
Iguales pero diferentes o la cuadratura del círculo de los derechos

Imanol Zubero

El problema de la desigualdad

¿Por qué es un problema la desigualdad? Desde el principio es preciso hacer una aclaración: es un problema en nuestras sociedades, no necesariamente (o históricamente) en otras. La igualdad está en el origen de la sociedad moderna.

Esto es así merced a una aparente paradoja. La cuestión de la igualdad nace cuando el hombre moderno se descubre a sí mismo como individuo, es decir, como único, diferente del resto de sus semejantes. De ahí que “el principio del respeto a las personas, como ‘fines en sí mismas’, en virtud de su inherente dignidad de individuos, constituye el fundamento del ideal de la igualdad humana”¹. A diferencia de las sociedades tradicionales, en las que el tipo humano es el *Homo hierarchicus*, desigual por definición, las sociedades modernas han entronizado el *Homo aequalis*². De ahí que, continuando con la paradoja, podamos estar de acuerdo con la visión de Dahrendorf cuando sostiene que “el fin de la igualdad es la desigualdad; el fin de los derechos universales reside en las diferenciadas vidas individuales”³. Así pues, y en principio, igualdad y diferencia no sólo no se oponen, sino que se reafirman mutuamente.

1 S. Lukes, *El individualismo*, Península, Barcelona 1975, p.155.

2 L. Dumont, *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Taurus, Madrid 1982.

3 R. Dahrendorf, *Oportunidades vitales*, Espasa-Calpe, Madrid 1983, p. 164.

Imanol Zubero (Bilbao), profesor de Sociología en la Universidad del País Vasco.

El proyecto igualitario moderno se expresa cuando decimos que “todos somos iguales”. Nada hay de descriptivo en esta afirmación. Al contrario, el sentido común nacido de la experiencia práctica nos ilustra sobre lo enormemente desiguales que somos los seres humanos. Sin embargo, la herencia ética de la Ilustración consiste en conjugar, contra lo que los hechos parecen indicar, la petición moral de universalidad con la suposición política de igualdad, de manera que la justicia se haga depender de tratar a todos los seres humanos *como si* fueran iguales⁴. No se trata de un “como si” cualquiera. Es la suposición que hace posible el comportamiento moral⁵, la regla de oro que nos permite sostener que ninguna de las diferencias que podamos señalar es suficiente para distinguir radicalmente entre sí a los seres humanos. De ahí la definición de progreso de Rorty: “Un aumento de nuestra capacidad de considerar un número cada vez mayor de diferencias entre las personas como irrelevantes desde el punto de vista moral”⁶.

¿De qué diferencias entre las personas estamos hablando? Básicamente de dos: a) de diferencias *inter-sociales* (diferencias entre sociedades, culturas y pueblos, particularmente aquellas que tienen que ver con cuestiones de raza, creencias, cosmovisiones, etcétera); b) de diferencias *intra-sociales* (especialmente las que tienen que ver con el sexo).

Pero, como hemos visto, si bien en la teoría no existe contradicción entre la afirmación de la igualdad radical de todas las personas y la realidad de que entre las personas se dan evidentes diferencias, en la práctica nos enfrentamos a un problema: ¿no es la diferencia, precisamente, causa de desigualdad? Así ha ocurrido históricamente y continua ocurriendo en la actualidad. En consecuencia, ¿no es la mejor estrategia igualitaria la eliminación (social) de la diferencia? Hablamos de eliminación

4 A. Valcárcel, “Sobre la herencia de la igualdad”, en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona 1991, p. 155.

5 A. Valcárcel, “Igualdad, idea regulativa”, en A. Valcárcel (comp.), *El concepto de igualdad*, Pablo Iglesias, Madrid 1994, p. 1.

6 Citado en M. Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Paidós, Barcelona 2003, p. 30.

social. De tratar a todos los seres humanos, sean cuales sean sus características, “como hombres”.

¿Hombres o ciudadanos?

La nacionalización de los derechos humanos

El ideal universalista moderno aparece perfectamente expuesto en el trabajo de Kant titulado *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, publicado en 1784 (el mismo año, por cierto, en que ve la luz su más famoso ensayo, el titulado *¿Qué es la Ilustración?*). En ese trabajo, Kant formula así lo que considera “el mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza”, y que no es otro que “la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho”⁷. Impulsado por su confianza en la razón ilustrada, el filósofo se muestra convencido de que algún día, lo mismo que los individuos superaron su inclinación a aislarse para ingresar en un estado civil sujeto a reglas mediante la constitución de los Estados, estos Estados integrarán un “macrocuerpo político”, concluyendo así:

Si bien este cuerpo político sólo se presenta por ahora en un tosco esbozo, ya comienza a despertar este sentimiento, de modo simultáneo, en todos aquellos miembros interesados por la conservación del todo. Y este sentimiento se troca en la esperanza de que, tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la Naturaleza alberga como intención suprema: un *estado cosmopolita* universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana.

Pero la historia humana abunda en paradojas. Como señala Bauman, el mundo ni se enteró de lo que Kant estaba proponiendo. Ocupado como estaba “concertando en matrimonio de la nación con el Estado, del Estado con la soberanía, y de la soberanía con territorios de fronteras prolijamente selladas y fuertemente custodiadas”, el mundo se estaba construyendo en una

⁷ I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1987.

dirección radicalmente distinta a la que Kant dibujara⁸. Y ello a pesar de que, en un principio, la *Declaración de Humanidad* que Kant formuló en tantas de sus obras pareció encarnarse políticamente en la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* promulgada por los revolucionarios franceses de 1789. Pero lo que parecía inclusivo —se es hombre y se es ciudadano— pronto se mostró radicalmente excluyente: sólo se es hombre con derechos cuando se es ciudadano de un Estado-nación.

Pero estamos hablando de finales del siglo XVIII, cuando los Estados-nación aparecían difuminados por la existencia de reinos y, sobre todo, de grandes imperios multinacionales embarcados, además, en proyectos de conquista colonial. Como advierte Hannah Arendt, “desde el momento en que los pueblos europeos comenzaron a intentar incluir a todos los pueblos de la Tierra en su concepción de la Humanidad, se mostraron irritados por las grandes diferencias físicas entre ellos mismos y los pueblos que hallaban en otros continentes”⁹. Diferencias que se interpretaron en clave de desigualdad radical a partir del binomio *bárbaros/civilizados*, binomio que en demasiadas ocasiones se deslizó hacia la distinción *inhumanos* —o *no plenamente humanos/humanos*.

Escribe Sven Lindqvist que en latín “exterminio” significa poner al otro lado de la frontera, *terminus*¹⁰. Los siglos XVIII y XIX, un tiempo en el que tomó cuerpo la definición moderna del hombre libre, igual y fraterno, son también los tiempos en los que la frontera nacional legitimará la construcción de dos espacios radicalmente diferentes: uno, hacia adentro de esa frontera, donde los derechos ciudadanos van poco a poco desarrollándose; otro, hacia fuera, donde la *nuda vida*¹¹ se enfrentará al más desasosegante de los hechos: que el ser humano no tiene derechos por sí mismo, sino sólo cuando se encuentra bajo la protección de un poder soberano.

8 Z. Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2005.

9 H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid 2004 (4ª).

10 S. Lindqvist, *Exterminad a todos los salvajes*, Turner, Madrid 2004, p. 106.

11 G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 1998.

¿Qué es de la mujer cuando se afirman los derechos del hombre?

Pero el principio igualitario nacido del universalismo moderno no sólo se ha visto negado en la práctica de las relaciones inter-sociales. También en el interior de las sociedades modernas descubrimos una muy cuestionada aplicación de ese principio.

Seyla Benhabib señala que el punto de vista del *otro generalizado* es la perspectiva típica de la modernidad liberal¹². Según este punto de vista, cuya vertiente ética encuentra su paradigma en Kant, se trata de considerar a todos y cada uno de los individuos como seres racionales, con los mismos derechos y deberes que reivindicamos para nosotros mismos. Esta exclusión del otro concreto es una característica definitoria de la ética y la filosofía modernas, que han hecho de la imparcialidad el fundamento mismo de la teoría moral¹³.

La hermenéutica feminista, en especial la alemana, ha puesto de relieve cómo el pensamiento kantiano sobre la razón práctica entra en conflicto con sus propias tesis universalistas cuando aborda la cuestión del género. Como ha señalado Ángeles Jiménez, la universalidad kantiana muestra una *fisura* que excluye a las mujeres del ámbito ético. Hijo de su época, contagiado por una tradición cultural que, en beneficio del orden universal de las cosas, obliga a “poner al otro en su sitio”, el llamamiento de Kant en 1784 a emancipar la razón humana de toda tutela externa a sí misma no puede entenderse sino como un llamamiento restringido al ámbito de los varones, los auténticos seres racionales, pues para las mujeres seguirían siendo necesarios unos tutores, sus propios maridos, que las guíen en su minoría de edad¹⁴. “En el Kant de la razón práctica —señala Posada— se impone el norte de un deber tan elevado, que justifica, no ya el incumplimiento, sino el pisoteo incluso de todo derecho del otro

12 S. Benhabib, “El otro generalizado y el otro concreto”, en S. Benhabib y D. Cornell (eds.), *Teoría emi-nista y teoría crítica*, Alfons El Magnànim, Valencia 1990, pp. 136 ss.

13 I.M. Young, “Imparcialidad y lo cívico público”, en Benhabib y Cornell, *op.cit.* p. 93.

14 L. Posada, “Cuando la razón práctica no es tan pura”, en *Isegoría*, nº 6, noviembre 1992.

de sí/del otro genérico”. Esto ha llevado a diversas teóricas feministas a plantearse si los ideales modernos de la igualdad formal y la racionalidad universal no estarán tan marcados de un sesgo masculino acerca de qué significa *ser humano*, que los invaliden para lograr una verdadera inclusión de las mujeres en los mismos¹⁵.

En opinión de Benhabib, asumir la perspectiva del otro generalizado implica hacer abstracción de la individualidad y la identidad concreta del otro. “Suponemos que el otro, al igual que nosotros mismos, es un ser con necesidades, deseos y afectos concretos, pero que lo que constituye su dignidad moral no es lo que nos diferencia a unos de otros, sino más bien lo que nosotros, en tanto que agentes racionales que hablan y actúan, tenemos en común. Nuestra relación con el otro es regida por las *normas de igualdad formal y reciprocidad*: cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de nosotros lo que nosotros podemos esperar o suponer de él o de ella”. Por el contrario, lo que nos demanda el punto de vista del *otro concreto* es “considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una construcción afectivo-emocional concretas”.

Al asumir este punto de vista —continúa Benhabib— hacemos abstracción de lo que constituye lo común. Intentamos comprender las necesidades del otro, sus motivaciones, qué busca y cuáles son sus deseos. Nuestra relación con el otro es regida por las normas de *equidad y reciprocidad complementaria*: cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de los otros formas de conducta por las que el otro se sienta reconocido y confirmado en tanto que ser individual y concreto con sus necesidades, talentos y capacidades específicas. En este caso, nuestras diferencias se complementan en lugar de excluirse mutuamente. las normas de nuestra interacción suelen ser privadas, no institucionales. Son normas de amistad, amor y cuidado. Estas normas exigen de varias formas que yo exhiba algo más que la simple afirmación de

15 Young, *op.cit.* p. 91.

mis derechos y deberes de cara a tus necesidades. Al tratarte de acuerdo con las normas de amistad, amor y cuidado, no sólo confirmo tu *humanidad* sino tu *individualidad* humana. Las categorías morales que acompañan a tales interacciones son responsabilidad, vinculación y colaboración. Los sentimientos morales correspondientes son amor, cuidado, simpatía y solidaridad¹⁶.

Con esta perspectiva no se trata de contraponer el otro generalizado al otro concreto, sino de mostrar las limitaciones y sesgos ideológicos que encierra la moralidad universalista. “El otro concreto es un concepto crítico que designa los límites *ideológicos* del discurso universalista. Significa *lo no pensado, lo no visto y lo no oído* de esas teorías”¹⁷.

El concepto de ciudadano se identifica con la figura dominante de un varón-propietario-blanco

Desde la experiencia de las mujeres, la consecuencia de esta visión teóricamente neutra (aunque cargada de consecuencias prácticas) del otro es la incapacidad para reconocer una igualdad que contemple la diferencia de los sexos. De este modo, el concepto de ciudadano se identifica con la figura dominante de la subjetividad del ciudadano-varón-propietario-blanco:

Frente a esta universalización del concepto de ciudadano, que intenta englobar de forma uniforme a todos los sujetos, nosotras afirmamos que existe una diversidad de sujetos colectivos –según la clase, raza...– todos ellos atravesados por una diferencia fundamental, constituyente de la especie humana, que es la existencia de dos sexos y con ello una subjetividad masculina y otra femenina. Subjetividades colectivas fundamentadas en experiencias de género que son diferentes y deben actuar en un doble plano: en el seno de cada género y entre los dos géneros. Debemos reformular, pues,

16 Benhabib, *op.cit.* p. 136.

17 *Ibid.* p. 144.

el concepto de igualdad de modo que ésta se construya a partir de las diferencias, y que las diferencias no sean motivo de desigualdad¹⁸.

Una reformulación del concepto de igualdad que de ninguna manera se agota en el género, sino que implica el reto de asumir la diversidad cultural, étnica, etcétera. Una reformulación del concepto de igualdad que, lejos de permitirnos tomar distancia de los otros, elevarnos sobre las diferencias para captar lo universal, nos impone la cercanía al otro, su reconocimiento como prójimo-próximo, su aceptación como diferente y, sin embargo, igual.

Equilibrando igualdad y diferencia: una tarea nunca acabada

A la luz de lo anteriormente expuesto, podemos suscribir lo expuesto por Alain Touraine: “Mientras el pensamiento político de las Luces se limitaba a luchar contra la dependencia y la discriminación reclamando igualdad de derechos y de oportunidades para todos, la referencia al Sujeto personal pone en evidencia que cada acción libertadora es afirmación de una experiencia, de una cultura y, por lo tanto, de solidaridades, así como de conciencia de una pertenencia, en tanto lucha contra un poder”¹⁹.

Ahora bien: si es verdad que una política de la igualdad debe hacer sitio a la diversidad existente entre personas y grupos, no es menos cierto que hay políticas de la diferencia que pueden hacer imposible el logro de la igualdad.

En su conocido *Informe Lugano*²⁰, Susan George afirma que la denominada *política de la identidad* es la mejor herramienta psicológica para fragmentar y, por ello, debilitar la resistencia contra la globalización neoliberal:

18 Grupo Giulia Adinolfi, “Construirnos como sujeto, constituirnos en medida del mundo”, en *Mientras tanto*, nº 48, enero-febrero 1992, p. 26.

19 A. Touraine, *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México 2000 (2ª), pp. 64-65.

20 S. George, *Informe Lugano*, Icaria/Intermon Oxfam, Barcelona 2001, pp. 114-117.

Lo ideal es que los individuos de todo el mundo se identifiquen con fuerza con un subgrupo étnico, sexual, lingüístico, racial o religioso en detrimento de su autodefinición como nacionales de un país o incluso como miembros de una clase social o casta profesional de esa nación, y mucho menos como parte de la *raza humana*. Cada persona debe sentirse primero miembro de un grupo estrictamente definido, y sólo de forma secundaria, trabajador, miembro de la comunidad, padre y ciudadano nacional o internacional. Hay que alejar activamente la noción de *ciudadanía*, en cualquier nivel.

¿Estamos, en definitiva, condenados y condenadas a tener que elegir entre una igualdad que desconoce las diferencias o una afirmación de la diferencia que haga imposible la igualdad? Nancy Fraser nos ofrece una reflexión que puede ser útil para navegar entre el Escila de la igualdad y el Caribdis de la diferencia sin tener que optar, al menos teóricamente, por una de ellas en contra de la otra²¹.

Fraser distingue dos formas de entender la injusticia en las sociedades complejas. La primera es la injusticia socioeconómica, que tiene que ver con la organización político-económica de la sociedad y se concreta en forma de explotación (cuando el beneficio se obtiene mediante la apropiación del fruto del trabajo de otros), desigualdad económica (cuando se está confinado a realizar trabajos indeseables o mal retribuidos o, más directamente, cuando se ve negado el derecho al trabajo) o privación (negación de un adecuado nivel de vida). Esta forma de injusticia se combatiría mediante políticas dirigidas a lograr cambios políticos que permitan una *redistribución* más igualitaria de la riqueza social. La segunda forma de entender la injusticia es cultural o simbólica, tiene que ver con los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación, y se expresa en forma de dominación cultural (mediante la imposición de modelos culturales ajenos), falta de reconocimiento (reduciendo a la invisibilidad mediante prácticas excluyentes de representación, simbolización o comunicación) o falta de respeto (mediante el

21 N. Fraser, “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista”, en *New left review*, nº 0, enero 2000.

uso de estereotipos difamatorios). Esta forma de injusticia se combatiría mediante políticas dirigidas a lograr cambios culturales o simbólicos que reconozcan la pluralidad cosmovisional y hagan posible un efectivo *reconocimiento* de todas las identidades.

Convencionalmente se ha asociado la injusticia socioeconómica a los individuos, y la cultural a los grupos. La primera estaría violando derechos individuales a ver satisfechas determinadas necesidades básicas mediante la provisión de recursos económicos suficientes. La segunda estaría violando derechos propios de grupos humanos que aspiran a su reconocimiento

**Convencionalmente
la injusticia
socioeconómica se
asocia a los individuos
y la cultural a grupos**

como tales. Desde esta perspectiva, a pesar de la relación existente entre ambas formas de injusticia (pues ambas comparten el principio básico de igualdad de respeto para todas las personas), muchos auto-

res descubren también una importante discontinuidad entre ellas, e incluso un potencial conflicto. Charles Taylor ha expresado con suma claridad esta posible contradicción: para la primera perspectiva, la socioeconómica, el principio de respeto igualitario exige que tratemos a las personas de una forma ciega a la diferencia, mientras que para la segunda, la cultural, el respeto exige el reconocimiento y aun el fomento de la particularidad; el reproche que la primera hace a la segunda es que viola el principio fundamental de no discriminación; por su parte, la segunda reprocha a la primera que acaba negando la identidad de las personas al pretender introducir las en un molde homogéneo.

Así pues, ¿nos vemos obligados a optar entre redistribución o reconocimiento? Peor aún, ¿hemos de enfrentar redistribución contra reconocimiento? La propia Nancy Fraser advierte en su artículo de la relativa artificialidad de la distinción entre solu-

ciones redistributivas y soluciones de reconocimiento, una distinción que en muchas ocasiones es más analítica que real, pues en la práctica se entrecruzan y se refuerzan dialécticamente la una a la otra: “Las soluciones redistributivas generalmente presuponen una concepción subyacente del reconocimiento. Por ejemplo, algunos defensores de la redistribución socioeconómica igualitaria sustentan sus reivindicaciones en la ‘igualdad de la valía moral de las personas’; por tanto, *tratan la redistribución económica como una expresión de reconocimiento*” [las cursivas son mías, I.Z.].

Así es. Frente al universalismo abstracto que, efectivamente, pretende una igualdad ciega a la realidad de los hombres y las mujeres concretas, la reivindicación de la ciudadanía plena formula un innegociable *imperativo de concreción*, formulado así por Contreras: “Los derechos sociales suponen la relegación del Hombre arquetípico y su sustitución por los ‘hombres con minúscula’, los verdaderos individuos, singulares, irrepetibles, con sus necesidades y sufrimientos concretos”²².

Reivindicación de la redistribución y reivindicación del reconocimiento encuentran así un nexo de unión. Más aún, según Habermas las sociedades complejas sólo podrán lograr unos niveles suficientes de cohesión si logran hacer experimentar a sus ciudadanos el “valor de uso de sus derechos” en ambas direcciones, tanto en la forma de seguridad social como en la del reconocimiento recíproco de las diferentes formas de vida culturales²³. Así, pues, redistribución y reconocimiento.

¿Igualdad de qué?

De manera que en nuestros compromisos políticos debemos optar por la igualdad frente a la desigualdad. Ahora bien, esto no es decir mucho, especialmente después de todo lo expuesto. Como señala Bobbio, el concepto de igualdad es relativo, no absoluto, existiendo al menos tres variables a tener en cuenta:

22 F.J. Contreras, *Derechos sociales: teoría e ideología*, Tecnos, Madrid 1994.

23 J. Habermas, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona 1999.

a) los sujetos entre los cuales nos proponemos repartir los bienes o los gravámenes; b) los bienes o gravámenes que repartir; c) el criterio por el cual repartirlos. O, con otras palabras: igualdad sí, pero ¿entre quién, en qué, basándose en qué criterio?²⁴.

Normalmente se ha distinguido entre la igualdad de oportunidades (adjetivada muchas veces como “burguesa”, “formal”, etc.) y la igualdad de hecho. Desde el momento en que la primera es adjudicada a la derecha y la segunda a la izquierda, esta polarización nos sitúa de lleno en el campo de la confrontación política, haciendo imposible avanzar en la reflexión. Sin embargo, si caracterizamos la igualdad de oportunidades como el principio que “apunta a situar a todos los miembros de una determinada sociedad en las condiciones de participación en la competición de la vida, o en la conquista de lo que es vitalmente más significativo, partiendo de posiciones iguales”²⁵, podemos evitarnos este extravío ideológico, a la vez que mantenemos la idea fundamental de la naturaleza relativa del valor igualdad y, en consecuencia, la necesidad de dotarlo de contenido respondiendo a las preguntas que planteaba Bobbio. Vamos a hacerlo siguiendo un trabajo de Cohen²⁶, quien distingue entre tres modelos de igualdad de oportunidades:

1. *Igualdad de oportunidades burguesa*. Es la que defienden las organizaciones políticas inspiradas en los principios liberales. Su objetivo es eliminar “las restricciones de clase socialmente construidas en cuanto a oportunidades de vida, tanto en sus modos formales como informales”. Ejemplo de restricción formal de oportunidades de vida combatida por el planteamiento liberal: la condición de siervo característica de una sociedad feudal o la condición de esclavo en la actualidad. Ejemplo de restricción informal, igualmente combatida por el liberalismo democrático: la discriminación racial. Esta forma de igualdad

24 N. Bobbio, *Derecha e izquierda*, Taurus, Madrid 1995, pp. 136-137.

25 N. Bobbio, *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós 1993, p. 78.

26 G.H. Cohen, “¿Por qué no el socialismo?”, en R. Gargarella y F. Ovejero (comps.), *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós 2001, pp. 67-72.

amplia las oportunidades de quienes ven sus oportunidades vitales así restringidas, asumiendo para ello la necesidad de reducir las oportunidades de aquellos (señores, esclavizadores o racistas) que gozan de privilegios especiales.

2. *Igualdad de oportunidades de la izquierda liberal.* Propia de la socialdemocracia, va más allá de la igualdad burguesa al oponerse también a las restricciones provenientes de las circunstancias o los contextos sociales, por las cuales el planteamiento liberal de la igualdad no se preocupa. En concreto, se trata de restricciones de oportunidades que, si bien nada tienen que ver con asignaciones injustas de derechos en función del estatus o de otros atributos definidos socialmente como inferiores, limitan igualmente las oportunidades de los sujetos: especialmente, circunstancias de nacimiento, crianza y educación. Cuando esta igualdad de oportunidades de la izquierda liberal se ha conseguido plenamente la suerte de las personas se verá determinada exclusivamente por su talento natural y por las decisiones que tome a lo largo de su existencia, habiéndose neutralizado la influencia de su contexto social.

3. *Igualdad de oportunidades socialista.* Mientras que la igualdad de oportunidades de la izquierda liberal se preocupa por corregir, además de las desigualdades socialmente construidas (estatus, racismo) las desigualdades de contexto social (pobreza, educación), este tercer modelo de igualdad se preocupa también por las desigualdades de nacimiento (genéticas).

En palabras de Cohen:

Lo que llamaré igualdad de oportunidades *socialista* trata a las desigualdades que surgen de las diferencias de *nacimiento* como tan injustas como las impuestas por un contexto u origen social no elegido. La igualdad de oportunidades socialista busca corregir todas las desventajas no elegidas, desventajas que son tales porque el agente no puede ser racionalmente tenido por responsable de ellas, ya se trate de desventajas que reflejan desgracias sociales o desventajas que reflejen desgracias naturales. Cuando prevalece la igualdad de oportunidades socialista, las diferencias en el resultado no reflejan más que diferencias de gusto o elección, en vez de reflejar diferencias debidas a capacidades y poderes sociales o naturales.

Con el fin de aclarar su planteamiento, Cohen relaciona este modelo de igualdad con la cuestión de los ingresos, señalando que “bajo la igualdad socialista las diferencias en el ingreso sólo son aceptables cuando no reflejan más que distintas preferencias respecto de la relación ingresos/ocio”. Se trata, en definitiva, de que lo que Ronald Dworkin ha denominado la *mala suerte bruta* (aspectos como el aspecto físico, la salud, el talento o, incluso, la familia o el país del mundo en el que se ha nacido) no se convierta en motivo de desventajas que acaben beneficiando o perjudicando gravemente a los individuos²⁷.

Así pues, ¿igualdad de qué? Si, según la sabia definición de Bobbio, “una política igualitaria se caracteriza por la tendencia a remover los obstáculos [...] que convierten a los hombres y a las mujeres en menos iguales”²⁸, resulta absolutamente insuficiente defender una igualdad de condiciones restringida (socialdemócrata), y hay que avanzar en la defensa de una igualdad de condiciones profunda, del tercer tipo. Igualdad de condiciones que podemos caracterizar también, siguiendo a Amartya Sen, como *igualdad de capacidades* para desarrollar una vida autónoma y plena²⁹.

Las políticas de igualdad tienen como objetivo último la defensa de nuestra condición de ser agentes. Con todas nuestras diferencias.

27 R. Dworkin, “¿Entran en conflicto la libertad y la igualdad?”, en P. Barker (comp.), *Vivir como iguales*, Paidós, Barcelona 2000, p. 67.

28 N. Bobbio, *Derecha e izquierda*, p. 167.

29 Callinicos, *op. cit.*, pp. 75-76. Este planteamiento de Sen se relaciona con el de quienes buscan una vía racional para la objetivación de las necesidades humanas que deben ser satisfechas: “Necesidades básicas son aquellas necesidades que, en caso de no ser satisfechas, hacen perder al sujeto su condición de agente racional y libre (‘rational agency’). Son necesidades ‘supraideológicas’: su identificación como necesidades básicas no requiere la previa ubicación en una determinada perspectiva filosófico-moral. Allí donde no son satisfechas las necesidades básicas, no hay actuación libre y responsable y, por tanto, no ha lugar la cuestión moral. Sobre esta idea se apoya la metodología del Índice de Desarrollo Humano.