

## SOBRE LA IGUALDAD

[1] En cierta ocasión escuché la siguiente definición del 'socialista': 'Socialista es todo aquel que lucha por hacer que la brecha entre ricos y pobres sea cada vez menor.' Recuerdo haber dicho que en ese caso a mí sólo me faltaba ser políticamente activo para poder declararme socialista. Bastaba interpretar la reducción de la brecha como una lucha contra la pobreza, propia y ajena, para estar de acuerdo. Incluso concedí que si un individuo se ocupase 'exclusivamente' de su propia riqueza, sería muy probable que estuviese contribuyendo al incremento de la desigualdad socio/económica y que si ese fuera el caso, yo también diría que una persona tal es moralmente censurable.

Independientemente de lo acertada o errada que pueda haber sido esa definición del socialista, me parece que su enunciado refleja un rasgo característico de la conciencia contemporánea. Y digo esto porque creo que serían muy pocas las personas que estuviesen dispuestas a argumentar seriamente en favor de una desigualdad cada vez mayor entre ricos y pobres. Quien lo hiciera incurriría a mi juicio en una grave falta moral. Es más, si esa persona fuese un funcionario estatal con un cierto poder de decisión y desde esa función abogase por una creciente desigualdad, se haría jurídicamente imputable porque cualquiera de sus actos de gobierno podría ser tomado como una violación de los artículos 22 a 26 de la 'Declaración Universal de los Derechos Humanos', i.e., de aquellos artículos que determinan los 'derechos económicos y sociales'.

Como bien puede apreciarse, detrás de estas consideraciones está el supuesto de que la mayoría de nosotros, en mayor o menor medida, valora la 'igualdad' de todos los hombres en términos de 'derechos humanos'. El 'slogan' que mejor refleja esto es: 'todos los hombres son iguales'. Pero para cualquiera que lo escuche resulta claro que no expresa un estado de cosas, como si de hecho fuéramos todos iguales, sino que declara un valor ético y un derecho. Me parece que la expresión más acabada de este valor la constituyen precisamente los artículos iniciales de la Declaración de 1948. Lo primero que en ella se lee es que: 'Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos.' La igualdad que aquí se menciona significa 'ausencia total de distinciones'. Como claramente lo expresa el artículo 2, inc. 1, los derechos contenidos en la Declaración los posee toda persona:

“sin distinción de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política, o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.”

En lo que sigue quisiera explicar cómo se ha llegado a esta apreciación contemporánea de la igualdad, proponiéndoles para ello una manera de interpretar el momento histórico en el cual se tomó conciencia de ella como valor ético y político. Luego quisiera concluir mi aporte señalando lo que me parece ser el fin último de la igualdad ético/política y advirtiéndoles contra una preocupante secuela de esta valoración: la interpretación errónea de la igualdad política como abolición de todas las ‘diferencias’.

[2] Es evidente que cuando se afirma que todos los hombres son iguales no se establece con el término ‘iguales’ una relación de identidad —pues de otro modo se estaría diciendo que existe un solo hombre—, sino que se establece una relación de equivalencia. Más aun, el sujeto y el predicado de esta proposición sólo pueden presentarse en plural, pues carece de sentido decir ‘el hombre es igual’ sin señalar a qué lo es. En cambio, en la proposición ‘todos los hombres son iguales’ están presentes los dos términos que reclama todo predicado de relación, pues con ella se quiere decir que son iguales ‘entre sí’ o, en otras palabras, que cualquier hombre es equivalente a cualquier hombre.

Menos manifiesto resulta el hecho de que esta relación de equivalencia requiere de una tercera instancia ‘ante la cual’ valgan todos igual y un fin ‘en relación al cual’ valgan igual. Pongo el ejemplo de cinco lápices negros que son valorados iguales ‘por mí’, puesto que ‘para mis fines’ son perfectamente equivalentes y no veo entre ellos ninguna diferencia importante. Todos los hombres pueden ser valorados como perfectamente equivalentes sólo por medio de una tercera instancia para la cual o, mejor dicho, desde cuyos fines carezcan de importancia las manifiestas diferencias que hay entre ellos.

Así, pues, cuando el artículo 1 de la Declaración Universal sanciona que todos los hombres son iguales, establece claramente que lo son en relación a la ‘dignidad humana’ y a los ‘derechos’ que acto seguido se declaran. Esto significa que para los efectos del reconocimiento de dicha dignidad y del goce de tales derechos, que es el fin al que se aspira, no deben tomarse en cuenta ‘diferencias’ tan evidentes como, p.ej., la racial o sexual; en otras palabras, que éstas no deben ser convertidas en ‘distinciones’. ‘Con respecto a ese fin’, blancos y negros, hombres y mujeres, todos somos en principio perfectamente equivalentes y debemos ser realmente reconocidos como tales. Surge entonces la pregunta: ¿ante quién lo somos en principio? Se sabe que la instancia que proclama este fin como “ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse” es la Asamblea General de las Naciones Unidas. Y si todavía se pregunta quién debe reconocer a todos los hombres como equivalentes, la respuesta es clara: los Estados Miembros.

[3] La igualdad de todos los hombres no fue siempre una noción ético/política. En realidad apareció en la civilización occidental como aporte original del cristianismo. Jesús de Nazareth proclamó la equivalencia de todos los hombres ‘ante Dios’ y la anunció como una ‘buena noticia’ al pueblo de Israel. ¿En qué radica-

ba la 'novedad' de este anuncio?

Los judíos, que sabían que todos los hombres eran pecadores a causa de la desobediencia original de los primeros padres, creían que el castigo impuesto a ese antiguo pecado —castigo que consistía nada menos que en la actual condición humana mortal— había sido heredado por toda la humanidad y era una sentencia irrevocable. Lógicamente, la reparación del mal infligido sólo podía partir de la iniciativa de Dios, quien con tal fin había pactado una Alianza con su pueblo. El pacto consistía en que Dios les haría poseedores de la Tierra Prometida hasta el fin de los tiempos; a cambio los hijos de Israel se comprometían a llevar adelante, en su marcha hacia dicho final, y como condición de su éxito, una vida de estricta obediencia a la ley que el mismo Dios había dictado a Moisés.

Si este pacto evidentemente implicaba el compromiso de no volver a desobedecer la ley, había entonces entre los judíos dos nociones de pecado: una referida al pecado original, i.e., a aquella falta irreparable a causa de la cual se instauró la muerte, y otra referida al incumplimiento de la ley mosaica. En lo que toca a los efectos del pecado original todos los hombres se hallaban en igual condición; pero en lo referido al empeño puesto en mantener la obediencia, sumisión y estricta observancia de la ley, i.e., en los esfuerzos por evitar el otro tipo de pecado, unos (los justos) destacaban más que otros (los pecadores).

Pues bien: Jesús les vino a decir que Dios los perdonaba a todos por igual, tanto a justos como a pecadores, liberándolos de esa manera del pesado yugo de la ley mosaica; pero les advirtió también que en el Juicio Final Dios les tomaría cuentas a cada uno por lo que hicieron o dejaron de hacer con esta libertad que se les estaba regalando. Para que esto último pudiera tener sentido, El les daba una nueva ley: que se amen unos a otros con la radicalidad con la que El los amaba.

Fue el apóstol Pablo —para muchos el verdadero fundador del cristianismo— quien se encargó de hacer las precisiones propiamente teológicas de este mensaje, haciendo extensiva la noticia del perdón a los gentiles. Al hacer esto Pablo neutralizaba todas las diferencias ulteriores: no solamente se cancelaba la desigualdad entre justos y pecadores, sino que ahora también era irrelevante la diferencia entre judíos y gentiles, libres y esclavos, varones y mujeres. Ante la infinita misericordia de Dios, todos se encontraban en igualdad de condiciones y así habrían de comparecer ante El al final de los tiempos.

Los hombres que escuchasen este mensaje deberían arribar a la convicción de que hay un juez universal que quiere que todos se salven. El ha triunfado sobre la muerte mediante el sacrificio y la resurrección de su único hijo y les ha brindado a todos, sin excepción, una libertad completamente inesperada. Así, pues, al indultar a la humanidad y redimirla de la pena que justamente merecía, Dios canceló los efectos diferenciadores de la antigua ley e instauró una nueva: la ley de la caridad. Esta determinaba la igualdad de todos los hombres entre sí y estaba determinada a su vez por la igualdad de todos ante Dios.

[4] La civilización occidental es también heredera de la cultura jurídica romana. Creo que es utilizar una metáfora no del todo acertada el presentar a la Edad Media como una fragua en la que se logra la aleación de dos universos culturales dis-

tintos: el mundo hebreo y el mundo greco/romano. En muchísimos casos la aleación no se logró nunca. En lo relativo a nuestro tema, los estudiosos medievales del derecho romano sabían que sus admirables predecesores habían sancionado que sólo los 'ciudadanos libres' eran iguales ante la ley. Evidentemente, no tardaron en darse cuenta de que este principio jurídico parecía contradecir el teológico, puesto que, presuponiendo el origen divino de toda legalidad, afirmar que los ciudadanos libres son iguales ante la ley era implicar claramente que, por lo menos ante aquella ley, 'no todos' los hombres lo son.

Expertos como eran en la solución de situaciones embarazosas, los teólogos de la Edad Media resolvieron rápidamente el impase ocasionado por esta aparente contradicción. Prescindiendo de los matices particulares, puede decirse que, en general, la solución tomó el perfil que nos presenta en el siglo XII el 'Decreto de Graciano': con respecto a los asuntos que conciernen directamente a Dios, i.e., en todo lo relativo a aquella vida religiosa y moral en la que se deciden los importantísimos asuntos del alma y su salvación, no cabía la menor duda: todos los hombres eran iguales. Pero atendiendo los asuntos relativos al gobierno de las cosas de este mundo, que a Dios sólo le conciernen indirectamente, nada había mejor que el derecho romano.

En consecuencia, en lo que toca al juicio sobre la conducta de los hombres, el fuero divino debía ser rigurosamente distinguido del fuero humano. Sin que debieran darse interferencias entre ambas jurisdicciones, en el ámbito de su vida moral al hombre le correspondía ser juzgado exclusivamente por Dios; sometido al fuero humano se le juzgaba en todo aquello que concerniese a la vida política. Ante Dios todos eran 'naturalmente iguales'; pero la naturaleza humana, corrompida por el pecado original, no podía hacer otra cosa que diferenciar funciones en la conducción política de su peregrinaje por la vida. Sobre esta base pronto quedaría claro que una cosa era la misericordia de Dios y otra muy distinta la administración del mundo.

Pero solucionado uno por lo general había que encarar los nuevos problemas causados por esa solución. Entre las graves amenazas que podía traer consigo la separación tajante entre moral y derecho, o dicho de otro modo, entre el juicio divino y el juicio humano, los clérigos percibieron el peligro de que su propia teoría les otorgase a ellos —en tanto representantes e intérpretes de Dios en la tierra— toda la autoridad moral que podían desear; pero que a la vez les quitase precisamente aquella autoridad política cuyo deseo había motivado la distinción de fueros. Porque, ¿qué otra cosa se quería con esta distinción, sino justificar las desigualdades entre los hombres sin invalidar por ello su igualdad natural?

Era necesario, pues, demostrar que a pesar de ser jurisdicciones distintas, la vida moral y la vida política respondían sin embargo a principios comunes y que, más aún, siendo la moral y la salvación lo finalmente decisivo en la vida de los hombres, la autoridad política debía estar necesariamente fundada en la autoridad moral. En otras palabras, el gobierno de los asuntos del mundo no podía en ningún caso diferir de los planes que Dios tenía con respecto a la humanidad. El sabía muy bien que todos los hombres eran naturalmente iguales ante El —por lo que serían

tratados como tales en el día del Juicio—, pero no se le ocultaba que no todos eran capaces de gobernar. Por esta razón Dios mismo estableció quiénes entre todos los hombres estaban llamados a cumplir esa tarea.

A partir de cada nueva solución el reto impuesto a la sutileza de la inteligencia medieval se hacía cada vez mayor. La superioridad de la moral sobre el derecho se estableció sobre la base del principio teológico de una naturaleza corrupta; pero que sin embargo aún conservaba un rezago mínimo de lo que fuera en su estado primigenio. Este remanente de inocencia se manifestaba entre otras cosas en la conciencia moral y en el derecho a la igualdad con la que serían y eran juzgados los hombres por Dios. Metáforas no faltaron para reforzar la idea: la moral es superior al derecho como aquella 'centella de la conciencia' lo es al alma, o como el espíritu a la carne, lo perfecto a lo imperfecto, la cabeza al cuerpo, el hombre a la mujer. Así, pues, lo determinado en el 'ius gentium' quedó asimilado a la concepción teológica y jerárquica de la realidad.

Entonces se advirtió que el derecho romano afirmaba que en función del buen gobierno del mundo 'un solo hombre' debía ser 'soberano', i.e., no estar sujeto a ningún otro y ser por tanto capaz de ejercer su voluntad sin obstáculo alguno. Tal 'status' soberano que lo colocaba por encima de todos los demás mortales lo había recibido de dos fuentes muy diversas: la voluntad de la aristocracia gobernante, por un lado; y por otro, la voluntad de los dioses. En la Roma Imperial este hombre era desde luego el Emperador, también llamado 'pontifex maximus'.

Cuando los teólogos vieron la conveniencia de hacer resurgir el Imperio, no sólo tuvieron que armonizar las enraizadas concepciones germánicas de las monarquías europeas con los grandes ideales romanos, sino que se vieron obligados a encarar una pregunta ineludible: ¿quién es verdaderamente soberano: el Emperador o el Papa? ¿Puede haber dos hombres con el mismo 'status' soberano, respecto a un mismo conjunto de hombres en el 'status' de súbditos?

Podemos adivinar la respuesta del clero; y podemos también darnos cuenta por qué razón tardó tanto la nobleza europea en cuestionar la soberanía del Papa. Hasta muy entrado el siglo XIII era común calificar al laico de iletrado, i.e., de ignorante. Si quienes educaron a la realeza de la Europa Feudal fueron siempre los teólogos, no extraña en absoluto que los reyes supieran muy bien que para ser Emperador era necesaria la coronación por parte del Papa, o que los vasallos de un Emperador excomulgado se hallaban inmediatamente dispensados de su juramento de lealtad. Y sin embargo nunca dejó de haber tensión y enfrentamiento entre el clero y la nobleza, porque entre otras cosas los laicos occidentales tuvieron siempre presente el modelo cesaropapista del Imperio Bizantino.

Esta mutua pretensión a la soberanía por parte de la realeza y el sacerdocio generó una lucha interminable que se extendió a lo largo de toda la Edad Media. No cabe duda de que a través de sus innumerables versiones este conflicto fue el motivo conductor de la vida política de aquellos siglos. En las postrimerías de la Edad Media llegó un momento en el que algunos hombres —teólogos y filósofos ya denominados 'modernos'— dieron testimonio de una intuición moral que ingresaba decididamente en el fuero político. Fue cuando la disputa en torno a la pobreza de Cristo permitió cuestionar el 'status' soberano del Papa.

Aquellos intelectuales intuyeron que la igualdad de todos los hombres ante Dios no podía seguir planteándose como un principio exclusivamente teológico, y que no resultaba lógico que esta igualdad ético/religiosa concerniese sólo al Juicio Final, sino que de alguna manera ella debía imponerse como criterio de justicia de todo juicio humano. De ese modo adquirió la igualdad, y quizá por primera vez en la historia occidental, una explícita incidencia ético/política.

Así, el cristianismo piadoso de aquellos tiempos, a ejemplo e instancias de los franciscanos 'espirituales', redescubre que la imitación de Cristo implicaba, por un lado, querer ser igual a El en su pobreza 'real', y por otro, estar dispuesto a juzgar a los hombres con la misma imparcialidad con la que Dios juzgará a todos en el último día. En consecuencia, para estos verdaderos precursores de la Modernidad, aquel cristiano que aferrándose al poder corruptor de la riqueza negase la pobreza de Cristo y aquel que endureciendo su corazón negase con sus juicios la misericordia divina, ese renunciaba a ser miembro de la 'verdadera comunidad' cristiana. Dada la creciente laicización de la cultura política esta acusación terminó por recaer necesariamente en el propio Papa.

De ese modo surgió en aquel decisivo siglo XIV la queja relativa al hecho de que Dios, ante quien todos los hombres eran naturalmente iguales, nunca habría podido manifestar su imparcial voluntad legisladora directamente, sino que ésta había sido siempre interpretada por el 'status' de un hombre que se negaba a considerarse en todo igual a Cristo.

Esta fue la última versión propiamente medieval del conflicto y sin duda uno de los motivos principales de la llamada 'disolución de la Edad Media'. ¿Qué era lo que estaba pasando? Ocurría que los hombres empezaban a exigir con respecto a la igualdad mucho más de lo que la sociedad teocrática medieval podía darles. Querían saber cómo garantizar el ejercicio de la imparcialidad divina en los asuntos humanos, de modo que todos los hombres pudiesen efectivamente gozar de los beneficios de ser hijos de Dios. Aún no sabían formularlos en términos de derechos humanos, pero ya empezaban a relacionar la igualdad con la justicia en su dimensión propiamente política.

Algunos teóricos de aquel entonces decidieron abandonar la idea de que el fuero humano fuese el ámbito de la iniquidad, producto de la corrupción de la naturaleza humana y, por lo tanto, una realidad que no queda más remedio que tolerar. Para ellos este fuero no sólo no era el reino de una lamentable, pero inevitable desigualdad, sino que debía ser un ámbito de cosas en el que rigiese el mismo principio de la igualdad natural de todos los hombres. Puesto que, vistas las peculiares circunstancias políticas de aquel enfrentamiento histórico, no era la autoridad de la Iglesia jerárquica, sino aquella del 'ius gentium' como cabeza de una 'iglesia universal' la que debía privilegiarse, asesores de la realeza como Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham no tardaron en encumbrar a la 'recta ratio', i.e., a la razón humana, como sustituto de aquella instancia interpretativa de la voluntad divina que en asuntos políticos siempre quiso ser el Papa.

Al anular la distinción de fueros y hacer nuevamente de la política y la moral una unidad los 'moderni' inauguraban una 'moralidad del compromiso político'

que se hallaba acompañada de un concepto de justicia racionalmente revisado. Pero, como se ve, los reclamos hechos por estos hombres prematuros demandaban mucho más que un nuevo principio teológico: exigían la formación de un 'estado moderno'.

[5] A partir de este punto el relato debería continuarse atendiendo las vicisitudes y particularidades de la historia y la filosofía en la Modernidad. Permítaseme mencionar al respecto tan sólo algunas pautas que me parecen especialmente sugerentes.

¿Qué pasó con el concepto de 'status' soberano? Aquel antiguo 'status' personal identificado con el Rey, el Emperador o el Papa, y cuya soberanía fue siempre una cuestión disputada, sólo se comprendía como soberano porque le estaban subordinados todos los demás hombres en el 'status' de súbditos. Cuando este esquema se quiebra definitivamente, cosa que me parece que debe fecharse en la Francia de 1789, nos hallamos ante el resultado histórico de una larga reformulación del concepto de 'estado soberano'. Este nuevo 'status' lo detentan ahora todos los hombres de una nación, i.e., todos los ciudadanos que a través de sus representantes encarnan la razón ilustrada.

La nueva razón postmedieval, que como instancia decisoria decreta la 'utilidad común' como el fin de la sociedad política, comprenderá muy pronto que ésta utilidad es en último término la realización paulatina de una paz duradera, si no perpetua. Esta fue sin embargo una lección que los modernos aprendieron de algunos de sus más lúcidos maestros medievales, para quienes las pretensiones del clero y las distinciones hechas a partir de ellas eran la principal causa de la guerra.

Al no ser más un individuo o un dios, la razón moderna podía identificarse perfectamente con la ley de la que hace uso para expresarse a sí misma. A partir de entonces, que el 'estado soberano' juzgue iguales a todos los hombres 'a través de la ley' significa, a mi entender, que a través de sí misma la razón coloca a todos los hombres en un mismo 'estado igualitario', del cual ella no sólo es el principio único, sino además el contenido. Este nuevo estado impersonal es sin lugar a dudas soberano, pues no hay voluntad alguna que se encuentre por encima de su voluntad legislatora. Casi por el propio peso de este planteamiento el principio de soberanía del estado no tardó en hacerse coextensivo con el de jurisdicción territorial.

Sin embargo, era claro que la declaración de principios debía ser seguida de las garantías de su ejecución. De ahí en adelante la igualdad se convertirá en un medio ético/político, orientado al fin último de la paz.

De ser acertada esta aproximación, una de las primeras consecuencias de la igualdad jurídico/política en la Modernidad habría sido la exigencia del trato igualitario a todos los miembros legítimos de un estado, i.e., el planteamiento racional de los 'derechos del ciudadano'. El camino de ahí hasta la reciente Declaración Universal lo podríamos ver como el desarrollo progresivo de una conciencia ético/política que se ha manejado a caballo entre la utopía y la exigencia de realización práctica de sus ideales.

Así me parece que debe entenderse el artículo 28 de la Declaración, donde se nos dice que es un derecho inalienable de la persona humana el aspirar a un 'mun-

do feliz'. El texto es el siguiente:

“Toda persona tiene el derecho a que se establezca un orden social internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.”

Para concluir quisiera señalar que en todo esto hay a mi juicio un único riesgo que habría que saber evitar: que la lógica de la igualdad, costosamente conquistada siglo tras siglo como valor ético/político, no se convierta en un mecanismo de nivelación.

Esto sólo podría ocurrir si se desvirtuase el noble principio de la eliminación de distinciones y se lo transformase en el principio bastardo de la abolición de diferencias.

Ha sido mi intención comunicarles que, en tanto aspiración a un futuro justo en el que impere sobre todo la paz, la valoración de la igualdad no sólo no fue ajena al mundo medieval, sino que, aunque nunca fuera propiamente formulada en términos de utopía, tuvo su origen en él. El espíritu de los joaquinistas, el de los franciscanos y el de muchos otros críticos del autoritarismo medieval, en tanto claros antecedentes históricos, son perfectamente compatibles con el ideal utópico de la igualdad. Pero los iluminados de la Edad Media que profetizaban un mundo terrenal donde se realizase dicha igualdad nunca pensaron en un 'estado igualitario' que fuera un ente administrativo, abstracto e impersonal, sostenido por múltiples instituciones, creado y regulado por la razón, que teniendo como función original garantizar el trato imparcial, diese sin embargo lugar a la paradoja de que el ciudadano tenga que ser finalmente defendido de él.

Podemos imaginarnos este estado de igualdad de todos los hombres de mil maneras, desde las más inquietantes representaciones de la literatura futurista, hasta las más concretas estrategias y programas políticos; lo cierto es que, al parecer, detrás de todas ellas está funcionando inexorablemente la lógica de la igualdad. La tarea moral ante ello es una permanente fiscalización, de modo que no resulte funcionando con medios y fines que atenten contra los derechos humanos.

¿En qué sentido no somos ni queremos ser iguales todos los hombres? Lo sepamos o no, se supone que nos encontramos inmersos en un proceso histórico que nos enseñó a valorar la igualdad y que ahora parece querer conducirnos con toda radicalidad a la realización de aquella justicia perfecta que el cristianismo teológico sólo atribuía al Reino de los Cielos. Desde una cierta perspectiva uno no puede dejar de valorar el principio de la igualdad ético/política como una herencia positiva e ineludible de la cultura occidental; desde otra se siente sin embargo una cierta preocupación ante la falta de claridad en lo que respecta a la representación del fin último.

Hay la fuerte sospecha de que ese fin sigue siendo la paz. La pregunta que queda abierta también es la misma: ¿cuándo y cómo nos reuniremos con ella?