

La conquista de la igualdad: entre la lucha social y la síntesis institucional

The Conquest of Equality: Between the Social Struggle and the Institutional Synthesis

*Octavio Martínez Michel**

* Doctor en Filosofía Moral y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Miembro del SNI (Candidato). Correo electrónico: octavio.martinezm@uatx.mx. ORCID: 0000-0003-1621-3492.

Resumen

El siguiente trabajo desarrolla un modelo de igualdad en la que es considerada desde tres dimensiones básicas: igualdad formal, igualdad material e igualdad política. Cada una de ellas es trabajada como una dimensión específica de la igualdad, pero se insiste en las relaciones que tiene con las otras dimensiones. El modelo intenta mostrar que estas dimensiones están atravesadas por las luchas sociales, así como por la construcción de instituciones. Siguiendo a autores como Thomas Piketty, Chantal Mouffe y Gerald A. Cohen, sugerimos que la preservación de un horizonte de igualdad para nuestras sociedades depende de la articulación de luchas, instituciones y prácticas sociales. Según nuestra perspectiva, realizar la igualdad requiere acción política, trabajo conceptual, así como generar afectos que sean favorables al igualitarismo.

Palabras Clave: *Ethos* igualitario, igualdad formal, igualdad material, igualdad política, lucha social.

Abstract

This work develops a model of equality in which it is considered in three basic dimensions: formal equality, material equality and politic equality. Each one of this is analyzed as a specific dimension of equality, but the relations between them are emphasized. Following authors like Thomas Piketty, Chantal Mouffe and Gerald A. Cohen, we suggest that the preservation of an egalitarian horizon for our societies depends on the articulation of struggles, institutions, and social practices. From our perspective the reach of equality needs political action, conceptual work as well as the generation of sympathy to egalitarianism.

Key words: Egalitarian *ethos*, formal equality, material equality, politic equality, social struggle.

Introducción: ¿por qué seguir pensando la igualdad?

Parte importante de la historia política moderna está atravesada por la lucha por la igualdad. Ella se presenta unas veces como estrella que guía a los viajeros y otras como oasis que extravía a personas desorientadas en el desierto. Se trata de un horizonte emancipador que parece siempre estar a una distancia inalcanzable, como una ciudad mítica con la que soñamos, pero cuyas pistas perdemos. A pesar de las dificultades, renunciar a su búsqueda implicaría regalarle el espacio público a las manifestaciones políticas que la califican como una agenda que nada tiene que ver con la naturaleza humana (esa invocación siempre tan problemática). Dejar de pensar y buscar la igualdad, implica claudicar ante los fascismos y otras manifestaciones políticas que pretenden gobernar a través de las jerarquías y la fuerza.

Es posible que, por las condiciones de escasez de recursos y limitada capacidad de cooperación de los seres humanos, la realización completa de la igualdad en las sociedades humanas sea inalcanzable. David Hume calificaba ese estado de cosas como un idilio, una *edad de oro* en la que cada individuo se dedicaría al cultivo de las artes y al deleite de la contemplación, un estado ideal pero lejano a la realidad humana (Hume, 2007: 306 y ss.). Por su parte, Marx pensaba ese horizonte como el fin último del desarrollo humano, un estado de plena libertad donde nadie carecería de lo indispensable y se habría superado la cruel inmediatez del hambre y el frío (Marx, 1981: 1044). Con todo, tampoco Marx se hacía demasiadas ilusiones de que ese horizonte se alcanzara prontamente.

Ahora, según lo dicho por Thomas Piketty en su *Breve histoire de l'égalité*, hoy tenemos datos suficientes para afirmar que en los últimos doscientos años hemos avanzado de forma sustantiva en la igualación de ciertas condiciones de vida: el ingreso promedio, la edad media de vida y el acceso a la educación han alcanzado números que eran impensables hace dos o tres siglos. Dice el economista francés:

El progreso humano existe: para convencerse basta con observar la evolución de la salud y la educación en el mundo desde 1820.

Los datos disponibles son imperfectos, pero la tendencia no da lugar a ninguna duda. La esperanza de vida al nacer pasó de aproximadamente 26 años en promedio a nivel mundial en 1820 a 72 años en 2020 [...]

La humanidad vive hoy con mejor salud de la que haya tenido jamás; tiene igualmente mayor acceso a la educación y a la cultura que nunca. Las informaciones recabadas en las múltiples encuestas y censos permiten estimar que apenas el 10 % de la población mundial con más de 15 años de edad estaba alfabetizada al inicio del siglo XIX, contra más del 85% hoy en día [...] El número promedio de años de escolarización pasó así, de apenas un año hace dos siglos a más de 8 años en el mundo actual, y más de doce años en los países más avanzados (Piketty, 2019: 48, 51).¹

Son datos alentadores desde un punto de vista global. Con todo, Piketty nos advierte que esos números deben verse con cautela, pues indican el crecimiento del mundo visto como un todo, sin hacer diferencias entre regiones. Así, si comparamos la mejoría de indicadores como la salud, la media de vida o la educación entre los países ricos del norte y los países pobres del sur, nos encontraremos con una enorme brecha de desigualdad. Si profundizamos nuestra observación y atendemos a las desigualdades en regiones como América Latina o África, nos encontraremos con horizontes aún más desalentadores (Piketty, 2019: 55-56).

Siendo esto así, hay preguntas que quienes defendemos la igualdad estamos obligados a hacernos: ¿cómo materializar un horizonte igualitario?, ¿por qué perseguirlo si se antoja inalcanzable?, ¿qué condiciones son indispensables para alcanzar una sociedad igualitaria? Dar salida a estas cuestiones es central, pues en ello se nos va la posibilidad de poder rebatir a quienes insisten en la palestra pública que las sociedades jerarquizadas, con estamentos claros y con élites fuertes, son la respuesta a los problemas contemporáneos. Responder significa defender el horizonte emancipador que se trazó en las distintas revoluciones antimonár-

¹ Las traducciones del francés en este texto son directas y han sido hechas por Cynthia Lerma Hernández.

quicas, las luchas feministas, los movimientos obreros, las resistencias anticoloniales, antirracistas y anticapacitistas.

Todas esas luchas han conquistado diversos horizontes discursivos y jurídicos de la igualdad. Sin embargo, esa conquista no siempre ha ido acompañada de la difusión de prácticas igualitarias en la sociedad, ni tampoco de instituciones capaces de garantizar la igualdad. Las luchas por la igualdad, dice Piketty, son condiciones necesarias, pero no suficientes para lograrla. Porque una cosa es denunciar el carácter desigualitario u opresor de las instituciones y de los gobiernos en turno y otra, distinta, consensuar las instituciones alternativas que permitan progresar hacia la igualdad social (Piketty, 2019: 34).

Lo cierto es que los horizontes discursivos de la igualdad, nos han permitido trazar el itinerario que se requiere cumplir para poder vivir en sociedades más justas y han sido detonadores para poder conquistar en la arena jurídica campos que resultan determinantes para poder exigir ciertos estándares mínimos de igualdad —la igualdad ante la ley sería uno de los más notables—. Si bien es cierto que las luchas por la igualdad han tomado cauces cada vez más complejos y sofisticados, obligándonos a entender *lo igual* como un destino emancipatorio en constante crecimiento, consideramos que hay tres dimensiones básicas que se han trazado desde estas luchas y que nos permiten pensar las condiciones mínimas de una sociedad igualitaria: la igualdad en sentido formal-conceptual, la igualdad en sentido material-existencial y la igualdad en sentido político-participativo. Sobre ellas, vale la pena decir que no son dimensiones determinantes que pretendan abarcar todos los matices de los horizontes igualitarios, sino que son dimensiones generales sobre las cuales consideramos que es necesario volver para evitar que la diversificación de los horizontes se vuelva inabarcable.

El objetivo principal de este artículo es ilustrar el alcance específico de cada una de las dimensiones mencionadas y sus articulaciones, tratando de mostrar que cada una de ellas requiere mantenerse viva en el tiempo histórico para poder ser defendida. A su vez, intentaremos mostrar cómo es que la lucha social es decisiva para poder mantener con vida esta agenda. Es pues una propuesta republicana de la igualdad en la que la participación política es el punto clave para acercarnos lo más que se pueda a esa estrella que nos guía hacia la emancipación.

Igualdad en sentido formal-conceptual

A esta dimensión nos referimos normalmente cuando expresamos la fórmula “igualdad ante la ley”. Con ello queremos significar que, en un sentido general y abstracto, las instituciones jurídicas modernas reconocen los mismos derechos para todas las personas. Estos derechos pueden verse restringidos por la edad o por una sanción penal y, en algunos casos, también pueden ampliarse para reparar alguna clase de violencia estructural que puedan haber sufrido ciertos grupos —acción afirmativa—. Aún con esas excepciones y especificaciones, la igualdad ante la ley es un mecanismo institucional con el que se pretenden mediar las diferencias sociales e igualar a las personas en el espacio público.

En buena medida, este mecanismo apunta a lo que Aristóteles llamaba justicia universal (justicia legal), aquella que hace que todas y todos quienes conformamos una república seamos tratados de la misma manera. Según esto, nadie podría apelar a un título de nobleza, a su cuenta bancaria, a su color de piel, a su sexo o su preferencia sexual para ganar un juicio, para obtener un cargo público, un empleo o ninguna otra actividad social y legalmente regulada.²

Este es el punto de partida de cualquier forma de gobierno republicana democrática y también del Estado democrático de derecho. A esta dimensión de la igualdad la denominamos formal-conceptual porque lo que hace es delinear teóricamente los horizontes de la igualdad entre la ciudadanía, sin confrontarse con todas las distinciones sociológicas, culturales o de cualquier otra índole que pueda haber entre los distintos grupos que conforman una nación y sin confrontarse con todas las diferencias materiales que pueden existir al interior de la ciudadanía y que pueden afectar en el terreno empírico el goce de los derechos. Esta

² Al respecto, vale la pena notar que el igualitarismo aristotélico es muy limitado para los estándares democráticos contemporáneos. En su pensamiento, los iguales son los ciudadanos, es decir, hombres que pudieran considerarse como miembros de la *polis* y que tuvieran una propiedad que les permitiera asumirse como dueños de sí mismos. Las mujeres, los niños, los siervos, los esclavos y los extranjeros están excluidos del horizonte igualitario de la ciudadanía.

dimensión de la igualdad es una especie de forma universal, sin la cual no se puede incluir ningún otro tipo de igualdad o agenda de justicia.

Con todo, es importante señalar que este marco no proviene exclusivamente de un trabajo conceptual hecho desde la filosofía política o la teoría del derecho, sino que su origen son las luchas contra las distintas manifestaciones de regímenes estamentales en los cuales la situación social (azarosa) de cada individuo resultaba determinante para su participación en los asuntos públicos; regímenes donde la desigualdad estaba legalizada.

De forma simplificada, podríamos decir que estas luchas condensan la agenda que grupos de comerciantes, profesionistas y pequeños propietarios enarbolaron contra la acumulación de tierras y propiedades que ostentaban la nobleza y la realeza en distintos países. Las revoluciones de Inglaterra y Francia de los siglos XVII y XVIII, así como las luchas independentistas de los siglos XVIII y XIX de los países que hoy conforman el continente americano, son buenos ejemplos de cómo la idea igualdad ante la ley fue a la vez lucha social y teoría política.

Adicionalmente, habría que decir que estas luchas por la igualdad no son exclusivas de los siglos de la llamada modernidad, ni tampoco exclusivas de los pequeños propietarios o burgueses. Por el contrario, como nos recuerda Aldo Schiavone, podemos encontrar luchas similares en el universo romano del siglo V a.c. (2009: 100-128), así como en otras geografías o calendarios políticos. También, siguiendo a E. P. Thompson, podemos afirmar que la conquista de la igualdad es una auténtica victoria popular y no solamente el triunfo de la clase burguesa (Thompson, 1990: 258-269).

La historia de la igualdad no es pues una historia lineal que podamos trazar empezando por la *Glorious Revolution* inglesa y terminando en las luchas anticoloniales posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Más bien, es una historia compleja y de largo alcance en la que, en distintas latitudes y configuraciones políticas, ciertos grupos sociales tradicionalmente menospreciados han logrado conjugar el suficiente poder para poner en cuestión regímenes jerárquicos donde la desigualdad está legalizada.

Una vez que alguna de esas luchas ha tenido éxito político y militar, se construyen modelos jurídicos y políticos con los que se pretende dar-

le continuidad a esas luchas por la igualdad. Así, la Roma republicana vio emerger las célebres XII Tablas, mientras en Francia más de dos mil trescientos años después se escribió la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano. Ahora bien, esto no debe llevarnos a afirmar que la agenda política de los plebeyos de la Roma antigua es asimilable a la agenda de los revolucionarios franceses o de los independentistas en Haití en el siglo XVIII. Pero sí debe advertirnos que si narramos la igualdad como si se tratara de una historia continua que viene del siglo XVII al XXI, negamos la posibilidad de que esa historia deje de ir en sentido progresivo, tal y como sucedió en Roma después de cinco siglos de régimen republicano. No hay garantía alguna de que la agenda de la igualdad continuará avanzando, tenemos muchos indicios históricos de que después de periodos de relativa igualdad han venido periodos de re-jerarquización social. La pregunta para nosotros es ¿cómo mantener viva la agenda de la igualdad?, ¿cómo seguir avanzando en ese sentido? Al respecto consideramos que son esclarecedoras las palabras de Thomas Piketty:

[...] las luchas y el reacomodo de las relaciones de poder no son suficientes como tales. Son una condición necesaria para derrocar las instituciones no igualitarias y los poderes establecidos, pero desafortunadamente no garantizan en absoluto que las nuevas instituciones y los nuevos poderes que lo remplazarán sean siempre tan igualitarios y emancipatorios como podría esperarse [...] Concretamente, veremos que el camino hacia la igualdad se ha apoyado, desde finales del siglo XVIII, en el desarrollo de cierto número de dispositivos institucionales específicos que deben ser estudiados como tales: la igualdad jurídica; el sufragio universal y la democracia parlamentaria; la educación gratuita y obligatoria; el seguro médico universal; el impuesto progresivo sobre la renta, la herencia y la propiedad; la gestión conjunta y el derecho sindical; la libertad de prensa; el derecho internacional; y así sucesivamente (Piketty, 2019: 37, 39).

La historia de la igualdad es una lucha y síntesis institucional de esa lucha o de las diversas luchas, la igualdad ante la ley es una de las pri-

meras manifestaciones de esa síntesis en la historia política moderna. Ahora veamos con mayor detalle la formulación de esa síntesis y qué es lo que quiere garantizar tanto en términos de derechos, como en términos de igualdades.

La igualdad ante la ley, como afirmamos líneas atrás, es un dispositivo que pretende garantizar la igualdad de trato. Esto se traduce en una enunciación del derecho en forma general y abstracta, con la cual renunciamos al reconocimiento institucional de los privilegios sociales. Es importante anotar que esta fórmula no pretende eliminar las diferenciaciones sociales de un plumazo, sino establecer ciertas condiciones para que las jerarquías sociales no sean absolutamente determinantes en el espacio público. Esta es una condición necesaria para la construcción de un horizonte social igualitario, pues permite plantear un universo en el que, al abstraer lo que es particular a cada individuo, podemos delinear lo que es común para la ciudadanía.

Ante el poder público, legitimado por el consenso social y no por la divinidad o la fuerza, nadie puede ostentar ningún privilegio, ningún título de nobleza, ninguna cuenta bancaria, pues como ha escrito Alain Supiot: con la figura de la personalidad jurídica, el derecho instituye al ser humano como un ser racional e igual (2012: 9-14). Aquí tenemos la justificación teórica y conceptual de la lucha contra las jerarquías tradicionales. La igualdad ante la ley no es únicamente el triunfo político de movimientos igualitarios, sino el triunfo teórico de la conceptualización de la igualdad como imperativo racional. Hay una antropología filosófica que fundamenta la igualdad ante la ley. En ella, tal y como pensaba Kant (1986: 27-36), la idea es que la razón es un atributo humano universal y ello convierte a todas las personas en legisladoras, de lo cual se desprende que nadie podría legalizar la desigualdad y justificarlo racionalmente. La desigualdad en ese sentido sería sólo producto de la fuerza.

A pesar de tratarse de una condición básica para la igualdad dentro del horizonte de la ciudadanía, su significado no ha estado exento de polémica. En su célebre artículo “Sobre la cuestión judía”, Marx afirmó que la igualdad ante la ley disfrazaba al *hombre burgués de hombre universal*, es decir que la fórmula protegía únicamente a aquellas personas que tuvieran propiedades, mientras quienes no la tuvieran estarían

excluidos de la universalidad de las leyes (Marx, 2008: 195-197). En nuestra geografía, Ignacio Ramírez calificaría a la igualdad ante la ley como una *ridícula corona* que en absoluto sería útil para el jornalero o cualquiera que viviera de su fuerza de trabajo (Zarco, 1956: 470-471). Consideramos que ambas críticas tienen sustento y que gracias a ellas se logró profundizar el concepto de igualdad en los Estados de derecho. Sin embargo, nos parece que es importante reconocer que esta dimensión de la igualdad es irrenunciable. Sin ella resulta complicado pensar cómo podríamos construir una sociedad igualitaria que pueda permanecer en el tiempo.

Tal y como han pensado autores como Joseph Raz, Robert Summers o Michael Oakeshott, la igualdad ante la ley es uno de los elementos fundamentales para poder construir una sociedad en la que sea el derecho y no órdenes normativos de tipo confesional los que dirijan nuestras vidas (Raz, 2002; Summers, 2002; Oakeshott, 2001). Según esto, el derecho expresado en forma universal y abstracta es lo que nos ha permitido construir instituciones de coordinación social en las que no sean los valores específicos de alguna religión particular los que nos indiquen cómo debemos comportarnos. Más aún, el derecho en clave igualitaria se abstiene de indicarnos alguna clase de guía moral y se construye como una institución que establece limitaciones claras al poder del Estado para garantizar la autonomía de los individuos.

Así, la igualdad en sentido formal nos permite tres cosas. Primero, construir un orden social en el que ninguna confesión religiosa tenga alguna clase de privilegio jurídico frente a otras, ninguna moral religiosa puede normar legalmente nuestra sociedad. Segundo, nos permite construir un orden social en el que la clase, el origen étnico, el sexo no determinará las posibilidades de nuestras relaciones jurídicas, ni nuestra acción en el espacio público. Tercero, la generalidad y abstracción con que se expresa el derecho nos permite construir condiciones de igualdad que permanecerán en el tiempo, son garantías a futuro contra caprichos políticos. Una vez que la igualdad ante la ley se ha construido como principio fundante de una sociedad, lo que hacemos es darle cierta previsibilidad a nuestras vidas.

Ciertamente, la igualdad formal ante la ley o la igualdad en sentido abstracto no nos protege por sí sola de que pueda llegar al poder al-

guna clase de tirano que intente subvertir todo el ordenamiento legal. Tampoco nos protege de funcionarios corruptos que otorguen privilegios, ni frente a prejuicios que puedan tener los operadores jurídicos al realizar su labor. Aun así, una vez que la igualdad ante la ley ha sido establecida como principio, será más difícil que un gobernante regular pueda obviarla (he ahí la importancia de que la lucha social por la igualdad se sintetice institucionalmente). Los actos de cualquier gobierno realizados dentro de un ordenamiento jurídico formalmente igualitario están condicionados a ese principio, cualquier partido o persona que gobierne, así como cualquier funcionario, debe atenerse a esa condición sin importar sus inclinaciones personales. Es decir, cualquier política pública, sentencia o acto administrativo debe justificarse en términos de esa igualdad. Actuar sin respeto al principio de igualdad requerirá más trabajo que actuar respetando dicho principio.

Así, que una constitución establezca que todas las personas son iguales ante la ley, no es una mera pronunciación en un papel, es la condición de posibilidad de todo Estado de derecho y de toda república democrática. Es decir, si llega a estar en ese papel llamado constitución, es porque una nación al fundarse o constituirse (probablemente después de largas luchas), ha consensuado explícitamente que la igualdad es un principio rector de la vida pública y que sin él todo el orden institucional se viene abajo. A la vez, es el reconocimiento del fundamento racional de la igualdad y del fundamento racional del orden jurídico mismo (de lo contrario se apelaría a alguna divinidad o alguna naturaleza externa como fundamento del orden jurídico). Por lo tanto, quien quiera ejercer el poder dentro de esa nación deberá atenerse a las reglas que impone tal principio, de lo contrario estará fuera del orden legal y su mandato será ilegítimo.

La igualdad formal entonces coloca a toda la ciudadanía como fundamento del ordenamiento legal y como legitimidad del poder político. Es el resultado de movilizaciones sociales que pretenden romper jerarquías tradicionales, así como la condición para poder perpetuar un orden jurídico y político en el que las jerarquías sociales estén mediadas institucionalmente. La igualdad formal, decíamos atrás, no es un mecanismo que borre las distinciones y privilegios sociales de tajo. No elimina las desigualdades relacionadas con la riqueza, el origen familiar

o la pertenencia étnica, pero sienta las bases para que esas diferencias puedan ser disminuidas en el espacio público.

Ahora, como hemos visto, la formulación de la igualdad está relacionada con agendas políticas determinadas. A pesar de su abstracción y generalidad, no es un concepto neutral. Por el contrario, se coloca de forma muy precisa dentro de una agenda republicana en la que las jerarquías tradicionales deberían de dejar de operar en el espacio público creado por el derecho. Todo esto es importante señalarlo porque, como indicaremos más adelante, la igualdad requiere que permanezca viva cierta afinidad social hacia ella para poder defenderla. La igualdad como concepto rector de la vida pública es una ruptura institucional e histórica con formas feudales o monárquicas de arreglo político y, como ruptura que es, implicó arrebatarse a sectores privilegiados ciertos recursos y espacios que monopolizaban. Así, que la igualdad ante la ley esté formalmente establecida, no implica que esté asegurada de una vez y para siempre. La conciencia política que está detrás de ella requiere permanecer en el tiempo, y la ciudadanía debe estar dispuesta a defender esa dimensión de la igualdad de los embates que recibirá por parte de facciones políticas que quieran institucionalizar las jerarquías. Como decía G. A. Cohen, la igualdad no sólo requiere instituciones, sino un *ethos* que la respalde (Cohen, 2014 [edición Kindle], pos. 3495).

Por otro lado, es importante reconocer que además de respaldo político, la igualdad requiere un fundamento teórico que la respalde. Ese fundamento teórico, como piensa Cohen, es el lenguaje de la justicia, el cual posee una gran fuerza en el debate moral. La igualdad tiene una autoridad moral inherente, no es solo el sentimiento expresado en un movimiento social. Sobre esto último, vale la pena recordar aquella famosa posición de Norberto Bobbio que indicaba que los derechos humanos no requerían más profundización sobre su fundamento, sino acciones para su realización (Bobbio, 1991: 61 y ss.). El llamado del jurista italiano implicaba intentar superar las diferencias que surgían en el terreno de la discusión académica y concentrar nuestros esfuerzos en la realización del ideal de justicia de los derechos. Si bien creemos que el llamado de Bobbio es justo, también es importante señalar que la fundamentación de los derechos o, en nuestro caso, de la igualdad, supone

darle fuerza moral a los argumentos a favor de la igualdad en el discurso público. Ni el horizonte político, ni el teórico son renunciables.

Es por ello que creemos que es importante analizar la igualdad en dimensiones, hay vínculos entre ellas y todas están atravesadas por la necesidad de la lucha política y la síntesis institucional. Así como la igualdad formal es la condición de posibilidad de un Estado de derecho y una república democrática, la igualdad material-existencial genera las condiciones para mediar las desigualdades generadas por las dinámicas económicas y sociológicas, mientras la igualdad política establece condiciones para que la defensa de los derechos pueda procesarse institucionalmente. Todas esas dimensiones requieren fuerza política y sustento teórico para poder mantenerse en el tiempo. Profundicemos ahora en lo que hemos llamado igualdad material-existencial.

Igualdad en sentido material-existencial

Esta es una de las dimensiones de la igualdad que más polémicas genera en el terreno de los derechos y cuya garantía presenta más dificultades. Es una dimensión que se ha conceptualizado desde diferentes horizontes ideológicos que van desde el liberalismo al comunismo, pasando por diferentes versiones del socialismo y del republicanismo. El piso común de toda esta conceptualización consiste en reconocer que la riqueza es un bien socialmente creado y que, como tal, no puede ser acaparado por unos cuantos y debe ser repartido. En términos generales, se trata de establecer un mínimo de bienestar material debajo del cual no debería estar ninguna persona. Es pues, un estándar que pretende especificar qué es indispensable para que todas las personas puedan desarrollar una vida en la que se puedan presumir como dueñas de sí mismas e iguales a toda la ciudadanía.

El problema fundamental con esta dimensión de la igualdad es que, en principio, parece requerir una fuerte intervención del Estado en materia económica, así como en las interacciones entre los individuos. Así, hay quienes han dicho que esto implica un rompimiento injustificado de ciertos valores del Estado de derecho destinados a garantizar la libertad

individual (Nozick, 1974: 30). Según esto, cobros de impuestos progresivos para mediar desigualdades estructurales, el control sobre el precio de ciertos bienes básicos o la construcción de un aparato de salud, educación y vivienda público, serían acciones estatales que limitarían de forma ilegítima el derecho de propiedad, mientras destruirían los incentivos para el desarrollo del talento individual. Así, quienes se muestran desfavorables a los modelos de igualdad material, suponen que lo que generaría es un mundo de servidumbre en el que la libertad individual y todo el desarrollo científico, tecnológico y cultural que la acompaña se sepultaría en aras de una agenda de justicia social irrealizable.

Por otra parte, autores como John Rawls han defendido que la igualdad es un imperativo racional para todo Estado de derecho y que es posible construir un esquema donde el Estado no determine la vida de los individuos, pero tampoco los abandone a la suerte de las azarosas relaciones sociales. Como se sabe, lo que planteó Rawls en su *Teoría de la Justicia* fue la construcción de un espacio mínimo de dignidad donde todas las personas pudieran trazar libremente su plan de vida. Ese espacio se expresa en lo que se conoce como los *principios de la justicia*: el derecho igual al esquema más amplio posible de libertades y la limitación de la desigualdad material a la condición de que esta solo pueda suceder si con ello se hace un bien mayor a la sociedad (Rawls, 1995: 62-118).

Parte importante de lo que hay en medio de la disputa entre quienes piensan que la justicia social es una agenda ajena a los derechos y quienes piensan que, por el contrario, esa justicia es una condición necesaria para la construcción del Estado de derecho tiene que ver con el estatus jurídico que se otorga a los llamados derechos sociales. Así, mientras los detractores de la igualdad material suponen que la justicia social tiene un estatus jurídico inferior frente a los derechos civiles y políticos; quienes defienden la igualdad material como un aspecto fundamental del Estado de derecho, han argumentado que los derechos sociales son co-originales a los derechos civiles y políticos (Pisarello, 2007: 35).

Esto es, los derechos sociales, civiles y políticos son interdependientes, cada uno de ellos depende del otro y surgen al mismo tiempo. De tal suerte que, es necesaria la garantía de derechos sociales para la realiza-

ción de los derechos civiles y políticos, como es necesaria la protección de las libertades civiles y políticas para que las agendas de justicia social tengan sentido. La falta de derechos sociales hace que los derechos civiles y políticos puedan ser disfrutados sólo por quienes tengan el privilegio de no tener hambre; la falta de derechos civiles y políticos hacen de los derechos sociales una dádiva gubernamental que puede ser retirada en cualquier momento.

Los derechos requieren estar garantizados frente a caprichos políticos o azares económicos y sociales, es en ese sentido que sus diversas dimensiones se interrelacionan. Tener el derecho de asamblea, de voto, de expresión o derecho a la integridad personal significa poco para la vida de una persona que vive acechada por el monstruo de la escasez. Cuando una persona vive en una situación de pobreza que le obliga a dedicar todas y cada una de sus acciones para resolver lo más elemental, hablar del derecho a la autodeterminación o a la participación política es poco más que una fantasía. Por otro lado, tener garantizada la educación, la vivienda y la salud sin poder ejercer adecuadamente libertades civiles y derechos políticos resulta un sinsentido y hace débil la propia garantía de aquellas.

Así que, desde una óptica igualitaria, tampoco tiene demasiado valor vivir en un Estado en el que se tenga cierto bienestar material, pero donde las posibilidades de acción civil y política estén amenazadas por un aparato represivo o por violencias de otro tipo. Una situación así no es otra cosa que una experiencia de servidumbre en la que, por mantener cierta regularidad en lo material, renunciaríamos —por ejemplo— a la posibilidad de cuestionar las políticas públicas sobre educación o a fijar nuestro plan de vida. La ausencia de alguna de las dimensiones de derechos nos coloca en escenarios extremos en que los derechos dejan de ser protecciones institucionales para realizar nuestra vida y se convierten en fachadas utilizadas desde el poder para justificar órdenes de dominación.

Los derechos son un todo que apunta a una construcción compleja de la igualdad: ciudadanas y ciudadanos con igual capacidad para trazar un plan de vida. Esto último implicaría garantías formales de trato igualitario ante la ley, ausencia de obstáculos materiales para el ejercicio de libertades civiles y políticas, así como el acceso libre y equitati-

vo a bienes comunes y bienes culturales. Así, igualdad implicaría que nadie puede ostentar ningún privilegio en el momento de utilizar las instituciones públicas; garantía de un bienestar material mínimo que nos permita participar en el desarrollo civil y político de nuestro entorno; que recursos como museos, parques, escuelas, reservas ecológicas y hospitales (por mencionar algunos) deben estar al alcance de toda la ciudadanía.

Todo ello apunta al fortalecimiento del valor intrínseco a los Estados de derecho y las repúblicas democráticas: la autonomía. La consecuencia última de la ruptura de los privilegios tradicionales es generar condiciones para que todas las personas puedan trazar su propio plan de vida. Tanto la igualdad en lo legal, lo político y lo civil, como el mínimo bienestar material es decisivo para poder construir una sociedad plural donde ni la fuerza bruta, ni las relaciones de poder determinen por completo el destino de una persona.

Al respecto, vale la pena recordar que Jürgen Habermas ha insistido en que es importante distinguir dos niveles de la autonomía, la privada y la pública. Esto es, aquella que nos permite determinar el rumbo particular de nuestras vidas como individuos y aquella que nos permite participar en el diseño del espacio público como ciudadanía. Así, la autonomía moral que se expresa en el plano individual es equiparable, en el plano de la constitución de una sociedad, con la libertad política o la auto-legislación democrática. Ambas se dirigen a construir un sistema de derechos en el cual éstos respondan tanto a la máxima de racionalidad y universalidad, como a iguales libertades de acción.

Lo que está en juego en este renglón de la igualdad, es la interpretación sobre la legitimidad del derecho y la configuración de los derechos. Así, según Habermas, mientras para la tradición liberal el acento está en la autonomía privada y los derechos subjetivos, para la tradición republicana el énfasis se encuentra en la autonomía privada y los derechos de participación política (Habermas, 2010: 164-165). La cuestión aquí es que si la legitimidad del derecho y el sistema de derechos, dependen de la garantía de una amplia autonomía privada, definitivamente esta no debería entenderse como ilimitada, sino que encuentra un límite “allí donde tiene que dar razones públicamente aceptables de sus planes de acción” (Habermas, 2010: 164-165). En ese sentido, ningún

individuo podría suponer que su plan de vida está autojustificado, sino que debe justificarlo ante sus iguales, es decir, ante la ciudadanía completa. Por su parte, la autonomía pública, aquella que nos permite participar en los procesos democráticos de decisión tampoco puede omitir que su límite está dado por la libertad de los individuos. Ninguna mayoría formada en el ejercicio de la autonomía pública puede abrogarse el derecho de pasar por encima de los planes de vida de los individuos.

De tal suerte que, según este esquema, para ser iguales deberíamos ser capaces de limitar tanto los excesos de nuestra libertad en lo civil y en lo político. Evitar pues aquella tiranía de las mayorías de la que hablaba Tocqueville y el egoísmo absoluto. Así, el derecho y el sistema de derechos está legitimado en la medida en la que podamos participar en la definición del rumbo político de nuestra comunidad, sin que ello nos lleve a pisotear los derechos que permiten que una persona se autodetermine; de la misma forma es necesario que en el ejercicio de nuestra autonomía privada se nos exija dar razones sobre nuestros propios planes de vida, pues ningún individuo se desarrolla de forma completamente aislada.

Ahora volvamos a la cuestión de la igualdad en lo material. G. A. Cohen ha explicado que, frente a la insistencia de hacer a un lado la justicia social del universo de los derechos, deberíamos considerar que la falta de dinero implica una violencia injustificada contra una persona. Se trata de una violación a la libertad como ausencia de interferencia en la que ha insistido tanto la tradición liberal. La falta de dinero implica una limitación enorme en nuestras posibilidades de acción. Dice Cohen: “[T]ener dinero es tener libertad. Cuanto más rica es una persona, más líneas de acción se abren ante ella, lo que equivale a decir que es más libre de lo que sería sin el dinero. Por tanto, todo aquel que reciba dinero como resultado de la redistribución goza necesariamente de una ampliación de su libertad” (Cohen, 2014 [edición Kindle], pos. 878).

No solamente el dinero nos hace más libres, sino que su ausencia aumenta las posibilidades de intervención del Estado en el desarrollo de nuestra vida, por ejemplo, si necesitamos utilizar un autobús para desplazarnos de una ciudad a otra e intentamos subirnos a él sin pagar el boleto, la fuerza del Estado se activará para detenerme. Probablemente lo primero que suceda es que los empleados de la línea de autobuses me

impidan subir a él, pero si a base de fuerza logro evadirlos, la acción que seguirá será la intervención de la policía.

De tal suerte que, según Cohen, si lo que queremos es una sociedad de libertades, tenemos que garantizar un mínimo espectro de igualdad en el que la cantidad de cargas y beneficios que recibe una persona en su vida, puedan ser equiparables a los de cualquier otra (Cohen, 2014 [edición Kindle], pos. 823). Esto es, deberíamos considerar inaceptable que una persona no pueda generar los suficientes recursos para subirse a un autobús que lo lleve a otra ciudad (para visitar a un familiar, buscar otro empleo o simplemente cambiar de clima), mientras existan otras personas con los recursos suficientes para tener un helicóptero en su casa y hacer el mismo viaje en cuestión sin siquiera despeinarse. Desde la perspectiva de Cohen, no hay forma de justificar moralmente una desigualdad de ese tamaño. Mucho menos escenarios (tristemente comunes) en los que hay familias que tienen garantizada su riqueza para los siguientes cien años mientras hay personas que no tienen asegurada ni siquiera una comida al día.

Lo que nos aparece en este horizonte es la pregunta sobre cómo repartir, cómo garantizar ese piso mínimo y cuál debe ser la intervención del Estado. Mientras autores como Ronald Dworkin han señalado que es necesario mantener la estructura del mercado, pero controlando este jurídicamente (Dworkin, 2012: 237-253), autores como Thompson han señalado que requerimos modelos socialistas, pero donde el Estado esté sujeto al control democrático: “El movimiento obrero tiene que redescubrir lo que ya se sabía en el siglo XIX: que el Estado tiene que ser obligado a entrar bajo control humano y ser democratizado [...]. Quizás en los próximos treinta años algunas de nuestras mayores luchas serán en relación con la práctica y control democrático de la que ya es una poderosa maquinaria estatal” (citado por Martínez-Cava, 2019: 36).

Por su parte, Cohen ha señalado que el gran problema que tenemos enfrente es que mientras hemos logrado que las economías capitalistas funcionen, no hemos logrado lo mismo con las economías de tipo socialista. La cuestión para Cohen es que los principios de competencia e interés personal que rigen el mercado hacen que este logre funcionar, mientras que no hemos logrado hacer funcionar un sistema económico cuya base sea la generosidad (Cohen, 2014 [edición Kindle], pos. 805 y

ss.). Desde su perspectiva, ese es el destino que tenemos que buscar si lo que queremos es una sociedad donde haya un ejercicio igualitario de la libertad. Para ello requeriríamos desarrollar un *ethos* social en el que una persona sirva a otra simplemente porque esta última lo necesita y no por lo que obtendrá de ese servicio. Es un principio de comunidad que requeriría que cada persona estuviera dispuesta a preocuparse por la suerte de los demás, dispuesta a hacer sacrificios (dentro de los límites razonables) para profundizar el bien común y en el que, aun haciendo ganancias justas, esté dispuesta a compartir ese resultado con la comunidad.

Así, una de las condiciones para el reparto justo implica combatir la antropología de la codicia y del miedo fomentada por los órdenes capitalistas. Ese combate se centra en la construcción de un *ethos* en el que el principio de comunidad esté en el centro. Ahora, ese *ethos* requiere de la conformación de una unidad política dispuesta a actuar para la transformación de las instituciones, así como en la transformación de los presupuestos que sostienen un orden de desigualdades.

Esto es, el *ethos* socialista, basado en la generosidad que propone Cohen, requiere de un principio republicano de acción política, de la conformación de un pueblo cuyas estrategias políticas estén encaminadas a la creación de un horizonte igualitario; un pueblo que se reconoce a sí mismo como una asociación de iguales que siente como suya una agenda común. Así, la dimensión de la igualdad que hemos llamado material-existencial, está vinculada con la igualdad en sentido político. Una sociedad con reducida participación política o cuyos afectos no la impulsen a la lucha por la igualdad está imposibilitada de defender la justicia social.

Antes de profundizar sobre esto que hemos llamado igualdad política, vale la pena anotar que la justicia social, la igualdad en sentido material, requiere algo más que un *ethos* de generosidad o la lucha política para lograrla. Conquistar una sociedad de iguales en sentido material, requiere de conocimientos técnicos y de políticas públicas bien diseñadas para que el reparto de la riqueza sea una institución duradera. No podemos omitir datos como la limitación de los recursos, ni tampoco el impacto ecológico que tiene la explotación de esos recursos y esos datos nos obligan a soluciones técnicamente solventes para alcanzar la igualdad.

Más aún, como ha advertido Amartya Sen (1979: 218), es necesario considerar que la misma cantidad de recursos no necesariamente genera la misma calidad de resultados. Si lo que esperamos de la igualdad material es la autonomía de todas las personas, es necesario evitar lo que Sen ha llamado *resourcism*, esto es, la insistencia en equiparar igualdad de oportunidades con una cantidad específica de recursos. El bienestar, punto de partida de la igualdad material, se conceptualiza y se vive distinto en cada sociedad. En ese sentido, nuestros estándares de igualdad deben estar acompañados de análisis sociológicos y antropológicos sólidos sobre la situación determinada que intervenimos, además de metodologías de reparto que puedan garantizar bienestar a largo plazo.

Igualdad en sentido político-participativo

Como hemos ya hemos dicho, la igualdad política, aquella que constituye a las personas como ciudadanas, es el producto de largas luchas sociales contra el autoritarismo y que tienen su fundamento en la presunción de igualdad racional. Así, esta dimensión del análisis nos permite dar cuenta tanto del fundamento de los regímenes democráticos, como reiterar la importancia de la historia social en la conquista de los derechos.

A todo este esquema valdría la pena agregar que la lucha que está como telón de fondo en toda esta historia, no es solo una evidencia empírica sobre cómo se han obtenido los derechos y cómo se han ido conquistado dimensiones de la igualdad. La lucha es también un elemento teórico indispensable para explicar la permanencia de los derechos en el tiempo. Su presencia, hace posible crear los lazos sociales necesarios para defender la igualdad de las amenazas que vendrán por parte de quienes busquen mantener una sociedad fuertemente jerarquizada y mantener una disciplina social con la que permanezcan vivas las desigualdades que les favorecen.

Como sostuvo Rudolph V. Jhering (1957: 93), las personas que defienden sus derechos hacen algo más que defender su propio interés,

defienden el interés de su comunidad, si no es que de la humanidad entera. Es decir que quien lucha no está atado al presente de su propio bienestar, sino que proyecta hacia el futuro su propia búsqueda de justicia. La lucha por el derecho es entonces un dispositivo que permite que los individuos construyan un universo social interdependiente en el que el derecho de uno es el derecho de todos. Además, en el camino se generan las posibilidades para construir un pueblo que se identifique con su derecho y pueda darle a la igualdad (en cualquiera de sus dimensiones) un futuro.

Por su parte, Chantal Mouffe ha propuesto un esquema para pensar las luchas sociales que creemos vale la pena retomar para pensar la relación de la igualdad con la movilización social, así como la importancia teórica de las luchas en la continuidad de los derechos en el tiempo. Desde su perspectiva, la democracia radical o la democracia plebeya, es decir, aquella que prioriza la autoridad de las mayorías (de los iguales) por sobre los presupuestos de los modelos de democracia en clave racionalista (Rawls, Habermas), nos permite entender cuál es el papel que juega el conflicto social en la construcción de los regímenes democráticos y delinear los límites de la igualdad (Mouffe, 2016).

La cuestión se explica como sigue, las democracias requieren una delimitación sobre *quiénes son los iguales*, es decir, sobre quiénes pueden decidir el destino político de un pueblo. No es posible hablar de una democracia sin construir un pueblo, ni sin darle a este la autoridad y el poder necesario para decidir su destino. Tal y como piensa Mouffe, la democracia requiere delimitar un *nosotros* y un *ellos*, desde el cual podamos actuar como unidad política (Mouffe, 2016: 59-60).

El problema es que la delimitación de ese *nosotros*, de aquellos a quienes consideramos iguales, en más de una ocasión ha resultado trágica. Dicha operación ha contribuido a la justificación de la exclusión de personas que participan activamente en la construcción de la riqueza social y también, en momentos de mayor intensidad política, ha sido la operación teórica debajo del genocidio. Mouffe está consciente de ello, sabe los peligros de seguir al pie de la letra las concepciones sobre lo político de Carl Schmitt (en quien se inspira) y los abusos que se presentan cuando lo político es definido en términos de *amigo-enemigo*. A diferencia de Schmitt, Mouffe reconoce que es precisamente por ello

que existen los derechos humanos, cuya lógica de inclusión, limita la lógica de exclusión de la democracia radical.

Hay una tensión entre la igualdad planteada en clave democrática (política) y la igualdad (racional) planteada desde la lógica de los derechos humanos. Mientras la primera depende del concepto de ciudadanía, en el cual no pueden caber todas las personas; la segunda depende del concepto de dignidad donde deben caber todas las personas. Es por eso que Mouffe ha explicado que la lógica de la democracia constitucional o la democracia moderna es paradójica. Se incluyen dos horizontes de igualdad que sólo pueden armonizarse de forma parcial y conflictiva.

Y más que armonizarse lo que hacen la lógica de la democracia y la lógica de los derechos es evitar que cualquiera de los dos horizontes realice su programa de forma total. Según esto, ni el liberalismo puede desarrollar por completo su horizonte racionalista, ni la democracia su horizonte conflictivo-afectivo. Esta unión paradójica, según Mouffe, permite que las instituciones permanezcan vivas. Que la lógica de la democracia radical cuestione constantemente el supuesto consenso racional sobre el que descansa el Estado de derecho y que la lógica de los derechos humanos ponga en entredicho constantemente la presuposición de unidad popular, permite que ninguna institución se dé por sentada, lo que nos obliga a reforzar sus fundamentos como a mejorar las prácticas que genera. En palabras de Mouffe:

Al desafiar constantemente las relaciones de inclusión/exclusión que implica la constitución política “del pueblo” —necesaria para el ejercicio de la democracia—, el discurso liberal de los derechos humanos universales juega un importante papel en mantener viva la lucha democrática [...] Lo específico y valioso de la democracia liberal moderna es que, si es estudiada adecuadamente, crea un espacio donde esa confrontación [la confrontación política] se mantiene abierta, donde las relaciones de poder están siempre cuestionándose y ninguna de ellas puede obtener la victoria final (Mouffe, 2016: 26 y 31).

El objetivo de Mouffe consiste en combatir los discursos de los llamados populismos de derecha. Por un lado, la filósofa belga admite

que esos movimientos políticos han tenido éxito porque han señalado correctamente el distanciamiento de las élites políticas con los afectos populares, con el sentir de muchos sectores sociales que no se sienten representados por los discursos técnicos de quienes gobiernan y que tampoco se sienten satisfechos con los resultados del supuesto consenso racional sobre el que descansa la democracia (Mouffe, 2016: 24). Por otro lado, Mouffe construye un esquema interpretativo, con el cual, aun reconociendo el diagnóstico del escepticismo de *los comunes* respecto a las prácticas políticas de las élites, se pueda trazar un camino en el que democracia radical y derechos humanos puedan convivir.

Para ello, lo primero que se requiere es reconocer que ningún consenso racional, ningún diálogo parlamentario, ningún esquema de pesos y contrapesos logrará eliminar el conflicto social. Ese, según Mouffe, es un planteamiento utópico que lo único que hace es generar las condiciones idóneas para que la ciudadanía se sienta desvinculada de las instituciones de la democracia y de los derechos humanos, lo que implica que, ante un eventual ataque contra ellas, no existirá la fuerza social suficiente para resistir.

Así, lo segundo que se requiere para unir democracia y derechos humanos es reconocer el papel que juegan las luchas sociales tanto para la conformación de unidades populares que puedan construir un destino común, como para la construcción de un destino común que tenga por principio una agenda de derechos humanos y no una agenda xenófoba. En ese sentido, la apuesta de Mouffe es la construcción de una estrategia política en la que se construya un pueblo que sienta las instituciones de derechos humanos como suyas y que pueda defenderlas.

El problema que tenemos con el planteamiento de Mouffe, es que su insistencia en la imposibilidad de superar algún día los conflictos —y la antropología pesimista que está detrás de ello— nos arroja a un escenario en el que pareciera que la única forma en la que pueden convivir la igualdad democrática y la igualdad de los derechos humanos, es con la conformación de un pueblo que viva una especie de *insomnio democrático*. Esto es, un compromiso político total que le obliga a estar constantemente alerta y a sacrificar su descanso con tal de defender aquello que le permite una vida en la que disfrute tanto las mieles de la igualdad, como los beneficios de la pluralidad.

Consideramos que Mouffe tiene razón al señalar que la conformación de un pueblo es necesaria para operar una democracia, pues la acción política requiere de un sujeto eficaz y eso no lo puede ofrecer la lógica universalista de los derechos humanos (la humanidad no es un sujeto político eficaz). También consideramos que tiene razón al decir que ese pueblo se construye de forma conflictiva y que nunca podremos aspirar a una unidad popular que resuelva todas sus contradicciones internas de una vez y para siempre; justamente esa pluralidad conflictiva es lo que mantiene vivas las pasiones que nos llevan a la acción política. Con todo, creemos que es posible plantear un horizonte republicano en el que podamos reforzar la idea de la participación política, reconocer la fuerza de las luchas sociales en la búsqueda de la igualdad, sin plantear un horizonte en el que la defensa de la democracia y los derechos humanos nos requiera todo nuestro tiempo.

Al respecto vale la pena recordar el famoso opúsculo de Jhering, *La lucha por el derecho*. En él, su autor sostuvo que los todos los derechos habían sido obtenidos por la lucha y sólo mediante ella se mantendrían (Jhering, 1957: 52 y 57). La tesis, como se observa, tiene muchos puntos de contacto con lo que ha postulado Mouffe. Más aún, la propuesta de Jhering es que esas luchas construyen lazos afectivos que permiten hacer del derecho un vínculo principal entre la ciudadanía, lo cual hace eco de la idea de que la formación de una unidad popular nos permitiría defender la igualdad democrática y la igualdad de los derechos humanos. En ese sentido, *los iguales*, ciudadanas y ciudadanos, estarán dispuestas a defender el derecho porque es suyo, ven en él sus preocupaciones, refleja su rostro.

Como decíamos líneas atrás, Jhering reconoce que cuando una persona defiende su derecho, defiende también el derecho de su comunidad, incluso de la humanidad misma. Esto genera un descargo institucional de ese *insomnio democrático* que mencionamos líneas atrás, pues permite que no sea una lucha constante lo que le dé continuidad a los principios de la democracia y los derechos humanos. Desde esta perspectiva, ciertas luchas estratégicas pueden resultar mucho más efectivas que la movilización democrática total que sugiere Mouffe.

Así, la igualdad en su dimensión política no solamente nos coloca en una situación en la que podemos participar en paridad para la de-

terminación de nuestro destino político, sino que, a través del derecho, iguala nuestra fuerza para la defensa de los derechos y el combate a la injusticia. Es por ello que hemos insistido en la necesidad de analizar la igualdad en dimensiones y no soslayar ninguna de ellas. Porque el planteamiento de Jhering no tendría sentido si no estuviera presupuesta la igualdad ante la ley que nos permita acudir a las instituciones para defender nuestros derechos, no como individuos aislados sino como ciudadanos de una república. A su vez, es necesario presuponer la igualdad moral entre los seres humanos para que la fuerza de un combate individual pueda irradiar a toda una comunidad. Finalmente, es indispensable la igualdad en lo material para que nadie se encuentre en una subordinación que obstaculice el desarrollo de su autonomía y la posibilidad de combatir las injusticias.

Conclusiones: luchar por la igualdad, apropiarse de las instituciones

Lo que hemos planteado en este trabajo es un modelo para analizar la igualdad que pretende enfatizar la necesidad de subrayar la vinculación que tienen las luchas sociales que la persiguen y las instituciones que la garantizan. Como todo modelo, pretende reducir la complejidad de los datos que un fenómeno nos presenta, es por ello que hemos insistido en que lo que intentábamos no era describir todos los matices de las luchas y teorías que dan cuenta del camino hacia la igualdad, sino establecer un marco teórico compacto que nos permitiera ilustrar qué es lo que requeriríamos para poder construir una sociedad igualitaria que pueda permanecer en el tiempo.

Según lo que expusimos, la igualdad en sentido formal, en sentido material y en sentido político son dimensiones irrenunciables para poder pensar la igualdad en un sentido general. Al describir cada una de esas dimensiones, hemos insistido en que todas ellas requieren tanto lucha social, como síntesis institucional para ser realizadas. En cierta medida, eso nos debería llevar a concluir que una lucha social exitosa, es aquella que modifica las relaciones de poder que sostienen la des-

igualdad y que, a la vez, genera instituciones que puedan proyectar los éxitos de esa lucha hacia el futuro. Por otro lado, habría que reconocer que la construcción de esas instituciones está ligada a la construcción de marcos teóricos sólidos que sean producto de la discusión técnica y del diálogo entre quienes participan de forma activa en las luchas sociales.

Adicionalmente, vale la pena anotar que, según lo dicho por Cohen, Jhering y Mouffe, las instituciones y los derechos no pueden darse por sentados nunca. Aún si estas son la síntesis de la lucha social y el trabajo institucional, siempre requerirán de una ciudadanía comprometida que sea capaz de generar un *ethos de la igualdad* en sus prácticas, así como sentidos de comunidad y de identidad popular que permitan defender las conquistas igualitarias de sus enemigos.

Así, quienes defendemos la igualdad tendríamos la obligación de reconocer los alcances y los límites de las luchas y las teorías, pero también la de pensar cómo generar prácticas que puedan permitirnos vivir la igualdad de forma continuada e interiorizarla como un valor irrenunciable. Desde nuestra perspectiva, a lo que nos enfrentamos es a una discusión con el tiempo en la que requerimos honrar el pasado y reconocer la dimensión conflictiva que ha dado origen a los derechos que sustentan la igualdad, así como las vidas que se han sacrificado para lograrlo; observar el presente y subrayar lo que es inaceptable en términos de desarrollo humano; finalmente, proyectar a futuro un reino de la libertad que dé sentido a todo el andamiaje teórico con el que se ha fundamentado una sociedad igualitaria.

Bibliografía

- Bobbio, N. (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.
- Cohen, G.A. (2014). *Por una vuelta al socialismo: o cómo el capitalismo nos hace menos libres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores [Edición Kindle].
- Dworkin, R. (2012). *Una cuestión de principios*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Habermas, J. (2010). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Hume, D. (2007). *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Tecnos.

- Jhering, R. V. (1957). *La lucha por el derecho*. Puebla: Cajica.
- Kant, I. (1986). *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos.
- Martínez Cava, J. (2019). Introducción. En E. P. Thompson. *Costumbres en común*. Madrid: Capitán Swing.
- Marx, K. (1981). *El Capital*, vol. VIII. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2008). Sobre la cuestión judía. En R. Jaramillo (ed.). *Karl Marx. Escritos de juventud sobre el derecho*. Barcelona: Anthropos.
- Mouffe, C. (2016). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Oakeshott, M. (2013). El concepto de *Rule of Law*. En M. Oakeshott. *Sobre la historia y otros ensayos*. Madrid: Katz.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Nueva York: Basic Books.
- Piketty, T. (2019). *Une brève histoire de l'égalité*. París: Seuil.
- Pisarello, G. (2007). *Los derechos sociales y sus garantías*. Madrid: Trotta.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Raz, J. (2002). El Estado de derecho y su virtud. En M. Carbonell, W. Orozco y R. Vázquez (coords.). *Estado de derecho. Concepto, fundamentos y democratización en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Schiavone, A. (2009). *Ius. La invención del derecho en Occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Sen, A. (1979). *Equality of What?* Palo Alto: Stanford University.
- Summers, R. (2002). Los principios del Estado de derecho. En M. Carbonell, W. Orozco y R. Vázquez (coords.). *Estado de derecho. Concepto, fundamentos y democratización en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Supiot, A. (2012). *Homo Juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Thompson, E. P. (1990). *Whigs and Hunters. The Origin of the Black Act*. Londres: Penguin Books.
- Zarco, F. (1956). *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente (1856-1857)*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Recibido: 6 de mayo de 2022
Aceptado: 28 de junio de 2022