficacia institucional. Esto hace que, por ejemplo, si bien la reducción no autoritaria de la desigualdad socioeconómica o la construcción de una sociedad no discriminatoria no sean en sí mismos contenidos de la democracia política (puede haber sociedades democráticas que no las contemplen o garanticen y aún así funcionen), son metas que sólo pueden lograrse a través de los procedimientos y las instituciones democráticos. Del mismo modo, la posibilidad de que quienes formal o jurídicamente están habilitados como ciudadanos puedan actuar regularmente como tales en un régimen democrático, exige que no estén sometidos a una desigualdad económica radical o a una discriminación permanente y profunda.

En su obra *La democracia en América*, Alexis de Tocqueville asoció el nacimiento del espíritu democrático moderno con lo que llamó la “igualdad de condiciones” y, tomando como modelo la experiencia de los Estados Unidos de América, encontró en ésta no sólo la vertiente de la participación igualitaria de los ciudadanos en los asuntos públicos sino también la de la igualdad social a través de la reducción de las jerarquías, los rangos y las diferencias económicas (Tocqueville [1835] 1988). Es cierto que en nuestra época atestiguamos la existencia de regímenes democráticos caracterizados por desigualdades estructurales de diverso orden, pero también es cierto que éstas son más un obstáculo y una amenaza para la democracia que un elemento que haya de caracterizarle de manera indispensable. El igualitarismo democrático convive mal con las desigualdades socioeconómicas, de género y con la discriminación, por lo que la salud democrática de un Estado depende de manera

crucial de su capacidad de acercar sus instituciones, normas y rutinas sociales a un ideal de igualdad complejo y plural. En este sentido, puede sostenerse que algunas naciones democráticas lo son pese a la desigualdad que existe en ellas, y no debido a la desigualdad.

En todo caso, la democracia de nuestros días no se entiende sin el valor supremo de la igualdad. Por ello, partimos del supuesto de que las desigualdades, sea cual sea la forma en que se presenten, significan un riesgo para la construcción y permanencia de un régimen democrático. No debe perderse de vista que la desigualdad es siempre una relación social negativa, una forma de dominio, opresión o control que establece relaciones asimétricas entre las personas, y que de esa condición deriva su carácter pernicioso y éticamente indeseable. Aunque seguramente la igualdad plena es en sí misma inalcanzable, pues pertenece al ideal democrático —mientras que las desigualdades se juegan más en el terreno de las democracias reales o **poliarquías**— ha sido a lo largo de la historia un **ideal regulativo** de la acción humana que busca construir relaciones justas.²

Hubo tiempos en que la democracia fue concebida y practicada sobre la base de un sustrato social de profundas inequidades —riqueza, género, edad, dignidad—; sin embargo, la democracia de nuestros días, la democracia moderna que despuntó en el siglo XIX y se consolidó en el siglo XX, acarrea supuestos igualitarios que le son inherentes. ¿Cómo está presente el valor de la igualdad en los sistemas democráticos de nuestra época? ¿Qué hace que este valor sea irremplazable para la construcción de una

² Es frecuente, en el debate académico, la distinción entre el ideal democrático y la realidad democrática. Robert A. Dahl propuso reservar el término democracia sólo para enunciar el ideal de una sociedad plenamente igualitaria y libre (lo que aquí denomino un “ideal regulativo”) y usar el término *poliarquía* para referirnos a las sociedades concretas que, con todos los defectos y virtudes de la política real, han adoptado el modelo democrático (Dahl, 1972).

democracia de calidad con un positivo rendimiento social de sus instituciones? ¿Por qué el carácter incluyente de la democracia es un requisito esencial para llevar a los hechos su promesa de tratamiento igualitario? En lo que resta de este capítulo trataré de avanzar algunas respuestas a estas cuestiones.

LA DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL Y LA IGUALDAD

Norberto Bobbio, el notable filósofo y político italiano, sostenía que si queremos entendernos hoy en día al hablar de la democracia, deberíamos comprenderla, en oposición a cualquier forma de gobierno autocrático, como “caracterizada por un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen *quién* está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué procedimientos” (Bobbio 1986, 14). Dicho de otro modo: aunque podamos hablar de la democracia de muy diversas maneras, la definición que nos abre un espacio de comunicación y entendimiento sobre este tema es que ésta la concibe como una **forma de gobierno** o como un **procedimiento** para la toma de decisiones que determinan el modo en que ha de organizarse y funcionar la sociedad.

Esta definición mínima se explica mejor por el profesor italiano con la especificación de tres rasgos fundamentales que individualizan la democracia como un sistema político propio, difícil de confundir con cualquier otra experiencia política o con cualquier otro modelo de Estado. De manera significativa, estos tres rasgos definitorios expresan el peso del valor de la igualdad en el modelo democrático.

En primer lugar, la determinación del “quién” de la democracia, es decir, del sujeto soberano que ha de tomar las decisiones colectivas, juega una función central en este argumento. Bobbio señala que “... un régimen democrático se caracteriza por la atribución de este poder (que en cuanto autorizado por la ley fundamental

se vuelve un derecho) a un número muy elevado de miembros del grupo” (Bobbio 1986, 14). Este enunciado aparentemente vago de que el sujeto de la decisión democrática es “un número muy elevado de miembros del grupo”, muestra su enorme importancia al permitirnos entender el desarrollo gradual y creciente de la democracia en el plano histórico. Si bien veremos en seguida que la modalidad actual de decisión de la democracia es la regla de mayoría, un enfoque histórico de las formas democráticas previas (al menos las que encontramos desde el siglo XIX) nos lleva a reconocer que no existe una medida absoluta del sujeto grupal de la democracia, sino un proceso de ensanchamiento o crecimiento histórico de este “número elevado de miembros del grupo”.

En efecto, los gobiernos representativos, concebidos intelectualmente desde el siglo XVII por el filósofo inglés John Locke (Locke [1689] 1988), aunque desplegados a plenitud en la experiencia política durante el siglo XVIII, pueden ser considerados protodemocráticos o cuasi-democráticos³ en la medida en que depositaban la autoridad soberana original en un amplio número de personas (la naciente burguesía) y ya no sólo en el soberano absolutista o en un pequeño grupo aristocrático.⁴ De cara al poder concentrado

³ Decimos que se trata de gobiernos protodemocráticos o cuasi-democráticos debido a que, si bien no se ajustan con claridad al principio de soberanía popular (en ellos están excluidos los no propietarios), sí suponen el predominio político de la mayoría de quienes tienen derechos de ciudadanía. Este rasgo “mayoritario” hace de los gobiernos representativos liberales o bien una suerte de paradigma o modelo político (proto) de la democracia subsecuente, o bien una destacada aproximación (cuasi) a las formas maduras de ésta que no aparecerán hasta el siglo XIX.

⁴ Bobbio es de los pocos teóricos de la democracia que no datan el origen de la democracia moderna en el siglo XIX, al hilo del reconocimiento del derecho de voto a los no propietarios, como sí lo hacen autores como C. B. Macpherson (Macpherson 1973; Macpherson 1977) o M. I. Finley (Finley 1985). La razón es, precisamente, la interpretación gradualista del desarrollo democrático que pretende no reducir la definición del origen democrático a uno, pero no el único, de sus elementos de desarrollo.

del modelo absolutista de Estado, los gobiernos representativos de corte liberal son más parecidos a la democracia que conocemos que a la autocracia. Como el desarrollo histórico de la democracia ha sido, según Bobbio, un proceso gradual y no un momento crucial de instalación, frente a estos gobiernos representativos ceñidos al poder de los propietarios, vendrían a ser más democráticos los gobiernos provenientes del voto de todos los varones (propietarios o no propietarios), como se logró en el siglo XIX en Inglaterra tras la eliminación del llamado “voto censitario” (que hacía depender del censo de propiedad la posibilidad de ejercer derechos políticos activos).

Este enfoque gradualista nos permite entender que se considere “más democrático” un régimen donde votan los pobres que uno donde sólo lo hacen los propietarios; pero también que juzguemos como aún más democrático uno en el que votan las mujeres que aquel donde sólo lo hacen los varones. Aunque el desarrollo de la democracia no se reduce a ello, el proceso de universalización del voto, es decir, la ampliación de los derechos políticos activos de una fracción social pequeña a una muy amplia, otorga a esta forma de gobierno un carácter incluyente que no se registra en ninguna otra experiencia ni de la Antigüedad ni de la época Moderna.

Esta concepción gradual del desarrollo de la democracia nos permite superar lo que podemos llamar el **dilema aritmético** de la democracia. Entendemos en nuestro mundo contemporáneo, tanto como se hizo en el mundo de los griegos, a la democracia como un gobierno de la mayoría o gobierno popular (Arblaster 1992, 26). Sin embargo, la histórica exclusión de las mujeres de los derechos políticos activos, asentada en los países occidentales hasta finales del siglo XIX, debería conducirnos a negar el calificativo de democrático a todo sistema representativo en el que tales derechos no estuvieran garantizados al margen del sexo o género de las personas, pues sin la presencia política de las mujeres no habría manera de identificar a una mayoría social para efectos del

ejercicio democrático.⁵ En efecto, si nos atuviéramos a la exigencia de sólo adjetivar como democráticas a las sociedades en las que una mayoría numérica o demográfica genuina toma las decisiones políticas, no podríamos hablar de democracia en el mundo antes del siglo XX. De hecho, para el caso de México, tendríamos que sostener que al margen de la definición democrática y representativa del gobierno dada por la Constitución de 1917, sólo podría hablarse de una genuina posibilidad legal de democracia a partir de 1953, cuando fue reconocido a las mujeres el derecho de voto; o bien sostener que en Suiza nunca hubo democracia hasta 1972, cuando se reconoció el voto a las mujeres.

Como dijimos antes, el proceso de universalización de los derechos políticos (de los varones propietarios a todos los varones; de todos los varones a todas las personas adultas) es una muestra clara del carácter incluyente de la democracia. A diferencia de cualquier otro régimen político o forma de gobierno conocidos, la democracia moderna tiene la cualidad de ampliar su base demográfica o poblacional bajo un criterio de inclusión igualitaria. De hecho, la democracia se ha construido sobre la base de la eliminación de barreras de acceso a los derechos políticos expresadas mediante la interdicción de categorías sociales completas: pobres, mujeres, menores de edad, personas irresponsables. Michelangelo Bovero lo expresa con precisión:

⁵ Immanuel Kant, el gran filósofo ilustrado alemán, sostenía en 1797 lo siguiente: “Sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia del que (...) actúa por su propio arbitrio junto con otros. Pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano *activo* y *pasivo* (...) el mozo que trabaja (...), el sirviente (...); el menor de edad (...) todas las mujeres y, en general, cualquiera que no pueda conservar su existencia por su propia actividad (...) carece de personalidad civil (...) son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil (...) no todos están cualificados con igual derecho para votar, es decir, para ser ciudadanos y no simples componentes del Estado” Kant, I. ([1797] 1989, 144-5).

Aquello que distingue a la democracia de las demás formas de convivencia política, en la mayor parte de las versiones que de ésta han sido presentadas, en los tiempos antiguos o en los modernos, es alguna forma de igualdad, o mejor dicho, de parificación, de superación o de absorción de los desniveles (Bovero 2002, 18).

En efecto, sólo en el horizonte democrático aparecemos como iguales o pares políticos, más allá de nuestras diferencias o de nuestras respectivas circunstancias individuales.

El segundo componente de la definición mínima de Bobbio consiste en la afirmación ya clásica de que "... la regla fundamental de la democracia es la regla de la mayoría, o sea, la regla con base en la cual se consideran decisiones colectivas y, por tanto, obligatorias para todo el grupo, las decisiones aprobadas al menos por la mayoría de quienes tienen que tomar la decisión" (Bobbio 1986, 14). Este atributo también se relaciona de manera directa con el peso decisivo de la igualdad, pues expresa un juicio de valor acerca de la naturaleza de las decisiones tomadas por grupos amplios y conforme al cual las decisiones de muchos son juzgadas superiores o más acertadas que las que tomarían pocos.

Esta sencilla pero crucial idea ya había sido sostenida por Tocqueville en el siglo XIX: "El imperio moral de la mayoría se basa en parte en esta idea: que hay más conocimiento y saber en muchos hombres reunidos que en uno solo, más en el número de los legisladores que en la selección. Es la teoría de la igualdad aplicada a las inteligencias" (Tocqueville [1835] 1984: 249). La prioridad que la democracia moderna concede a la mayoría la desmarca de todas las formas de Estado o régimen político que justifican la concentración del poder soberano en una persona (monarquía, tiranía, dictadura personal) o en un grupo pequeño de personas (aristocracia, oligarquía). Incluso, como veremos, es la presencia de una genuina

mayoría en la democracia moderna la que nos permita diferenciarla conceptualmente de la democracia ateniense de la época clásica.⁶

Empero, la democracia moderna sólo se hizo posible porque, junto con la afirmación de la soberanía de la mayoría, fue capaz de articular un punto de equilibrio o límite para la fuerza de la misma. El mismo Alexis de Tocqueville previno contra los riesgos de lo que denominó “tiranía de la mayoría”, haciendo la siguiente interrogación: “¿Qué es entonces una mayoría tomada colectivamente, sino un individuo que tiene opiniones y a menudo intereses contrarios a otro individuo llamado minoría? Ahora bien, si admitimos que un hombre revestido de omnipotencia puede abusar de ella con sus adversarios ¿por qué no admitir lo mismo respecto a la mayoría?” (Tocqueville [1835] 1984, 253). En un tenor similar, John Stuart Mill, el gran liberal decimonónico inglés, aun reconociendo la legitimidad de la soberanía democrática, escribió:

... la voluntad del pueblo significa, prácticamente, la voluntad de la porción más numerosa o más activa del pueblo; de la mayoría o de aquellos que logran hacerse aceptar como tal; el pueblo, por consiguiente, *puede* desear oprimir a una parte de sí mismo, y las precauciones son tan útiles contra esto como contra cualquier abuso del Poder (...) y en la especulación política se incluye ya la «tiranía de la mayoría» entre los males contra los cuales debe ponerse en guardia la sociedad (Mill [1859] 1984, 59).

⁶ En contra de una costumbre muy arraigada en el mundo académico, prefiero utilizar la expresión “Democracia ateniense” en vez de “Democracia antigua”. Es más apropiado pues, salvo la Atenas de los siglos V y IV A. C., no existieron regímenes en el mundo antiguo que fueran acreedores al adjetivo *democrático*, y no parece muy acertado caracterizar a toda una época histórica más por la excepción democrática que por la regularidad monárquica. Desde luego, existe una amplia y muy acreditada tradición intelectual que identifica lo *Antiguo* con lo *Ateniense clásico*. Véanse, por ejemplo, Constant ([1819] (1989) y Finley (1985).

Una equivocación muy frecuente en nuestros días es la de considerar que siendo la democracia el gobierno de la mayoría, toda decisión que ésta tome es de suyo legítima y de obligada aplicación. De ser esto cierto, la estancia de Adolfo Hitler en el poder en Alemania a partir de 1933, sustentado por la mayoría lograda por su partido en el parlamento, tendría que ser calificada como democrática sólo por su origen, cuando en realidad esta estancia fue concebida y sirvió para terminar con el propio régimen parlamentario y enderezar una política de persecución y exterminio contra opositores políticos y grupos étnicos discriminados. También podría ser juzgado como democrático un gobierno que, como en el caso de los regímenes integristas o fundamentalistas, en nombre de la mayoría trata de imponer a toda la población las reglas de conducta moral o religiosa sobre las que, en términos de derechos fundamentales, compete decidir sólo a cada individuo. En realidad, ambas situaciones, muy abundantes históricamente, serían abusos de la democracia que desfiguran y niegan a la misma o, para decirlo con el lenguaje de Tocqueville y Mill, formas de **tiranía de la mayoría** incompatibles con un sentido recto de la democracia y con una comprensión moderna de los alcances de la soberanía de la mayoría. En breve, lo que hace democrático a un régimen político es su capacidad de armonizar la voluntad de la mayoría con el respeto a los derechos e integridad de la minoría. Como dice Giovanni Sartori:

“La democracia (...) no es pura y simplemente poder popular (...) la democracia tampoco es pura y simplemente el gobierno de la mayoría. A decir verdad, el «gobierno de mayoría» es sólo una fórmula abreviada del gobierno de la mayoría *limitada*, que respeta los derechos de la minoría” (Sartori 1988, 55).

El modelo democrático moderno no es aquél que afirma sólo el principio de la soberanía popular, que ha de plasmarse bajo el

recurso del gobierno de la mayoría, sino el que de manera simultánea afirma el principio liberal o constitucional de la protección de los derechos individuales fundamentales; derechos que constituyen el límite objetivo e inderogable para la acción del Estado. Ahora bien, lo que caracteriza a la democracia legítima de nuestra época es que los límites impuestos a la voluntad de la mayoría son restricciones o protecciones constitucionales que afirman derechos individuales fundamentales, como la seguridad e integridad de las personas o los principios del **debido proceso** en materia de justicia penal o retributiva. Como es sabido, la idea moderna del Estado constitucional quedó plasmada en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, que en su artículo XVI reza que: “Toda sociedad en la que no esté asegurada la garantía de los derechos ni determinada la separación de poderes no tiene Constitución”. Enunciado clásico y de sintaxis negativa, que en una formulación contraria diría que “sólo existe Constitución en los Estados que mantienen garantizados los derechos y separados los poderes”.

Estos derechos individuales constituyen lo que ha sido denominado el contenido material o sustancial (Guastini 2005, 97) o bien pleno (Nino 2002, 4) de una Constitución. Es lo que hace de la democracia constitucional un modelo de equilibrio entre dos principios de legitimidad de importancia muy similar (ni reductibles ni sacrificables uno al otro): el principio democrático de la soberanía popular y el principio constitucional de los derechos fundamentales. Una lista muy certera de estos derechos inatacables o inaccesibles para la mayoría fue formulada por John Rawls bajo el rubro de “libertades básicas”. Dice Rawls que, hablando en general, las libertades básicas son:

La libertad política (el derecho a votar y desempeñar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad personal que incluye

la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona), el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho (Rawls 1983, 82).

Lo característico de las libertades básicas es que se predicen como atributos de la persona individual entendida como “sujeto de derechos”, por lo que cuando en el contexto democrático hablamos de minorías, debe quedar claro que su referente normativo es el sujeto individual de estos derechos fundamentales. Es precisamente la defensa de la integridad de este sujeto de derechos la que configura el obligado carácter limitado de las democracias contemporáneas que, más allá de sus plasmaciones institucionales particulares (parlamentarias o presidenciales, directas o indirectas) sólo son democracias legítimas porque incluyen en equilibrio (y también en tensión) la diada soberanía popular-derechos individuales.

Esta vinculación entre soberanía popular y derechos individuales de corte liberal constituyen la esencia, dinámica y conflictiva, pero también productiva y poderosa, de la democracia constitucional de nuestra época. Este tipo de democracia es la única que legítimamente podemos identificar actualmente, por reducción y economía terminológicas, con la palabra **democracia**.

La conjuración del riesgo permanente de tiranía de la mayoría que asuela a todo gobierno de base popular sólo es posible por la existencia de los supuestos políticos liberales que afirman una serie de derechos fundamentales de los individuos. El propio Bobbio, por ello, introduce la figura de los derechos liberales como el tercer rasgo esencial en la definición mínima de democracia. Dice Bobbio:

Es necesaria una tercera condición: es indispensable que aquellos que están llamados a decidir o a elegir a quienes

deberán decidir, se planteen alternativas reales y estén en condiciones de seleccionar entre una y otra. Con el objeto de que se realice esta condición es necesario que a quienes deciden les sean garantizados los llamados derechos de libertad de opinión, de expresión de la propia opinión, de reunión, de asociación, etc., los derechos con base en los cuales nació el Estado liberal y se construyó la doctrina del Estado de derecho (Bobbio 1986, 15).

Debe señalarse que estos derechos de corte liberal, que también han sido denominados “negativos” (porque niegan al Estado la posibilidad de intervenir en el ámbito de la decisión individual) o civiles (porque atañen a la **vida privada** del individuo en contraste con el alcance de la autoridad pública del Estado), exigen una distribución igualitaria entre los ciudadanos para poder ser contemplados como parte de la órbita democrática. De hecho, sólo el acceso a ellos por parte de todas las personas hace posible que se ejerzan los derechos políticos o democráticos de votar, ser votado o asociarse. Los derechos civiles adquieren la forma de protecciones contra los posibles abusos del Estado y su concepto más acabado lo ofreció John Stuart Mill cuando los entendió como las libertades que dan contenido a la “soberanía del individuo”: “En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano” (Mill [1859] 1984, 66).

La de Bobbio no es, por supuesto, la única definición posible de democracia en nuestro debate contemporáneo, pero sí es una estipulación o acotamiento del campo teórico de la democracia que proporcionó orden y dirección a una discusión que conlleva una cantidad casi infinita de argumentos y posibles desarrollos. En efecto, el argumento de Bobbio, que al menos en ese punto coincide con el reclamo de Giovanni Sartori acerca de que la democracia no

puede ser cualquier cosa, es decir, que su concepto no puede ser cubierto por cualquier definición o por indistintos contenidos políticos, apunta a un elemento esencial del debate contemporáneo de la democracia: la democracia moderna es una forma de gobierno o de régimen político que ha de ser entendida como una convención procedimental que establece que el principio de soberanía política reside en un amplio número de personas, quienes habrán de decidir sobre las cuestiones políticas centrales de una sociedad y, a la vez, establece las modalidades de esta decisión.⁷ Dicho de manera más llana: la democracia es un método que asigna en primera instancia a la mayoría de los ciudadanos, o a quienes a ésta representen, la atribución de tomar las decisiones más relevantes del orden social, siempre y cuando se respeten límites y restricciones para el ejercicio del poder de tal mayoría, como los encarnados en la noción de derechos fundamentales o protecciones constitucionales.

A esta visión **minimalista** o **procedimental** de la democracia se le ha objetado con frecuencia que reduzca precisamente a un método o procedimiento lo que, por otra parte, debería ser entendido como un valor social sustantivo, como una meta colectiva o como un estado de mejoría social permanente o hasta de superación de todo conflicto social significativo. La concepción procedimental de la democracia parece chocar con la sustancial, que la entiende más en relación con sus contenidos y metas que con su manera legal e institucional de realizarse. Para no ir más

⁷ El argumento de Sartori derivado de su pregunta “¿Puede la democracia ser cualquier cosa?” es notable: ante la proliferación de discursos, proyectos y gobiernos de toda índole política, que reclaman desde emplazamientos diferentes y hasta opuestos el adjetivo “democrático”, lo que debe buscarse es una definición precisa de la democracia. Para Sartori, ésta no puede ser otra cosa que democracia política, representativa y con límites de corte liberal, es decir, un modelo de régimen político en el que el gobierno de la mayoría está equilibrado y limitado por los derechos de la minoría (Sartori, 1988, 21-40).

lejos, tal concepto sustancial de la democracia lo podemos hallar en el artículo 3 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Allí, la democracia se define “no solamente como una estructura jurídica y un régimen político, sino como un sistema de vida fundado en el constante mejoramiento económico, social y cultural del pueblo”, es decir, como un ideal de progreso social y una meta colectiva. Empero, no deberíamos perder de vista que la visión procedimental resulta coherente o consonante con la idea de democracia que se sustancia en el artículo 41 de la misma Carta Magna, en la que se explicita el carácter representativo y político de esta forma de ejercicio de la soberanía.

Es probable que el contraste entre ambas concepciones de la democracia pueda ser menos agudo de lo que aparenta, a menos que la defensa de la democracia sustancial se haga en términos de rechazo o abandono de los límites o equilibrios de corte constitucional o sin considerar necesaria la forma procedimental que hemos señalado antes. En el caso de la Constitución mexicana, resulta claro que lo que se especifica de la democracia en el artículo 3 tiene que ver con las metas u objetivos sociales que se esperan de esta forma de gobierno, mientras que lo que se ampara legal e institucionalmente en el artículo 41 es lo relativo a los procedimientos y normas que hacen posible el ejercicio de la soberanía popular. La solución del conflicto de definiciones puede ser sencilla porque, en efecto, la forma procedimental de la democracia se reconoce como la forma de gobierno necesaria para alcanzar las metas del propio proyecto de justicia socio-política que, para mejor identificarse, se define como **democracia**.

Para efectos de nuestro argumento, sería indistinto hacer propia una definición procedimental o una sustancial de la democracia, pues el peso del valor de la igualdad que hemos tratado de identificar es tan poderoso en la definición mínima como en los más exigentes programas de democracia sustancial.

EL IGUALITARISMO DE LA DEMOCRACIA MODERNA

Si recuperamos de nuestro argumento anterior la asociación entre el valor democrático de la igualdad y el carácter incluyente del sistema democrático, estaremos obligados a trazar una línea de separación entre la democracia moderna y otros tipos o experiencias de democracia. En particular, es necesario explicar por qué, en cuanto al criterio de la inclusión social, son recíprocamente irreductibles la democracia ateniense de los siglos V y IV a.C. y la democracia moderna de los siglos XIX, XX y XXI de nuestra era.

Entre los académicos y la gente informada, pocos modelos políticos gozan de tanto prestigio como la democracia que floreció en la antigua Grecia. Originada en Atenas hacia el año 510 a.C. como resultado de las reformas de Clístenes, perduró, no sin serios paréntesis tiránicos, hasta la aparición del dominio macedonio de Filipo II en 322 a.C. Entre sus rasgos básicos se cuentan tanto la participación directa de los ciudadanos en las discusiones y decisiones públicas como el estatuto de igualdad que se suponía a cada uno de ellos. El primero de los rasgos era definido con el término **isegoría**, que alude al derecho de cada ciudadano de expresarse en el ágora o foro público. La isegoría no tiene que ver con un derecho abstracto, sino con una práctica de participación política que se identifica con la idea misma de democracia: “Isegoría, el derecho universal de hablar en la Asamblea, fue en ocasiones empleado por los escritores griegos como sinónimo de «democracia». Y la decisión se alcanzaba por el simple voto mayoritario de los presentes” (Finley 1985, 19). El segundo rasgo recibía el nombre de **isonomía**, y tiene el sentido de igualdad ante la ley. Como señala Arblaster: “Una precondition necesaria para el establecimiento de la democracia era que también se estableciera la *isonomía*, es decir, el principio de igualdad ante la ley (...) El poder político popular se basaba en el reconocimiento de la igualdad de todos los ciudadanos frente a la ley, y la demo-

cracia era también la garantía de que se preservaría esa igualdad” (Arblaster 1992, 38).⁸

Sin embargo, es aconsejable no sublimar o exagerar el igualitarismo de la democracia ateniense.⁹ La **isegoría** y la **isonomía** de los atenienses de la época clásica sólo fueron posibles al precio de la exclusión sistemática y radical de la vida pública de grupos como las mujeres, los esclavos, los extranjeros, los niños y los ancianos. Cuando se habla de gobierno popular entre los atenienses, se entiende siempre un gobierno de varones libres y adultos, un gobierno de los pobres pero muy lejos de constituir una mayoría poblacional en esa *polis* griega. La democracia es, según la clásica tipología de las formas de gobierno de Aristóteles, una forma desviada de constitución precisamente porque en ella gobiernan los pobres y se desatiende el bien común (Aristóteles [¿336 a.C.?] 1977, 1279b), pero además sus fronteras políticas son rígidas: no caben en ellas otras categorías sociales que los varones, adultos y libres.

Podría decirse que la democracia moderna nació bajo un esquema muy similar al ateniense: como un sistema de derechos políticos para los varones adultos y propietarios; sin embargo, su diferencia de concepto es crucial: su carácter abierto e incluyente le permitió, con el paso del tiempo, la inclusión no sólo de los pobres, sino de

⁸ Bovero coincide con Arblaster y otros estudiosos en el sentido de entender la isonomía como igualdad, pero no la reduce a igualdad ante la ley, sino que la entiende como un cuasi-sinónimo de democracia. La isonomía-democracia, según la traducción de Vernant que Bovero valida, puede representarse como un círculo en el que todos los puntos (individuos) de la circunferencia son equidistantes del centro, en contraste con la imagen piramidal de las monarquías orientales de esa misma época (Bovero 2002, 18-9).

⁹ Es muy frecuente en el pensamiento político contemporáneo contemplar a la democracia moderna como una versión reducida y deslavada de la democracia clásica, perdiendo de vista sus diferencias de concepto radicales e insalvables. Emblemática de esta idealización de la política ateniense es el pensamiento político de Hannah Arendt (1996).

los que antaño fueron esclavos y de las mujeres. Alterar el esquema conceptual de la política ateniense (incluir esclavos o mujeres) hubiera significado desfigurar a esa democracia clásica, pues sus fronteras de clase, género y edad eran inamovibles. Dice Finley:

No todos los atenienses tenía las mismas opiniones y no todos los griegos eran atenienses, pero la evidencia decisiva indica que casi todos habrían aceptado como premisas, o incluso como axiomas, que la vida buena era posible sólo en una *polis*, que el hombre bueno era más o menos lo mismo que el buen ciudadano [y] que los esclavos, mujeres y bárbaros eran inferiores por naturaleza y por ende excluibles de toda discusión (Finley 1983, 125).

En este sentido, cabe decir que la democracia griega se fundó sobre un modelo social excluyente y, para usar un término contemporáneo, discriminatorio respecto de categorías sociales que hoy vemos como participantes obligados y de pleno derecho en la democracia de nuestros días. Por ello, el valor de la igualdad en la democracia moderna es más poderoso que en la ateniense, porque no sólo reivindica la igualdad de los ciudadanos, sino que, consideradas excepciones razonables, tiende a identificar a toda persona con un ciudadano.

Parece quedar claro que la igualdad es un valor cardinal de la democracia moderna, más fuerte aun que en el caso de su predecesora ateniense. ¿Pero de qué tipo de igualdad hablamos? ¿Hasta dónde llega la **parificación** o nivelación que este modelo exige para poder funcionar de manera correcta? Como hemos señalado antes, la igualdad es un valor fundamental para la vida democrática, pero, debido a su polisemia, es un valor que dista mucho de ser claro o de comprensión inmediata. Sucede que cuando hablamos del valor de la igualdad en realidad hablamos de varias cosas: de la disposición de derechos comunes de ciudadanía, de homogeneidad en el

trato legal que dispensan los tribunales y demás autoridades de un Estado, de equivalente disposición de libertades como la expresión, de tránsito, de conciencia, etcétera; de paridad de oportunidades para las posiciones educativas, laborales o públicas, de reducción o eliminación de los diferenciales de ingreso y de calidad material de vida, de tratamiento equivalente entre los grupos no obstante sus identidades y diferencias.

Como podemos notar, la igualdad se dice de muchas maneras y ninguna de ellas es incompatible con un esquema democrático de gobierno, sino todo lo contrario. Lo que está acreditado por la experiencia histórica es que la reducción de las desigualdades diversas (económicas, de género, discriminación) y, por ende, un acercamiento al ideal social de una igualdad compleja y multifactorial, sólo es posible bajo el funcionamiento regular de la democracia política y de su poderoso motor igualitario y parificador. Si, como se argumentó al inicio de este capítulo, entendemos la democracia de manera estricta como una forma de gobierno y no como un ideal social difuso e incluso utópico, habremos de sostener que la forma crucial de igualdad que hace posible a ésta es, precisamente, la política. Empero, no es opuesto sino complementario a esta aseveración el juicio de que el concurso de otras formas de igualdad son requeridas para hacer posible la paridad política de los ciudadanos. De hecho, buena parte del debate democrático en los siglos XIX y XX giró alrededor de la suficiencia o insuficiencia de la igualdad política como base de sustentación de un régimen democrático.

EL ARGUMENTO DEL FORMALISMO LIBERAL

Karl Marx, el autor clásico del socialismo revolucionario, en su libro *Sobre la cuestión judía* de 1843, dio forma al argumento del **formalismo liberal**. Este argumento se constituiría en una de las críticas más poderosas y desafiantes contra la supuesta insuficiencia de los

derechos políticos como base igualitaria de la democracia (Marx [1843] 2004). El formalismo liberal resume un estado de opinión de una época completa. Sintetiza la visión de las diversas variantes del socialismo del siglo XIX de que las libertades y derechos liberales, entre ellos los derechos políticos de la naciente democracia liberal, eran sólo “formas jurídicas” falsamente igualitarias que encubrían ideológicamente una desigualdad sustancial de carácter económico.¹⁰ Con el paso del tiempo, la crítica del formalismo liberal, entre otros motivos, llevó al movimiento comunista a establecer una diferencia entre **democracia formal** y **democracia real** o, peor aún, entre **democracia burguesa** y **democracia proletaria**, que en el plano de la *realpolitik* se utilizó con frecuencia para justificar la construcción de regímenes autoritarios o totalitarios que anularon los derechos políticos de sus ciudadanos con el pretexto de que éstos no eran sino meras formas de ideología capitalista ajenas a la verdadera igualdad. Durante mucho tiempo, amplios contingentes y partidos socialistas ataron su estrategia y práctica políticas a esta denuncia de formalidad de la democracia liberal moderna (formalidad entendida como engaño o como irrealidad) como parte del privilegio que le concedieron a la estrategia de cambio revolucionario de la sociedad.¹¹ También debe señalarse que el socialismo triunfante en el siglo XX, de corte socialdemócrata y promotor protagónico del Estado de bienestar (reconocido jurídicamente con el enunciado Estado social y democrático de derecho), sólo logró establecer una relación sólida

¹⁰ Para entender la ruta histórica de la articulación de la crítica socialista a las limitaciones de la democracia que se había institucionalizado a partir de los ideales de la revolución francesa, sigue siendo un apoyo imprescindible la obra de Edmund Wilson (1972), *Hacia la estación de Finlandia*.

¹¹ La alternativa revolucionaria para el socialismo, en su sentido estricto, es decir, como transformación violenta de las instituciones y normas de la sociedad vigente es incompatible con el concepto y método de la democracia, que atiende a las vías pacíficas de cambio y al carácter gradual de éste. Cfr. Rodríguez Zepeda (2008, 49-62).

y fructífera con los métodos y valores de la democracia política a partir de que renunció a la idea de revolución política.

Tras la trágica experiencia del autoritarismo y el totalitarismo de izquierda en el siglo XX, que fueron capaces de instalar regímenes contrarios a los derechos humanos en nombre tanto de la justicia social como del final de la sociedad dividida en clases sociales, el rechazo de los valores y principios de la democracia política con el argumento de que su formalismo es insostenible. Sin embargo, mal haríamos al desatender las posibilidades de reforma democrática que suscita el propio argumento del formalismo. Aunque en su origen este argumento se formuló, como hemos visto, para denunciar los supuestos ilusión y engaño igualitarios de la democracia moderna, hoy en día se podría reformular para avanzar los propósitos igualitarios de las propias sociedades democráticas. Dicho de otra manera, la crítica del formalismo liberal puede hacerse también desde un punto de vista democrático, que valora positivamente a la democracia política y no aísla unilateralmente sus componentes legal e institucional, pero que, a la vez, acentúa las condiciones y resultados sociales de la democracia.

Puesto al servicio de un punto de vista democrático, el argumento del formalismo liberal hace las veces de una prevención normativa contra el vaciamiento de la propia fuerza soberana de los derechos políticos reconocidos a todos los ciudadanos. Puede sostenerse que la posibilidad de que los derechos políticos mantengan su calidad igualitaria y, por ende, sigan habilitando a los ciudadanos como los sujetos centrales del funcionamiento de la democracia depende en gran medida de que otras formas de igualdad permeen la estructura social de tal modo que tales derechos no pierdan sentido para los propios ciudadanos.

El dilema del formalismo liberal como riesgo para la vigencia efectiva de los derechos democráticos ha sido enderezado incluso contra la teoría igualitaria y democrática de la justicia más rele-

vante de nuestra época: la teoría de la justicia de John Rawls.¹² Al haber sostenido Rawls que las libertades básicas de una sociedad justa —entre las que se incluyen las libertades políticas— deben tener prioridad respecto de los reclamos sociales de nivelación económica o de imposición de una idea social de vida buena, mantuvo el argumento liberal de que ninguna libertad básica debe reducirse o sacrificarse en aras del bien común, la igualdad socioeconómica o la felicidad del grupo. Ello parecía llevar lógicamente a la conclusión de que las libertades políticas pueden mantenerse así se manifiesten bajo ellas profundas desigualdades económicas. La sombra del formalismo liberal planearía de esta manera sobre la que es considerada la más igualitaria de las teorías democrático-liberales de la justicia.¹³

El desarrollo de esta crítica registra argumentos que han sido muy socorridos. Uno de ellos nos anima a considerar la importancia que la libertad de propiedad puede revestir para un millonario y lo que puede significar para un hombre carente de riqueza. Es obvio que para el segundo sujeto esta libertad es prácticamente accesoría, mientras que para el primero se constituye en un elemento fundamental de su identidad ciudadana. Pero esta diferencia no vale sólo para el caso del derecho a la propiedad privada, sino que se extiende a todo el conjunto de libertades básicas. Si la distribución

¹² Para una introducción a los dilemas de la igualdad en la principal obra de Rawls, puede verse Rodríguez Zepeda (2010) *El igualitarismo liberal de John Rawls. Estudio de la Teoría de la justicia*.

¹³ Tal es la opinión de C. B. Macpherson (1973, 90), quien señala que: “Si lo entiendo correctamente, Rawls piensa que [las clases desiguales en ingreso o riqueza] son consistentes con una igualdad sustancial en la libertad y en los derechos individuales en cualquier sociedad, incluyendo a una sociedad capitalista de mercado. Yo he argumentado, por el contrario, que son inconsistentes con una sociedad capitalista de mercado, donde la desigualdad de clase por el ingreso o la riqueza es el resultado y los medios de una desigualdad en el poder que afecta las libertades, los derechos y la humanidad esencial del individuo de esas clases”.

de la riqueza es tan desigual que pueda llegar al grado de inhabilitar a grandes sectores de ciudadanos para el disfrute de sus libertades políticas, el resultado será que estas últimas se vacíen de sentido o, peor aún, se conviertan en coartadas políticas para postular una igualdad de derechos traicionada, en realidad, por una profunda desigualdad económica. La crítica marxista sostenía que las libertades liberales sólo podrían arribar a una existencia efectiva, es decir, a constituir ciudadanos iguales, cuando la desigualdad económica proveniente (y reproductora) de la propiedad privada fuera anulada. Como la democracia liberal no ha eliminado las relaciones capitalistas, no podría, según el argumento del formalismo liberal, cumplir su promesa de igualdad política.

En realidad, Rawls no se desentendió nunca de la fuerza de estos argumentos e incluso desplegó buenas razones para la defensa de una sociedad igualitaria en lo económico que no tuviera (como tantas veces sucedió en el socialismo realmente existente o en los Estados sociales autoritarios como el derivado de la Revolución mexicana) que sacrificar las libertades básicas. Tan es así, que el segundo principio rawlsiano de la justicia fue formulado para dar respuesta al problema de la distribución del ingreso y la riqueza. Aun más, este principio también exige una justa distribución de los poderes y los rangos, con lo que se convierte en una teoría distribucionista de muy amplio alcance. No obstante, y creo que de manera razonable, Rawls se resistió siempre a buscar un modelo igualitarista por vía de la supresión del derecho a la propiedad privada. Más bien, trata de resolver este dilema en otra dirección.

El reconocimiento de que cualquier libertad puede tener mayor significación e importancia para ciertos ciudadanos según el lugar económico que ocupen en la estructura social le lleva, en primera instancia, a la distinción entre los conceptos de libertad y “valor justo de la libertad”. Según Rawls:

La incapacidad, resultante de la pobreza y la ignorancia, para aprovechar los derechos y oportunidades que se poseen, así como una general falta de medios, se considera algunas veces entre las limitaciones definitivas de la libertad. Sin embargo, no sostendré eso; más bien, propondré estas cuestiones como afectando el valor de la libertad, es decir, la apreciación que los individuos hacen de los derechos definidos por el primer principio. Bajo este supuesto, y aceptando que el sistema total de libertad está formulado de la forma explicada, podemos señalar que la bipartita estructura básica permite una reconciliación de libertad e igualdad. De este modo, la libertad y el valor de la libertad se distinguen de la siguiente manera: la libertad es representada por el sistema completo de las libertades de igual ciudadanía, mientras que el valor que la libertad implica para personas y grupos es proporcional a su capacidad para promover sus fines dentro del marco definido por el sistema (Rawls 1983, 201).

He citado el párrafo de Rawls *in extenso* porque considero que indica de manera adecuada el modo en que la justicia democrática encara el problema de la repercusión de la desigual distribución de riqueza y rangos en el ejercicio de las libertades ciudadanas. Para Rawls el derecho a la propiedad personal o los derechos políticos no son las únicas libertades cuya distribución equitativa plantea un problema de distintas valoraciones según el sujeto que las disfrute. También libertades como la de expresión o de conciencia pueden, no obstante su atribución igualitaria, ser valoradas en grados muy distintos, hasta darse la posibilidad de que en algunos casos queden vacías de contenido. La segunda de estas libertades, por ejemplo, que tutela el derecho a la libre creencia religiosa, podría no significar demasiado para un individuo que profesara la fe mayoritaria de su sociedad, con lo que la opción de poder abrazar otra creencia sería prácticamente irrelevante. Por el contrario, un ciudadano que

profesara una religión minoritaria valoraría ese derecho como un elemento fundamental de su identidad personal. Este problema de desigual atribución de valor a una libertad no puede resolverse con la apelación a una comparación interpersonal de valor con miras a establecer un patrón único de valor (es decir, a la posibilidad de establecer un valor homogéneo para las libertades), toda vez que estas valoraciones están referidas a las ideas de bien de los individuos y a los proyectos racionales que éstos establecen y que, por definición, son irreductibles entre sí. En este sentido, la única posibilidad de establecer una norma que cumpla la función, no de nivelar el valor de las libertades, sino de evitar su pérdida total de contenido, consiste en garantizar las condiciones generales de una ciudadanía social equitativa.

Aunque es cierto que prácticamente cualquier libertad puede registrar esta diferencia entre su distribución igualitaria y el valor que se le atribuye, el principal problema levantado por las distintas apreciaciones de las libertades parece residir en la estructura económica de la sociedad. En efecto, Rawls comparte la certidumbre sociológica, sobre la que aquí hemos llamado la atención, de que una aguda y estructural desigualdad económica conduce al debilitamiento general del sistema de las libertades. Aunque el esquema básico de libertades es prioritario e innegociable, las posibilidades de su disfrute por los ciudadanos residen en la estructura básica de la sociedad, donde es requerido un determinado equilibrio en la distribución del ingreso, la riqueza, el poder y los rangos. Dicho de otro modo, aunque Rawls sostiene que no puede emprenderse una nivelación de los valores de la libertad por razones económicas, sí cree que esta grave desigualdad dejaría de tener un peso decisivo si el principio de la diferencia pudiera funcionar adecuadamente a nivel social. Según Rawls:

La libertad igual es la misma para todos, así que no se plantea la cuestión de compensar por el disfrute de algo menos que una libertad igual... Sin embargo, la valoración inferior de la libertad sí que es compensada, ya que la capacidad de los miembros menos afortunados de la sociedad para alcanzar sus metas podría ser incluso menor si no aceptaran las desigualdades existentes cuando el principio de diferencia es satisfecho. Pero la compensación de una valoración inferior de la libertad no debe confundirse con la validación de una libertad desigual. Considerando los dos principios en conjunto, la estructura básica ha de ser organizada para maximizar la valoración que los menos aventajados hacen del esquema completo de libertad igual compartido por todos. Esto define el objetivo de la justicia social (Rawls 1983, 2014-5).

La posición de Rawls respecto de las desigualdades se clarifica. La distinción entre libertad y justo valor de la libertad permite constatar que tiene muy claro el riesgo del “formalismo” de los derechos liberales, y precisamente por ello no incurre en éste. La teoría rawlsiana de la justicia pretende, entonces, que la brecha entre las distintas valoraciones concedidas a las libertades pudiera ser cubierta con la aplicación del principio de diferencia —que no es otra cosa que el principio de diferencia (de justicia económica) y de igualdad real de oportunidades—, no porque estas diferencias de valor desaparecieran con ello, sino porque incluso las posiciones sociales menos favorecidas alcanzarían una situación de protección social para la cual ninguna libertad se mostraría como carente de contenido; lo cual haría válido el adjetivo de justo (*fair*) que Rawls asigna al valor de la libertad (*fair value of liberty*), cuando ésta se mantiene en el marco de una sociedad justa.¹⁴

¹⁴ Para una explicación amplia sobre los alcances igualitaristas democráticos del principio rawlsiano de diferencia, véase Rodríguez Zepeda (2009) “El principio rawlsiano de diferencia: dilemas de interpretación”.

Rawls aglutinó dos tareas de justicia económica en el concepto de “principio de diferencia”: la igualdad justa de oportunidades (que supone la necesidad de establecer instituciones de educación y salud públicas) y la compensación, a través de mecanismos fiscales e incentivos económicos, de los menos aventajados en la distribución del ingreso. Del buen funcionamiento de este principio, sostenía el filósofo, dependería que todo ciudadano pudiera darle un justo valor a libertades básicas como las de naturaleza política. De este modo, el argumento de la justicia de Rawls, sin sacrificar la libertad política igualitaria a un reclamo de justicia social, permite que la justicia social cumpla la tarea de llevar a cada uno de nosotros a valorar y aprovechar en su dimensión más amplia las libertades políticas de la sociedad democrática.

En mi opinión, este gran logro de Rawls se ve empañado por un error de apreciación sobre las dimensiones de la desigualdad. Rawls creía que para alcanzar una sociedad justa la principal desigualdad a reducir en la estructura social era la de naturaleza socioeconómica; por ello privilegió la posición de los sujetos menos aventajados en términos económicos (su modelo era el del trabajador asalariado pobre, no calificado) y exigió para ellos mecanismos de compensación y protección —salud y educación públicas, fiscalidad progresiva, compensaciones de renta directas; todos ellos identificados, por cierto, con la estructura del Estado de bienestar—; sin embargo, perdió de vista que existen otras posiciones sociales que padecen una desigualdad estructural y cuya desventaja no es directamente económica: se trata de aquellos que sufren discriminación por raza, género, discapacidad, enfermedad, preferencia sexual, raza o etnia, etcétera.¹⁵ Estas otras posiciones situadas en el lado débil de la

¹⁵ El debate sobre el olvido de la teoría rawlsiana de la justicia relativa a los grupos discriminados es muy amplio y complejo. He tratado de dar cuenta de él en Rodríguez Zepeda (2004) “Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad”.

asimetría social otorgan contenido a la otra gran forma de la desigualdad que mina los cimientos de la democracia y tiende a hacer nugatorios los derechos políticos de muchos ciudadanos: la discriminación.