

## Laicidad, ¿neutralidad? y deliberación pública. Un diálogo con Alfonso Ruiz Miguel. Comentario a Alfonso Ruiz Miguel, Cuestiones de principios: entre política y Derecho

(2020) Centro de Estudios  
Políticos y Constitucionales  
Madrid, 615 pp.

Rodolfo Vázquez  
Instituto Tecnológico Autónomo de México  
[rvazquez@itam.mx](mailto:rvazquez@itam.mx)

Cita recomendada:

Vázquez, R. (2021). Laicidad, ¿neutralidad? y deliberación pública. Un diálogo con Alfonso Ruiz Miguel. Comentario a Alfonso Ruiz Miguel, Cuestiones de principios: entre política y Derecho. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 20, pp. 415-425.

doi: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2021.6085>

Recibido / received: 01/02/2021

En el apartado 6, «Laicidad y libertad religiosa», correspondiente a la primera parte del libro más reciente de Alfonso Ruiz Miguel, *Cuestiones de principios: entre política y Derecho*, el autor señala que el texto «recoge ideas por mí expresadas en anteriores escritos». Hasta donde he podido averiguar, podríamos remontar esas ideas unos 15 años atrás, a junio de 2006, con un texto presentado en la Universidad de Milán con motivo del nombramiento del profesor Elías Díaz como Doctor *honoris causa* por dicha universidad (Ruiz Miguel, 2007). Con toda seguridad el tema de la laicidad y sus vínculos con el liberalismo y la democracia han acompañado a Alfonso a lo largo de su fecunda trayectoria académica, pero creo que en los últimos años ha sido uno de los *leit motiv* de sus investigaciones. Quiero aprovechar esta oportunidad a la que nos convoca nuestro querido amigo y colega José María Sauca, desde la Universidad Carlos III de Madrid, para seguir dialogando con Alfonso sobre este tema e intentar hacer más explícitos los puntos de acuerdo y aquellos -los menos- en los que creo que todavía mantenemos algunas diferencias.

### 1. ¿Qué es la laicidad?

En uno de sus trabajos seminales sobre el tema, dice Alfonso: «Defenderé aquí lo que considero la acepción más extendida y central de la laicidad: la doctrina de la



neutralidad del Estado ante las diversas creencias de los ciudadanos en materia de religión». Esto quiere decir que: 1. las creencias religiosas, su transmisión y enseñanza se localizan en el ámbito privado; 2. en tanto expresión de un derecho individual, el Estado debe proteger la libertad ideológica, que se manifiesta también en la no profesión de creencia religiosa alguna, así como las ideas antirreligiosas; 3. las faltas a la moral de inspiración religiosa no tienen trascendencia política y más bien el Estado debe definir los delitos mediante criterios universalizables; 4. se debe privilegiar el criterio de argumentación y consentimiento de los individuos, a través del voto y del principio de mayoría, frente a la pretensión de la custodia de verdades reveladas por la divinidad a través de sacerdotes y jerarquías eclesiásticas o comunidades fundamentalistas (Ruiz Miguel, 2007, pp. 159-160).

Con respecto a lo público y lo privado, señala Alfonso con razón, si bien el ámbito primordial de las creencias religiosas es el privado, la libertad religiosa comprende también el derecho a expresar e intentar expandir las propias creencias en el ámbito público: «desde la construcción de lugares de culto y de enseñanza religiosa hasta las procesiones y el proselitismo casa por casa» (2007, pp. 159-160). Lo que importa entender es que el perímetro correcto del ejercicio de esos derechos debe situarse estrictamente dentro de la sociedad civil y no traspasar a la utilización del Estado. Éste debe mantener una posición de neutralidad frente a todos los cultos, sin privilegiar alguna confesión religiosa por encima de las demás. El Estado estará legitimado a intervenir cuando se violenten o transgredan los derechos humanos y, por lo mismo, las acciones dejen de ser privadas para adentrarse en el ámbito público-institucional.

Por lo que hace a la libertad religiosa, la extensión de la misma abarca tanto a creyentes como no creyentes, en el marco de una sociedad democrática y plural. El alcance de la libertad religiosa referida a los no creyentes abarca tanto a los ateos como a los agnósticos. En un comentario marginal con respecto a estos últimos, y comentando sobre la idea de neutralidad liberal que retomaré más adelante, Alfonso sitúa a los agnósticos, me parece que erróneamente, en una suerte de limbo, de «indiferencia», «indecisión» o «duda». Transcribo el párrafo:

Su neutralidad en materia religiosa [la del Estado neutral o laico] debería vedarle no solo el ser confesional, ateo o laicista, sino incluso la posición de indecisión o duda en el individuo que está a medio camino entre religión y no religión, que es el agnosticismo. Por eso yo he mantenido en ocasiones anteriores que el Estado verdaderamente laico debe ser meta-agnóstico, esto es, debe ser ajeno a cualquier pregunta y respuesta relativa a la religión. O, dicho de otra manera, el Estado no puede ni debe solo limitarse a dudar, como puede hacer el individuo agnóstico, sino que asume el deber de no pronunciarse sobre la materia religiosa, ni siquiera para afirmar que duda (Ruiz Miguel, 2020, p. 185).

Estoy de acuerdo en la idea de que el Estado ni siquiera debe pronunciarse para afirmar o negar cualquier tipo de duda. Lisa y llanamente debe abstenerse. Dicho esto, sin embargo, y consciente que no es el punto central en la argumentación, quiero reivindicar a los agnósticos, distinguirlo de los ateos y de los creyentes, y mostrar que nada es más compatible con un Estado laico que la actitud agnóstica, muy lejos de un estado de duda o indiferencia. Para este propósito, me apoyaré en el último libro de Ronald Dworkin, *Religión sin dios* (2014).

Para la mayoría de la gente, piensa Dworkin, el vivir bien requiere una vida *situada*, y situarse en la vida, tiene que ver para muchos con una concepción del universo, con un «parámetro incluyente para todos». Citando a Thomas Nagel, para Dworkin este deseo de una conexión generalizada es propio del «temperamento religioso». Este deseo no es privativo de los creyentes, también lo es para los no

creyentes que se enfrentan, igualmente, al dramático interrogante: «¿Cómo puede uno incorporar a su vida de individuo el pleno reconocimiento de la relación que tiene con la totalidad del universo?» (Dworkin, 2014, p. 268). Por ello: «Aun cuando no haya un planificador eterno, nosotros somos planificadores: planificadores mortales con una vívida sensación de nuestra dignidad y de la buena y la mala vida que podemos crear o padecer» (2014, p. 270). La convicción de un dios trascendente al mundo, su unicidad o multiplicidad –teísmo o politeísmo– presuponen para Dworkin, un compromiso previo con la realidad, independiente del valor de lo divino.

El entusiasmo, el fervor y la emoción que acompaña a la inteligencia, continúa Dworkin, descansan en el descubrimiento de aquello que tiene un valor en sí mismo, de algo bueno, correcto, de una belleza cósmica, verdadera y sublime, que se nos revela o se nos manifiesta *objetivamente*. En este sentido, pienso que la actitud agnóstica, la del individuo instalado plenamente en la mundanidad y la finitud sin sentido de trascendencia o de inmortalidad –dios es una hipótesis inverificable, empírica o racionalmente–, sin «indecisión» y sin «echar de menos a Dios», pero abierto a lo inefable, es, precisamente, el punto de encuentro entre teístas y ateos como compañeros de viaje en las convicciones más profundas. La experiencia de lo sublime, del asombro, de lo luminoso, de lo bello y bueno en sí, no necesita esperar a ningún dios. Si, como decía Bobbio, «el espíritu laico no es en sí mismo una nueva cultura, sino la condición de convivencia de todas las posibles culturas», diría que la actitud agnóstica sería la condición de posibilidad para toda coexistencia pacífica entre las diversas convicciones religiosas: la del teísta y el politeísta, pero también la del ateo, que niega sistemáticamente la existencia de alguna divinidad o ser trascendente. La laicidad en el ámbito institucional se correspondería plenamente con una actitud agnóstica que, al decir de Enrique Tierno Galván: «es el testimonio de la madurez de la secularización» (1975, p. 66), muy distante, ciertamente, de una actitud de duda o de indiferencia. En cualquier caso, reafirmo con Alfonso que el Estado ni siquiera debería asumir un sentido secular de la religión. Cierro el paréntesis.

## 2. Neutralidad no es lo mismo que imparcialidad

También conviene aclarar que imparcialidad no es sinónimo de neutralidad entendida como pasividad o inacción. En *Laicismo y constitución*, Alfonso no parece distinguir entre neutralidad e imparcialidad: «mi modelo ideal opta por una laicidad neta y rotunda del Estado, entendida como la más estricta neutralidad posible de los poderes públicos ante toda convicción relativa a la religión, incluidas las creencias no religiosas [...] al Estado le está vedada esa posibilidad [*la de ser laicista*], debiendo limitarse a ser laico, en el sentido de neutral e imparcial entre las diversas creencias en materia de religión» (2009, pp. 34 y 62).

Ser neutral es abstenerse de influir en los resultados porque no se asume intencionalmente ninguna participación en el conflicto; en otros términos, la neutralidad es una característica formal del comportamiento y no está implicado ningún valor material en su concepto (Kolakowski, 1975, pp. 72-73). La neutralidad entendida como inacción se distingue de la imparcialidad que supone algún tipo de actividad. Ejemplifico con un caso en sede judicial y que Alfonso ya conoce. Se trata del voto concurrente del ministro José Ramón Cossío con respecto al régimen de convivencia, en un matrimonio, mujer católica y padre judío, en el que el demandante pedía que se adaptara el régimen de convivencia con su hija, para que ella pudiera conocer y practicar los ritos propios de la religión judía, al igual que lo hacía su madre, con respecto a los ritos católicos. El argumento de Cossío es el siguiente:

Mantener que la neutralidad estatal frente a las variadas creencias de los ciudadanos exige al Estado no actuar o no pronunciarse es olvidar que, en una gran cantidad de

ocasiones, esa abstención no hace sino convalidar un estado de cosas profundamente asimétrico desde el punto de vista de los derechos y libertades de las partes. [...] lo que la Constitución exige fundamentalmente es imparcialidad, no inacción, y que el principio de separación entre las Iglesias y el Estado consagrado en el artículo 130 de la Constitución Federal no exime en muchos casos a los órganos estatales del deber de regular en distintos niveles (legislación, reglamentación, aplicación judicial) cuestiones que se relacionan con la vida religiosa de las personas Cossío (2008, pp. 64-65)<sup>1</sup>.

Hay que tener presente que Cossío no está diciendo que se deba de dotar de recursos al padre, ni el modo como debe educar a su hija, sino, exclusivamente, igualar activamente en los derechos. De no ser así, el Estado incurriría en un paternalismo, o bien, en un perfeccionismo jurídico, injustificables desde un punto de vista liberal.

En ese mismo sentido se expresan Michelangelo Bovero y Luis Salazar Carrión. El adjetivo laico puede entenderse desde un punto de vista negativo mínimo de modo tal que para que un Estado sea laico basta con que sea neutral en relación a los diferentes credos religiosos. Sin embargo, reducir la laicidad de esa manera, piensan estos autores, abre las puertas al nihilismo, al relativismo, al indiferentismo o al cinismo. Para evitar caer en tal situación, es necesario que el pensamiento laico no se entienda como la ausencia de valores, sino como la manera de presentar y defender ciertos principios y valores: el pensamiento laico se funda en un principio práctico: la tolerancia; y en un principio teórico: el antidogmatismo. Siendo así, lo propio de una ética laica es colocar como principio fundamental el respeto a la autonomía de los individuos en tanto seres racionales. Bajo este supuesto, tal ética exige una educación ilustrada, condiciones de legalidad y un derecho positivo que reconozca y garantice efectivamente los derechos fundamentales de todas las personas por igual (Bovero, 2002 y Salazar Carrión, 2007, pp. 149 ss.). Se puede objetar que si el Estado interviene para corregir las desventajas en relaciones asimétricas entonces el Estado deja de ser neutral (laico). ¿Qué igualdad es la que debe garantizar el Estado?: ¿de recursos?, ¿de oportunidades? Simplemente, como sugieren Bovero y Salazar, una igualdad en los derechos.

Alfonso reconoce en un escrito posterior, «La laicidad y el eterno retorno de la religión» (2010/2013), que en su propuesta de laicidad neutral el Estado debe mantener políticas activas, además de referentes a la protección de los derechos básicos, también en relación al fomento de la ciencia. Y precisamente para garantizar los derechos básicos manifestaba en ese escrito su discrepancia con respecto a las limitaciones constitucionales que en México afectan a los ministros de culto en el sufragio pasivo y en los derechos de asociación y expresión en materia política. Regresaré sobre este último punto más adelante. Lo que me parece necesario dejar claro es que la comprensión de la laicidad en términos de neutralidad pasiva o de imparcialidad activa no es una cuestión solo semántica. Creo, por el contrario, que se definen en este punto, de forma sustantiva, dos concepciones diversas del liberalismo: la vertiente libertaria del liberalismo ha insistido en la neutralidad estatal entendida como no interferencia y pasividad, mientras que la vertiente igualitaria la ha comprendido en un sentido proactivo acorde con su compromiso con los deberes positivos del Estado, y no solo con los negativos. Si es este último sentido de liberalismo el que defiende Alfonso –como se hace explícito en otros apartados de su último libro– nuestro acuerdo no puede ser mayor.

---

<sup>1</sup> El texto reproduce el voto concurrente formulado por el ministro José Ramón Cossío Díaz en el amparo directo en revisión 502/2007, fallado por la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia en México, el 28 de noviembre de 2007.

Dicho lo anterior, creo que para ningún jurista es novedad que el Estado puede y debe intervenir en materia religiosa para dirimir conflictos. En sede judicial ha habido casos muy interesantes, por ejemplo, con respecto a los testigos de Jehová y las obligaciones cívicas de honores a la bandera y el canto del himno nacional en las escuelas públicas; la portación o exhibición de símbolos religiosos en instituciones estatales, etc. Si el Estado ha intervenido es porque el Estado debe garantizar tanto el derecho a la libertad de conciencia como otros derechos con los cuales puede entrar en conflicto.

Es claro que el Estado debe salvaguardar el ámbito de lo privado, pero esta protección no debe servir como excusa tampoco, para violar derechos de terceros: el límite de la privacidad, como dijimos, es precisamente la violación de derechos de terceros. A este respecto, un caso muy interesante, además del señalado sobre el matrimonio mixto, judío y católico en el voto concurrente del ministro Cossío, es el caso *Wisconsin vs Yoder*, de 1972, con respecto a la educación en la comunidad Amish, que retiraban a sus hijos de la educación pública los últimos dos o tres años de escolaridad básica. En este caso se decidió en favor de la comunidad, pero quizás lo más conocido del caso y por el cual se le cita, es por el voto en disidencia del Juez William O. Douglas del que vale la pena citar un fragmento:

Un niño Amish puede querer ser un pianista o un astronauta o un oceanógrafo. Para lograrlo deberá apartarse de la tradición Amish... Si sus padres conservan al niño fuera de la escuela más allá de la primaria, entonces el niño quedará imposibilitado de participar en el nuevo y apasionante mundo de la diversidad que tenemos hoy día... Si es constreñido a la forma de vida Amish por aquellos que tienen autoridad sobre él y si su educación es truncada, su vida entera puede ser impedida o deformada<sup>2</sup>.

En esta argumentación se está haciendo valer, también, el principio del interés superior de la niñez y el desarrollo de su autonomía personal. Sobre este punto estoy tan cierto de la necesidad de igualar en los derechos básicos y en el fortalecimiento de la autonomía de los educandos, que he defendido en otros trabajos (Vázquez, 2015, pp. 81-89) la necesidad de que se regulen las escuelas privadas confesionales y se exija una educación laica en las mismas. Fuera de los tiempos oficiales podría acordarse con los padres algún tipo de instrucción religiosa, pero siempre de forma opcional, y sin ningún tipo de sanción para quien decide no aceptarla.

### 3. Liberalismo laico: entre laicidad positiva y laicismo

Acorde con el inciso anterior, vale decir que una cosa es la laicidad positiva y otra la laicidad activa, entendida esta, como dijimos, en términos de imparcialidad y no de neutralidad. La laicidad activa debe distinguirse de la idea popularizada por Sarkozy en la visita de Benedicto XVI a Francia –septiembre de 2008– sobre la laicidad «positiva». Esta última en términos de uno de sus críticos es «aquella fórmula institucional que respeta la libertad de creer o no creer (en dogmas religiosos, claro) porque ya no hay más remedio, pero considera que las creencias religiosas no sólo no son dañinas sino beneficiosas social y sobre todo moralmente» (Savater, 2008, pp. 31-32). Apoyándose en Jean Baubérot, Fernando Savater critica con razón tal tipo de laicidad porque significa:

[...] una forma de neoclericalismo, confesional, pero no confeso. Y eso porque un Estado realmente laico no sólo no puede dejarse contaminar por ninguna religión, ni privilegiar ninguna de las existentes sobre las demás, sino que tampoco puede declarar preferible tener una religión o no tenerla (2008, pp. 31-32).

<sup>2</sup> 406 US 205 (1972), cit. por Macedo (1990, p. 268).

De aquí también que sea muy criticable la posición de quienes sostienen que la religión debe jugar un papel relevante en la política y en el derecho, y aun así se vean a sí mismos como defensores de los valores liberales. Michael Sandel cita – expresando su acuerdo– un pasaje del discurso de Barak Obama pronunciado el 28 de junio de 2006, que vale la pena transcribir:

Los laicistas se equivocan cuando les piden a los creyentes que dejen su religión en la puerta antes de entrar en la plaza pública. A Frederick Douglas, Abraham Lincoln, William Jennings Bryan, Dorothy Day, Martin Luther King –en realidad, a la mayoría de los grandes reformadores de la historia americana– no solo les movía la fe, sino que repetidamente usan el lenguaje religioso para defender su causa. Así pues, decir que hombres y mujeres no deberían insertar su ‘moral personal’ en los debates sobre asuntos públicos es absurdo en la práctica. Nuestras leyes son, por definición, una codificación de la moral, buena parte de la cual se fundamenta en la tradición judeocristiana (Sandel, 2011, p. 279).

No, no se equivocan los laicistas. Que los contenidos religiosos coincidan o empaten con contenidos ético-jurídicos no significa en ningún sentido que estos últimos se justifiquen o deban justificarse en los primeros. No debe confundirse el contexto de explicación con el contexto de justificación. Y sí, cuando un ciudadano asume una responsabilidad pública institucional está obligado a justificar secularmente sus iniciativas o decisiones reservando para el ámbito privado sus convicciones religiosas. Si la pretensión tiene una finalidad pragmática en el sentido de que la religión –por supuesto, la mayoritaria– conlleva grandes beneficios en términos de cohesión y estabilidad –muy del gusto de comunitaristas y de cierto republicanismo exagerado– entonces el Estado se deslizaría hacia una laicidad positiva y se sujetaría a las críticas de Savater, citadas más arriba.

Alfonso critica con razón esta «laicidad positiva» de la misma manera que, en el otro extremo, critica también con razón el «laicismo como militancia» en una suerte de fundamentalismo ateo, por ejemplo, en regímenes comunistas. Contra ambos extremos se pronuncia por un:

[...] Estado liberal –en el sentido amplio de democrático-liberal y, por tanto, comprometido con los derechos humanos– [que] debe ser ante todo laico y no confesional. Y eso comporta que debe mantener una forma de laicidad neutral o liberal, que se encuentra en una posición intermedia entre dos extremos: de un lado la laicidad positiva, que desde un punto de vista no es una genuina forma de laicidad sino de confesionalidad encubierta que pretende disfrazarse bajo un nombre que oculta su verdadera naturaleza; y, de otro lado, la laicidad radical o militante (o, en fin, laicismo), que supone una toma de partido beligerante contra las religiones por parte del Estado que, a mi modo de ver, no respeta suficientemente la libertad de conciencia de los individuos (2020, p. 174).

En otra parte del escrito, Alfonso afirma que el Estado liberal debe ser «estricta o puramente laico, en el sentido de indiferente e imparcial...». No sé si sea muy afortunado seguir equiparando liberalismo con neutralidad, o bien, imparcialidad con indiferencia, pero dejaré zanjada esta cuestión, y quiero más bien enfatizar con Alfonso, como él afirma y en lo que estamos de acuerdo, que la laicidad «neutral» no excluye la cooperación entre el Estado y las iglesias, o asociaciones ateas o agnósticas. Por una parte, en términos de ofrecer facilidades en condiciones de igualdad con otras actividades y manifestaciones públicas, pero sin especiales subvenciones o ventajas económicas, y por otra, subvencionando obras y necesidades de interés general (conservación del patrimonio artístico, por ejemplo), pero sin favorecer actividades idiosincráticamente religiosas (Ruiz Miguel, 2020, pp. 186-187).

Pues bien, sin llegar a posiciones extremas de un laicismo militante, Alfonso tiene serias reservas con respecto a ciertas restricciones en el ordenamiento jurídico mexicano con respecto al acceso de los prelados a medios de comunicación públicos o la limitante para estos sujetos con respecto a la negación del voto pasivo. La pertenencia o no a una iglesia, piensa Alfonso, es algo que se mueve en el ámbito de la sociedad civil y en tanto ciudadanos debe garantizárseles todos los derechos sin restricciones. Si así no fuera, tales restricciones, en una suerte de pendiente llevada al absurdo, debería aplicarse a cualquier ciudadano secular.

El mismo Alfonso reconoce que en el derecho mexicano no se priva al prelado del voto pasivo si previamente renuncia a su condición en un periodo razonable, anterior a la votación. Y esto con el fin de ser igualado en la condición de cualquier ciudadano secular garantizando con ello que las obligaciones del Estado no podrán ser limitadas o tergiversadas por otro tipo de obligaciones no seculares que podrían devenir en cierto tipo de fundamentalismo dogmático y de proselitismo en favor de las mismas. Ejemplos de Estados no seculares abundan y los excesos están a la vista. Por otra parte, me parece claro que si la referencia a una religión estatal o nacional responde a una costumbre histórica, pero en la práctica la tolerancia y el respeto a las diversas creencias religiosas o a los mismos no creyentes se ha institucionalizado y existen sanciones si se incurre en la violación de los derechos correspondientes, entonces una buena dosis de prudencia y de utilitarismo moderado serán necesarios para evitar males mayores y tolerar a estos Estados no seculares, más formales en el papel, que sustantivos en su implementación práctica. La tendencia, sin embargo, debe orientarse a que poco a poco se eliminen cualquier referencia a creencias religiosas en los espacios públicos institucionales y no poner las condiciones, ni mucho menos, favorecer, en los propios términos de Alfonso, actividades idiosincráticamente religiosas porque, como él mismo afirma: «las creencias religiosas, por su carácter peculiar y privativo, sólo deben valer para sus propios creyentes, quienes no pueden imponer tales creencia por la fuerza» (2017, p. 423).

Con respecto al otorgamiento a las iglesias de concesiones y permisos para tener canales de televisión y estaciones de radio, en efecto, la normatividad mexicana pone limitaciones que como bien argumenta la Asociación Mexicana de Derecho a la Información (AMEDI): «los medios electrónicos cumplen una misión social de servicio público y no de adoctrinamiento político o religioso» y tal como establece el artículo 3º constitucional: «los contenidos educativos que transmiten la radio y la televisión se basarán en los resultados del progreso científico, lucharán contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismo y los prejuicios», para concluir que: «Una emisora de índole religiosa es, por definición, adoctrinante, parcial y excluyente, todo lo contrario de nuestros fundamentos constitucionales» (Salazar Ugarte, 2020, p. 237). ¿Significa esto que los ministros de culto tengan prohibido participar en mesas de discusión o debate, lo que, sin duda restringiría seriamente su derecho a la libertad de expresión? De ningún modo. Como bien lo expresa Pedro Salazar:

Lo que debe protegerse es el derecho de las personas que creen en determinada fe y que se organizan para profesarla, pero no a la institución –asociación, comunidad o iglesia– que conforman. Esta última debe ser objeto de regulación y debe cumplir con sus obligaciones con el estado y con la sociedad. De eso hablamos cuando advertimos que la laicidad supone el sometimiento de las organizaciones religiosas al Estado de derecho (2020, p. 238).

Con estas precisiones creo que sería difícil ubicar la normatividad mexicana en una suerte de jacobinismo autoritario muy cercano a una suerte de laicismo militante. De paso no está de más recordar que la lucha por la laicidad en México desde el siglo XIX, con la separación entre iglesias y Estado, así como su reconocimiento explícito a nivel constitucional, ha impedido, a diferencia de muchos

Estados en la región latinoamericana –con sus excepciones individuales y heroicas–, la injerencia de estas instituciones en un bizarro y tenebroso contubernio con las fuerzas armadas convirtiéndolas en cómplices de las violaciones más aberrantes de los derechos humanos.

#### 4. Religión y deliberación pública

De las cuatro características de la laicidad señaladas por Alfonso, y citadas más arriba quisiera detenerme, brevemente, en la cuarta de ellas, a saber, la de privilegiar la argumentación y el consentimiento de los individuos en una sociedad democrática representativa, por encima de la custodia y eventual imposición de verdades reveladas o convicciones metafísicas por parte del Estado, en colusión abierta o solapada con las autoridades eclesiásticas. Como afirma Alfonso: «los intentos de imponer una u otra posición en esta materia por otras vías que no sean la argumentación racional y razonable o el ejemplo de la coherencia y la probidad de las conductas, son una clara negación de la libertad religiosa a la que todos los seres humanos tienen derecho» (2007, p. 192). Quisiera retomar las ideas expresadas en un texto anterior, que Alfonso ha comentado, con el fin de afinar algunos puntos y dar continuidad al diálogo (Vázquez, 2010/2013).

Contraoponía en aquel escrito las posiciones de Rawls y Habermas, y presentaba algunas aportaciones de Dworkin, en línea con las de Rawls y que me parecían, y me siguen pareciendo, un buen complemento a su propuesta. Como le aclaré en su momento a Alfonso no pretendía ordenar a estos autores en una suerte de dialéctica en la que Dworkin apareciera como una suerte de síntesis superadora, pero no me pareció nada desacertado como sugería Alfonso colocar a Habermas como antítesis de Rawls. La pregunta que se ponía sobre la mesa de discusión era la siguiente, en términos de Cristina Lafont: «¿Es posible realmente articular una noción de lo ‘racionalmente aceptable’ que todos los ciudadanos puedan compartir a pesar de no coincidir en una visión del mundo o en una concepción del bien homogénea?» (2007, p. 130).

Como sabemos, en *Liberalismo político* John Rawls propone su conocido «consenso sobrepuesto» (1995). Esta noción se apoya en el supuesto de que la razón común a todos los seres humanos es suficiente para descubrir y justificar nuestras obligaciones morales y políticas. El consenso obtenido con respecto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU sería un claro ejemplo de consenso sobrepuesto.

A partir de tal consenso Rawls distingue entre razón pública y razón privada, distinción necesaria para responder la cuestión de qué tipo de argumentos son aceptables e inaceptables en la deliberación pública. Para Rawls nada impide que los ciudadanos que participan en la deliberación pública política ofrezcan razones procedentes de las doctrinas comprensivas, metafísicas o religiosas, en las que creen, pero siempre y cuando ofrezcan además razones generalmente accesibles a todos los ciudadanos que justifiquen dichas doctrinas. Si estas doctrinas comprensivas no pueden apoyarse en razones públicas paralelas deben excluirse de la deliberación. El problema de esta concepción salta a la vista: ¿se puede pedir a un ciudadano que sacrifique sus aspiraciones de corrección sustantiva para satisfacer las aspiraciones de legitimidad democrática? Quien no estuviera dispuesto a hacerlo mantiene su sinceridad a costa de ser excluido o autoexcluirse de la deliberación pública; quien estuviera dispuesto a hacerlo apelaría a razones prudenciales para incluirse en el debate democrático, pero a costa de una buena dosis de sinceridad.



Por su parte, Jürgen Habermas ha dedicado algunos trabajos a esta temática retomando y criticando la propuesta de Rawls (Habermas, 2006, cap. 5) y debatiendo, entre otros, con Joseph Ratzinger (Habermas, 2008). Habermas coincide con Rawls en el sentido de que al determinar las medidas políticas coercitivas que vayan a adoptarse, sólo cuentan las razones generalmente accesibles, las «razones seculares». Pero a diferencia de Rawls, Habermas distingue entre una esfera pública informal y una esfera pública formal o institucional, propia de los funcionarios administrativos, legisladores y jueces. En la primera los ciudadanos pueden apelar a razones exclusivamente religiosas en la deliberación siempre y cuando reconozcan la obligación de traducción institucional. Sólo las razones religiosas que puedan traducirse con éxito en razones seculares podrán pasar el filtro institucional y aspirar a ser coercitivas. Con esta distinción, la propuesta de Habermas permitiría a los ciudadanos en la esfera pública informal expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso si no pueden encontrar traducciones seculares para ellas. En este punto, sin embargo, Alfonso comparte con Waldron, y yo con ellos, la idea de que:

[...] resulta errónea la distinción entre ciudadanos ordinarios y legisladores en lo que afecta a la deliberación y al voto desde el punto de vista de una aceptable doctrina democrática: primero, porque al igual que el legislador, el ciudadano no actúa privadamente cuando delibera o ejerce su voto, voto que por lo demás puede tener efectos legislativos en ciertos referendos; y, segundo, porque la relación de representación política, aun no siendo simple ni mecánica, establece una básica conexión entre la deliberación de los ciudadanos y la de los legisladores (Ruiz Miguel, 2010/2013, pp. 61-62).

Por otra parte, ¿hacer tal distinción tan radical, como pretende Habermas, entre ciudadanos religiosos y ciudadanos seculares no pondría en peligro los prerequisites de la deliberación pública en términos de simetría de los participantes, como él mismo sostiene como condición necesaria de todo discurso comunicativo?

Habermas responde, de acuerdo con las condiciones formales de todo discurso racional, que no tiene ningún sentido permitir la inclusión de razones religiosas en las contribuciones a la deliberación pública sin el requisito correlativo de exigir que los demás participantes tomen en serio tales contribuciones. Esto es posible si se puede esperar de todos los ciudadanos que no nieguen en principio todo posible contenido cognitivo a esas contribuciones. De aquí que, sorprendentemente, los ciudadanos seculares tienen que cumplir con dos condiciones: 1. abrirse cognitivamente a la posible verdad de las creencias religiosas y 2. ayudar a traducir el contenido de las mismas que pueda ser expresado en un lenguaje secular y justificado con argumentos seculares. Habermas es explícito en este punto en su conversación con Ratzinger:

Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público en general (Habermas, 2008, p. 33).

Sin embargo, resulta que ahora a diferencia de los ciudadanos religiosos, los ciudadanos seculares son los que no pueden adoptar públicamente la perspectiva cognitiva que se corresponde con sus verdaderas creencias si éstas resultan ser de tipo secular. Estaríamos tratando a los ciudadanos seculares no bajo un criterio normativo sino instrumental y, por supuesto, caeríamos en el mismo dilema de la sinceridad que ya hemos visto en Rawls, nada más que ahora aplicado a los

ciudadanos seculares. Más aún, si después de todo este esfuerzo no se encuentran traducciones seculares para las convicciones religiosas, pues éstas quedan excluidas para adoptar las políticas coercitivas que vayan a adoptarse. Creo que llegamos por una vía un poco más tortuosa a las mismas conclusiones de Rawls. Para Alfonso, y estoy de acuerdo con él, estas premisas acercarían a Habermas, no a una laicidad liberal, sino a una laicidad positiva o, si se prefiere, a un laicismo moderado. Asimismo, ¿qué tanto la defensa en Habermas de una posible verdad inherente en las creencias religiosas lo acerque más a Hegel y la distancia de Kant? Es una pregunta que entiendo que filósofos como Reyes Mate han puesto en la mesa de discusión y que valdría la pena profundizar con más detalle en otro escrito.

Dicho lo anterior, es claro que no se está negando el derecho de todo creyente a creer lo que les parezca más adecuado para organizar su plan de vida personal. Lo que se argumenta es que, si son ciudadanos y, por tanto, partícipes en la deliberación pública, «y tienen la pretensión de que sus convicciones sean coercitivas», entonces deben someter los contenidos de las creencias a un escrutinio racional y razonable. La premisa que subyace en el debate es la que prescribe que «es moralmente correcto ejercitar la coerción sólo con base en consideraciones públicamente aceptables», sin violar el principio de simetría entre los participantes.

En esa misma dirección se encamina la propuesta de Dworkin. El problema hoy día, piensa este autor, no se ciñe tanto a si el Estado debe ser tolerante o neutral con respecto a todos los credos religiosos pacíficos y también hacia las personas que no profesan ninguna fe, distinguiendo claramente entre el ámbito público y el privado. Estados Unidos es un buen ejemplo en donde casi el 70% de los estadounidenses cree que su presidente debe ser una persona religiosa y cuyo sistema ha sido calificado por la encuestadora Celinda Lake como «la democracia industrializada más religiosa del mundo» (2007). Más bien, el problema es saber sobre qué base debe asentarse el cultivo de nuestra tolerancia. ¿Una nación religiosa que tolera la falta de fe? ¿O una nación laica que tolera la religión? Dworkin argumenta, correctamente, a favor de esta segunda opción (2008, pp. 90 ss.).

Alfonso y yo aceptaríamos sin duda la defensa dworkiniana de una «nación laica tolerante», que, con expresiones distintas, Alfonso ya había hecho explícita en su diálogo con Navarro-Valls:

[...] el modelo de «nación religiosa tolerante» de Dworkin refleja de manera muy fidedigna tanto formas de confesionalidad estatal con libertad religiosa como la construcción de la laicidad positiva, mientras que el modelo de «nación laica tolerante» es caracterizado por idénticos rasgos a los que yo utilicé para caracterizar la neutralidad estatal en materia religiosa: «permisivo con la religión», «no se compromete más con el ateísmo que con la religión», «no se define respecto de si alguna religión es la mejor, si es que alguna lo es... (Ruiz Miguel, 2010/2013, p. 76, n. 34).

Pero tiene igualmente razón Alfonso en pensar que la expresión «nación laica tolerante» resulta un tanto redundante y confusa como si la laicidad estatal no supusiera el ejercicio de la tolerancia y hubiera que explicitarla para no incurrir en una suerte de laicismo. Por mi parte, solo enfatizaría, a riesgo de ser reiterativo, que tal laicidad debe entenderse como laicidad activa, y no pasiva o neutral, precisamente para hacer viable el valor de la tolerancia, el estado del arte de la ciencia y el reconocimiento y promoción de los derechos humanos.

## Bibliografía

- Bovero, M. (2002). Laicidad y democracia. Consideraciones sobre pensamiento laico y política laica. *Nexos*.
- Cossío, J.R. (2008). Laicidad del Estado y libertad religiosa: cómo armonizarlas. *Letras Libres*, 112.
- Dworkin, R. (2008). *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*. Barcelona: Paidós.
- Dworkin, R. (2014). *Religión sin Dios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas J. y Ratzinger, J. (2008). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Kolakowski, L. (1975). Neutrality and Academic Values. En A. Montefiore (ed.), *Neutrality and Impartiality* (pp. 72-86), Cambridge: Cambridge University Press.
- Lafont, C. (2007). Democracia y deliberación pública. En R. Arango (ed.), *Filosofía de la democracia. Fundamentos conceptuales*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Lakke, C. (2007). En *El Universal*, sección El Mundo, 20 de julio.
- Macedo, S. (1990). *Liberal Virtues*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ruiz Miguel, A. (2007). Laicidad, laicismo, relativismo y democracia. En R. Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente* (pp. 159 ss.), México: Coyoacán.
- Ruiz Miguel, A. (2010/2012). La laicidad y el eterno retorno de la religión. En R. Vázquez, A. Ruiz Miguel y J.M. Vilajosana Rubio, *Democracia, religión y Constitución*. Madrid - México: Fundación Coloquio Jurídico Europeo - Fontamara.
- Ruiz Miguel, A. (2017). Razón pública, tolerancia e idiosincrasia religiosa. En J. Cerdio, P. de Larrañaga y P. Salazar (coords.), *Entre la libertad y la igualdad* (pp. 413-424). México: UNAM-ITAM-CEAD.
- Ruiz Miguel, A. y Navarro-Valls, R. (2009). *Laicismo y constitución*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo.
- Ruiz Miguel, A. (2020). *Cuestiones de principios: entre política y Derecho*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Salazar Carrión, L. (2007). Religiones, laicidad y política en el siglo XXI. En R. Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente* (pp. 149 ss.). México: Coyoacán.
- Salazar Ugarte, P. (2020). Una laicidad muy religiosa. En R. Bacerra y J. Woldenbverg (coords.), *Balance temprano. Desde la izquierda democrática*. México: Grano de sal.
- Sandel, M. (2011). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: Debate.
- Savater, F. (2008). Siempre negativa, nunca positiva. En *El País* (pp. 31-32), 16 de octubre.
- Tierno Galván, E. (1975), *¿Qué es ser agnóstico?* Madrid: Tecnos.
- Vázquez, R. (2010/2012). Laicidad, religión y deliberación pública. En R. Vázquez, A. Ruiz Miguel y J.M. Vilajosana Rubio, *Democracia, religión y Constitución*. Madrid - México: Fundación Coloquio Jurídico Europeo - Fontamara.
- Vázquez, R. (2015). *Derechos humanos. Una lectura liberal igualitaria*. México: UNAM-ITAM-CEAD.

## Derecho, objetividad y corrección en la teoría jurídica de Alfonso Ruiz Miguel. Comentario a Alfonso Ruiz Miguel, Cuestiones de principios: entre política y Derecho

(2020) Centro de Estudios  
Políticos y Constitucionales  
Madrid, 615 pp.

Rodolfo Arango  
*Jurisdicción Especial para la Paz*  
[rodolfo.arango@jep.gov.co](mailto:rodolfo.arango@jep.gov.co)

Cita recomendada:

Arango, R. (2021). Derecho, objetividad y corrección en la teoría jurídica de Alfonso Ruiz Miguel. Comentario a Alfonso Ruiz Miguel, Cuestiones de principios: entre política y Derecho. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 20, pp. 426-432.

doi: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2021.6086>

Recibido / received: 01/02/2021

Me ha correspondido comentar algunos aportes de teoría jurídica contenidos en los escritos compilados del profesor Alfonso Ruiz Miguel, en buena hora publicados por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales en 2020. Es un placer leer y estudiar los escritos de Alfonso. En ellos se evidencia la formación analítica, el conocimiento teórico y la sensibilidad política, tres cualidades indispensables para alcanzar la excelencia en el pensamiento jurídico y hacer de este algo socialmente relevante. El campo de reflexión abarca temáticas relativas al estatus científico de la dogmática jurídica (2003), al principio de jerarquía normativa (1988), a la igualdad ante la ley y el precedente (1997) y a la verdad y corrección de la decisión judicial, a propósito de la prueba ilícita (2016). Confieso que me alegró ver cómo, por diferentes caminos, confluyen nuestros intereses teórico-jurídicos; aunque, quizás, la confluencia sólo sea aparente, dada la complejidad y dificultad del objeto de estudio. No podía ser de otra manera. Indagar sobre ciencia y derecho, verdad y corrección, sistema jurídico e igualdad, abre esclusas interdisciplinarias y nos arroja a diferentes profundidades en las aguas de la epistemología, la ontología, la deontología y la filosofía práctica. Alfonso, al igual que la escuela analítica de la que proviene, rodeado de una generación de excelentes colegas con quienes dialoga, crea vasos comunicantes entre diversas disciplinas. Así, enriquece y ahonda la comprensión de los problemas jurídicos. En esta oportunidad debo limitarme solo a algunos problemas por él



abordados. Daré prioridad a sus reflexiones sobre ciencia y derecho y a su interés por la objetividad y la corrección de la decisión judicial.

En su artículo del 2003, Alfonso indaga sobre el carácter científico de la dogmática jurídica. Nótese que la pregunta que lo inquietó no fue si el «derecho» tiene carácter científico. El profesor Ruiz Miguel habla aquí de «dogmática jurídica», no de «derecho». Con ello ancla su exploración en un concepto positivista del derecho, el derecho «puesto» o conjunto de proposiciones normativas establecidas, no el derecho como una idea de lo jurídico. Alfonso parte así de un concepto sociológico del derecho, bajo el cual la dogmática jurídica termina siendo una técnica social, en contraste con la ciencia, que a su vez entiende como una práctica descriptiva de la realidad. Mientras que la dogmática jurídica propende interpretaciones para el mantenimiento y la transformación del sistema social, la ciencia busca explicar los hechos que acaecen y predecir los que vendrán. Con este enfoque, en su ensayo de 2003 Alfonso conserva el dualismo estricto entre hechos y valores, dualismo propio del positivismo científico y jurídico a principios del siglo XX, aunque deja sembrada una inquietud digna de mención, lo que haré más adelante. Una década después, no obstante, en su escrito de 2016, al reflexionar nuevamente sobre verdad, objetividad y corrección, esta vez en relación con la práctica judicial, Alfonso acoge un concepto aspiracional del derecho, en el sentido de Ronald Dworkin (2007, p. 15). Esta diferencia no es menor. Podría denotar un cambio en la concepción del derecho –de un positivismo hartiano a un antipositivismo dworkiano o alexiano–, conversión bajo la cual –de ser cierta– la pregunta sobre el carácter científico o técnico, ahora sí, del «derecho», debería recibir una respuesta diferente en 2016 a la de 2003, con repercusiones tanto para la legitimidad del derecho como para su práctica. Sólo sería legítimo el derecho que persigue pretensiones de «verdad» (pretensiones de «corrección», en el sentido de Habermas [2002, pp. 261 ss.]) y la práctica correcta del derecho dependería no sólo de la corrección formal (validez jurídica) y la adecuación a su fin (validez social, eficacia o *Zweckmäßigkeit*), sino de su corrección (validez moral) (Radbuch, 1980, p. 134; Alexy, 2004, p. 87). A mi juicio, y esta es la tesis central del comentario que les presento, el giro interpretativo que saluda Alfonso en su escrito de 2016 debería suponer el abandono de la dicotomía estricta entre hechos y valores, descripción y prescripción (en el sentido de Hilary Putnam [2002, pp. 133 ss.]), lo que a su vez permitiría reabrir el debate sobre el estatuto científico del derecho, con importantes repercusiones para su práctica: entre ellas, que los participantes en la actividad jurídica no deben simplemente aplicar técnicamente los dogmas normativos de forma adecuada, sino, además, mejorar el derecho para hacerlo el mejor derecho que puede ser (en el sentido de Dworkin [1988, p. 290]).

Volvamos un poco atrás para entender mi tesis de la posible conversión del profesor Ruiz Miguel, de un positivismo sociológico a uno «interpretativo». ¿Por qué Alfonso no titula su indagación de 2003: «El derecho: ¿ciencia o técnica?», y prefiere formular el problema a investigar bajo el interrogante: «La dogmática jurídica: ¿ciencia o técnica?»? La escogencia de la expresión «dogmática jurídica» en lugar de la de «derecho» no deja de tener implicaciones para la indagación. Digámoslo así, Alfonso no aborda una discusión de mayor calado sobre el concepto de derecho. Al cuestionar el carácter científico de la dogmática jurídica se casa con una noción del derecho, el «derecho puesto», positivizado, adoptado por una comunidad según normas preestablecidas, esto es, la dogmática jurídica en cuanto práctica interpretativa de un conjunto de proposiciones válidas que cumple la función de estabilizar las expectativas de comportamiento entre los partícipes de la práctica social, en las palabras de Niklas Luhmann.

El compromiso con un concepto positivista del derecho en 2003 hace que Alfonso anticipe el resultado de su indagación. Como diría Martin Heidegger, y luego

desarrollaría Hans Georg Gadamer, la formulación de la pregunta abre un mundo y prefigura la respuesta. La ciencia se ocupa de los hechos naturales, sus métodos apuntan a describirlos, a explicarlos causalmente y predecir su ocurrencia. Los hechos sociales, a diferencia de los naturales, no pueden ser descritos o explicados, solo interpretados y comprendidos. Un acceso valorativamente neutral a ellos, en principio, nos está vedado, salvo que acudamos al método empirista o a la variante historicista (Ruiz Miguel, 2020, p. 212). Sobre los hechos sociales no gobierna el método de verificación empírica de la experiencia. Así, bajo este enfoque, la escisión estricta entre hechos y valores, ser y deber ser, fáctico y normativo, se mantiene incólume. La comprensión weberiana del derecho clausura la pregunta por la objetividad, la verdad y la corrección en la decisión judicial y esto, precisamente, porque (para el decisionismo) lo jurídico constituye un ámbito cultural irreductiblemente subjetivo, ajeno a los resultados propios de la ciencia, esto es, el conocimiento objetivo de la realidad.

Que estas sean las conclusiones de Alfonso en 2003, fluye de las tesis centrales de su escrito sobre el carácter de la dogmática jurídica. Dice: La avaloratividad –la prescindencia de juicios de valor– en las ciencias sociales que aseguraría su «cientificidad», enfrenta una disyuntiva: «es una postura difícil o un ideal irrealizable, pero debido». Alfonso encuentra un tercer camino en medio de esta disyuntiva weberiana. Dice textualmente: «... solo queda un tercer camino para quien, como el que suscribe, a la vez que desecha cualquier alarde de confianza en las virtudes de la comprensión, acepta no solo el valor metodológico que en términos de objetividad la avaloratividad tiende a garantizar sino también el criterio ético de que la ciencia ha de servir fundamentalmente para la ampliación y la profundización del conocimiento antes que para la crítica o la transformación de la realidad» (2020, p. 207). Bien entendido este punto de vista –afirma– sirve para relativizar la idea de la imposibilidad de la objetividad avalorativa en las ciencias sociales. Es una cuestión de grado. Sólo así, continúa, «es coherente defender la deseabilidad de la exclusión de valores como exigencia para el conocimiento objetivo, pues sólo desde un concepto relativo y graduable de imposibilidad cabe creer en la capacidad de autocorrección y, por lo tanto, de perfeccionamiento por parte de las ciencias sociales» (ibíd.). No obstante, esta dificultad metodológica lleva a resultados endebles en las ciencias sociales, hasta el punto de que estas son denominadas «ciencias blandas», lo que se refleja en lo endeble de sus resultados (2020, p. 208). A su juicio, las ciencias sociales tienen resultados más pobres que las ciencias naturales no tanto por el menor desarrollo sino por la mayor complejidad de los hechos sociales (ibíd.). Lo cierto es que, dice Alfonso, «en la secuencia descripción-explicación-predicción, las ciencias sociales se encuentran menos elaboradas y, en todo caso, son mucho menos satisfactorias y ricas que las naturales» (2020, p. 209). Así, el derecho, visto como fenómeno social, puede ofrecerse como objeto de estudio científico de carácter empírico, como lo muestra la sociología del derecho, la criminología o la sociología política. Pero, para Alfonso, es dudoso que la ciencia del derecho o dogmática jurídica, dado su objeto eminentemente social o cultural, pueda considerarse científica. En este punto sostiene que «la discusión sobre su científicidad se ha de decidir en relación con sus *métodos*, sus *resultados* y, en fin, sus *funciones*» (2020, p. 211). En cuanto a los *métodos*, «la pretensión hermenéutica de otorgar objetividad a las valoraciones jurídicas –sostiene Alfonso– es, me parece, producto de una ilusión» (2020, p. 214). Para él, que la comprensión de las normas jurídicas consista en *describir* sus valoraciones, es una ilusión; más plausible resulta afirmar que los métodos de la dogmática jurídica componen un tipo de actividad de reelaboración que atribuye valoraciones al conjunto normativo interpretado (ibíd.). En cuanto a sus *resultados*, la dogmática jurídica se aleja de las ciencias naturales e incluso de otras ciencias sociales, como la economía, la sociología o la historia, en tanto se analicen bajo los cánones metodológicos empiristas o historicistas: mientras las ciencias

naturales predicen, explican o describen la realidad, la ciencia jurídica no es predictiva; no obtiene resultados explicativos respecto del objeto de estudio; ni ofrece descripciones o representaciones conceptuales fidedignas de la realidad (2020, pp. 216-218). En la tarea dogmático-jurídica prima la interpretación prescriptiva (2020, p. 219). En ella no se descubren, determinan, observan o analizan hechos, sino se reelaboran dogmas normativos en forma de dogmas doctrinales (ibíd.). En cuanto a las *funciones*, la ciencia jurídica no se fija como meta el conocimiento por el conocimiento del material dogmático, sino tres funciones prácticas fundamentales: la didáctica, la integradora y la político-jurídica (2020, p. 220). Al final del análisis, la dogmática jurídica no pasa el test de científicidad. Dice Alfonso: «Todo sumado, no parece que haya justificación mayor para concluir que la llamada ciencia jurídica sea propiamente una ciencia. Más bien, la secular insistencia de muchos juristas en tildarla de tal ha tendido a ocultar su carácter de técnica social y, con ello, sus inevitables implicaciones ideológicas» (2020, p. 223).

A propósito de la discusión sobre la exclusión de la prueba ilícita como regla del derecho procesal, en 2016 Alfonso –no sin dificultad ya que considera «no tan insensata» su posición de defender la tesis de la única respuesta correcta en el derecho (2020, p. 293)–, confiesa haber llegado a una conclusión «con cierta relucencia», debido su desconfianza general hacia la ponderación (2020, p. 297). Desde un punto de vista interno a la práctica jurídica, el profesor Ruiz Miguel le da cabida a la búsqueda de verdad y de respuestas correctas en la argumentación normativa (2020, pp. 295-296, n. 31). Aparentemente categorías antes reservadas a la ciencia –como las de la verdad, la objetividad y la corrección–, son admitidas en el ámbito del razonamiento jurídico; tal admisión llega hasta el punto de que un jurista que no pretenda hacer de la práctica del derecho en la que vive el mejor derecho que puede ser (en el sentido de Dworkin), infringiría sus deberes para con la comunidad jurídica y arribaría a respuesta erróneas o falsas, ya no exclusivas de las ciencias naturales o de las ciencias sociales con raigambre empirista o historicista.

El amigo aquí homenajeado se inscribe así en un «positivismo interpretativo», el cual rectifica el normativismo de Kelsen y Hart, entre otras al dar mayor atención a la argumentación jurídica y judicial y acoger una concepción «objetivista» de la argumentación normativa, tanto jurídica como moral (2020, p. 281). La discusión sobre la exclusión de la prueba ilícita sirve para introducir un tipo de «verdad» diferente a la verdad fáctica, esto es, de correspondencia de los argumentos con la realidad. Se trata de una «verdad» relativa a la justificación normativa, a la corrección o justicia de las premisas normativas, como referente ideal que solo se puede validar en términos de coherencia (2020, p. 282). Las implicaciones del giro argumentativo en el derecho son amplias. La pretensión de verdad no se reserva a las ciencias que buscan acceder al conocimiento de los hechos, sino que abarca la justificación de premisas normativas en la ciencia jurídica. El jurista, a semejanza del historiador, busca que sus textos se acerquen a la verdad, la cual debe estar en alguna parte (2020, p. 283). «(E)xiste una pretensión de verdad en las afirmaciones de uno y otro y de que esa pretensión es compatible con la falibilidad de tales afirmaciones por distintas razones, como información deficiente o insuficiente, errores en la interpretación, etc.» (ibíd.). No obstante, a diferencia del historiador, en la búsqueda de la verdad el jurista no es totalmente libre; está sujeto a limitaciones de distinto orden, no solo prácticas como la limitación de tiempo sino normativas, como, por ejemplo, las reglas «contraepistemológicas» –en el decir de Marina Gascón– que, entre otras, imponen límites a la búsqueda de la verdad para, entre otros fines, proteger el secreto profesional y de Estado o los derechos fundamentales. Alfonso aprovecha la discusión teórica sobre el alcance de la regla de exclusión de las pruebas ilícitas para reflexionar sobre la pretensión de verdad en la aplicación del derecho. Dice: «La institución de la inadmisibilidad de las pruebas ilícitas (...) supone

una severa excepción al criterio de la búsqueda de la verdad (...)» (2020, p. 284). Se pregunta: «cuál es la frontera ante la que debe ceder la búsqueda de la verdad, o, dicho de otro modo, cuál es la regulación que propone el mejor equilibrio entre dos grupos de valores últimos que aquí se encuentran en tensión: la determinación de la verdad como presupuesto y fin de una decisión judicial materialmente justa, por un lado, y la defensa de la legalidad y de los derechos fundamentales como presupuesto y función de una decisión judicial procedimentalmente justa, por el otro» (ibíd.). La relevancia filosófico-jurídica de la regla de exclusión la ilustra Alfonso con las posiciones opuestas entre Benjamín Cardozo y Oliver Wendell Holmes en el Tribunal Supremo de EEUU. Para Cardozo, «la prueba ilícita puede servir en el proceso si es conducente a la verdad, a la vez que los sus autores deben ser perseguidos legalmente, porque el delincuente no debe salir libre “porque la policía ha metido la pata”» (2020, p. 286). En cambio, para Holmes, «la utilización en el proceso de toda información o material derivado, incluso indirectamente, de una prueba ilícitamente obtenida, sería una violación inconstitucional de la integridad judicial que haría cómplice al Estado de los autores de la ilegalidad hasta situarlo al nivel de los delincuentes» (ibíd.). Como nos recuerda Alfonso, la posición de Holmes, salvo excepciones, ha resultado victoriosa, pero por dos razones de diverso cuño y alcance: por razones de principio o deontológicas relativas a la integridad en la conducta del Estado y por razones consecuencialistas o pragmáticas relativas a la disuasión de conductas ilegales por parte de los poderes públicos (ibíd.).

La regla de exclusión de la prueba ilícita plantea varios problemas filosófico-jurídicos de envergadura, como bien la anota el autor en comentario. Aquí sólo referiré uno relativo al alcance que se da en la práctica por los tribunales de diversas tradiciones jurídicas a dicha regla. No es lo mismo que se ordene la exclusión general de pruebas ilícitas (como en Italia) a que dicha exclusión se acote a pruebas que violen los derechos fundamentales (como en España) (2020, p. 287). Con acierto afirma Alfonso que «un rigorismo extremo que excluyera cualquier prueba obtenida en infracción de alguna ley o reglamento parece que carecería de fundamento suficiente para desconocer la finalidad de la búsqueda de la verdad y de persecución del delito...» (ibíd.). Como ejemplo, menciona la exclusión de la grabación por una cámara en un lugar público de un delito de agresiones porque la autoridad está en trámite de renovación de la autorización anual exigida por la ley de protección de datos (2020, pp. 287-288). Otro problema mencionado por Alfonso y que atañe al alcance de la regla de exclusión y a la justificación se refiere a si se deben excluir solo las pruebas ilícitas directas o, además, todas las pruebas indirectas que se derivan de las primeras, como enseña la doctrina estadounidense del «árbol envenenado». Mientras en Estados Unidos y España se impone un criterio extensivo, en Alemania e Italia la jurisprudencia ha admitido como válidas las pruebas indirectas, seguramente por no dar especial importancia al efecto disuasorio, recuerda el profesor Ruiz Miguel (2020, p. 288). Conocido es el caso, validado luego por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, en el que se admitieron pruebas indirectas como el ADN del secuestrador encontrado en el cadáver del niño secuestrado o la segunda confesión del asesino, quien había sido coaccionado bajo amenaza de tortura por la policía alemana a revelar el paradero del niño bajo la creencia de que aún estaba vivo (2020, p. 289). Esta complejidad en la aplicación de la regla de exclusión ha llevado al establecimiento de diversas excepciones y cualificaciones por parte de los tribunales. Es en este contexto que Alfonso introduce la importancia de admitir aquí una adecuada ponderación. Dice, en abierta crítica a la creación *ad hoc* de excepciones a la regla de exclusión por los tribunales, que se inclina más bien «por defender un test más transparente que, salvada siempre como límite absoluto la exclusión de la tortura, proponga ponderar la gravedad de la violación del derecho de



la que se derivan las pruebas con la gravedad del delito en cuestión...» (2020, p. 292)<sup>1</sup>.

El profesor Ruiz Miguel adhiere explícitamente a la búsqueda de verdad, objetividad y corrección en el derecho al final de su escrito de 2016, cuando defiende la ponderación entre principios para justificar excepciones a la regla de exclusión de la prueba ilícita en contra de la alternativa que privilegia la aplicación categórica de dicha regla. Dice: «Se verá que mantengo una concepción objetivista no solo en materia de verdad fáctica sino también en materia de corrección jurídica y moral y que, además, acepto la debatida tesis de la única respuesta correcta a la mayoría de los problemas jurídicos» (2020, p. 293). El juez, a diferencia del legislador, no puede ni debe hacer uso de la discrecionalidad al desempeñar su función, sino que debe intentar «alcanzar la mejor argumentación posible y que su decisión ha de ser categóricamente correcta o incorrecta, de modo que la pretensión de corrección alude aquí a la corrección como criterio *normativo* de justicia (moral) o licitud (derecho),...» (2020, p. 294). Y, concluye Alfonso: «Igual que la verdad para el historiador, la corrección para el juez también “tiene que estar en alguna parte, no puede no estar”» (2020, p. 295).

La reluctancia a la creación de excepciones en la aplicación de las reglas, alimentada por su desconfianza hacia la ponderación (2020, p. 297), lleva a Alfonso a proponer límites sustantivos y procedimentales al uso –necesario, aunque indeseable– de la ponderación: 1) Como límite sustantivo aduce el valor de la certeza que proporciona disponer de reglas sin excepciones o con excepciones limitadas. «Solo ese especial cuidado con las reglas y con la justificación de excepciones llamadas a ser generalizadas cabe respetar la integridad del derecho» (ibíd.). 2) Desde el punto de vista procedimental, considera Alfonso, es necesario «disponer de una cultura que alimente la argumentación jurídica y judicial rigurosa» (2020, p. 298) que de un apropiado respeto a los precedentes judiciales. Esto vale, según el autor, tanto para precedentes verticales como horizontales, de forma que se combata el cambio de criterio sinuoso e implícito y la regla sea «adoptar *overruling* francos y expresos» (ibíd.).

Al final de su escrito de 2016, Alfonso abraza una concepción del derecho donde juristas y jueces deben hacer de este, un *mejor* derecho (2020, p. 298). Y ello sucede al dar ingreso en el ámbito judicial a las pretensiones de verdad, a la objetividad en la argumentación jurídica y a la búsqueda de la única respuesta correcta en cada caso, donde la adecuada ponderación corrige la estrictez del derecho positivo. En remembranza a Aristóteles y a la recuperación del saber moral (*phronesis*) en el razonamiento práctico, el cual no puede reducirse a un saber técnico (*tekne*) sino que debe abrirse a la equidad (*epikeia*) por ser esta la que corrige a la ley, siempre imperfecta dado el grado de su abstracción y generalidad (Gadamer, 2000).

Fascinan la claridad, la elegancia y la precisión de las tesis de Alfonso. La mejor tradición iusfilosófica española bebe de la escuela analítica del derecho. Sin duda, el enfoque de H.L.A Hart encontró tierra fértil en el antiguo continente, en especial en la península ibérica. Además, sorprende la capacidad de Alfonso de aterrizar la abstracción filosófica a problemas de la práctica jurídica, como sucede con

<sup>1</sup> Páginas antes ha sostenido Alfonso, con sobrada razón y buen tino: «En realidad, el Estado no mantiene limpias las manos ni garantiza el juego limpio por excluir pruebas trivialmente ilícitas o cuando esa exclusión le impide proteger derechos más importantes. (...) Si la presunción de inocencia consiste en que nadie debe ser condenado sin la demostración de su culpabilidad mediante pruebas admisibles, la razón de la admisibilidad o no de las pruebas tiene que ser determinada con independencia de la propia presunción de inocencia» (2020, pp. 290-291).

el debate de la regla de exclusión de la prueba ilícita. Pero la insensatez moderada que Alfonso confiesa, por abrir la puerta a la ponderación en la cultura positivista prevaleciente, deja algunas incógnitas, más cuando él mismo reconoce la influencia de Dworkin y Alexy y del «giro argumentativo» en la filosofía jurídica contemporánea. Como admirador de su trabajo de teoría jurídica, me quedan algunas preguntas que quisiera dejar planteadas para la discusión: Si la corrección propugnada en la práctica jurídica y judicial diverge en Dworkin y Alexy, ¿de qué lado se sitúa Alfonso? Esto, porque la corrección en Dworkin tiene carácter *sustantivo*, mientras que, en Alexy, es *procedimental*. No podía ser de otra forma: El primero es influenciado por el *pragmatismo filosófico* (Quine, Davidson, Putnam), el segundo se alimenta de la *tradición kantiana* (Kant, Weber, Kelsen) que, vía el neokantianismo, cimenta el positivismo científico y jurídico, central en las reflexiones de Alfonso en 2003. Así las cosas, en Dworkin se relajan las fronteras entre ser y deber ser, descripción y prescripción, lo que le permite desembocar en un coherentismo filosófico, tanto en las ciencias naturales como sociales, que rechaza las dicotomías y se aleja de la «objetividad con objetos» (Putnam, 2013, p. 87). Por el contrario, en Alexy las distinciones categoriales, y presumo que, en Alfonso igual, se mantienen en pie, con lo que el giro interpretativo no tiene la hondura ni el alcance filosófico que sí exhibe en la doctrina del derecho como integridad de Ronald Dworkin. En últimas, con las mismas palabras –verdad, objetividad, corrección– hablamos de cosas diferentes. Relajado el límite entre el ser y el deber ser, cuyas fronteras porosas debemos reconstruir sin resbalar en el relativismo de Richard Rorty, si queremos insistir en la importancia de la filosofía del derecho para la práctica judicial, parece tener poco sentido decir que la corrección, como la verdad «tiene que estar en alguna parte» esperando a ser encontrada. Por el contrario, la defensa de una «objetividad sin objetos» nos invita a desontologizar la discusión y a hallar en el constructivismo la mejor teoría disponible para fundamentar objetivamente las decisiones correctas. Sea la oportunidad para dejar planteada esta discusión, felizmente suscitada por las ricas y sofisticadas reflexiones de un maravilloso teórico del derecho.

## Bibliografía

- Alexy, R. (2004). *El concepto y la validez del derecho*. Barcelona, España: Gedisa, 2ª ed.
- Dworkin, R. (1988). *El imperio de la justicia*. Barcelona, España: Gedisa
- Dworkin, R. (2007). *La justicia con toga*. Madrid, España: Marcial Pons.
- Gadamer, H.G. (2000). *Verdad y método*. Barcelona, España: Sígueme.
- Habermas, J. (2002). *Verdad y justificación*. Madrid, España: Trotta.
- Putnam, H. (2004). *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona, España: Paidós.
- Putnam, H. (2013). *Ética sin ontología*. Barcelona, España: Alpha Decay.
- Radbruch, G. (1980). *El hombre en el derecho*. Buenos Aires, Argentina: De Palma.
- Ruiz Miguel, A. (2020). *Cuestiones de principios: entre política y Derecho*. Madrid, España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

## Marginalidad de la democracia. Comentario a Alfonso Ruiz Miguel, Cuestiones de principios: entre política y Derecho\*

(2020) Centro de Estudios  
Políticos y Constitucionales  
Madrid, 615 pp.

Mauro Barberis  
Università di Trieste  
ORCID ID 0000-0002-1913-0863  
[barberis@units.it](mailto:barberis@units.it)

Cita recomendada:

Barberis, M. (2021). Marginalidad de la democracia. Comentario a Alfonso Ruiz Miguel, Cuestiones de principios: entre política y Derecho. *Eunomia. Revista en Cultura de la Legalidad*, 20, pp. 433-438.

doi: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2021.6087>

Recibido / received: 01/02/2021

1. *Cuestiones de principios* es un libro elaborado, ambicioso y exigente que reclama mucha atención incluso para un lector no extraño a sus temas como yo mismo. Al tiempo, es *l'oeuvre d'une vie*<sup>1</sup> que recoge ensayos publicados sobre diversos temas filosóficos políticos y teórico jurídicos a lo largo de treinta años: de 1989 a 2019; años en que fueron publicados los dos trabajos que examinaré principalmente. Esta perspectiva frustra la búsqueda de hilos conductores que permitan coser entre sí contribuciones que resultan heterogéneas.

Además, y sobre todo, los diferentes trabajos se ubican en un nivel de abstracción tan elevado que deja a un lector contextual como yo, solo ante los textos y, por decirlo de alguna forma, sin otro contexto de referencia que la historia universal de los últimos treinta años. Desde este punto de vista, el libro podría considerarse también como un ejemplo paradigmático del grado de sofisticación alcanzado por los estudios analíticos en España tras el retorno de la democracia, con la apertura de la universidad a los investigadores de la generación de Ruiz Miguel.

En breve, aceptaré el reto concentrándome sobre el texto más intrigante de la recopilación: el ensayo de 1989 sobre el ámbito de la democracia. En 1989, el texto

\* Traducción de José María Sauca.

<sup>1</sup> Nota del traductor: «la obra de una vida», en francés en el original.



planteaba el problema de la imposibilidad de la democracia de delimitar sus propias competencias (Laporta, 2020, p. 21) pero hoy plantea, como poco, otros problemas. En el actual Estado constitucional (e internacional), y a pesar de las pretensiones de diversos populismos, el espacio por el voto democrático parece restringirse más que ampliarse, revelándose cada vez más marginal en el sentido que se verá.

2. Publicado originalmente en *Doxa*, «Problemas de ámbito de la democracia» se pregunta, caso por caso, en qué ámbito personal (de quién), territorial (dónde) y material (qué, sobre qué materias) está justificado decidir por mayoría, pero fijando también tanto las reglas como los principios. El problema surge por la institución del Estado –el gobierno de una población en un determinado territorio– pero también por las instituciones infraestatales (*Länder*, regiones autónomas) y las supraestatales (ONU, UE, Consejo de Europa), por no hablar de las instituciones privadas o del tercer sector.

Por «democracia», Ruiz Miguel entiende oportunamente la democracia liberal: un «método de gobierno» en el que el consenso de los ciudadanos está garantizado por medio de votaciones «según la regla de la mayoría»<sup>2</sup>; es decir, indica no solo la regla de la mayoría, con todos sus límites y aporías ya señaladas por Bobbio (1981, p. 331, n. 1) sino también los derechos de libertad y los «procedimientos universales» (Bobbio, 1987) que conforman las precondiciones liberales y constitucionales de la democracia (liberal).

Ciertamente, Bobbio ha considerado la implementación de algunos derechos sociales como pre-precondiciones de las propias precondiciones liberales pero se ha ocupado, principalmente, de los aspectos formales o procedimentales de la democracia. Ruiz Miguel va más allá y en una doble dirección. Por un lado, se pregunta cuáles son las condiciones no solo formales sino también materiales de la democracia: sobre qué materias ella puede decidir con su método característico, el voto mayoritario. Por otro, se pregunta si ese método solo es válido en el nivel estatal o también en el infra-estatal y supra-estatal.

En la primera dirección, sobre el ámbito material de la democracia, Ruiz Miguel sostiene que las materias sobre las que ella puede decidir dependen de su propio principio justificativo, la autonomía: todos y cada uno tiene derecho de participar en las decisiones que le afectan. Sin embargo, él mismo constata que en un mundo cada vez más pequeño y conectado, quizá, todo parece afectar a todo, incluidas las generaciones futuras. Así, el criterio para determinar el ámbito material acaba por depender de los diferentes contextos de toda decisión democrática sin poderlos fijar a priori.

Aquí Ruiz Miguel, como señala Laporta, admite la imposibilidad del método democrático de justificar mayoritariamente la propia competencia material. Tal competencia puede estar justificada solo por una decisión de segundo nivel: una meta-decisión constitucional explícita o implícita. Además, para Ruiz Miguel, el principio justificativo de la propia democracia, la autonomía como derecho de todos a participar en las decisiones que le afectan, no es sino una meta-metadecisión de modo que la justificación, como siempre, corre el riesgo de una regresión al infinito.

Por el contrario, en la segunda dirección, esto es, sobre el ámbito territorial de la decisión democrática, el autor llega a conclusiones más claras. Respecto a la fijación de las competencias infraestatales, Ruiz Miguel siempre ha preferido la negociación desarrollada en el nivel constitucional al método democrático aplicado en

<sup>2</sup> Nota del traductor: en español en el original.

el nivel local. El referéndum convocado en 2017 sobre la independencia de Cataluña, no admitido por la Constitución española, hace aún más clara esa preferencia (Ruiz Miguel, 2020, p. 345, n. 12 y, en su totalidad, el último ensayo de la recopilación, pp. 595-604).

Respecto de la fijación de las competencias supraestatales, cuya exigencia se ha multiplicado después de 1989, Ruiz Miguel parece favorable a una extensión del método democrático que, sin embargo, no puede ciertamente consistir en atribuir un voto a cada estado, independientemente de su población. Al contrario, «también las decisiones internacionales, para ser democráticas, deberían adoptarse mediante un sistema de representación de la población, todo lo ponderado que se quiera, pero de representación de individuos a fin de cuentas» (2020, p. 351).

3. Aceptando que la vertiginosa síntesis que he formulado apenas capta, siquiera, las tesis de fondo de Ruiz Miguel, en el espacio de una nota no pretenderé discutirle una por una. Más bien, y más rápidamente aún, volveré a replantear el problema del ámbito de la democracia en el actual Estado constitucional (e internacional). Aquí, de hecho, ese ámbito se restringe al punto de que la democracia y el voto mayoritario corren el riesgo de convertirse en lo que quizás siempre han sido: un método político tanto irrenunciable como marginal, respecto del conjunto, variedad y complejidad de los problemas prácticos.

En el Estado jurisdiccional, el primero de los tres estados o fases de la modernidad (Fioravanti, 2001), la tarea de la política y del derecho era fundamentalmente la justicia que, desde la antigüedad, se ocupa principalmente de la distribución de los bienes. Sin embargo, como muestra Walzer (1983), los bienes diferentes pertenecen a esferas diferentes en las cuales son distribuidos en formas aún más variadas. Además, antes de las grandes Revoluciones occidentales, nadie reclamaba la democracia y el típico método democrático, el voto mayoritario, tenía aplicaciones esporádicas y rudimentales.

Todo cambia, aparentemente, con el paso al Estado legislativo y la dislocación de la soberanía del monarca al pueblo representado en un Parlamento también soberano, competente para legislar sobre cualquier materia. En el régimen de constituciones flexibles, en efecto, los poderes del Parlamento no están realmente limitados por las declaraciones de derechos. En la práctica, la legislación se extiende de hecho a todos los ámbitos de la vida social e, incluso en la teoría, la utilidad, sustituta positivista de la justicia, tampoco admite límites, ni siquiera de parte de los derechos individuales. Solo en el Estado constitucional (e internacional), tras la Segunda Guerra Mundial, las competencias y los límites del Parlamento son fijados expresamente por constituciones rígidas y garantizadas y también por tratados internacionales con efectos internos en los estados. Así, según Pappas (2019), solo esta puede concebirse como la auténtica democracia liberal. Sin embargo, después de los *trente glorieuses années*<sup>3</sup> en los que las constituciones y los tratados aún vigentes han producido el *welfare state*, la democracia liberal ha sido atacada en todas sus conquistas.

El primer ataque, una reducción radical del ámbito de la democracia, ha venido del neoliberalismo a partir de los años setenta: reducción de la presión fiscal sobre los ricos, recortes del gasto social, privatizaciones, *deregulation*, deslocalizaciones de empresas, globalización económica y financiera (Harvey, 2005). El segundo ataque, una reacción al primero que muchas veces no hace más que proseguirlo, se llama

<sup>3</sup> Nota del traductor: «los treinta años gloriosos», en francés en el original.

populismo o *sovranismo*<sup>4</sup>, según erosione solo los límites constitucionales o también los límites internacionales del ámbito de la democracia.

En 1989, año del ensayo de Ruiz Miguel, el ataque neoliberal era ya visible, mientras que el ataque populista parecía excluido por el triunfalismo generado tras el colapso del comunismo. Sin embargo, el problema de la delimitación del ámbito de la democracia, propuesto entonces por Ruiz Miguel, se extiende fácilmente a los problemas actuales y así se revela más actual hoy que entonces. Probemos a poner tres ejemplos de plena actualidad, uno ya aludido por el propio autor, los independentismos, los otros dos añadidos por mí: los populismos y la emergencia de la pandemia.

El referéndum catalán de 2017, antes de nada, se presta a dos lecturas: una solo constitucional; la otra también internacional. Ruiz Miguel proporciona sólo una lectura constitucional: el referéndum independentista era inconstitucional porque forzaba el ámbito de la democracia fijado por la Constitución española. Ferrer (2017) y Barberis (2017) añaden una lectura también internacional. A saber, el problema de los independentismos europeos podría ser renegociado en los Tratados europeos dentro de una Unión Europea concebida como federación de las Regiones y no de los Estados.

Los diversos populismos que explotaron en 2016 han compartido precisamente este forzamiento del ámbito de la democracia liberal. La «población», así llamada por Ruiz Miguel, se convierte en «pueblo» en los medios de comunicación y reclama decidir por mayoría, o por plebiscito, fuera de los límites constitucionales e internacionales de la democracia, sobre cualquier materia. La democracia liberal deja así el lugar a la democracia populista, iliberal y anti-pluralista: la pluralidad de las esferas de la justicia de Walzer queda expuesta al arbitrio de los líderes populistas autorizados por el pueblo para decidir sobre cualquier cosa y su contraria.

Finalmente, la pandemia es solo la última de las emergencias del siglo XXI en un orden temporal, pero muestra también la tendencia populista a forzar el ámbito de la democracia en nombre de la propia democracia. Aparentemente, para los líderes populistas incluso la gestión de la pandemia debería ser «democrática» ya que de lo contrario se caería en la «dictadura sanitaria» de los científicos y de las Big Pharma<sup>5</sup>. Sin embargo, según la Constitución italiana (art. 32, pfo. 2º) incluso se podría decidir democráticamente, mediante la ley, la obligación de vacunarse.

Por otro lado, también en este caso, como ocurre a menudo en el propio Estado constitucional, la decisión del Parlamento acabaría por revelarse una forma de ratificación. De una forma algo más vistosa que en la política ordinaria, la institución elegida por la mayoría, el Parlamento, se limita a controlar y, normalmente, ratificar el trabajo de las instituciones contra-mayoritarias o no-mayoritarias que gestionan directamente la pandemia: los comités científicos, el gobierno central, las regiones autónomas, las administraciones centrales o regionales, las autoridades independientes...

---

<sup>4</sup> Nota del traductor: El término de «soberanismo» tiene -al menos en el español peninsular-, como campo semántico preferente el referido a los movimientos vinculados a los nacionalismos periféricos. En el contexto del populismo, en ocasiones, se hace referencia al término «patriotismo» pero su vaguedad es aún mayor. Quizá el término de uso más profuso para referirse a esta dimensión de los movimientos populistas es el de «nacional-populismo» o «populismo nacionalista». Ante estas indeterminaciones se ha preferido respetar el término original en italiano.

<sup>5</sup> Nota del traductor: «las grandes farmacéuticas».

Recapitulando, aún más rápidamente, Ruiz Miguel admite que el problema del ámbito de la democracia y de su técnica de decisión característica, el voto mayoritario, es irresoluble con base en su principio justificativo, la autonomía, y debe situarse en los niveles lógicamente superiores, no legislativos sino constitucionales o internacionales. Coincido con él, pero el ataque populista al Estado constitucional nos obliga a recordar límites que incluso van más allá: límites a la propia esfera de la política, lo que, en el Occidente actual, es a la propia democracia.

Como han sostenido, de maneras diferentes, autores politeístas, pluralistas y liberales como Max Weber, Michael Walzer e Isaiah Berlin, la política solo es una esfera de la práctica, junto al Derecho, la moral, la economía. Sin embargo, a la esfera de la práctica se añaden, seguidamente, las esferas vitales posteriores: ciencia, arte, religión (Barberis, 2006, 2008). La democracia, el voto mayoritario, sólo tienen sentido dentro de la esfera de la política y no fuera de ella. Esto es lo que entiendo cuando, usando una expresión de Hardin [1999 (1997)], hablo de la marginalidad de la democracia. Repito, la democracia es irrenunciable, pero está sujeta a un doble límite: por un lado, el límite de la constitución y de los tratados internacionales y, por otro, los límites de la propia política.

## Bibliografía

- Barberis, M. [2008 (2006)]. *Ética para juristas*, Madrid: Trotta.
- Barberis, M. (2017). L'incredibile e triste storia della candida Catalogna e della sua Spagna snaturata. En *Governare la paura*, 10 novembre, pp. 9-18. Disponible en: <https://www.google.com/search?client=firefox-b-e&q=Barberis%2C+L%27incredibile+e+triste+storia+Governare+la+paura> [consultado el 5 de marzo de 2021].
- Bobbio, N. (1981). La regola di maggioranza: limiti e aporie. En Id., *Teoria generale della politica* (pp. 383-410), a cura di M. Bovero. Torino: Einaudi. Edición española: La regla de la mayoría: límites y aporías. En Id. (2003). *Teoría general de la política* (pp. 462-489), trad. Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello. Madrid: Trotta.
- Bobbio, N. (1986). Democrazia ed Europa. En Id., *Teoria generale della politica* (pp. 370-383), a cura di M. Bovero. Torino: Einaudi. Edición española: De la ideología democrática a los procedimientos universales. En Id. (2003). *Teoría general de la política* (pp. 449-461), trad. Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello. Madrid: Trotta.
- Ferrer, J. (2017). Sobre Catalunya y España. Frente a los nacionalismos, pluralidad. En *Agenda Pública. El Periódico*, 10 octubre. Disponible en: <https://agendapublica.elperiodico.com/catalunya-espana-frente-los-nacionalismos-pluralidad/> [consultado el 5 de marzo de 2021].
- Fioravanti, M. (2002). Stato e costituzione. En Id. (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto* (pp. 3-36). Roma-Bari: Laterza. Edición española: En Id. (2004). Estado y constitución. En Id. (ed.), *El Estado Moderno en Europa. Instituciones y Derecho* (pp. 13-43), trad. M. Martínez Neira. Madrid: Trotta.
- Hardin, R. [1999 (1997)]. Democracy on the Margin. En Id., *Liberalism, Constitutionalism, and Democracy* (pp. 276-310). Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, D. (2005). *Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press. Edición española: Id. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*, trad. Ana Varela Mateos. Madrid: Akal.
- Laporta, F. (2020). Prólogo. En A. Ruiz Miguel, *Cuestiones de principios: entre política y Derecho* (pp. 17-28). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- Ruiz Miguel, A. (2020). *Cuestiones de principios: entre política y Derecho*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Pappas, T.S. (2019). *Populism and Liberal Democracy. A Comparative and Theoretical Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice*. New York: Basic Books. Edición española: Id. (1987). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, trad. H. Rubio. México: Fondo de Cultura Económica.



## Sobre el análisis de la «igualdad». El concepto de igualdad y el «momento feliz» de la transición española. Comentario a Alfonso Ruiz Miguel, *Cuestiones de principios: entre política y Derecho*

(2020) Centro de Estudios  
Políticos y Constitucionales  
Madrid, 615 pp.

Roberto Gargarella  
Universidad de Buenos Aires  
ORCID ID 0000-0003-1579-5427  
[roberto.gargarella@gmail.com](mailto:roberto.gargarella@gmail.com)

Cita recomendada:

Gargarella, R. (2021). Sobre el análisis de la «igualdad». El concepto de igualdad y el «momento feliz» de la transición española. Comentario a Alfonso Ruiz Miguel, *Cuestiones de principios: entre política y Derecho*. *Eunomia. Revista en Cultura de la Legalidad*, 20, pp. 439-449.

doi: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2021.6088>

Recibido / received: 01/02/2021

### 1. Introducción

En lo que sigue, examinaré algunas de las reflexiones en torno a la igualdad que aparecen en *Cuestiones de principios*, colección de textos publicada recientemente por el profesor Alfonso Ruiz Miguel (2020)<sup>1</sup>. El tema de la igualdad es abordado en el libro en diferentes pasajes pero, en particular (y allí me centraré, conforme a la invitación que se me hiciera) el autor dedica a la cuestión, enteramente, la sección IV de su obra. Dicha sección IV se compone de 4 capítulos: el 16, dedicado a cuestiones conceptuales; el 17, que se refiere a temas -digamos así- político-partidarios (el liberalismo, la socialdemocracia, etc.); el 18, referido a la «igualdad política» (la democracia directa, la representativa, etc.); y el 19, relacionado con los «retos pendientes» en materia de «derechos de las mujeres». Como se ve, los temas de los que trata Ruiz Miguel en el área son muchos y muy variados; y, como puede anticiparse, el balance de lo que nos ofrece es muy rico. Concluimos nuestra lectura

<sup>1</sup> El libro se compone de 23 ensayos, 21 de los cuales habían sido ya publicados con anterioridad. Cuando me refiera a algún pasaje de los mismos, citaré directamente la página a la que me refiero, conforme a la numeración que le corresponde dentro del libro.



de la sección unidos de finas distinciones conceptuales; un «menú» amplio de problemas analíticos dispuestos sobre nuestra mesa de estudio; y aún, algunas discusiones y consideraciones «políticas» polémicas y provocativas. Con algunos de los capítulos mencionados encuentro un acuerdo casi completo (el 19, por ejemplo, que por dicha razón dejaré fundamentalmente de lado), a la vez que reconozco cierta incomodidad frente a algunas líneas fundamentales de su análisis. Como modo de homenajear al autor, y continuar nuestras conversaciones sobre una materia que nos apasiona a ambos, me concentraré en lo que sigue en unos pocos puntos que extraigo (algo caprichosamente) de la sección IV del libro, que son los que más me han motivado a replicar o tratar de responder sus argumentos. Me siento honrado por la oportunidad de comentar la obra de un amigo, a quien respeto y admiro por su trabajo, y a quien quiero agradecer también, por su bien sabida generosidad y amabilidad, de las que me he visto privilegiado. Pido disculpas de antemano por la (arbitraria) selección de temas que haré, y también, por poner el acento –mucho más– en los puntos de disenso que en los (muchos) puntos de acuerdo que mantengo con el autor.

## 2. El concepto de igualdad: forma y sustancia

Permítanme comenzar mi estudio del trabajo de Ruiz Miguel sobre la igualdad, a partir de una cita en apariencia extraña a su obra, que enseguida trataré de justificar. En su reseña del libro *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, de Ronald Dworkin, el profesor canadiense Will Kymlicka subraya la enorme potencia crítica del trabajo de Dworkin sobre la igualdad, a la vez que contrasta el vigor de las premisas del libro con las limitaciones propias de sus conclusiones.<sup>2</sup> Al respecto, sostiene Kymlicka: «Encuentro decepcionante la conclusión de este volumen. La primera parte contiene una verdadera catarata de ideas teóricas novedosas e inspiradoras; la segunda parte aplica estas ideas excitantes de modos sorprendentemente convencionales» (2001, p. 136). Continúa Kymlicka: «Su principal interés en materia de políticas es el de mostrar que el estado de bienestar puede ser más “sensible a las elecciones”, pero –sin embargo, agrega– Dworkin no invierte mucho tiempo o esfuerzo en pensar de qué modo el sistema puede ser más “insensible a las circunstancias”. Y esto le da al volumen un (tal vez no buscado) sesgo conservador» (Ibíd.). Kymlicka concluye su reseña señalando que: «(Dworkin) no considera la posibilidad de que, en nuestro actual clima político, nuestros esfuerzos necesiten enfocarse de modos más innovadores en cómo terminar con las profundas y crecientes desigualdades en las circunstancias» (Ibíd.).

Si, para introducir mi examen sobre lo sostenido por Ruiz Miguel en torno a la igualdad, tomo como punto de partida las reflexiones que hiciera Kymlicka sobre el

<sup>2</sup> En *Sovereign Virtue*, Dworkin retoma y desarrolla los escritos que había ido desarrollando, durante años, en torno a la pregunta de What is Equality? En esencia, Dworkin distingue en su trabajo entre las «elecciones» de las personas -respecto de las cuales un Estado justo debe mostrarse particularmente «sensible»- y las «circunstancias» de las que las personas no son responsables (i.e., sus capacidades físicas, su color de piel, su género, etc.) y que el Estado justo no debe tomar como razón para beneficiar o penalizar a las personas (y ellas no han elegido -no son responsables de- su raza, su color de piel, etc.). Kymlicka asume a la siguiente como la proposición central del libro de Dworkin: «identificamos una distribución justa de los recursos imaginando una porción igual de recursos que es modificada a largo del tiempo, teniendo en cuenta las elecciones de las personas en una subasta hipotética (que es sensible a las elecciones) y unas políticas de reaseguro hipotéticas (para protegerse contra circunstancias desiguales)» (2001, p. 135). Habitualmente, se entiende que la virtud de este esquema dworkiniano es que el mismo supera tanto a los enfoques tradicionales sobre la igualdad, que -de modo habitual- no se presentan como «sensibles a las elecciones» y descuidan el peso de las dotaciones naturales desiguales, entre las personas (i.e., sus talentos, etc.); como a las teorías libertarias y de derecha, que se centran exclusivamente en la cuestión de las elecciones personales, ignorando la necesidad de igualar a las personas en relación con las circunstancias que no controlan. Las conclusiones que agrega a sus trabajos iniciales no parecen, en efecto, derivadas necesariamente de las premisas de las que el libro parte.

trabajo de Dworkin, ello es por las siguientes razones. En primer lugar, me apoyo en dicha reseña porque presentaré mis comentarios críticos sobre la igualdad desde un interés particular (como el que manifiesta Kymlicka) por la filosofía política, y una preocupación especial (también compartida con aquel) por las injustas desigualdades que caracterizan a nuestras sociedades. Y a la vez, estaré examinando las ideas sobre la igualdad de un autor –Ruiz Miguel– que –como nuestro célebre Dworkin– también se ocupa de hacer consideraciones sustantivas sobre la igualdad, a partir de una formación, y un interés profesional vinculado con la filosofía analítica y el análisis conceptual. En segundo lugar, considero –como considera Kymlicka sobre el trabajo de Dworkin– que un problema central en el estudio de Ruiz Miguel sobre la igualdad, es que el promisorio aparato analítico que presenta termina diluyéndose en una serie de consideraciones de alcance muy modesto, que en cierto modo desentonan con los puntos de partida. Y, en tercer lugar, parto del estudio de Kymlicka porque puedo decir sobre las conclusiones a las que llega Ruiz Miguel sobre la igualdad, algo similar a lo que sostuviera Kymlicka sobre las conclusiones del trabajo de Dworkin, y es que ellas le dan «al volumen un (tal vez no buscado) sesgo conservador».

Permítanme fundamentar las observaciones críticas introducidas aquí arriba, yendo directamente al estudio de la obra de Ruiz Miguel. Comenzaré por centrarme, de modo especial, en el capítulo número 16 del libro: «Concepto y concepciones de la igualdad» (capítulo que, no por azar, comienza con una referencia a Dworkin y a Kymlicka). Dicho capítulo es el más «denso» de los que aparecen en el libro, en materia de igualdad, junto con el texto sobre la «igualdad política» (que es el capítulo 18). En este capítulo 16, y como se adelanta desde su título, Ruiz Miguel se dedica a explorar el «concepto» y las «concepciones» de la igualdad (tomando como punto de partida la famosa distinción Dworkiniana entre ambas ideas). Allí, Ruiz Miguel utiliza varias páginas para precisar la distinción «concepto-concepciones», para lo cual recurre a la obra de los filósofos H. Hart, J. Rawls y R. Dworkin. Recién luego de tales aclaraciones (sobre «el concepto de concepto» y el «concepto de concepciones»), comienza a explorar específicamente el concepto de igualdad; se pregunta si hay uno o varios conceptos de igualdad; y refiere a los dos rasgos básicos que atribuye al concepto bajo estudio: su carácter «relacional», y su «dependencia de la noción de relevancia». Al examinar el carácter «relacional» de la igualdad, se interna en consideraciones sobre las ideas de «identidad», « semejanza» y «diferencia»; y al examinar la noción de «relevancia», considera también las funciones «descriptiva» y «prescriptiva» de igualdad; la igualdad «neutra» e «injusta» y (lo que denomina) la «supuesta asimetría» entre los conceptos de «igualdad» y «desigualdad». Finalmente, en la última parte del capítulo, Ruiz Miguel examina la naturaleza de la relación entre el concepto de igualdad y las concepciones que lo especifican, en donde vuelve a introducir algunas distinciones conceptuales (i.e., «juicios analíticos» y «sintéticos»).

Mi primera reacción frente al capítulo, es sugerir que el profesor Ruiz Miguel tiende a quedar atrapado en un pantano de distinciones conceptuales, en muchos casos –por lo demás– no esenciales para el tratamiento específico de la cuestión de igualdad, o los problemas derivados de ella y que interesan al autor del libro. Uno se pregunta, al leer sus clasificaciones en la materia: son tales distinciones esenciales para el estudio que se propone Ruiz Miguel en el libro (recuérdese que él se ocupa, en el mismo, de la socialdemocracia, del neoliberalismo, de la igualdad de género, de la igualdad política, etc.). ¿Cuánto aportan, tales distinciones iniciales, a la tarea (comprensiva, normativa, evaluativa) que sigue? ¿Entramos ahora en dichos análisis pertrechados de conceptos que nos permiten pensar con más claridad sobre tales asuntos? Por ejemplo, no parece tener mucho sentido dedicar un tercio del capítulo sobre el concepto de igualdad, a precisar la diferencia entre «concepto» y «concepciones»; o, luego, volver a la distinción entre «juicios analíticos» y

«sintéticos»; o entrar en disquisiciones sobre la noción de «relevancia». Menos sentido tiene dicho análisis conceptual cuando las distinciones fatigosamente exploradas en el capítulo –según comprobamos al proseguir la lectura del libro– no terminan resultando imprescindibles para entender, por ejemplo, los usos más «políticos» que Ruiz Miguel explora, en torno a la idea de igualdad, en el capítulo 17; ni para entender la «igualdad política» que se examina en el capítulo 18: capítulo 18 en donde, por lo demás (y como veremos) el autor introduce toda una nueva oleada de distinciones conceptuales (igualdad «vertical», «horizontal», «de impacto», «de influencia») que no estaban presentes en el (conceptualmente denso) capítulo 16. Y finalmente, agregaría, el análisis conceptual del caso termina resultando todavía menos productivo, cuando el mismo, más que aportarnos una base imprescindible para entender el mundo que nos rodea, viene a complejizar al extremo o tornar más difícil (si no imposible, como veremos) dicho análisis.

Por supuesto –se podrá decir– es injusto enfocar críticamente el modo en que el profesor Ruiz Miguel encara el estudio de la igualdad, cuando sabemos que se trata de un destacadísimo profesor de filosofía del derecho; que tiene una amplia formación en la filosofía analítica; y que recordamos que él ha dedicado buena parte de su vida académica a trazar cuidadosas distinciones conceptuales. Sin embargo, recuérdese el referido caso de Ronald Dworkin –por tomar el ejemplo de un autor que parece inspirar buena parte de las reflexiones de Ruiz Miguel en el libro (al punto que su mismo título se emparenta directamente con el título de un libro de Dworkin, *A Matter of Principle*)–: Dworkin también proviene de la filosofía analítica; también se interesa de modo especial por la filosofía del derecho; y también «ancla» sus análisis normativos en el examen detallado del concepto de igualdad (i.e., antes de partir a las aguas profundas de la igualdad de recursos). Y, sin embargo, uno reconoce en los escritos de Dworkin sobre la igualdad un trabajo analítico finísimo que es puesto inmediata y directamente al servicio de su filosofía política, y de su crítica a las injustas desigualdades que lo rodeaban (y no es fácil mostrar a tales conexiones como impropia o indebidamente fundadas). En efecto, el trabajo de Dworkin sobre la igualdad pretende servir como base para someter a crítica el estado presente del *rule of law* en los Estados Unidos, a la vez que ofrece un ideal regulativo igualitario desde el cual re-pensar y reconstruir ese «Estado de derecho».

En mi opinión, no es ese tipo de aproximación –dworkiniana– la que encontramos en el trabajo conceptual ofrecido por Ruiz Miguel, en torno a la noción de igualdad. El ejercicio resulta, en este caso –es mi opinión– menos atractivo: se trata de un emprendimiento teórico-formal, que complejiza al extremo nuestro conocimiento sobre conceptos y concepciones de la igualdad, pero que no nos ayuda, finalmente, a enriquecer nuestro entendimiento y nuestra capacidad crítica, en relación con las profundas injusticias y desigualdades que nos rodean (que no son pocos, agregaría, aún en lo que fuera el «momento feliz» de las transiciones democráticas europeas). Por el contrario –y conforme veremos en el siguiente apartado– dicho análisis nos deja enfrentados a una complejísima madeja conceptual que amenaza con obstaculizar, quitar sentido o bloquear directamente nuestro análisis.

### 3. Del análisis formal al sustantivo; de la filosofía de los conceptos a la filosofía política

En el capítulo 18 de su libro, dedicado a la «igualdad política», Ruiz Miguel renueva –antes que «prosigue» o «profundiza»– su inicial estudio sobre el concepto de igualdad. El autor re-inicia, de algún modo, su análisis anterior (el del capítulo 16), que apoya aquí en una diversidad de distinciones conceptuales sobre la igualdad («igualdad vertical», «igualdad horizontal», «igualdad de impacto», «igualdad de

influencia», «igualdad en los resultados», «igualdad en los procedimientos», «igualdad cuantitativa», «igualdad cualitativa», etc.). Tales distinciones, tributarias de la filosofía dworkiniana, terminan sin embargo por perder de vista –y así, por quitar centralidad– a la distinción nuclear que caracterizó al liberalismo igualitario de Dworkin y Rawls. En el capítulo 18, y por ejemplo, la preocupación por las «circunstancias desiguales» podría haber jugado un papel clave en la determinación de las condiciones de la ciudadanía política; o en la reflexión sobre los prerrequisitos de la democracia. Tales consideraciones podrían haberlo llevado a repensar más críticamente su acercamiento a las ideas de «democracia representativa» y «democracia directa»: ideas a las que dedica bastante espacio en el capítulo, pero sin aludir a los profundos y graves problemas que hoy ya constituyen el sentido común de las ciencias político-jurídicas (la «erosión democrática»; el «backsliding» democrático; la «muerte lenta» de la democracia; «la fatiga democrática»; etc., en por ejemplo, Ginsburg & Huq, 2018; Graber et al., 2018; Levitsky & Ziblatt, 2018). Mejor aún, Ruiz Miguel podría haber retomado las decenas de estudios realizados por Dworkin en torno a las implicaciones político-democráticas de la idea de igualdad: igualdad, democracia y control judicial; democracia e impuestos progresivos; democracia e igual trato en tiempos de terrorismo; etc. Se trata de temas que Dworkin analizó en repetidas ocasiones, y a los que dedicó buena parte de su vida académica, y en particular dos libros, que no aparecen abordados en el texto de Ruiz Miguel (uno ya citado, sobre la igualdad, *Sovereign Virtue*, publicado antes de la aparición del texto de Ruiz Miguel, y otro que Dworkin dio a luz con posterioridad a dicho texto, y referido más directamente a los problemas de la democracia: *Is Democracy Possible Here?*, Dworkin, 1996; Dworkin, 2000; Dworkin, 2006). Sin embargo, el estudio que realiza Ruiz Miguel no nos conduce a tales indagaciones, a la vez que reserva severas críticas al igualitarismo de Dworkin (al que acusa de «adornar con grandilocuentes ropajes idealistas la...pedestre igualdad política...de la que algunos podemos disponer», p. 489). Perdida en los laberintos de la «igualdad vertical», «de impacto», etc., el liberalismo igualitario que presenta Ruiz Miguel termina diciendo mucho menos de lo (mucho, interesante) que está llamado a decir. Más grave que eso –y aquí vuelvo a retomar la reseña de Kymlicka sobre Dworkin– el trabajo que presenta Ruiz Miguel sobre la igualdad resulta, en un sentido tal vez inesperado, conservador. Conservador, agregaría, de un modo más severo que el que aparecía siéndolo (según Kymlicka) la teoría de Dworkin. Y es que, si el libro de Dworkin terminaba por ocuparse mucho más de la igualdad «sensible a las elecciones» que de la igualdad «insensible a las circunstancias», el libro de Ruiz Miguel, más que reforzar una sola de ambas opciones (como parecía hacer Dworkin, según Kymlicka), abandona por completo dicha nuclear distinción (elecciones-circunstancias), que es reemplazada por otras, menos potentes –y menos necesarias, agregaría– en el capítulo. Ruiz Miguel termina por describir a la igualdad como un ideal que «no resulta...tan estricto e importante como podría parecer a simple vista» (2020, p. 489).

El tipo de problemas que señalo para el capítulo 18 estaban ya presentes en el mismo capítulo conceptual del que partíamos (el capítulo 16). Dicho capítulo concluía, de hecho, empujándonos a pensar la idea de igualdad como una «forma», desprovista de «sustancia», «vacía» y susceptible de ser «rellenada» caprichosamente, casi de cualquier modo. Cabe mencionar al respecto, y por caso, las breves consideraciones que el autor ofrecía, en dicho capítulo, en torno a la notable idea rawlsiana de las «arbitrariedades morales». Para los menos familiarizados con el trabajo de Rawls, recuerdo simplemente que la noción de «hechos moralmente arbitrarios» es la que le sirvió para señalar que una sociedad justa no podía tratar mejor o peor a las personas por hechos de los que las personas no eran responsables (su raza, su color de piel, etc.): una noción que siempre mostró

tener una potencia crítica extraordinaria<sup>3</sup>. Sin embargo, la conclusión que propone Ruiz Miguel frente a dicha concepción tan influyente, que inauguró un nuevo paradigma en los estudios sobre la igualdad, resulta desalentadora. Nos dice el autor: «la cuestión está en determinar si las ideas de “arbitrariedad” o de “adecuación” son nociones (o formas) vacías rellenables de cualquier contenido, o si, aun siendo nociones abiertas, de todos modos no son por completo vacías porque establecen o presuponen límites dentro de los cuales es posible afirmar que existen ciertas relaciones relevantes de igualdad (o de desigualdad) y que, por más que puedan estar en conflicto según diferentes concepciones, a la vez, señalan algún perímetro fuera del cual no es posible afirmarlo» (2020, p. 428). Es decir, el núcleo de la teoría que cambió la historia del pensamiento igualitario termina presentado como una propuesta formal antes que sustantiva; radicalmente imprecisa, sino directamente vacía; y abierta a «cualquier contenido». Es allí –al advertir ese contraste– cuando pienso que el enfoque que propone Ruiz Miguel sobre la igualdad corre el riesgo de quedar encerrado en el propio laberinto conceptual en el que busca apoyarse: se trata de una propuesta que insiste sobre el análisis de conceptos, aún a riesgo de que perdamos de vista lo sustantivo de una teoría como la que nos ofrece Rawls<sup>4</sup>.

En definitiva, el análisis de Ruiz Miguel nos empuja a pensar que no hay nada demasiado preciso (¿ni relevante?) en la reflexión filosófica sobre la igualdad: se trataría de una idea formal, muy limitada –sino impotente– y más bien carente de significado. De hecho, es esa cruda conclusión la que parece desprenderse del último párrafo del capítulo 16, en donde Ruiz Miguel retoma y resume su análisis conceptual, con la ayuda de una cita de Fitzjames Stephen. Junto con Stephen, Ruiz Miguel nos dice que la «igualdad es una palabra tan amplia y vaga que por sí sola carece casi de significado» (donde el subrayado del «casi» es suyo, pero que no sirve para obviar la demoledora conclusión anterior [2020, p. 431]).

#### 4. Socialdemocracia, Europa y la teoría de Rawls

Al estudiar el capítulo 17 de *Cuestiones de Principios*, que lleva por título «Igualdad, Liberalismo y Socialdemocracia», se reconocen algunas de las limitaciones –«políticas», si se quiere– que se derivan del análisis conceptual sobre la igualdad presentado por Ruiz Miguel. En este nuevo texto, el profesor contrasta dos propuestas políticas, en apariencia en profunda tensión entre sí, siendo éstas el neoliberalismo y la socialdemocracia. Y considera que tales propuestas políticas (tan habitualmente enfrentadas como polos opuestos dentro del continuo de nuestro arco político) resultan, en verdad, más parecidas que diferentes (tan «lo mismo» resultan, que Ruiz Miguel debe aclarar dos veces, sobre el final del texto, que su examen no pretende

<sup>3</sup> Por lo demás, cabe agregar que dicha propuesta de Rawls –justamente en razón de su potencia– ha resultado sobre-estudiada, y en tal sentido ha sido objeto de análisis y precisiones muy específicas. Se ha discutido muchísimo sobre los factores «moralmente arbitrarios» más determinantes en nuestras sociedades (raza, etnia, género, clase, etc.). Más todavía, podrá agregarse: Rawls revolucionó al pensamiento igualitario con un enfoque tal que nos invitó a pensar, en cierto sentido, yendo mucho más allá de lo que había sido en Karl Marx el punto de llegada. Ello así, a través de afirmaciones como la de que «nadie es dueño de sus talentos»; o que los talentos pertenecen a un «acervo común»; o que nadie puede pedir recompensas especiales por haber nacido dotado de una mayor rapidez mental o de más velocidad en las piernas.

<sup>4</sup> Al respecto, me remitiría a lo dicho por Martha Nussbaum, en un breve escrito que dedicara a reflexionar sobre la obra de Rawls. Si una cosa destaca Nussbaum de todo el aporte rawlsiano, es el modo en que el mismo contribuyó a que la filosofía abandonara el confinamiento al que la había sometido el «positivismo lógico»: hasta entonces –nos dice Nussbaum– la filosofía aparecía encerrada en «la investigación empírica y el análisis conceptual» (Nussbaum, 2002). Rawls –concluye Nussbaum– ayudó a la filosofía política a encontrar su lugar, retomando las grandes preguntas sobre la justicia y la igualdad. Es este análisis –agregaría, teniendo en vista el trabajo de Ruiz Miguel– el que la filosofía no debería (volver a) abandonar, haciendo colapsar la filosofía política en el análisis conceptual.

«identificar el neoliberalismo con la socialdemocracia» ni «difuminar hasta hacer desaparecer las diferencias» entre ambas posturas [2020, pp. 452-53]).

Aquí se advierten –como anticipaba– algunos problemas relacionados con el capítulo anterior (el 16), concentrado en el análisis conceptual. Las dificultades en las que pienso se derivan, en parte, del haber diluido conceptualmente el peso o valor de los componentes esenciales del liberalismo igualitario (por caso, la noción de «arbitrariedades morales»); y en parte, también, del haber optado por precisiones conceptuales sobre la igualdad que no parecen vincularse directamente con los usos que damos a tal concepto en nuestro lenguaje político cotidiano. Por ello, nos encontramos en este texto una comparación entre aparentes opuestos –neoliberalismo, socialdemocracia– en donde, finalmente, los conceptos en tensión aparecen básicamente superpuestos –unos colapsados sobre los otros– y nada parece demasiado diferente de lo que tiene enfrente. La izquierda termina siendo algo muy parecido a la derecha; la socialdemocracia resulta un pariente cercano del neoliberalismo; el liberalismo igualitario se muestra como difícilmente distinguible del liberalismo conservador; y la dupla teórica Friedrich Hayek-Milton Friedman aparece hermanada con la de John Rawls y Ronald Dworkin.

Para ser justos con el autor, debe decirse, por un lado, que concepciones y teorías como las referidas (izquierda, derecha, liberalismo igualitario, liberalismo conservador) son en efecto complejas y guardan ambigüedades muchas veces buscadas. Por otro lado, debe dejarse en claro que Ruiz Miguel acerca estrechamente, pero no identifica, a esos polos en apariencia opuestos; y debe decirse también que el profesor español se ocupa de aclararnos que él interpreta las tesis centrales de autores como los citados (Rawls, Dworkin, Hayek, Friedman) «hasta llevarlas a conclusiones a las que ellos no se han adherido expresamente pero que no creo que fueren su pensamiento» (2020, p. 450). Pero allí reside justamente el problema: en los hechos, Ruiz Miguel fuerza algunas de las tesis centrales de tales autores hasta extremos que ellos seguramente rechazarían, y que no parecería apropiado atribuirles. Es que –permítanme ponerlo así– sobrevuela al capítulo un aire de «fin de la historia» (propio, seguramente, de ese «momento feliz» en el que fue escrito), que lleva al autor a sugerir que la Europa occidental, con su «desplazamiento al centroderecha», representa la arena común de la política contemporánea.

Me preocupa en todo caso, y en particular, el modo en que, en el contexto de *Cuestiones de Principios*, la teoría de la justicia rawlsiana aparece «sin alma», descolorida y desprovista de su potencia igualitaria. De hecho, Ruiz Miguel parece suscribir una lectura difundida pero injusta, de la teoría de Rawls, que asimila a la misma con el moderado liberalismo económico que tiende a predominar en los Estados Unidos, condimentado con algunas pizcas de impuestos a las ganancias, más al estilo europeo. De allí que el profesor pueda acercar al pensamiento de Rawls al de Hayek, atribuyéndole al primero la justificación de «una cierta ampliación temporal de las desigualdades... para las situaciones de crecimiento económico»; «el aumento a largo plazo de las desigualdades siempre que, además, los grupos peor situados en cada momento fueran mejorando en períodos sucesivos» (2020, p. 451). Ruiz Miguel sugiere «una posible coincidencia *parcial* entre la posición de Rawls y la de los neoliberales» (en la medida en que fuera cierta una tesis que él parece acompañar como si fuera cierta), conforme a la cual «la mayor eficiencia económica termina produciendo mayor igualdad» (Ibíd.).

Disiento con la reconstrucción que propone Ruiz Miguel, y considero incorrecto sugerir que Rawls *justificaría* desigualdades tales. Mi disidencia se debe, seguramente, a que participo de la tendencia que lee a Rawls del modo exactamente inverso al propuesto por Ruiz Miguel: estoy entre aquellos que destacan los aspectos

más igualitarios de la *Teoría de la Justicia*. A mi favor, en todo caso, he de decir que la lectura que propondría de Rawls parece fiel al propio texto de su obra magna; de sus consideraciones explícitas sobre los programas económicos que resultarían consistentes con su teoría (en donde Rawls se limita a hablar de dos alternativas, ambas muy radicales: la «democracia de propietarios» y el «socialismo de mercado»); y de las mismas aclaraciones que Rawls se viera obligado a hacer al respecto. Dos de tales aclaraciones resultan especialmente pertinentes, para este apartado.

La primera de tales aclaraciones ayuda a reconocer por qué no es correcto el apresuramiento que muestra Ruiz Miguel en convertir a la «teoría de la justicia» en la justificación teórica de una (complaciente) política socialdemócrata. Adviértase, por caso, las precisiones que realizara el mismo Rawls en su libro *Justice as Fairness. A Restatement* (2001): un libro que el norteamericano dedicara exclusivamente a lidiar con las numerosas y furibundas críticas recibidas por su «teoría» original. En la página 139 de *Justice as Fairness*, Rawls hace un deliberado esfuerzo por distinguir –por impedir que se confunda– a su propuesta en favor de una «democracia de propietarios» con el «capitalismo de estado de bienestar»-*welfare state capitalism* (Rawls no se ocupa aquí, en cambio, de distinguir al segundo con su modelo económico alternativo, el «socialismo de mercado», porque en este caso las diferencias resultaron siempre más evidentes, ante la ausencia de propiedad privada de los medios de producción). Dice Rawls entonces, para contrastar el estado de bienestar y la «democracia de propietarios»:

Una diferencia mayor es la siguiente: las instituciones que están en el trasfondo de una democracia de propietarios (*background institutions*) trabajan para dispersar la propiedad de la riqueza y del capital, y así impedir que una porción pequeña de la sociedad termine por controlar la economía e, indirectamente, también la vida política. Por el contrario, en el capitalismo de estado de bienestar se permite que una pequeña clase tenga casi el monopolio de los medios de producción (2001, p. 139).<sup>5</sup>

Y aclara también Rawls (agregaría, de modo significativo frente a reconstrucciones como la propuesta en *Cuestiones de Principios*): «Los menos aventajados» no deben verse como «objetos de nuestra caridad y compasión, mucho menos de nuestra lástima, sino como aquellos a quienes les debemos reciprocidad como cuestión de justicia política» (2001, p. 139; ver también, en un sentido semejante, O'Neill & Williamson, 2012). Precisiones como las anteriores, según entiendo, nos permiten entender bien las enormes distancias que existen (y que deben mantenerse) entre la visión sobre la economía y la desigualdad que subyace a la «teoría de la justicia», y la propuesta que pudiera avanzar la socialdemocracia europea -un régimen económico que Rawls no estaba dispuesto a suscribir, y mucho menos a justificar, por razones de fondo, «como una cuestión de justicia política».

Por otro lado –en relación con la segunda «aclaración rawlsiana» que quería traer a cuento– citaría un famoso intercambio epistolar entre Philippe Van Parijs y John Rawls, que el primero considerara, con razón, como «el texto más abiertamente anti-capitalista escrito por Rawls», y también (de particular relevancia para nuestros propósitos) como «el único escrito en el que Rawls trata, de modo explícito, acerca de la Unión Europea» (Van Parijs & Rawls, 2003). Cito el texto en su idioma original,

<sup>5</sup> Continúa Rawls: «la democracia de propietarios evita esto, no a través de la redistribución del ingreso hacia aquellos con menos recursos al final de cada período -para decirlo de algún modo- sino asegurando una dispersión en la propiedad de los bienes productivos y el capital humano (esto es, la educación y las habilidades que surgen del entrenamiento) al comienzo de cada período, y todo esto contra un trasfondo de equitativa igualdad de oportunidades. Lo que se busca no es, simplemente, asistir a aquellos que pierden por razones de accidente o mala suerte (aunque esto debe hacerse), sino poner a todos los ciudadanos en una posición de controlar sus propios asuntos, desde un lugar de igualdad económica y social» (2001, p. 139).



para que no se pierdan los términos extremadamente críticos que Rawls reservara para una Unión Europea entonces en vías de consolidación. Sostuvo Rawls, entonces:

The large open market including all of Europe is aim of the large banks and the capitalist business class whose main goal is simply larger profit. The idea of economic growth, onwards and upwards, with no specific end in sight, fits this class perfectly. If they speak about distribution, it is [a]lmost always in terms of trickle down. The long-term result of this—which we already have in the United States—is a civil society awash in a meaningless consumerism of some kind. I can't believe that that is what you want (Van Parijs & Rawls, 2003).

Queda claro, de este modo, el profundo contraste existente entre el pesimismo de Rawls sobre los desarrollos políticos y sobre todo económicos que se afirmaban en Europa, y el optimismo de Ruiz Miguel al respecto. En todo caso, me importa que la discusión subyacente no quede como aludiendo a un mero contraste entre «pesimistas» y «optimistas» (tampoco se trata de una carta escrita alguna vez por John Rawls, sino de una en donde por fin dejó en claro la visión sobre la Unión Europea que no había expuesto en sus demás textos, pero que resulta por completo consistente con su teoría general). Las diferencias son de fondo, y refieren, finalmente, a concepciones sobre la justicia muy diversas.

##### 5. Una cuestión de perspectivas: El «momento feliz» de la socialdemocracia española

El profesor Ruiz Miguel culmina su ensayo más sustantivo sobre la igualdad política —el 18— afirmando que el ideal en cuestión no parece ser «tan estricto e importante como podría parecer a simple vista», y admitiendo que su conclusión puede aparecer como «demasiado conformista con los sistemas democráticos existentes» (2020, p. 489). De modo similar, él cierra su ensayo sobre «Igualdad, liberalismo y socialdemocracia» —el capítulo 17— señalando que la posición que defiende en la materia «no desentona con las tendencias sociales dominantes hoy en Europa, como lo muestran la decisividad electoral del centro político y la alta expectativa... que una gran mayoría mantiene sobre la principal responsabilidad del Estado en materia social» (2020, p. 453).

Me pregunto por qué el profesor Ruiz Miguel tiende a concluir sus estudios sobre la igualdad con afirmaciones tan diferentes de aquellas por las cuales muchos comenzaríamos. Quiero decir, muchos empezariamos el examen sobre la cuestión afirmando que el ideal de la igualdad es, ha sido, y seguirá siendo fundamental para la reflexión filosófico-política; y que nuestra situación en términos de igualdad política es alarmante, por muchas razones a todas luces evidentes y comprensibles, entre las que destacan la presencia de sistemas políticos dominados por elites, en donde la regla es la exclusión mayoritaria y la captura de los beneficios por unos pocos. Partiríamos de tales premisas, que seguramente nos llevarían a conclusiones muy diversas de aquellas a las que llega nuestro autor. Propongo dos razones que podrían ayudar a entender estos diferentes enfoques: la primera tiene que ver con el *espacio* y la segunda con el *tiempo*.

Sobre el espacio. Entiendo que, en cierta medida, las diferencias de enfoque que advierto entre el análisis que propone el profesor Ruiz Miguel sobre la igualdad, y el que muchos —desde contextos diferentes— propondríamos, pueden tener que ver con esta cuestión de perspectivas: valga decir, desde dónde miramos el problema. El contexto socio-político en el que cada uno de nosotros vive puede explicar, seguramente, parte de nuestros diferentes acercamientos a la cuestión: su relativa

conformidad o acuerdo con lo que existe, frente al inconformismo que –desde aquí, por ejemplo, en América Latina– muchos mostramos, ante el estado de la vida socio-política. Pensar la «vida política» desde contextos muy marcados por las desigualdades injustas (nos) fuerza a muchos, seguramente, a «buscar ayuda» y respaldo en la idea de igualdad, con el objeto de cuestionar y someter a crítica el mundo político que nos rodea.

Sobre el tiempo. Pienso que Ruiz Miguel es uno de los grandes autores que nos ha dado la filosofía española de la transición democrática. Al decir «transición democrática» (española o europea) me refiero, fundamentalmente, a los años de bonanza y felicidad que trajo aparejado el gobierno del Partido Socialista encabezado por Felipe González, y que encontraron reflejo, también, en la «oleada socialdemocrática» que primó en Europa en los años 80. Un tiempo de optimismo, de libertades recuperadas, de más profunda, extendida y efectiva igualdad. Leo los análisis de filosofía política de Ruiz Miguel, y me es muy difícil sustraerme de la imagen de aquellos idílicos años, que prometían bajar a tierra «el maná» de la utopía igualitaria: una sociedad que aspiraba a asegurar a cada quien lo que sus necesidades le reclamaban. Con el correr del tiempo, aquellos años de ilusión sin horizontes, sin fin, se convirtieron en un recuerdo, y el Estado de Bienestar Europeo (y el español en particular) mostró sus límites y fisuras, que incluyeron crisis de gravedad (que hoy –en tiempos de pandemia– recrudescen), pero que no alcanzaron a eliminar del todo, la idea según la cual nos encontramos en un desafortunado paréntesis, de una realidad que, en verdad, tiende a parecerse a aquello que la socialdemocracia nos proponía. Desde tal perspectiva, por supuesto, las angustias por la igualdad que no alcanzamos, y las críticas a las desigualdades presentes, parecen exageradas. Alguien podría decir: «vamos, no estamos tan mal en realidad, ni falta tanto para cerrar este paréntesis conservador».

Explico, en definitiva, muchas de las diferencias que encuentro entre el análisis de la igualdad que sugiere Ruiz Miguel en su libro, y el que muchos –en cambio– propondríamos, en nuestras diferentes perspectivas, de tiempo y lugar. Entiendo que la teoría –o, el enfoque– de la igualdad que avanza Ruiz Miguel en *Cuestiones de Principios* representan la mejor expresión de una filosofía jurídica escrita en el «momento feliz» de la socialdemocracia española (o europea). Sería interesante, por ello, contrastar las conclusiones presentadas por nuestro autor, en su libro, con las perspectivas –y, sobre todo, las continuidades, correcciones y precisiones– que hoy él podría ofrecernos al respecto.

## Bibliografía

- Dworkin, R. (1996). *Freedom's Law*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (2000). *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (2006). *Is democracy possible here? Principles for a new political debate*. Princeton: Princeton University Press.
- Ginsburg, T. & Huq, A. (2018). *How to Save a Constitutional Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Graber, M., Levinson, S. & Tushnet, M. (eds.) (2018). *Constitutional democracy in crisis?* Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2001). Review of Ronald Dworkin's *Sovereign Virtue*. En *Isuma: Canadian Journal of Policy Research*, 2/1.
- Levitsky, S. & Ziblatt, D. (2018). *How Democracies Die*. New York: Crown.

- Nussbaum, M. (2002). Making Philosophy Matter to Politics. *The New York Times*, op. ed., 2 de diciembre.
- O'Neill, M. & Williamson, T. (eds.) (2012). *Property-Owning Democracy. Rawls and Beyond*. Oxford: Blackwell Publ.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ruiz Miguel, A. (2020). *Cuestiones de principios: entre política y Derecho*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Van Parijs, P. & Rawls, J. (2003). Three letters on The Law of Peoples and the European Union in Autour de Rawls. Special issue of *Revue de philosophie économique*, 7, pp. 7-20.

## Paz y guerra en el pensamiento de Alfonso Ruiz Miguel. Con una apostilla sobre Cataluña. Comentario a Alfonso Ruiz Miguel, Cuestiones de principios: entre política y Derecho\*

(2020) Centro de Estudios  
Políticos y Constitucionales  
Madrid, 615 pp.

Ermanno Vitale  
Università della Valle d'Aosta  
[e.vitale@univda.it](mailto:e.vitale@univda.it)

Cita recomendada:

Vitale, E. (2021). Paz y guerra en el pensamiento de Alfonso Ruiz Miguel. Con una apostilla sobre Cataluña. Comentario a Alfonso Ruiz Miguel, Cuestiones de principios. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 20, pp. 450-462.

doi: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2021.6089>

Recibido / received: 01/02/2021

### 1. ¿Es racional lo que es real?

He aceptado con gusto la invitación de José María Sauca para comentar en la revista *Eunomía* la quinta sección, titulada «Pacifismo, cosmopolitismo, nacionalismo», de la voluminosa compilación *Cuestiones de principios: entre política y Derecho*, que recorre buena parte de la «vida de estudios» de Alfonso Ruiz Miguel. Adelanto que comentaré únicamente los ensayos incluidos en esta sección, una tarea ya de por sí bastante exigente y que probablemente supera mis menguantes fuerzas intelectuales. Por lo demás, el hilo conductor que recorre el volumen ha sido magistralmente reconstruido en el prólogo de Francisco Laporta y dudo de que ni siquiera Bobbio, que ha sido la guía bajo cuya égida Ruiz Miguel ha ido desarrollando a lo largo del tiempo su pensamiento, habría sabido realizar mejor la tarea de dar cuenta de la coherencia epistemológica y metodológica del autor. No me cabe duda de que este volumen es un ejemplo excelente de una adecuada utilización del método histórico-analítico que Bobbio ha dejado en herencia a sus discípulos próximos y lejanos.

\* Traducción de Andrea Greppi.



Paso, entonces, directamente a la quinta sección que, en síntesis, afronta el tradicional —«recurrente», habría dicho quizá Bobbio— tema de la paz y de la guerra entre Estados. La sección incluye cuatro ensayos —dos de los cuales habían sido originariamente publicados en los años noventa, «Pacifismo, guerra justa y legítima defensa» (1994) y «Las intervenciones bélicas humanitarias» (1996); uno de los primeros años del siglo, «Paz y democracia internacional (Repensando a Bobbio)», aparecido en 2005 y, por último, uno muy reciente (2019) dedicado a los acontecimientos en Cataluña, «Nacionalismo e invención de enemigos». Paso a discutirlos —en realidad, no iré más allá de alguna modesta nota a pie de página— comenzando por el ensayo escrito originalmente en 2005 y que, a mi juicio, presenta un horizonte teórico más ambicioso, para pasar a continuación a los dos escritos de los años noventa, que parecen estrechamente relacionados entre sí. Finalmente, a modo de apostilla, incluiré alguna consideración a propósito de nacionalismo y Cataluña.

Sin embargo, antes de comenzar a plantear alguna pregunta puntual más seria a mi amigo Alfonso a partir de los ensayos aquí recogidos, debo indicarle al lector dónde se encuentra nuestra distancia, creo insuperable, en torno a la manera de entender la filosofía política y la tarea, si es que existe una, de los llamados «intelectuales». Leyendo estos ensayos me han venido a la cabeza dos citas que, mejor que cualquier otra explicación, muestran el sentido de la diferente perspectiva. La primera, celeberrima, es de J.J. Rousseau, del «Prefacio» del *Emilio*:

Proponed lo que es hacedero, me repiten constantemente. Es como si me dijeran: proponed que se haga lo que se hace; o, al menos, proponed algún bien que se alíe con el mal existente. En ciertas materias, un proyecto así es mucho más quimérico que los míos; porque en esa mezcolanza el bien se echa a perder, y el mal no se cura (1990, pp. 29-30).

La segunda es del propio Bobbio:

«Se comprende, en estas situaciones, cuál es la tentación de la Ilustración, que con más fuerza se siente cuando consideramos que nuestros padres espirituales despreciaron esa filosofía, una filosofía esclarecedora, que da su mejor contribución en combatir la ignorancia y la esclavitud que de ella se deriva, una filosofía, como he tenido ocasión de decir en otra ocasión, militante. ¿Militante por quién? ¿Por un partido, una secta, una confesión? Militante no significa ni partisano, ni sectario, ni devoto. Es la manera de filosofar de quien no se queda contemplando las cosas desde lo alto de una sabiduría osificada, sino que desciende a estudiar los problemas concretos y solo después de haber llevado a cabo una investigación minuciosa y metódica, *toma posición* [las cursivas son mías]. Tomar posición no significa ser de parte, obedecer a las órdenes, oponer furor contra furor, sino prestar oído a todas las voces que surgen de la sociedad en la que vivimos y no a las voces seductoras que provienen de nuestra pereza o de nuestros miedos transformados en la virtud del distanciamiento y la imperturbabilidad, escuchar los reclamos de la experiencia y no solamente los que nos dicta un exasperado amor a nosotros mismos, disfrazado de iluminación interior. Y solo después de haber escuchado e intentado comprender, asumir la parte de responsabilidad que nos corresponde. Hablar de filosofía militante significa preguntarle al filósofo no solamente por lo que piensa, sino también de qué parte se sitúa» (2005, p. 172).

Me he preguntado, más allá de las cuestiones particulares sobre la paz y la guerra de las que vamos a ocuparnos a continuación, dónde habría que ubicar el pensamiento de ARM respecto de estos dos nítidos posicionamientos intelectuales. Con respecto a Rousseau, creo que ARM está en las antípodas. Su investigación está dedicada exactamente a aquello que es factible, que es también aquello que ya se está haciendo, como observaba agudamente el ginebrino, en el marco no solo teórico

sino también histórico-institucional que la realidad ofrece. ARM deja perfectamente preparado el terreno para una reflexión ulterior, comparando minuciosamente y, en la mayor parte de los casos, sapientemente los argumentos a favor y en contra, pero, imagino que por elección, no va más allá de eso. No hay impulso utópico en sus reflexiones, es más, hay una desconfianza de fondo respecto de un pensamiento que afronte el riesgo de una crítica radical de lo existente, que dé lugar a un «proyecto filosófico», a una construcción que, por el momento, no exista más que «en nuestros pensamientos». Incluso respecto de ese normativismo exigente que, en ocasiones, se presenta como utopía razonable —me refiero, por ejemplo, al pensamiento de Ferrajoli, un autor que también encuentra en Bobbio su punto de referencia— ARM se muestra bastante escéptico, dudando de que los argumentos bien contruidos puedan revelarse finalmente, enfrentados con la realidad, como simples fantasías. Por lo demás, ARM no se sitúa tampoco en el bando de los llamados realistas, de los «cínicos», cuya lección Bobbio recomendaba, no para asumirla, sino para no caer en un normativismo ingenuo y retórico, y quizá, al final, también un tanto hipócrita. ARM se queda en una especie de tierra de nadie, a mitad de camino entre el realismo trasimaqueo y el normativismo exigente, terminando por convencerse (e intentando convencernos, ¡una vez más!) de que «lo real es racional». He escuchado más de una vez al propio Ferrajoli contestar, a quien le preguntaba (y siempre hay alguien que lo hace) cómo y cuándo sus ideas podrán convertirse en realidad, con este ejemplo: pensad en un señor medieval, o en un patricio romano, a quien se le dijera que la esclavitud iba a convertirse un día en un grave delito. Probablemente se habría muerto de risa. Y, en cambio, así ha sido, por más que en la senda de las garantías quede todavía mucho camino por recorrer. Me pregunto qué pensará ARM de la perspectiva, quizá gobettiana, según la cual el intelectual (demos por bueno este término tan comprometido) no trabaja para el presente o el futuro próximo, sino poniendo la mirada en un futuro más lejano, asumiendo la tarea y el riesgo de intentar imaginar como «deberá» ser para ser mejor que el presente.

La misma exigencia de fondo aparece también, aunque en forma matizada, en la cita de Bobbio. Examinar todas las razones con atención, diligentemente y con equilibrio, pero al final saber también tomar posición, asumir la responsabilidad de tomar partido, es la manera para conjugar, según Bobbio, el principio de la neutralidad valorativa con el compromiso cívico. También a este propósito no me queda claro hasta dónde llega la actitud «bobbiana» reivindicada por ARM. Me da la impresión, pero podría equivocarme, que en los ensayos sobre paz y guerra recogidos en este bonito volumen se hace más hincapié en la capacidad de exponer y evaluar los distintos argumentos, pero que a la pregunta «¿de qué parte nos situamos?» la respuesta no llega a aparecer, o al menos lo hace explícitamente. Se presentan y se analizan siempre —repito: de manera ordenada y formalmente exhaustiva— las distintas razones, pero considerándolas todas ellas, a grandes rasgos, como equivalentes<sup>1</sup>, con tal de que sean razones que quedan dentro del perímetro de

<sup>1</sup> Buen ejemplo de ello son las conclusiones del ensayo sobre las intervenciones militares «humanitarias»: «Como todo argumento que apela al riesgo de *abuso*, también éste presupone la posibilidad de un uso apropiado y legítimo, pues, como dijo Michel de Montaigne, “no cabe abusar sino de las cosas buenas”. Pero aunque el riesgo de abuso de las intervenciones humanitarias parezca particularmente elevado en las actuales y previsibles circunstancias internacionales, a la vista de recientes y notorias experiencias tampoco se puede excluir el problema opuesto: el defecto de uso —sea por no uso o por uso incoherente e insuficiente— de la intervención armada cuando resulta necesario intervenir. La aceptable moralidad de esta contención cuando se debe a serias y legítimas consideraciones de autointerés nacional (como el riesgo de involucrar al país en una guerra generalizada) puede ir convirtiéndose en indiscutible inmoralidad cuando no están en juego intereses vitales del Estado y es posible y adecuada una contribución razonable a la intervención, por ejemplo mediante combatientes profesionales y voluntarios» (Ruiz Miguel, 2020, p. 572). Y ¿entonces? ¿Cuál sería la última palabra al respecto? Estos criterios justifican, en mi opinión, en cualquier situación

aquello que es factible, como diría Rousseau. O, quizá, precisamente porque caen dentro de ese perímetro. En definitiva, da la impresión de que una crítica radical de lo que existe y la preparación teórica del futuro no tienen cabida en el repertorio de ARM. Por el contrario, en el único de estos ensayos en el que ARM toma claramente posición, en el caso de Cataluña, lo hace poniéndose del lado del *status quo* y, sobre todo, antes de haber examinado detenidamente todas las razones, cayendo al final en cierta animosidad y en alguna evidente contradicción. Aquí también me pregunto si la lección de Bobbio ha sido integrada por entero o, intencionalmente, sólo en parte.

## 2. Bobbio, el tercero ausente y la edad de los derechos

Comencemos, pues, por «Paz y democracia internacional (repensando a Bobbio)». Antes de pasar al ámbito internacional, ARM reconstruye a grandes rasgos la propuesta normativa de Bobbio sobre política interna, que se resume en un estado de derecho democrático que, además de garantizar los derechos «civiles y políticos», asegure en la más amplia medida posible los derechos sociales, realizando la síntesis entre el pensamiento liberaldemocrático y socialista, según la fórmula del «socialismo liberal»:

Que este modelo pueda ser resumido en la difícil y abierta síntesis del «socialismo liberal» —uno de los principales oxímoron bobbianos— no debe hacer olvidar que se trata siempre de un modelo que no prescinde de la organización del Estado y, por tanto, presume que la seguridad ente los individuos, así como la garantía de los derechos mencionados, se basa en la posibilidad y legitimidad del uso de la violencia por un poder que, aun controlado por los ciudadanos y a su servicio, está situado por encima de ellos (Ruiz Miguel, 2020, pp. 573-574).

Ya en esta primera cita ARM pone de manifiesto esa tendencia a no tomar partido, con tal de que no salgamos fuera del perímetro de lo existente. De un lado, siente la necesidad de reiterar que también para Bobbio el Estado es el Estado weberiano, el que detenta el monopolio de la fuerza legítima; de otro lado, queda abierta la cuestión del socialismo liberal, definiéndolo a un mismo tiempo, y de forma contradictoria, como una síntesis y un oxímoron, es más, como «uno de los principales oxímoron de Bobbio». Pero ¿es una síntesis o un oxímoron? Porque una «síntesis oximórica» es, a su vez, un oxímoron... ARM parece inclinarse por esta segunda hipótesis, pero no llegamos a descubrirlo con la certeza recomendada por el brocardo *In claris non fit interpretatio*.

Definir de manera clara este punto no es una pedantería. Al contrario, tiene consecuencias teóricas también en el plano de la reflexión en ámbito internacional. Si el socialismo liberal fuera un oxímoron —un *ircocervo* crociano, un animal mitológico mitad carnero y mitad ciervo, es decir, una quimera absurda— en el plano interno, no hace falta decir que mucho más lo sería en el plano internacional o supranacional. E, independientemente de cual fuera la opción preferida por Bobbio entre las dos indicadas por ARM —una *lato sensu* «kantiana», que postula la expansión del sistema democrático a todos los Estados, y otra de carácter hobbesiano, que apuesta por la hipótesis de un gobierno mundial que fuera para cada uno de los Estados (no todos ellos necesariamente democráticos) ese tercero finalmente presente, y no ausente, encargado de desempeñar la misma función que los Estados cumplían respecto de los individuos en el ámbito de su jurisdicción—, es difícil, por no decir imposible, imaginar la replicación a nivel internacional. Que, a este nivel, el tercero *super partes* esté hoy ausente y no se vea la posibilidad de que vaya a aparecer en un horizonte históricamente definido, es algo que afirma con claridad el propio Bobbio, ya desde el

---

cualquier opción. La única cosa que me parece entender es que es preferible dejar correr cuando quienes violan los derechos humanos son huesos duros de roer.

título de uno de sus libros sobre la materia, quizá el más citado de todos (Bobbio, 1989). El punto es que según Bobbio o, al menos, según mi interpretación de Bobbio, ello no significa que no deba ser un «proyecto filosófico» —a partir de un renovado planteamiento contractualista, kantiano en la inspiración y hobbesiano en cuanto a su dispositivo lógico— que deba ser perseguido en el largo plazo, buscando en las transformaciones históricas en curso los elementos que representen un *signum prognosticum*. El pacifismo jurídico que Bobbio considera un camino extremadamente arduo, pero transitable, no se apoya simplemente sobre instituciones cosmopolitas, o sobre un modelo cualquiera de federalismo planetario, sino sobre la tríada paz, derechos y democracia, en la que podría realizarse, en un futuro, el «tiempo de los derechos». Es más un «proyecto filosófico» cultural y cívico, que político-institucional: el tiempo de los derechos no puede ser más que el tiempo en el que el planeta camine hacia la implementación de las cuatro grandes libertades de los modernos, donde el mercado no será el amo absoluto y donde el «pacto civilizatorio» soñado por el socialismo liberal se convertirá, trasladado a la altura de los desafíos globales, en la proyección de esa «décima época» de progreso moral y social que en su *Esquisse* enardecía la imaginación del último Condorcet:

La instrucción bien dirigida corrige la desigualdad natural de las facultades en lugar de fortalecerla, de igual modo que las buenas leyes remedian la desigualdad natural de los medios de subsistencia, y los mismo que, en la sociedades en que las instituciones hayan establecido esa igualdad, la libertad, aunque sometida una Constitución regular será más extensa y más completa que en la independencia de la vida salvaje. Entonces el arte social habrá cumplido su fin: el de asegurar y extender a todos el goce de los derechos comunes que por naturaleza les corresponde (Condorcet, 2004, pp. 166-167).

Es muy interesante diseccionar el pensamiento de Bobbio sobre la paz y la guerra y disertar sobre la eficacia, la posibilidad y, finalmente, la deseabilidad de las dos perspectivas, a mi juicio más complementarias de lo que puedan parecer a primera vista, de las democracias confederadas y del Estado federal mundial, pero esta vía nos aboca a la resignación a aquello que hoy nos parece factible, si descartamos la posibilidad de pagar precios que resulten demasiado altos, o empleando medios que fueran patentemente contrarios al fin que deseamos alcanzar (creer en el dictador que dice ponerse como objetivo el establecimiento de la democracia, o ponerse en manos de una superpotencia hegemónica para construir mediante la fuerza la federación de los Estados republicanos). A continuación recojo una amplia cita que me parece significativa, y de alguna forma determinante, para fijar la actitud con la que ARM mira al universo de las relaciones internacionales. Su convicción de fondo reposa en un marco sustancialmente inmutable o, lo que viene a ser lo mismo, sobre el escepticismo respecto de la posibilidad de cambiar el paradigma de las relaciones internacionales:

Es verdad que resulta muy poco realista pensar que sea *factible* [las cursivas son mías] constituir un gobierno mundial por acuerdo entre los Estados. En realidad, del estado de naturaleza hobbesiano no parece que se puede salir mediante un acuerdo voluntario por la sencilla razón de que —como claramente entendió el propio Hobbes aunque sin llegar a sacar todas las consecuencias de ello— cada parte debe preferir mantenerse armada y en situación de guerra potencial o efectiva antes que arriesgarse a perderlo todo si la otra parte no cumple el acuerdo. En otras palabras, el estado de naturaleza plantea una situación de dilema del prisionero en la que no es racional esperar la entrega voluntaria y simultánea del poder de cada uno a una instancia superior a todos. Para visualizarlo, imaginemos solo a Estados Unidos, China, Brasil y la Unión europea en un hipotético futuro negociando la renuncia a defender por sí mismos sus intereses nacionales y la puesta a disposición de sus



armas y ejércitos a unas renovadas Naciones Unidas. Es inimaginable que se pudiera llegar a acordarlo (Ruiz Miguel, 2020, p. 590)<sup>2</sup>.

En realidad, el mundo de las relaciones internacionales está en continua transformación y resulta cada vez más articulado y complejo, como advierten los especialistas en la materia: los actores estatales y no estatales se multiplican, y ni siquiera las guerras son ya las de antaño, sino que se han convertido en situaciones magmáticas, ni guerras ni guerrillas, ni guerras entre estados ni propiamente guerras civiles (Badie y Vidal, 2016). Todo esto, obviamente, se le escapaba a Hobbes y a Kant, pero en buena medida también al último Rawls de *The Law of Peoples*. Profundizar en estas consideraciones nos llevaría hacia otro plano de discurso, y probablemente hacia un terreno en gran parte desconocido. Sugiero que podamos adentrarnos en esta exploración, para manejar estos temas con mayor conocimiento de causa, pero aquí me limito a subrayar que Bobbio, a pesar de la etiqueta pesimista que le había sido adjudicada, se inclinaba, aún con todas las cautelas del «después de Auschwitz», por una filosofía de la historia ni cíclica ni regresiva, sino, pese a todo, progresiva. Véase, por ejemplo, el cierre del ensayo *L'età dei diritti*:

He comenzado con Kant. Con Kant termino. El progreso humano no era para Kant necesario. Era solamente posible. Él reprochaba a los «políticos» no tener confianza en la virtud y en la fuerza del impulso moral, y repetir: «El mundo ha estado siempre como ha estado hasta ahora». Estos, comentaba, con esta actitud, hacen que el objeto de sus previsiones, es decir, la inmovilidad y la monótona repetitividad de la historia, se confirme. De tal modo relegan a arte los medios que podían asegurar el progreso hacia mejor. Respecto a las grandes aspiraciones de los hombres de buena voluntad estamos ya demasiado retrasados. Busquemos no acrecentarlo con nuestra desconfianza, con nuestra indolencia, con nuestro escepticismo. No tenemos mucho tiempo que perder (Bobbio, 1991, pp. 111-112).

El de Bobbio, era el verdadero pesimismo del iluminista, que no cierra nunca los ojos ante las tragedias que la realidad nos ofrece, pero que al mismo tiempo toma posición y prosigue la batalla intelectual, moral y cívica para dar sentido y consistencia a ese «proyecto filosófico» que se resume en el anhelo a realizar en la mayor medida posible en la «cruda realidad» [*rozza materia*] el «noble ideal» del tiempo de los derechos.

### 3. ¿Cuándo es justa una guerra?

A diferencia de Luigi Ferrajoli que asume y desarrolla en su obra esta indicación bobbiana, ARM parece perplejo ante esta perspectiva. La admira, parece fascinado, pero no la sigue hasta el final. De alguna forma «no se la traga». Demasiado abstracta, demasiado alejada en el tiempo, parece pensar ARM: hay temas más concretos sobre los que razonar, propuestas más factibles. Ante esta perplejidad de fondo, legítima y completamente respetable, yo no tengo nada que añadir, salvo que así es como se explican probablemente los intereses de investigación que confluyen en los dos primeros ensayos que componen la sección quinta de *Cuestiones de principios*, es decir, «Pacifismo, guerra justa y legítima defensa» y «Las intervenciones bélicas humanitarias». En ambos se reconoce, a fin de cuentas, que la guerra es un hecho terrible pero prácticamente inevitable en la historia humana, y ambos se afirma, asumiendo claramente como punto de vista más razonable el

<sup>2</sup> Me permito señalar que también la UE nace, aún con todos sus defectos estructurales, de acuerdos que en un tiempo no demasiado lejano habrían parecido impensables. Y, remontándonos más atrás, al tiempo de los particularismos feudales, lo mismo habría podido decirse de los estados territoriales o nacionales.

«consecuencialismo», esto es, la ética de la responsabilidad, cuándo, cómo y por qué algunas guerras pueden ser, con todo, consideradas justas, *pace* Kant.

Es entre finales de los años ochenta y los años noventa cuando ARM escribe *La justicia de la guerra y de la paz* (1988) el texto que, por expresa declaración del autor, se revisa y desarrolla en los ensayos aquí citados y que contiene los temas que realmente le interesan. La confrontación bipolar entre las dos superpotencias ha llegado a su fin y la victoria ha correspondido indiscutiblemente a los USA. El sistema de las relaciones internacionales se había transformado profundamente y estaba reclamando, según ARM, una nueva respuesta a la pregunta sobre la justificación moral de la guerra. Hoy, probablemente, vuelve a presentarse ese mismo desafío intelectual, en un marco de relaciones internacionales significativamente distinto, al menos por dos razones: la indiscutible hegemonía estadounidense ha durado poco y quizá sigue vigente en el plano estrictamente militar, pero desde un punto de vista económico y geopolítico hace tiempo que se encuentra amenazada por China, en un contexto más multipolar que bipolar; en el escenario geopolítico del mundo global han irrumpido con fuerza actores no estatales pero que tienen la capacidad de promover y condicionar las grandes decisiones estratégicas, así como de modificar los equilibrios político-económicos del planeta. Si todo ello es sensato, entonces, habría que volver a preguntarse cuáles son, en este nuevo contexto, las razones de la justificación moral de la guerra. El riesgo, por decirlo de forma graciosa o semiseria, es volver demasiado a menudo sobre el mismo tema y acabar haciendo «filosofía de la crónica», porque, como se suele decir en estos casos, recordando a Heráclito, «todo fluye». Sin embargo, un seguidor de Bobbio debería tener una mayor tendencia a analizar las grandes cuestiones desde la perspectiva del «nihil sub sole novi» que del «panta rei». A menos que no se considere que el fin del bipolarismo ha determinado un verdadero «cambio de paradigma».

Es verdad que algunos argumentos tradicionales y declaradamente afines a la retórica colonialista y nacionalista a favor de la guerra mencionados por ARM —el espíritu natural e conquista, la ampliación del comercio o la revitalización de las energías de un pueblo debilitado por la paz— resultan hoy impresentables, pero, de un lado, en su forma más explícita ya lo eran incluso antes de la guerra fría, y, de otro lado, habría que ver si los argumentos que hoy sí se consideran aceptables, la legítima defensa y, sobre todo, la intervención humanitaria en defensa de los derechos humanos, no son una manera —más refinada, o hipócrita— para justificar intervenciones cuya *ratio*, ahora como entonces, es puramente estratégica, económica o geopolítica, según se prefiera. Creo que el caso de Irak es, a este respecto, ejemplar. Una agresión disfrazada como legítima defensa preventiva y como intervención humanitaria para liberar a la población de un dictador sanguinario, al que previamente se le había apoyado en su ascenso al poder.

Se podría preguntar enseguida por qué no se interviene militarmente también cuando China, Rusia o Israel violan los derechos humanos o llevan a cabo operaciones político-militares que constituyen auténticas «anexiones» de facto. Pero es en este punto cuando interviene la ética de la responsabilidad o, más aún, la razón de Estado, para poner las cosas en su sitio. Se hace lo que se puede donde se puede y, sobre todo, donde conviene. El recurso a un celeberrimo pasaje maquiaveliano no deja lugar a dudas y no requiere, a mi juicio, comentario alguno:

Una ética que quiera operar en el mundo, sin embargo, una ética a la altura de la naturaleza de los conflictos internacionales no puede dejar de tener presente, debidamente interpretada y corregida, la maquiaveliana admonición de *El príncipe*: "... un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno, terminará arruinándose entre tantos que no son buenos. Por lo que un príncipe que quiera

mantener es necesario que aprenda a ser capaz de no ser bueno y a usar o no de ello según la necesidad” (Ruiz Miguel, 2020, p. 531).

El inciso «debidamente interpretada y corregida» no modifica, a mi juicio, la perspectiva. Si echas mano de Maquiavelo no lo haces para diluirlo. Sería contradictorio. Rechazada, por tanto, como ingenua, gracias también a la autoridad de Maquiavelo, toda forma de «deontologismo» y aceptada la lógica del «consecuencialismo», a ARM todo lo demás le viene dado... en consecuencia y consiste en un análisis minucioso de la casuística en que la guerra es justa y de los criterios de proporcionalidad que han de ser respetados para que un conflicto limitado no se convierta en una tercera guerra mundial. En el nuevo escenario abierto tras la caída de la URSS esta perspectiva parece un poco cínica —siempre que se combata una guerra «con justicia» van a acabar cayendo un cierto número de personas inocentes, que se le va a hacer...— pero a fin de cuentas razonable. El mayor riesgo, el de la escalada nuclear que había traído, además del llamado equilibrio del terror, un sincero interés hacia el pacifismo institucional parece controlado, básicamente porque el Occidente más o menos democrático ha triunfado. ¿Pero es realmente así? Una vez más, ¿acaso la verdadera ingenuidad no está en el realismo cortoplacista? A día de hoy, pero para quienes querían verlo las cosas estaban ya bastante claras en las dos o tres décadas finales del siglo pasado, nos encontramos ante una serie de emergencias planetarias interconectadas, que se alimentan entre sí y que ponen seriamente en discusión la supervivencia del género humano, al menos en las formas de la reproducción social y de la convivencia civilizada que nos resultan familiares: cambio climático, calentamiento global, con las consiguientes catástrofes, cada vez más frecuentes, probable escasez de algunos bienes fundamentales, empezando por el agua, desigualdades abismales entre grupos políticos y dentro de los mismos, financiarización salvaje de la economía capitalista, alérgica a cualquier forma de regulación heterónoma, grandes migraciones forzadas más o menos directamente por este conjunto de razones. Y el listado podría continuar. Frente a todo esto, las dos alternativas de fondo son la que con énfasis se define «justicia planetaria», es decir, el titánico esfuerzo para resituarse dentro de las limitaciones físicas del planeta y de reasignación y redistribución más equitativa de los recursos y de las cargas entre estados y ciudadanos de mundo, estableciendo para tal fin formas de colaboración estable, no sujetas a continua renegociación, o bien la que consiste básicamente en permanecer en el perímetro del estatus quo, del seguir haciendo lo que se está haciendo, considerando suficientes las declaraciones de buena voluntad no acompañadas por decisiones y comportamientos coherentes, o de grandes compromisos, con tal de que queden lo suficientemente alejados en el tiempo, y pese a ser desmentidos por las decisiones políticas a corto plazo.

En este segundo caso, el resultado más probable será una acentuación de las controversias y un aumento de las razones de conflicto, cuya solución pacífica, negociada, será cada vez más complicada. En este oscuro panorama, pero no tan poco razonable como para que podamos apartarlo de nuestra mente como una simple pesadilla, la guerra en sus incontables formas diferentes volverá a ser el método principal para la resolución de las controversias y los argumentos que hoy nos parecen impresentables podrán nuevamente encontrar un lugar en la retórica política. Es más, me atrevería a decir que, en los últimos tiempos, ya lo han encontrado. En el fondo, como recordaba Kant, para legitimar la guerra ya hemos inventado el cuerpo diplomático, que está siempre dispuesto a ello. Dicho de otra manera, una vez que aceptamos el discurso de la legitimación, en el fondo de todas las guerras siempre podrá encontrarse alguna. Como mínimo, el recurso al *ius praeventionis* funciona siempre.

Y además, en cierto sentido, ninguna guerra es más «justa» que la combatida en estado de extrema necesidad, ante la aparente elección entre *mors tua* y *vita mea*. En un planeta destrozado y agotado, en busca de las condiciones mínimas para la vida, todas las guerras serán justas, justísimas. No necesitaremos siquiera el cuerpo diplomático para justificarlas. Al revés, la apuesta que debemos hacer es la que está centrada en remover las causas de estas guerras potenciales, como invitaban a hacer las constituciones *lato sensu* «liberalsocialistas» de la segunda mitad del siglo XX con respecto al exceso de desigualdad entre ciudadanos, si bien únicamente en el ámbito de la política interna. Volvemos a una especie de *domestic analogy*. Bajo la forma de un proyecto filosófico, en suma, de la razonable utopía del «tiempo de los derechos». O quizá, por oximórico que pueda parecer, se trata del realismo de quien intenta mirar en la distancia, corriendo el riesgo de parecer alguien que sueña a ojos abiertos, cuando no un pobre iluso<sup>3</sup>.

#### 4. Cataluña y la invitación al diálogo

A diferencia de los anteriores, el último ensayo de esta sección —«Nacionalismo e invención de enemigos (a propósito de Cataluña)»— es muy reciente y trata de un tema algo excéntrico respecto a la paz y la guerra entre Estados. La compilación habría podido concluirse con veintidós ensayos, y quizá por mi parte yo habría debido fingir que así era, ignorando el vigesimotercer ensayo, evitando entrar en una discusión en la que admito no saber lo suficiente, por lo menos respecto de los acontecimientos que han precedido y que han venido después del referéndum catalán de 2017. La cuestión es, sin embargo, muy estimulante, tanto en sí misma, como porque, como ya he adelantado, parece presentarnos, al menos en este ensayo, a un ARM diferente, menos disponible a examinar con finura y paciencia los argumentos a favor y en contra, y más propenso a la intransigencia que a la tolerancia. Con una metáfora de la esgrima, se podría decir que ha dejado de lado el florete que estaba empleando hasta entonces para pasar repentinamente al sable o, quizá, a un arma no convencional, como la cimitarra o la clava.

Para ser precisos, en el comienzo del ensayo todavía siguen apareciendo los movimientos elegantes de quien tira de florete, y la argumentación contra el nacionalismo ético e identitario —pero, al fin y al cabo, me pregunto, ¿existe un nacionalismo que no lo sea? El patriotismo constitucional a la Habermas, ¿no es más bien un universalismo moderado?— es tan convincente y acertado que lo reproduzco por completo:

Uno de los rasgos del nacionalismo es su propensión a la invención de enemigos. Al fin y al cabo, como buen hijo del romanticismo, el nacionalismo es una de las doctrinas particularmente proclives a servirse de relatos en buena parte inventados, y sabido es que la afirmación de la identidad colectiva es siempre más rápida y sencilla de construir contra otros. No obstante, me importa señalar que la enemistad no es solo un instrumento subjetivamente utilizado por los nacionalistas, sino también un resultado objetivamente inscrito en esa ideología. Más allá de las pretensiones subjetivas de sus adalides y de sus invenciones más o menos ingenuas o deshonestas, el nacionalismo incorpora potencialmente como ingrediente objetivo la dialéctica amigo-enemigo en el sentido de Carl Schmitt (Ruiz Miguel, 2020, p. 599).

Hacia la conclusión, en cambio, el ensayo adopta el tono de la invectiva y las responsabilidades, o más explícitamente las culpas, se atribuyen por entero a los nacionalistas catalanes, que son considerados —precisamente— culpables no sólo de ser en la práctica nacionalistas étnicos, sino de haber sentado las bases para la

<sup>3</sup> En esta dirección, invito a todos a leer Ferrajoli (2020).

difusión de la misma actitud entre los españoles (no catalanes), provocando incluso una balcanización de la controversia, o del conflicto, si prefiere decirse así:

Antes he intentado separar conceptualmente de manera muy tajante el nacionalismo identitario, del que he venido hablando como nacionalismo, del nacionalismo cívico, el patriotismo constitucional o como quiera llamársele. Pero lo que es claro y distinto en los conceptos puede ser difuso y continuo en los hechos. Y en los hechos el nacionalismo identitario en acción no solo radicaliza a sus creyentes, sino que, por reacción, tiene el riesgo de convertirse en una especie de agujero negro que expande el nacionalismo identitario entre sus oponentes. El nacionalismo cívico, en los hechos, puede convertirse en étnico, como lo muestra la reciente historia de los Balcanes (Ruiz Miguel, 2020, p. 602).

Disculpadme la comparación quizá inadecuada, pero presentar de este modo las cosas se parece mucho a lo que se les dice a los niños de buena familia: ten cuidado con las malas compañías, que podrían llevarte por el camino de la perdición. Si se te cruzan en tu camino estos catalanistas, de rebote, corres el riesgo de convertirte en un nacionalista étnico. Muchos padres cuando se las tienen que ver con hijos que han cometido delitos o de alguna forma se portan mal, les echan la culpa a las malas compañías. Como dice un refrán italiano, quien va con un cojo aprende a cojear. Pero esto, a fin de cuentas, no deja de ser un excelente argumento a favor de la secesión. Si se quiere, no de Cataluña respecto de España, ¡sino de la España buena respecto de la Cataluña mala! Al final, el resultado será evidentemente el mismo y abrirá el vaso de Pandora de otros sentimientos independentistas que, es inútil negarlo, siguen vivos bajo el manto de la España democrática actual.

Para evitar el riesgo de balcanización del conflicto, la única perspectiva de «diálogo» que contempla ARM es la que parece tomar como punto de partida la derrota total no solo de las ideas catalanistas, sino también de los líderes políticos que las han defendido, porque no son de fiar y sería «estúpido» que se les concediera un indulto a cambio de nada o, mejor dicho, a cambio de una aparente tregua hasta la próxima «intentona». Lo lamento, pero esta es la manera en que sé retratar a un «enemigo», que es traicionero por definición, y no a un interlocutor, a un adversario político. Y precisamente esta es la vía que predispone hacia la «balcanización» del conflicto.

Las propuestas de un nuevo acuerdo que permita superar la crisis deben excluir no solamente el «raca raca secesionista del referéndum», sino dejar claro que «ante todo, se debe olvidar el recurso facilón y ya extenuado al “más autogobierno”, que en la aciaga senda de la teoría del salchichón deja incólume lo ya conseguido por los nacionalistas para que sigan cortando y comiendo las rodajas siguientes»; «en segundo lugar, hacen falta políticas y reformas legales que primen la lealtad y desalienten la deslealtad territorial» (Ruiz Miguel, 2020, p. 603). En definitiva, el Estado debe estar mucho más presente y ser más visible en todas las Comunidades autónomas, al menos para garantizar una mayor igualdad en relación con la educación y la sanidad. Más allá de los contenidos, más o menos asumibles, este lenguaje se parece más al de quien cree poder dictar las condiciones de una rendición que al de quien quiere poner en marcha una reflexión en común y, eventualmente, una negociación política.

No sé mucho de ello, como he dicho, y me disculpo por anticipado si estas consideraciones pueden resultar inoportunas, fuera de contexto, pero algo recuerdo haber leído al respecto. Sé que las dudas manifestadas por Ferrajoli acerca de la respuesta penal, esto es, sobre la criminalización del independentismo catalán y de sus representantes legítima y legalmente elegidos, y la respuesta política, que habría sido preferible, para no dar la impresión de que nos encontramos ante dos

nacionalismos iguales y contrapuestos, han suscitado reacciones fuertes e indignadas entre diversos estudiosos, entre los que se encuentra el propio ARM (Ferrajoli, 2019 y Ruiz Miguel, 2020a). La acusación que más me ha sorprendido y, personalmente, entristecido, ha sido el reproche a Ferrajoli de falta de coherencia con su teoría, con su itinerario filosófico-jurídico-político. En definitiva, se le acusaba de haberse traicionado a sí mismo... poco ha faltado para que se dijera que estaba perdiendo la cabeza. Los tonos de la respuesta a Ferrajoli eran exacerbados y rígidos en la absoluta certeza de estar enteramente del lado de la razón, con la misma rigidez que parecen mostrar los fiscales encargados del caso, que rechazan como casi ofensiva cualquier propuesta de indulto, en línea con el clima de opinión general que parece todavía dominante en España (Parera, 2020).

Andrea Greppi, en una entrevista a un periódico italiano, y que seguramente nadie habrá notado en España, se preguntaba si, tras la derrota de ETA, el nacionalismo español, que viene de lejos y que no ha surgido como reacción al catalán, no necesitaba un nuevo enemigo para recomponerse y reafirmarse, y no lo encontró precisamente en el secesionismo catalán. En el fondo, tiene razón ARM cuando sostiene que el nacionalismo se basa sobre la dialéctica amigo-enemigo, pero cabría preguntarse si esto vale universalmente, como es razonable suponer, o sólo particularmente para el caso del nacionalismo catalán. Greppi afirmaba además, a propósito del recurso al artículo 155 CE: «Hay que decir claramente que este es un artículo mal hecho, demasiado genérico, porque no establece límites, condiciones y garantías para una intervención excepcional del gobierno central. Pero la dificultad no está solamente en esa norma: detrás de las tensiones de estos días se encuentra también, por un lado, el papel atribuido al Tribunal constitucional por la reforma de 2015 que el atribuye poderes sancionatorios directos y de ejecución en relación con el incumplimiento de sus resoluciones y, por otro, los rasgos autoritarios de los artículos del Código penal que establecen penas desproporcionadas para los delitos rebelión y sedición. La amenaza de 15 años de cárcel como respuesta a actividades que pueden en gran parte ser contiguas a la libertad de expresión es muy grave» (Greppi, 2017).

No tengo simpatía alguna por el secesionismo catalán y, en general, por las secesiones de los ricos, pero francamente no consigo quitarme de encima la impresión de que se ha recurrido a la mano dura para hacer frente a algo que, por más que fuera ilegal, no dejaba de ser un referéndum, y no la ocupación armada de las calles y las plazas. No pretendo tampoco poner en discusión la corrección formal, técnica, del procedimiento seguido contra los independentistas catalanes y cuya denominación oficial es «Causa Especial 20907/2017», pero que el gran público conoce como «el juicio del *procés*», y de la consiguiente sentencia, dictada en octubre de 2019, a pesar de que en el mundo se han producido muchas tomas de posición críticas y se han suscitado muchas dudas en este sentido, comenzando por las de *Amnesty International*. En último término, creo que la respuesta de Madrid ha sido solo, o casi, fuertemente judicial. Y no se diga que no había más remedio que hacerlo así. Después de tantos elogios a las virtudes del «consecuencialismo», que no coincide con la valoración de la oportunidad política pero que asume una buena dosis de ella, atrincherarse en una cuestión de principios —esto es, apelar a una forma del tan vituperado «deontologismo»: el referéndum se configura como un delito de sedición y, por tanto, hay que aplicar el código penal, cualesquiera que fueran las consecuencias— parece ideológico y poco creíble. La elección ha sido, más bien, exquisitamente política: se ha considerado oportuno dar, ostensiblemente, una lección que pudiera servir de advertencia.

Naturalmente, en el clamor de las beligerantes declaraciones de una parte y otra, y con los profundos rencores que se generan, incluso la mera posibilidad de

pensar si no sería el caso de interpretar de forma menos rígida el artículo 2 de la Constitución y redibujar España en clave de un estado federal, se aleja sideralmente.

Sería bueno quizá que los estudiosos de demostrada fe democrática, fieles a esa Constitución que contó también con Bobbio entre sus inspiradores, no pasaran por alto que el fundamento filosófico de la democracia moderna se encuentra en el contractualismo de los siglos XVII y XVIII. El individuo, la persona, se sitúa axiológicamente por delante del Estado entendido como sociedad, y no como comunidad. En esta perspectiva, que se encuentra en las antípodas del nacionalismo de matriz romántica, si un número significativo de ciudadanos empieza a poner en duda —con razón o sin ella, mal aconsejado o no— que sea útil seguir formando parte de una determinada colectividad política, este es un problema serio, que ha de ser afrontado con los instrumentos de la política y no con el recurso a la represión o negándose a reconocer con artificios retóricos que existe un problema<sup>4</sup>.

En la primera fase de la guerra fría, precisamente en 1951, en una situación global de fractura política, militar e ideológica mucho más oprimiente y potencialmente cargada de consecuencias mucho más peligrosas que la cuestión catalana, Bobbio invitaba a todos, pero en particular a los intelectuales, al coloquio, aun sabiendo perfectamente que iba a ser difícilísimo lograrlo. Aquella invitación, como todos sabéis, empezaba así:

La tarea de los hombres de cultura es, ahora más que nunca, la de sembrar dudas, y no la de recoger certezas. De certezas —recubiertas con las galas de los mitos o edificadas con la piedra dura del dogma— está llenas, rebosantes, las crónicas de la pseudocultura de los improvisadores, de los diletantes, de los propagandistas interesados. Cultura significa medida, ponderación, circunspección: valorar todos los argumentos antes de pronunciarse, controlar todos los testimonios antes de decidir, y no pronunciarse y no tomar decisiones nunca a la manera de un oráculo del que depende, de manera irrevocable, una elección perentoria y definitiva (Bobbio, 2005, p. 3).

Todo aquel que quiera remitirse a Bobbio debería quizá comenzar retomando, antes que nada, el hilo conductor de aquella invitación de hace setenta años.

## Bibliografía

- Badie, B. y Vidal, D. (2016). *Nouvelles guerres. Comprendre les conflits du XXI siècle*. París: La Découverte.
- Bobbio, N. (1989). *Il terzo assente*. Torino: Sonda.
- Bobbio, N. (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.
- Bobbio, N. (2005). *Política e cultura*. Torino: Einaudi.
- Condorcet. (2004). *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Ferrajoli, L. (2018). Deshaciendo un posible equívoco. En *El País*, 29 de diciembre. Disponible en: [https://elpais.com/elpais/2019/12/28/opinion/1577552586\\_705550.html](https://elpais.com/elpais/2019/12/28/opinion/1577552586_705550.html) [consultado el 4 de marzo de 2021].
- Ferrajoli, L. (2020). Per una Costituzione della Terra. *Teoria politica*, X.

<sup>4</sup> Esta es la impresión que me produce la lectura de Ovejero (2020).

- Greppi, A. (2017). Dopo l'ETA, ora la Spagna ha un nuovo nemico, entrevista a Andrea Greppi de Jacopo Rosatelli. En *Il Manifesto*, 28 de septiembre. Disponible en: <https://ilmanifesto.it/dopo-leta-ora-la-spagna-ha-un-nuovo-nemico/> [consultado el 4 de marzo de 2021].
- Ovejero, F. (2020). España no es un problema. En *Revista de Libros*, 9 de diciembre. Disponible en: [https://www.revistadelibros.com/articulos/espana-no-es-un-problema?utm\\_source=newsletter&utm\\_medium=email&utm\\_campaign=nl20201216](https://www.revistadelibros.com/articulos/espana-no-es-un-problema?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=nl20201216) [consultado el 4 de marzo de 2021].
- Parera, B. (2020). La Fiscalía se opone al indulto a los presos del procés y avisa ante acuerdos políticos. En *El confidencial*, 22 de diciembre. Disponible en: [https://www.elconfidencial.com/espana/2020-12-22/fiscalia-indultos-presos-proces-tribunal-supremo\\_2882563/](https://www.elconfidencial.com/espana/2020-12-22/fiscalia-indultos-presos-proces-tribunal-supremo_2882563/) [consultado el 4 de marzo de 2021].
- Rousseau J.J. (1990). *Emilio, o de la educación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ruiz Miguel, A. (2020). *Cuestiones de principios: entre política y Derecho*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Ruiz Miguel, A. (2020a). Luigi Ferrajoli y Cataluña: una correspondencia. En *Almacén de Derecho*, 2 de enero. Disponible en: <https://almacendederecho.org/luigi-ferrajoli-y-cataluna-una-correspondencia> [consultado el 4 de marzo de 2021].



## Razonando *Cuestiones de principios* (Respuesta a mis críticos)\*

Alfonso Ruiz Miguel  
Universidad Autónoma de Madrid  
ORCID ID 0000-0002-6306-7291  
[alfonso.ruiz@uam.es](mailto:alfonso.ruiz@uam.es)

Cita recomendada:

Ruiz Miguel, A. (2021). Razonando «Cuestiones de principios» (Respuesta a mis críticos). *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 20, pp. 463-486.

doi: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2021.6090>

Recibido / received: 08/03/2021

«Las personas de buen juicio, según luego he podido apreciar, rara vez caen en el vicio de discutir, salvo los abogados, los universitarios o los que se han criado en Edimburgo».  
Benjamin Franklin, *Autobiografía*.

El mejor homenaje a un libro recién publicado es tenerlo en cuenta. Mi agradecimiento por ello a los cinco amigos y colegas que con gran generosidad con su tiempo han asumido la tarea de leer y responder a la para mí tan sorprendente como grata iniciativa de José María Sauca de organizar este debate en *Eunomía*. Como sugiere Francisco Laporta al final de su también generoso prólogo, no está clara la unidad de contenidos del libro, y me temo que esa misma diversidad puede trasladarse a este debate. Ciertamente, todos los temas allí y aquí tocados, como los mismos participantes, tienen o tenemos el aire de familia de una larga y estrecha relación con la filosofía del Derecho, pero tampoco tengo claro que esa materia, un poco en tierra de nadie entre dos saberes muy distintos y otro poco dividida entre temas y enfoques diversos, tenga la unidad de fondo que tienden a exigir los pensadores erizo. Lo que como inevitable zorro me preocuparía más, en cambio, es que más allá de la probable coherencia de método, que Paco Laporta caracteriza como «voluntad de argumento»

---

\* Indicaré entre paréntesis en el texto las citas de mi libro *Cuestiones de principios*, identificado por el año 2020 seguido de la página citada. Las referencias entre paréntesis en el texto sin indicación de autor ni año lo serán a las páginas en este mismo número de *Eunomía* de las contribuciones a este debate, que serán fáciles de identificar contextualmente por el apartado en el que se encuentran. En el resto de referencias entre paréntesis en el texto se indicará la correspondiente autoría, año y página(s).

(2020, p. 19), en el libro y en el modo de abordar sus temas se echara de menos alguna severa incoherencia en los principios que alientan detrás de las cuestiones debatidas. Creo que este debate es una oportunidad de ponerlo a prueba, es decir, de reflexionar no solo sobre algunas cuestiones más o menos concretas sino también sobre la coherencia de mis convicciones últimas. Y ese es otro motivo más de agradecimiento.

### 1. La cuestión constitucional de la laicidad: de la deliberación pública al agnosticismo (Rodolfo Vázquez)

El buen amigo Rodolfo Vázquez propone volver a un tema sobre el que hemos ya debatido anteriormente: la laicidad. En su amplia reflexión, Rodolfo aborda cuatro aspectos diferentes, tres de los cuales hemos debatido previamente. En uno de ellos, el del último apartado, dedicado al papel de la religión en la deliberación pública, reafirma y añade razones en una línea en la que ya habíamos coincidido de manera muy sustancial y en la que mi acuerdo continúa sin fisuras. Ambos hemos compartido la idea de Rawls de que en la esfera pública, incluido en ella el debate político no institucional, deben ser mantenidos al margen los argumentos idiosincrásicamente religiosos (y en realidad, más en general, argumentos de carácter idiosincrásico, es decir, argumentos que solo puedan ser válidos por quienes comparten creencias que ellos mismos deben considerar propias y exclusivas de una posición no imponible a los demás). Frente a la mayor tolerancia de Habermas y otros autores ante la introducción de los argumentos religiosos en el debate público, la razón fundamental de nuestra restricción es que el resultado de tal debate concluye en último término, según es característico de la política, en imposiciones apoyadas en la coacción.

Con todo, más allá del fuerte acuerdo, últimamente me viene asaltando alguna duda sobre nuestra común preocupación y el mejor modo de abordarla, lo que me anima a introducir una precisión sobre un punto. Para llegar a la precisión quiero ilustrar mi duda con un tema de gran actualidad en España, donde está a punto de ser aprobada una ley que regula la eutanasia a solicitud de personas con una «enfermedad grave e incurable o un padecimiento grave, crónico e incapacitante», una cuestión que tiene con ver con los tres primeros capítulos del libro. Pues bien, en la oposición precedente y coetánea a la ley están clamorosamente ausentes los argumentos directamente religiosos. Incluso la Conferencia Episcopal Española, la única alusión expresamente religiosa que se ha permitido en una reciente Nota sobre la ley ha sido convocar a los católicos españoles a una jornada de ayuno y oración «para pedir al Señor que inspire leyes que respeten y promuevan el cuidado de la vida humana» (Conferencia Episcopal Española, 2020). Si esto es así –y con mayor razón si además fuera cierto que, en último término, solo la creencia en la vida como don divino indisponible para los humanos puede justificar una negación absoluta de la eutanasia<sup>1</sup>–, tal vez lo que una posición laica o liberal debería comenzar a reclamar no es tanto la evitación de los argumentos religiosos en el debate previo a las decisiones, sino una rigurosa honestidad en su formulación. Y para ello sería necesario no cerrar el diálogo a las razones religiosas, también para permitir desvelar sus conexiones con razones solo aparentemente universalizables. Y llego ya a la precisión: debido a la ambigüedad proceso-producto de la idea de deliberación, creo que tanto Rodolfo como yo mismo no hemos dejado suficientemente claro que una cosa es excluir las razones idiosincrásicas de la deliberación pública como producto,

---

<sup>1</sup> Cf. últimamente en tal sentido, Flores d'Arcais (2019, pp. 109 ss.). Pongo mi frase en condicional porque tal vez las razones kantianas contra el suicidio, desde luego absolutistas, pudieran ser independientes de alguna inspiración religiosa. En todo caso, un ejemplo quizá más claro de inevitable contaminación religiosa de una razón moral es la atribución del valor de persona al embrión humano por la creencia en la inspiración del alma desde el momento de la concepción.

que es lo decisivo, y otra excluir la apelación a esas razones en el proceso de la deliberación, una apelación que no se debería obstaculizar si lo que se pretende es someter las creencias a un escrutinio de razonabilidad. Sé que eso supone asumir el riesgo de que el resultado de la deliberación sea incorrecto, pero se trata de un riesgo que se debe asumir en todo caso, siempre en la confianza milliana de que la libertad terminará por hacer prevalecer las mejores razones.

El segundo tema ya debatido previamente viene de la insistencia de Rodolfo Vázquez en diferenciar entre neutralidad e imparcialidad. Mientras yo he tendido a identificar ambos términos a lo largo de mis escritos, Rodolfo sigue creyendo importante distinguir entre «neutralidad», entendida como abstención pasiva, e «imparcialidad», entendida como actividad protectora de la igualdad de derechos, añadiendo ahora que una y otra corresponderían a dos concepciones o vertientes distintas del liberalismo: la primera a la concepción libertaria, de mero *laissez faire* y por ende de convalidación del *statu quo*, mientras la segunda a la concepción igualitaria, comprometida con una visión del Estado como responsable de deberes positivos para la protección de los derechos básicos. Nuestro acuerdo en cuanto al fondo de este asunto no puede ser mayor, como el propio Vázquez anticipa tras recordar cómo yo ya había precisado que mi visión del papel del Estado exige no solo adoptar la defensa activa del derecho a la igual libertad en materia religiosa sino también el apoyo abierto a la ciencia frente a otras formas de entender el mundo.

Ahora puedo añadir en la misma línea que, como lo muestra el capítulo 4 del libro, sobre la Educación para la ciudadanía, también comparto la idea de la importancia de llevar a la escuela la transmisión de los principios inspiradores de la democracia liberal, dejando desde luego la educación religiosa en el ámbito familiar y en la mera opcionalidad escolar. Nuestro desacuerdo es –y seguirá siendo, en la medida en que preveo que me será difícil ser infiel a mi convención– puramente terminológico (o «semántico», como Rodolfo Vázquez prefiere decir, según otra convención lingüística): al fin y al cabo, no solo es que neutralidad como imparcialidad tengan una etimología latina que alude a un mismo significado (*ne-uter*, ni de uno u otro; *ne-pars*, no de una parte), o que la expresión canónica, tradicional y absolutamente generalizada en la discusión anglosajona –y, por tanto, ay, en la nuestra–, sea la de la neutralidad liberal<sup>2</sup>, sino que nada impide, al contrario, reconocer que una auténtica neutralidad o imparcialidad en materia religiosa exija tomar partido en favor de algunos derechos básicos. Quizá uno de los milagros de la comunicación humana es cómo a pesar de las palabras y de los juegos de palabras podemos seguir entendiéndonos y estar de acuerdo.

Un tercer tema también recurrente en nuestro diálogo precedente afecta a la cuestión del laicismo como posición diferente de la laicidad liberal que el Estado, pero no los ciudadanos, debe asumir como posición neutral (o imparcial). Rodolfo Vázquez acepta sin objeciones mi defensa de tal forma de laicidad como un término medio entre cualquier forma de confesionalismo, y especialmente del encubierto bajo la denominación de la «laicidad positiva», y esa otra forma de confesionalismo a la inversa que es el laicismo militante o antirreligioso. Sin impugnar la pertinencia de esta última categoría<sup>3</sup>, Vázquez objeta su aplicabilidad al caso mexicano. En realidad, desde la primera vez que lo propuse, me cuidé de advertir que ese caso, al igual que el francés, no era una manifestación típica y completa del modelo laicista en cuanto tal, al modo integral en que lo han sido Estados beligerantemente ateos como el soviético o la China maoísta, sino solo una mera ejemplificación de algunas

<sup>2</sup> Por citar algunos libros recientes que recogen esa más larga tradición, vid. Zellentin (2012), Merrill y Weinstock (2014) y Leni (2016).

<sup>3</sup> La ha impugnado, en cambio, Atienza (2019), al que respondo en Ruiz Miguel (2021).

manifestaciones específicas de laicismo estatal. Rodolfo sigue considerando inadecuada tal ejemplificación y defiende que los dos tipos de regulaciones que yo señalé como no neutrales en realidad pueden justificarse en términos perfectamente liberales. Se trata de la exclusión de los derechos de asociación política y de sufragio pasivo a los ministros o sacerdotes de cualquier culto (y no solo a los «prelados», al menos entendidos como superiores jerárquicos de un culto), así como de la prohibición, extendida también a las iglesias, de poseer o administrar, incluso por persona interpuesta, cualquier medio de comunicación de masas.

Yo avancé en su momento serias reservas a estas restricciones de derechos políticos básicos, que me pareció que carecían de justificación suficiente en su aplicación a miembros de la sociedad civil (a diferencia, de la limitación habitual en muchos países del sufragio pasivo a algunos funcionarios, como jueces o militares en activo) y que no tienen comparación ni siquiera con algunas legislaciones europeas, como la alemana, que siguen una concepción de «democracia militante» que convalida la posibilidad de prohibir partidos antidemocráticos o relacionados con actividades violentas (Ruiz Miguel, 2010, pp. 83 ss.). El amigo Vázquez aduce ahora en su réplica dos argumentos diferentes: por una parte, como razón más general, la necesidad de excluir el «adoctrinamiento político o religioso» del espacio público institucional, que en México habría impedido históricamente la injerencia de las iglesias en el Estado y, en especial, el contubernio con fuerzas armadas violadoras de los derechos humanos (pp. 421-422); por otra parte, respecto de la prohibición del control de medios de comunicación, la razón más específica de que se trata de limitar los derechos de instituciones y no de los individuos que profesan una determinada fe.

No estoy seguro de poder aceptar esas razones. Por comenzar por la segunda, reconozco que los derechos no tienen la misma fuerza justificativa para los individuos que para las personas jurídicas, pues la titularidad de los derechos de estas últimas se justifica derivada e instrumentalmente de las necesidades, intereses y fines de los individuos que las componen. Eso aceptado, sin embargo, en el caso de los medios de comunicación, como en el de las instituciones educativas religiosas, no veo razones especiales para romper jurídicamente aquella derivación instrumental hasta negar al colectivo los derechos que sí se reconocen a los individuos. Por su parte, en cuanto a la razón general, aparte de los varios y notorios casos de religiosos partidarios de la teología de la liberación asesinados por escuadrones militares o paramilitares de ultraderecha, no estoy en condiciones de valorar el papel que las anteriores limitaciones religiosas han podido tener en el pasado en la evitación del contubernio religioso-militar y, por tanto, en la preservación de la democracia en México. Sin embargo, me pregunto si los graves riesgos indicados por ese argumento (de carácter consecuencialista, anoto ahora por lo que se dirá más adelante sobre ello) están allí todavía tan vivos hasta el punto de poder justificar tan severas restricciones a derechos ejercidos sobre todo en el ámbito de la sociedad civil. Sea como sea, es cierto que, como alega Rodolfo, la supresión del sufragio pasivo para los sacerdotes se podría justificar como una extensión de mi argumento sobre la exclusión de las razones idiosincrásicas de los espacios institucionales. Sin embargo, no termino de compartir esa extensión, pues aparte de la relevancia de nuevo aquí de la distinción antes propuesta entre la deliberación como proceso y como resultado, me parece que la aplicación de mi criterio debería ser, como propuso Rawls y yo concluí en mi anterior escrito, más un deber de civilidad que un deber sancionado jurídicamente. Sin contar con que la limitación de tal derecho político individual se asemeja más a la regulación de los tipos de autor que a una de carácter liberal, basada en las acciones.

Solo me resta por comentar el punto con el que Rodolfo Vázquez inicia su contribución a este debate: la cuestión de la relación entre laicidad y agnosticismo,

una idea tan hondamente sentida por Rodolfo que resulta ser el hilo conductor de su último libro, todavía pendiente de publicación y que tuvo la gentileza de enviarme: *No echar de menos a Dios: itinerario de un agnóstico*, un libro que requiere mucha más atención de la que aquí puedo prestarle. La observación de Rodolfo proviene de mi uso del término «agnosticismo» con el significado de posición de duda, indecisión o indiferencia ante las creencias religiosas y mi subsiguiente calificación del ideal del Estado laico como meta-agnóstico, en el sentido de indeciso o indiferente en cualquier posición a propósito de la religión, incluido el agnosticismo individual. Rodolfo reacciona contra ambas calificaciones para defender que el agnosticismo es algo muy distinto y que «nada es más compatible con el Estado laico que la actitud agnóstica» (p. 416), excluyendo mi definición de tal término y, con ello, la necesidad de defender el meta-agnosticismo estatal.

Más allá de la mera discusión sobre palabras y de que, como reconoce Vázquez, el tema es un paréntesis al margen del «punto central en la argumentación» (pp. 415-416), creo que se puede aclarar brevemente el alcance de nuestro disenso, que me parece solo aparente en lo que a mi tesis concierne. Mi uso del término «agnosticismo», que tiende a corresponder a su origen y uso habitual<sup>4</sup>, tenía la función de reflejar la posibilidad de una tercera posición entre la creencia en alguna religión y la negación de la existencia de deidades y de un mundo trascendente o ultraterreno, habitual y genéricamente calificada como ateísmo. Recogía así una distinción tripartita muy convencional y trillada con la función de destacar que la libertad religiosa no debe restringirse únicamente a quienes profesan una religión en el sentido anterior, sino también a las otras dos categorías, de modo que tal libertad garantiza la licitud de profesar cualquier creencia «en materia» religiosa, sea a favor, en contra o indiferente a las religiones. Cuando utilicé la distinción era consciente de que el concepto de religión, o de creencia religiosa, es todo menos simple y que hay creencias, como el budismo, el panteísmo e incluso el deísmo, que según se cualifique aquel concepto pueden ser clasificadas como teístas o como ateas. Pero no necesitaba una distinción muy precisa entre las tres categorías ni entrar en ese debate para cubrir aceptablemente mis propósitos.

El amigo Rodolfo Vázquez tiene unos propósitos completamente diferentes, ajenos al debate sobre la naturaleza y alcance de la libertad religiosa. Su preocupación se dirige a la cuestión religiosa misma, sobre la que quiere defender la tesis, en la línea de la dworkiniana «religión sin dios», del agnosticismo como «comprensión de la religión como amor y comunidad» y como actitud de apertura a lo inefable que es compatible con la aceptación de la finitud de lo mundano. Así, la actitud de alguien es religiosa si aspira a una conexión con la totalidad del universo, bastando el compromiso con alguna idea de bien, de modo que el agnosticismo termina por oponerse claramente solo al nihilismo escéptico. En esta configuración conceptual, donde a veces son difusas las fronteras entre religión y no religión o entre el agnóstico y el ateo, el agnosticismo puede abarcar tanto el no pronunciamiento sobre la alternativa teísmo-ateísmo como la superación de un inmaduro ateísmo, o tanto la sustracción a la trascendencia como la suspensión del juicio sobre la divinidad, pero sobre todo se presenta como la «condición de posibilidad» de la

---

<sup>4</sup> La versión inglesa de la *Wikipedia* afirma documentadamente que el término *agnosticism* no tiene orígenes clásicos, y en particular como algo opuesto a la gnosis o gnosticismo del primer cristianismo, sino que fue acuñado por el biólogo inglés Thomas H. Huxley en una conferencia en 1869 para afirmar su propia posición epistemológica de que lo divino y lo sobrenatural es científicamente incognoscible. El significado usual, sin embargo, es probablemente algo más amplio, hasta negar cualquier tipo de conocimiento, como lo refleja el diccionario de la RAE, que ofrece esta única acepción: «Actitud filosófica que declara inaccesible al entendimiento humano todo conocimiento de lo divino y de lo que trasciende la experiencia».

coexistencia pacífica de cualquier posición ante la religión<sup>5</sup>. En esta última y precisa manifestación el agnosticismo creo que coincide plenamente con mi «meta-agnosticismo» y eso confirma nuestro sustancial acuerdo respecto al tema de la laicidad. Respecto de la restante y mucho más compleja conceptualización de Rodolfo Vázquez, no estoy seguro de compartirla en todos sus puntos, pero sí tengo claro que, religioso o no, Rodolfo se encuentra entre las mejores personas que conozco en el mundo académico.

## 2. Cuestiones jurídicas... y éticas: relativismo, científicidad y objetividad (Rodolfo Arango)

Sobre el comentario de Rodolfo Arango, comienzo abruptamente: ha dado en el clavo, ha encontrado en mis escritos lo que parece una relevante contradicción, que probablemente no se ve a simple vista y que yo no había advertido como suficientemente apreciable para mencionarla en mi prefacio al libro. Es el momento de reproducir aquí la pauta del gran helenista Gregory Vlastos que recojo en ese prefacio y que extiendo a los demás participantes en el seminario: «He cometido errores en el pasado y sin duda cometeré más en el futuro. Cualquiera que me los haga notar es mi amigo» (2020, p. 27). Pero antes de entrar en materia, quiero recordar algo en lo que todos los años insisto a mis estudiantes en los seminarios dedicados a analizar y debatir textos de los clásicos del pensamiento político. La fuente más segura para la crítica (y de paso el conocimiento) de un autor no es la crítica externa, en la que se contraponen ideas de otros autores o del propio crítico, sino la interna, la que procede de las contradicciones del propio autor. Si un autor se contradice, al menos sabemos que una de las dos afirmaciones es falsa o incorrecta, y si la contradicción es parcial (no del tipo “llueve y no llueve”, sino “llueve y nieva”) puede ocurrir que sean falsas o incorrectas las dos. Naturalmente, mucha de la gracia del análisis de esos textos clásicos está en ver si las contradicciones son reales o aparentes, si se debe distinguir entre el Platón joven, el maduro y el viejo, si hay un Hobbes contractualista y otro que prescinde de todo consentimiento o si, en fin, la esquizofrenia de un autor es insanable, como quizá le ocurra a Herder.

Ahora estoy preparado para intentar contestar, brevemente, al agudo comentario del amigo Arango, que ha visto bien que hay un primer Ruiz Miguel y un segundo Ruiz Miguel. Y ha visto bien, además, que la contradicción entre ambos es doble, porque afecta a dos temas distintos: por un lado, a la concepción metaética, inicialmente más bien relativista y después objetivista; y, por otro lado, a la concepción sobre el Derecho, inicialmente de claro implante normativista y recientemente más bien interpretativista o postpositivista. Los dos giros son ciertos, aunque como el diablo está en los detalles tendrá interés que yo trate de dar cuenta de uno y otro y de hacer algunas anotaciones que permitan precisar y completar el cuadro dibujado por Arango.

Mi posición metaética, como he dicho, fue originariamente la del historicismo relativista. Mis iniciales lecturas juveniles de Marx y Engels, en las que la ideología aparecía como una excrecencia de las relaciones de la clase propias de cada momento histórico, se vieron confirmadas después por la lectura más académica de Kelsen, Ross, Weber o los emotivistas ingleses, para quienes la moral y la justicia eran criterios en último término irracionales, así como por mi intenso estudio de Bobbio, que añadía la influencia del historicismo italiano y defendía que los valores últimos son producto de nuestra elección y no de la razón. No he ido a mirar mi bibliografía con detalle y no sé cuándo ni por qué pero en algún momento,

<sup>5</sup> En los anteriores apuntes incluyo también referencias extraídas del nuevo libro de Rodolfo Vázquez, *No echar de menos a Dios: itinerario de un agnóstico* (manuscrito).

probablemente por la influencia de Ernesto Garzón Valdés, encontré autocontradictorio el relativismo metaético, que quería estar en misa y repicando al sostener dogmáticamente que todo en moral es relativo y, a la vez, al afirmar como correctos ciertos valores con una convicción que desmentía aquel presupuesto. Solo sé que en 1992, con motivo de un amplio seminario sobre «La figura y el pensamiento de Norberto Bobbio» celebrado en el Palacio de la Magdalena, al formular las diez paradojas en las que me pareció que podía resumirse su pensamiento, la única propiamente crítica, y la única que Bobbio rechazó como paradoja, fue la del «relativista creyente» (no en sentido religioso, claro, sino en el que estoy tratando aquí) (Ruiz Miguel, 1994, pp. 8-9; Ruiz Miguel, 2000, pp. 187-189; Bobbio, 1994a, p. 317; y Bobbio, 1996, p. 153). Por lo menos a partir de entonces, he profundizado en la crítica al relativismo en algunos otros escritos, en especial en el librito *Relativismo y democracia* (del que son una síntesis actualizada los tres apartados finales del capítulo 15 del libro), donde es explícita la influencia de la obra de Ronald Dworkin.

Pero donde la influencia de Dworkin es decisiva es en mi revisión de la teoría jurídica de matriz normativista, que no puedo negar y que es mucho más reciente que la revisión anterior, también porque mi dedicación a la teoría del Derecho nunca ha sido prioritaria, sobre todo en mis escritos. Por lo demás, no me parece que haya sido tanto un giro sobre mi modo de ver el Derecho en su conjunto, que sigo considerando al modo positivista tradicional como un conjunto de normas (reglas y principios) que constituyen el trasfondo de la interpretación, esta sí, ya considerada como una práctica social en la que aparece una cierta conexión (no identificación) con la moral a través de la pretensión práctica de encontrar la respuesta correcta, que es y debe ser característica de la dogmática jurídica y de la interpretación judicial. En el diseño anterior, además, yo he insistido en defender lo que he llamado «positivismo interpretativo», es decir, una cultura de especial respeto a la legalidad y a la seguridad que el Derecho debe garantizar. No estoy seguro de que mi propuesta ofrezca un diseño del todo coherente, pero de momento estoy dispuesto a defenderla.

Bajo el marco anterior de mis dos grandes giros, paso ahora a comentar o contestar alguna de las observaciones y preguntas del escrito del amigo Rodolfo Arango. Mi precisión fundamental es doble. Por una parte, a diferencia de lo que sugiere Arango, yo sigo sin creer que el Derecho tenga carácter científico, ni siquiera en el sentido débil y meramente analógico que él parece señalar de que el Derecho en general sea esencialmente correcto o justo. Me conformo con que el sistema jurídico en el que uno vive aspire a ser razonablemente justo, tanto sustantiva como procedimentalmente, y que sus instituciones, incluidas las interpretativas, tiendan y contribuyan a ese objetivo. Por otra parte, tampoco veo que ninguno de mis dos giros, según dice Arango, «debería suponer el abandono de la dicotomía estricta entre hechos y valores» (p. 427). En esto sigo siendo, un «dualista encarnizado», como de sí mismo dijo Bobbio (Varios, 1964, p. 281), pero además sigo acompañando en esto a la propia concepción metaética de Dworkin, cuya *Justicia para erizos* lo repite por activa y por pasiva. Por esta razón, alguna de las contradicciones indicadas por Arango puedo salvarlas mediante el expediente de la distinción sin acudir al cambio de opinión en el tiempo.

En efecto, creo que puedo seguir suscribiendo el sentido general de mi visión de la dogmática jurídica como técnica y no como ciencia, revisando solo mi crítica de aquel artículo a la hermenéutica y a la irremediable subjetividad de la interpretación. La jurisprudencia, y la interpretación jurídica, no son científicas, ni siquiera bajo el modelo de las ciencias sociales, porque su pretensión no es cognoscitiva, en el sentido de descriptiva-explicativa-predictiva, sino, precisamente, técnica, de actuación en la realidad social. Pero que la interpretación jurídica no sea científica no excluye en absoluto su pretensión de corrección y por tanto la aceptación de la

posibilidad de objetividad. Eso sí, con la condición de que tal objetividad no se confunda con la científica, entendida como, al menos en una medida última y básica, correspondencia con la realidad fáctica. La objetividad jurídica, como la filosófica, se mueve en la esfera del deber ser y no puede pretender corresponder con realidad fáctica alguna: detrás de ella no puede haber más que coherencia y argumentos pertinentes. Y ello, superado el escepticismo, porque, efectivamente, siguiendo a Luciano Canfora, la verdad tiene que estar en alguna parte, aunque la jurídica no sea el mismo tipo de verdad que busca el historiador.

Termino tratando de responder brevemente a la pregunta que Rodolfo Arango me formula en el párrafo final de su contribución de si me sitúo más cerca de la teoría de la integridad de Dworkin, de carácter más sustantivo, o de la de Alexy, de carácter más procedimental. No me había planteado la disyuntiva, pero creo que mi propuesta de un positivismo interpretativo está probablemente más cerca del enfoque de Alexy y de su especial preocupación por el rigor interpretativo en defensa de la seguridad jurídica. Agradezco de veras a Rodolfo que me haya incitado a esta contribución a la crítica de mí mismo, por recordar aquí a Benedetto Croce, quizá el principal inspirador del historicismo bobbiano contra el que yo terminé reaccionando.

### 3. La cuestión de la democracia: del ámbito a la marginalidad (Mauro Barberis)

Mauro Barberis ha tenido la gentileza de escribir un texto clarificador en el que, además de mostrarse de acuerdo conmigo prácticamente en todo, añade unos valiosos comentarios que bien ilustran o bien complementan magníficamente las ideas por mí esbozadas en el capítulo 13 del libro, dedicado al ámbito de la democracia. En esta ocasión podré ser más breve, porque no tengo gran cosa que añadir a la síntesis que Mauro hace de mi escrito y al complemento histórico de las transformaciones del Estado jurisdiccional medieval, al legislativo y de este al constitucional. Únicamente haría una pequeña apostilla a su observación de que mi justificación última del método democrático en la autonomía individual corre el riesgo del regreso al infinito porque es una meta-meta-decisión que justifica la meta-decisión constitucional que resuelve el problema de la imposibilidad lógica de decidir sobre el ámbito personal de la democracia (ya que, por definición, no puede haber demos previo para decidir cuál es el demos). Creo que el regreso al infinito se puede evitar si se piensa que el criterio de autonomía se debe sustentar en cada individuo, en cada sujeto (como Mauro y todos los participantes aquí creo que lo aceptamos) y, en el límite, en la idea de un consentimiento hipotético que lo acepta unánimemente.

El amigo Barberis afirma que estamos ante «el texto más intrigante de la recopilación» (p. 433), entiendo que porque en él yo planteaba varios problemas de límites de la democracia y a Mauro le sugiere uno distinto y mayor que allí faltaba: la creciente marginalidad del voto democrático tanto en el Estado constitucional como en el ámbito internacional. Tengo poco que añadir al diagnóstico de que los dos ataques fundamentales al Estado de bienestar de la segunda posguerra que marcan su crisis desde hace algunas décadas son el neoliberalismo con su expansión de la globalización económica y el populismo con su extensión de las democracias iliberales (vuelvo sobre esto en el apartado siguiente). A ello se suma el viejo reto que para la democracia supone el predominio de los técnicos y de las instituciones contramayoritarias, sobre lo que no es este momento de profundizar<sup>6</sup>. También coincido con Barberis en la conclusión liberal de que la esfera política no es más que una entre otras varias, como el Derecho, la moral, la economía, la ciencia, la religión.

<sup>6</sup> Sobre una institución contramayoritaria decisiva como los tribunales constitucionales me he pronunciado, moderadamente a favor, en Ruiz Miguel (2003, pp. 73-108; versión cast., pp. 51-84).



Un tema de ardua complejidad en el que tiendo a disentir de Mauro Barberis (y Jordi Ferrer) es el de la posibilidad de solucionar «el problema de los independentismos europeos» con la transformación de la Unión Europea en una federación de regiones que sustituyeran a los Estados (p. 436). Se trataría, en definitiva, de multiplicar, presumiblemente sobremanera, el número de entidades políticas, con el ahorro de la supresión de ese nivel intermedio que hoy configuran los distintos Estados. En un mundo que careciera de las pasiones nacionales tal vez ese modelo pudiera funcionar, aunque la multiplicación de actores de una institución no parece en principio destinada a aumentar la eficiencia. Con todo, al igual que las propuestas de constituir entidades políticas de dimensión más reducida que las actuales, avanzadas en la época de la Independencia americana por los antifederalistas y recuperada recientemente por Brian Barry (Ruiz Miguel, 2020, p. 467), la Europa de las regiones me parece más un diseño *fatto a tavolino* que practicable. Como dijo Catalina la Grande de los proyectos de Diderot, mientras el papel se presta a todo, la política debe contar con la naturaleza humana, «que es irritable y se ofende con mucha facilidad» (cit. por Blom, 2012, p. 346).

Para concluir, me queda una duda que quiero dejar dicha para poder continuar el debate: que la política, y la democracia, hayan ido perdiendo importancia de hecho no obliga necesariamente a concluir con una idea fuerte sobre su marginalidad. No afirmo en absoluto que eso es lo que termine por sostener Mauro Barberis, pero sí me parece importante terminar subrayando por mi parte que el hecho de que la política democrática sea hoy menos, y quizá incluso poco importante, no significa que no debería ser de lo más importante y decisivo. Y mantener su valor me parece también importante y decisivo frente a los grandes retos que afronta la superpoblada humanidad en el próximo futuro.

#### 4. Cuestiones de igualdad: de las igualdades a La Igualdad (Roberto Gargarella)

La contribución de Roberto Gargarella, puño de hierro con guante de terciopelo, presenta un severo contenido crítico bajo una forma bien temperada que agradezco de veras por su honestidad y su afabilidad. Hace mucho tiempo que sé que no todo lo que uno escribe, y ni siquiera algo de ello, puede recibir el aprecio de todo el mundo. Y el que solo uno de los cuatro escritos considerados por Roberto haya suscitado su casi completo acuerdo, mientras que el conjunto de los tres restantes le hayan causado una «cierta incomodidad» que en ocasiones puede haber llegado a fatigarle, es un porcentaje bajo que lamento pero que no toca a la relación amistosa que mantenemos. En todo caso, puedo entender bien y explicar las razones de nuestros desacuerdos, tal vez producto en buena medida a diferencias ideológicas y de talante personal —esto es, antes a circunstancias ajenas a mi control que a mis elecciones—, sin necesidad de compartir todas las observaciones críticas señaladas en su comentario, algunas de las cuales asumiré, mientras otras tal vez admitan justificación o al menos excusa. Vayamos por partes, como recomienda la mejor filosofía analítica.

Comienzo por aceptar solo en parte la halagüeña comparación de mis escritos con los de Ronald Dworkin, que me parece exagerada por poner al lado a un enano y a un gigante y también dudosa por asemejar a un estudioso más bien del tipo zorro con un autodeclarado e indiscutible erizo (que, dicho sea de paso, frente al *A Matter of Principle*, explica el plural duplicado en el título de mi libro). Puedo aceptar en cambio las dos semejanzas sobre las que giran los reparos centrales de Gargarella: que el promisorio aparato de distinciones analíticas de mis escritos tiende a producir conclusiones muy modestas y, por añadidura, conservadoras, dos calificaciones que pueden tomarse como independientes entre sí y que, dicho de momento solo como mera excusa, parecen más graves en un erizo, que pretende tener un conocimiento del mundo completo, cerrado y acabado, que en un zorro como yo, que únicamente

aspira a no perderse en un mundo que tiende a ver como inabarcable y laberíntico. Volver a la socorrida dicotomía de Isaiah Berlin me resulta casi inevitable para agilizar una explicación del primer y más general desencuentro de Gargarella con mis escritos sobre igualdad, que yo relaciono con su querencia intelectual hacia el tipo erizo.

Solo un erizo, me parece, afirmaría que el capítulo 16 del libro, dedicado al concepto de igualdad (2002), despliega un «pantano de distinciones [...] fatigosamente exploradas» –donde yo leo más bien «fatigosamente atendidas», dicho sin destemplanza– que no terminan por resultar imprescindibles para entender lo que se dice en otros capítulos porque son «no esenciales para el tratamiento específico de la cuestión de la igualdad [...] y para] el estudio que se propone Ruiz Miguel en el libro» (pp. 441-442). En lo descriptivo, Gargarella tiene toda la razón, pues nunca he buscado tal tipo de conexión ni, como muestra el propio capítulo 16, tal conexión existe. En lo valorativo, en cambio, me parece injusto el reproche de que la aportación de ese capítulo, con sus distinciones, está desconectada de mis demás reflexiones sobre la igualdad, a diferencia del caso de Dworkin, pero no precisamente porque yo sea un «destacadísimo profesor» con amplia formación analítica y de gran dedicación a las distinciones conceptuales (p. 442). Sencillamente, mi preocupación cuando escribí ese capítulo era el problema de si la idea meramente formal de igualdad (su concepto) era o no realmente algo valorativamente vacío, a la que Peter Westen había dedicado dos extensos escritos en 1981 y 1990 (Westen, 1981, pp. 537-596; y Westen, 1990), a diferencia de las concepciones sustantivas de la igualdad, que nadie ha puesto en duda que comprometan complejas y profundas valoraciones. En esa exploración lo primero que me llamó la atención fue la propia distinción entre el concepto y las concepciones, que inicialmente atribuí a Dworkin (que es quien sigue llevando la fama, como muestra Gargarella, seguramente porque el mismo Dworkin no dio a entender otra cosa) pero que terminé rastreando en Rawls y, a través del reconocimiento de este, en Hart<sup>7</sup>. Como esa distinción resultó ser más mucho más ambigua de lo que se podía sospechar le dediqué una buena parte del escrito, centrándome en otra parte en desmenuzar la idea formal de igualdad para tratar de ver si era tan vacía. Mi conclusión, más bien breve, fue que tenía un contenido mínimo, circunscrito al criterio de racionalidad imparcial típico del lenguaje moral, luego siempre rellenable bajo un criterio de razonabilidad según las distintas concepciones de lo arbitrario. Puede que la conclusión fuera no solo breve sino también pobre, aunque se podría decir en mi descargo que aunque hubiera sido más pobre todavía, por confirmar en vez de revisar mínimamente el carácter formal del concepto de igualdad, el proceso de justificación de la conclusión habría sido en mi opinión un ejercicio intelectual valioso, de modo similar (salvadas las distancias) al valor del intento de demostración de una conjetura matemática.

En realidad, el hilo conductor del capítulo sobre el concepto (formal) de igualdad es la discusión de si la distinción entre concepto y concepciones es categorial, de modo que el análisis y alcance del primero es o no independiente de las segundas. Más aún: esa discusión ni siquiera consideraba que no solo hay diferentes concepciones de la igualdad sino también distintas clases de igualdad, que no solo pueden seguir a su vez diferentes concepciones sino que, sobre todo, operan de distinto modo según el objeto al que se refieren, como la igualdad política, la

---

<sup>7</sup> Tras la publicación del libro, Manuel Atienza me hizo notar en un correo electrónico que, a su vez, Hart probablemente se inspiró en su distinción en el libro de Chaïm Perelman *De la justice* (1945), donde distingue la noción de justicia como regla formal y las concepciones de la justicia como reglas materiales (vid. Perelman [1964, pp. 15-42]). En mi respuesta, contesté que, más allá de la expresa llamada de atención a la distinción concepto-concepciones, que pertenecería a Hart, seguramente tenía razón en su observación pero que el fondo del asunto se podría rastrear al menos hasta la visión aristotélica de la justicia distributiva, que es siempre (formalmente) igualdad en los merecimientos, aunque (materialmente) cada uno vea los merecimientos de distinta manera.

igualdad distributiva, la igualdad ante la ley, la igualdad de oportunidades, la igualdad de estatus, la igualdad de recursos o de bienestar, etc. En contraste, el escrito de Gargarella está atravesado por expresiones referidas a mi «análisis de la “igualdad”», mi «estudio de la igualdad», «la reflexión filosófica sobre la igualdad», etc. (pp. 439, 442 y 444; cursivas mías), como si solo existiera algo así como La Igualdad –me recuerda a “La Idea” común a los revolucionarios del siglo XIX–, una idea que vendría negada por «las profundas injusticias y desigualdades que nos rodean» y sobre la que yo habría concluido que es «casi» una forma vacía, lo que terminaría por «colapsar la filosofía política en el análisis conceptual».

Así, en aquella conclusión mía del último apartado del capítulo 16, donde cito una referencia de Rawls a las ideas de «arbitrariedad» o «adecuación», Gargarella me reprocha el no haber desarrollado la concepción rawlsiana sobre la arbitrariedad de las circunstancias de las que las personas no son responsables, como la raza, el sexo, el talento individual, etc., es decir, sobre el criterio central de lo que por comodidad expositiva denominaré en adelante el igualitarismo de la suerte (que en realidad, como Gargarella lo mostró en otro lugar [Gargarella, 1999, cap. 3], Rawls solo aceptó limitadamente). Es más, al eludir tratar ese criterio yo habría terminado por presentar «la teoría de que cambió la historia del pensamiento igualitario» (p. 444), la teoría rawlsiana, como una propuesta meramente formal, imprecisa y abierta a cualquier contenido.

No puedo aceptar esta crítica, que creo fuera de contexto. En el final del capítulo que estoy comentando, cité un texto de Rawls en el que aludía a las ideas de «arbitrariedad» y «adecuación» al efecto de calibrar su posible papel como nexo de unión entre el concepto y las concepciones de la igualdad, pero precisamente en el mismo contexto y sentido en que se expresaba el propio Rawls, es decir, afirmando lo mismo que Gargarella me reprocha ahora a mí: que aquellas ideas son compartidas por distintas concepciones de la justicia. En aquella discusión habría estado fuera de lugar que yo intentara cerrar la posible brecha entre el concepto y las diversas concepciones desarrollando la propia concepción de Rawls sobre la arbitrariedad de tratar desigualmente a las personas por rasgos de los que no son responsables, por extraordinaria que sea su potencia crítica (sobre lo que volveré un poco más adelante). Sencillamente, conforme al alcance y el objetivo de mi escrito «Concepto y concepciones de la igualdad», allí me mantuve en el mismo plano formal que Rawls, exactamente con su misma argumentación y sacando la misma conclusión:

Those who hold different conceptions of justice can, then, still agree that institutions are just when no arbitrary distinctions are made between persons in the assigning of basic rights and duties and when the rules determine a proper balance between competing claims to the advantages of social life. Men can agree to this description of just institutions since *the notions of an arbitrary distinction and of a proper balance, which are included in the concept of justice, are left open for each to interpret according to the principles of justice that he accepts.* [...] Clearly this distinction between the concept and the various conceptions of justice settles no important questions. It simply helps to identify the role of the principles of social justice (Rawls, 1999, p. 5; cursiva mía).

Paso al comentario del capítulo 18, sobre la igualdad política (también del 2002), sobre el que Roberto Gargarella dirige una crítica al escaso rendimiento de mi método analítico por el carácter pobre y, por añadidura, conservador de mis conclusiones, en especial por no tener en cuenta la relevancia central de la distinción entre circunstancias y elecciones, es decir, el criterio básico del igualitarismo de la suerte (cf. pp. 440ss).

En primer lugar, Gargarella destaca que mi profusa utilización de las distinciones crearía una laberíntica madeja de la que no sale gran cosa de especial sustancia, lo que me ha recordado la antigua fábula del parto de los montes. Como ya he sugerido, no acepto el reproche de que mis distinciones sobre el concepto de igualdad no sean utilizadas para el específico tema de la igualdad política, pero no porque en último término puedan ser inútiles en general, como se podría deducir del reproche, sino simplemente porque se referían a otro problema y no tenían ni podían tener tal pretensión. En cuanto a las nuevas distinciones del escrito sobre la igualdad política, en gran parte procedentes del propio Dworkin, reconozco la relativa complejidad del método allí utilizado de entrecruzar tres concepciones o modelos de tal igualdad (que allí denominé procedimental, de preferencias y finalista) con varias diferencias en su aplicación (igualdad horizontal y vertical, de impacto y de influencia, ex ante y ex post, etc.). Es verdad que, como dice Gargarella, en este escrito no me ocupé «de las profundas injusticias y desigualdades que nos rodean» ni de la relación entre la idea de igualdad democrática con los impuestos progresivos o con el terrorismo o con el control judicial (pp. 442-443): en mis numerosos escritos, quizá demasiados, me he ocupado de muchas cosas pero no de todas, aunque al último punto –un paso cada vez– le dediqué un artículo no incluido en el libro<sup>8</sup>. De otras objeciones –que no tengo en cuenta el igualitarismo de la suerte y que no abordé más críticamente la democracia representativa hasta tratar temas «hoy» de sentido común en la literatura, como la erosión, el retroceso, la muerte lenta o la fatiga democrática– cabe deducir que Gargarella hubiera escrito un artículo bien diferente y quizá yo mismo las asumiría si tuviera que volver a escribir el artículo hoy, casi veinte años después (en realidad, algunas de esas cuestiones las he abordado en parte en algunos artículos no recogidos en el libro) (Ruiz Miguel, 2016, pp. 621-642; Ruiz Miguel, 2005, pp. 2.129-2.152; y Ruiz Miguel, 2005a, pp. 125-137, que recoge parcialmente, con correcciones y adiciones, el anterior).

Lo que no puedo asumir, sin embargo, es que mi aportación en este capítulo se pueda reducir a la idea de que avanzo «severas críticas al igualitarismo de Dworkin» para terminar «por describir a la igualdad [sic] como un ideal que “no resulta... tan estricto e importante como podría parecer a simple vista”» (p. 443; el texto entre comillas internas está en Ruiz Miguel [2020, p. 489]; el término en cursiva es mío). Ya he dejado claro que Gargarella tiene solo ojos para La Igualdad, entendida bajo el prisma del igualitarismo de la suerte como justicia correctora de las circunstancias en favor de las decisiones, pero aunque seguramente no interesen a todo el mundo, hay muchas más cosas en mi escrito. En todo caso, mi afirmación anterior confirmaría la convicción de Gargarella de que mis conclusiones son conservadoras. Advierto ya de que no me interesan los debates de etiquetas sino la corrección o no de las razones que están detrás de las posiciones que cada uno mantiene. Ciertamente, yo mismo avanzaba que la conclusión entrecomillada por Roberto «tal vez *parezca* demasiado conformista» (2020, p. 489), pero como ya sugiere mi actual cursiva su función no era en realidad conservadora sino crítica. Y, en efecto, en mi escrito reconozco claramente que los sistemas que consideramos democráticos son especialmente poco exigentes en materia de igualdad política, especialmente en la salvaguardia de una justa igualdad de oportunidades en libertad de expresión y del principio «una persona, un voto» (cf. 2020, pp. 473 y 481-487). Y ese reconocimiento asumía la doble función crítica de, por un lado, distanciarme de una concepción como la de Dworkin, cuyo idealismo yo presumí que corría el riesgo de justificar en exceso el sistema estadounidense, y, por el otro, de toma de

---

<sup>8</sup> Me refiero a Ruiz Miguel (2003, pp. 73-108). Por lo demás, aprovecho aquí para decir que en mi artículo original sí cité el libro de Dworkin *Sovereign Virtue*, en efecto anterior a él, aunque ciertamente me centré estrictamente en el tema de la igualdad política y el artículo de Dworkin dedicado a ella.

conciencia previa, como viene a decir la última frase de mi escrito, para poder empezar a pensar en ir reduciendo dichas desigualdades.

En el comentario del capítulo 17, escrito en 1994 y dedicado a la relación entre liberalismo y socialdemocracia, vuelve el reproche a mi conservadurismo, manifestado ahora en una interpretación de la concepción igualitaria de Rawls que, según Gargarella, la «acerca estrechamente» al neoliberalismo de Hayek. Creo que si el capítulo se lee con cuidado y caridad interpretativa el acercamiento no es tan estrecho, porque en él se señalan, es cierto, las relativas aproximaciones entre el subsidio de subsistencia mínimo de Hayek y el principio de diferencia de Rawls, pero también se destaca «una diferencia crucial por encima de tales aproximaciones», la existente entre poner el umbral en la pobreza absoluta o en la pobreza relativa, a lo que se dedican varias páginas (cf. 2020, pp. 445-449). Debo reconocer, sin embargo, que Gargarella tiene razón en subrayar que mi interpretación de Rawls contrasta con la suya, compartida con lo que podríamos llamar la izquierda rawlsiana. Yo me sitúo en una interpretación más moderada, que comienza por no entronizar el principio de diferencia como único criterio de justicia (también están el sistema de iguales libertades básicas y el principio de justa igualdad de oportunidades), e incluso concedo, como hacía en mi escrito, que, aun sin forzar el pensamiento de Rawls, he podido derivar conclusiones no explícitas en él. También reconozco que el capítulo que comentamos, como algunos otros de mis escritos, tiene agujeros bibliográficos y de argumentación: ni lo he leído todo sobre todo lo que he escrito ni, seguro, he profundizado siempre lo suficiente, especialmente en los temas en que existe una literatura ingente y compleja.

Donde el amigo Gargarella sí aplica el principio de caridad interpretativa, y muy generosamente, es en el último apartado de su comentario, donde relaciona mi posición en estos escritos con el «momento feliz» de la socialdemocracia española (pp. 445 y 447ss). Hay, en efecto, una relativa coincidencia de fechas con el período en el que se construyó el estado de bienestar después de la transición, en la que, si bien unos años antes se había fraguado una aceptación mutua del pluralismo político, ya desde los años 90, más infelizmente, comenzaban en España los períodos de crispación política que desmienten el consenso inicial, así como también despuntaban «los oscuros nubarrones de los nacionalismos agresivos y excluyentes y, sobre todo, del racismo antiinmigratorio», según lo denuncian las últimas páginas del capítulo 17, escrito en 1994 (2020, pp. 453-454). Ese capítulo, en realidad una ponencia presentada a un congreso en recuerdo de Renato Treves, estaba traspasado por la convicción de la bondad de converger en una defensa básica de los pilares del Estado social –la educación, la sanidad y la seguridad social– y, en consonancia con ello, aun sin negar las diferencias entre izquierda y derecha, por la invitación a asentar «una arena común para la discusión» (2020, p. 452). Ahora apreciamos lo mucho de coyuntural que tenían aquellas condiciones político-económicas, por mi parte allí avanzadas con cautela, pero cuando elegí el escrito para el libro me pareció que, en tiempos de polarización y de retroceso en los derechos sociales como los actuales, recordar e incluso apelar a aquel espíritu podía y puede servir de referencia de un modelo aceptable<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> La verdad es que tuve alguna duda en la elección de este capítulo, porque desarrollé el mismo tema en un artículo escrito unos pocos años después de manera menos expresamente comprometida y más detallada y amplia, en donde trato también el tema de la renta básica universal y dedico cierto espacio a la crítica de Gerald Cohen a Rawls (vid. Ruiz Miguel, 2002, pp. 211-242; donde, por cierto, en la última nota remito al libro de Gargarella *Las teorías de la justicia después de Rawls* «para una exposición mucho más rica del tema»). Sin embargo, la gran extensión de este artículo y la pereza de pedir la autorización a la editorial me inclinaron al que finalmente incluí, aunque tengo la impresión de que Roberto Gargarella no lo habría interpretado de manera muy diferente.

Concluiré mis comentarios a las observaciones de Roberto Gargarella intentando responder, siquiera sea en esquema, a su pregunta final sobre qué mantendría, corregiría o precisaría yo hoy respecto de lo dicho en el libro en materia de igualdad. Como él mismo apunta, una conclusión como la del párrafo anterior, muy localizada tanto espacial como temporalmente, podría leerse de nuevo bajo el criterio «conservador» de que en Europa y España no estamos tan lejos del modelo perdido, que estaría llamado a volver tras el actual paréntesis recesivo no solo en el campo económico-social sino también en el político. No estoy nada seguro de que en un mundo tan desestructurado como el actual, y bajo la creciente presión global sobre el medio y los recursos naturales, vayan a ir por ahí las cosas, pero como propuesta normativa abierta y revisable para el siguiente paso (no como modelo ideal) estaría dispuesto a mantenerla y extenderla más allá del ámbito europeo. Si eso parece conservador no lo será porque yo crea que cualquier tiempo pasado fue mejor sino porque tiendo a ver cualquier otro futuro como peor.

Desde el punto de vista político, me parece esencial mantener los valores de la democracia liberal, que con todas sus deficiencias e insuficiencias solo parece tener como alternativa a sistemas políticos entre aterradores, temibles y deplorables, si se quieren poner en una escala los totalitarismos fascistas, los comunistas y los autoritarismos de variada laya, incluidos en último lugar las hoy llamadas democracias iliberales. Mi idea, quizá equivocada, es que la democracia liberal se debe transformar progresivamente y que las transformaciones revolucionarias o radicales a partir de constituciones democráticas tenderán a ser a peor, lo que seguramente también tiene un sabor conservador o, al menos, moderado, al menos para quien no haya tenido nunca o no haya perdido las libertades democráticas.

En cuanto a mi criterio de justicia distributiva, sigue yendo en la línea socialdemocrática en la que yo interpreto la concepción de Rawls, sin conceder al igualitarismo de la suerte un lugar tan central, ni en general ni en esa concepción, como el que pretende Gargarella<sup>10</sup>. No es este el momento de desarrollar semejante tema, por lo que espero que basten unas pocas líneas para situar mi posición: acepto, por supuesto, que en principio las recompensas socio-económicas deben ser más sensibles a las decisiones que a las circunstancias. Sin embargo, sin llegar a mantener el criterio de Kant de que todo individuo debe poder conseguir cualquier nivel económico o posición social «hasta el que puedan llevarle su talento, su aplicación y su suerte» (Kant, 1986, p. 30), el rígido criterio opuesto de que la justicia exige corregir todos los factores dependientes de la suerte (incluido el talento y demás dotes naturales) me parece simplista y desatinado.

En un mundo ideal, con todas las dificultades de contar con una organización internacional democrática apropiada (sobre lo que diré algo más en el apartado siguiente), desde luego que quedarían muy atenuadas las actuales enormes desigualdades producidas por la región y la familia de nacimiento. Por el momento, sin embargo, aun aceptando alguna relevancia de ese criterio en ciertos contextos, pretender enderezar o compensar todas las desigualdades debidas a la suerte, al menos entendido ese criterio de manera perentoria y urgente, como cuestión de justicia, se me representa como una pesadilla antiliberal, tanto en su proceso como en sus resultados. Además de considerar aceptables las diferencias por la suerte elegida o asumida<sup>11</sup>, algún severo *trade-off* habrá que admitir, además, para resolver

<sup>10</sup> No me resisto a citar y recomendar aquí la crítica a tal forma de igualitarismo en el soberbio libro de Queralt (2014).

<sup>11</sup> Puesto que puede haber lectores jóvenes de este intercambio, quizá no sea del todo inoportuno traer aquí, siquiera sea en nota, una ilustración de la suerte elegida que he aportado en alguna conferencia pero no, creo recordar, en ninguno de mis escritos. En su relato *Las mil docenas*, Jack London cuenta la historia de David Rasmussen, que pensó hacerse rico llevando a vender mil docenas de huevos a

el arduo problema de discernir lo que corresponde a la suerte y lo que corresponde a la decisión tanto en el comportamiento individual como en las interacciones sociales: ¿qué tipo impositivo consideramos justo exigir al jugador de fútbol que gana millones de euros gracias a la doble suerte de, por un lado, ser ágil en regatear y marcar gol con una pelota, suerte que él ha decidido desarrollar mediante su esfuerzo, y, por otro lado, de que ese juego apasione también a millones de personas que eligen pagar con gusto unos pocos euros por contemplarlo en directo o por televisión?

Observaciones como las anteriores pueden confirmar, de acuerdo con la percepción de Roberto, mi vieja adscripción a una socialdemocracia moderada, que, en el contexto en el que he vivido, me sitúa en una posición intermedia entre la reconciliación con el mundo y el afán de transformarlo radicalmente. En todo caso, para transformar el mundo, si no se quiere incurrir en errores y horrores pasados, me parece preciso antes conocerlo y entenderlo para poder luego ir transformándolo gradualmente. En los valiosos libros y escritos de Roberto Gargarella he aprendido mucho. He seguido aprendiendo en su contribución a este debate, que le agradezco mucho también como incitación a esta autocrítica mía, que a diferencia de la clásica no ha resultado tan negativa.

## 5. Cuestiones cosmopolitas: pacifismo, democracia internacional, nacionalismo (Ermanno Vitale)

Solo me resta comentar, me temo que de nuevo con alguna extensión, la no menos extensa contribución de Ermanno Vitale, amigo fraterno por nuestro afecto a Norberto Bobbio, común padre intelectual. A pesar de ello, o quizá por ello mismo, su aportación está marcada por una distancia que Vitale califica como «irremediable» y que, en efecto, salvado el primer párrafo de salutación y de anuncio de «alguna modesta nota al margen», comienza enseguida a subir el tono *in crescendo* hasta terminar en lo que no he podido evitar calificar como cercano a una *strapazzata coi fiocchi*, una expresión que Bobbio utilizó en la polémica *Quale socialismo?* (1976, p. 87) de los años 70 y que yo tengo grabada desde entonces por la dificultad de su traducción: hoy propondría un rapapolvo de campeonato. Pero cercano al Bobbio de aquella ocasión (que es también el de otras muchas<sup>12</sup>), apenas me reconozco en el conjunto de la pintura que Vitale hace de varias de mis ideas, y respecto de los detalles que las retratan mejor, aun críticamente, creo que puedo volver a defenderlas. Conviene precisar no obstante que más allá de su apariencia de integral, su crítica se dirige sobre todo a los escritos del último apartado del libro, sobre paz y guerra, democracia internacional y nacionalismo (traído este último tema a propósito del conflicto catalán).

Ermanno ilustra nuestra «irremediable distancia» en la manera de entender la filosofía política y la tarea de los intelectuales mediante dos citas: una, la admonición de Rousseau contra aspirar solo a lo factible, que no sería más que un compromiso con el mal que se viene haciendo sin logro de bien alguno; y la otra, una de las llamadas de Bobbio a cultivar una filosofía militante, definida como una toma de

---

Dawson, la helada ciudad del oro en Alaska, calculando que multiplicaría por cinco su inversión. A pesar de que a mitad de camino ya había gastado casi tanto dinero como había creído poder ganar, consiguió llegar a Dawson tras penosas peripecias y sufrimientos. Allí comenzó a vender los huevos a un precio que multiplicaba por dieciocho su cálculo inicial. Pero, para su desgracia, enseguida se enteró de que toda su mercancía se había podrido en algún momento del trayecto. El relato termina con el suicidio de Rasmussen, ahorcado con la cuerda de su trineo (que este caso ilustra la posibilidad de justificar ciertas desigualdades producidas por el mercado no implica, sin embargo, que no haya otras razones de justicia para establecer correcciones al mercado y a sus desigualdades).

<sup>12</sup> Sin ánimo de exhaustividad, es también el Bobbio de la polémica un cuarto de siglo antes, en la primera mitad de los años 50, recogida en los ensayos de *Política e cultura* (1955) o, casi un cuarto siglo después, el del *Elogio della mitezza* (1993; ahora en *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, 2000).

posición no partidista —esto es, ni obediente ni sectaria— que tras haber escuchado y tratado de comprender, asume la parte propia de responsabilidad hasta decir no solo lo que se piensa sino de qué lado se está (cf. pp. 451-452). En realidad, se trata de dos ideas bastante diferentes, la primera esencialmente de contenido y la segunda más bien de actitud y modo de hacer. Tan diferentes, además, que no tengo más remedio que dar la razón a Vitale sobre mi lejanía de ese Rousseau y, a la vez, negar su implícito reproche de que me haya apartado de la enseñanza de Bobbio. Más todavía, creo precisamente que ha sido la enseñanza y el ejemplo de Bobbio, que por lo demás debía ser congenial con mi modo de ser, lo que me ha ayudado a apartarme del gusto por las quimeras, rousseaunianas o de otra índole. En ello quizá me ha ayudado la filosofía del Derecho, o mi modo de entenderla, en la medida en que razonar sobre el Derecho obliga a poner los pies en la tierra de lo posible y permite ayudar a practicar una filosofía que no es ni de gabinete ni de barricada. Vayamos por partes, dejando para la última parte la cuestión de mi recepción de la lección de Bobbio, donde habrá ocasión de ir haciendo las sumas.

Por la parte de los contenidos, es decir, de lo que Ermanno Vitale considera falta de «impulso utópico» en mis reflexiones (p. 452), podría replicar con una cita opuesta de Rousseau, al que siempre es fácil encontrar en contradicción: aquella en la que, tras recibir del sobrino del Abée de Saint Pierre los manuscritos de este utopista ilustrado, el ginebrino muestra su decepción por no haber encontrado tesoros sino

visiones superficiales, proyectos útiles pero impracticables debido a la idea, de la que el autor nunca pudo salir, de que los hombres se conducen por sus luces más que por sus pasiones [sin dejar de caer] de error en error en todos los sistemas, por haber querido hacer a los hombres semejantes a él, en lugar de tomarlos tal como son y como continuarán siendo (Rousseau, 1959, p. 422).

Se diría que solo uno de estos dos Rousseau puede estar más próximo a la verdad. Vitale ha elegido el primero y yo estoy, como él dice, en las antípodas, pero para mostrar que es posible y hasta deseable un antiutopismo ilustrado, que veo muy emparentado con el *illuminismo pesimista* de Bobbio, me puedo servir de la vitriólica pluma de Voltaire:

Todos decían que los dioses habían dispuesto que hubiera reyes para dar fiestas todos los días mientras fuesen variadas, que la vida es demasiado corta para gastarla de otro modo, que los juicios, las intrigas, la guerra, las disputas de los sacerdotes que consumen la vida humana, son cosas absurdas y horribles, que el hombre ha nacido para disfrutar [...]. Tan excelente moral sólo ha sido desmentida por los hechos (Voltaire, 1986, pp. 101-102).

Voltaire prueba bien que la distancia, la desconfianza, incluso el disgusto respecto del «impulso utópico» no es incompatible con el espíritu crítico, con la toma de posición responsable y con la defensa de los criterios éticos que se creen adecuados. Y, francamente, sin pretender igualarme a ninguno de los grandes autores, yo creo haber intentado cumplir mi parte en la crítica a lo irracional de lo existente y en la defensa de los principios que podrían ir mejorando la realidad.

No me reconozco en el retrato de mi posición como situada en una tierra intermedia entre la «utopía razonable» y el realismo cínico o trasimaquiano que me colocaría en la mera defensa de lo existente (p. 452). Aunque no lo dice categóricamente, Ermanno oscila entre dos bocetos de mi posición bien diferentes: que me sitúo en un terreno intermedio que consagra lo existente y que tiendo a eludir el afirmar de qué parte me pongo, lo que equivaldría a intentar no estar en ninguna lugar; solo en el ensayo sobre Cataluña ve Vitale una clara toma de posición, y es en



favor del *statu quo* (lo que, dependiendo del *status*, preciso yo, podría no tener nada de malo) (p. 453). Pero me temo que, me ponga como me ponga, para él tiendo a situarme en una tierra de nadie en la que la que todo lo real es racional. Dejando el asunto de Cataluña para el final, creo que su retrato se basa en buena parte en una mala interpretación de mi posición sobre la democracia internacional y en un malentendido sobre el consecuencialismo como respuesta a la conflictividad internacional. Y en la parte restante, en cambio, lo que seguramente ocurre es que, aun dentro de un espectro de proximidad, Vitale no comparte los criterios sustantivos que yo he mantenido sin oscuridades ni evasión alguna.

En su comentario al capítulo 22 –el único del libro que tiene a Bobbio como protagonista– el amigo Vitale no interpreta bien el sentido de mi apelación al socialismo liberal como modelo ideal y extrae una conclusión insuficiente y superficial sobre el punto de la posibilidad de internacionalización de la democracia. Ermanno comienza por reprocharme que califique al socialismo liberal como «uno de los principales oxímoron bobbianos» y que a la vez lo considere como la «difícil y abierta síntesis» del modelo político del mismo Bobbio, lo que constituiría una contradicción, un oxímoron de segundo nivel (p. 453). La verdad es que en mi descripción me limité a resumir, reconozco que muy expeditivamente, la propia posición que el común maestro desarrolló, de manera compleja y crítica, en su escrito más amplio y principal sobre el socialismo liberal, donde acepta sin problemas su calificación como oxímoron o *ircocervo* para concluir que su valor teórico como síntesis había sido hasta entonces débil, al tratarse de una construcción doctrinal artificial o sobre el papel (Bobbio, 1994, pp. 58-59)<sup>13</sup>. En todo caso, para una lectura mínimamente caritativa y que tenga en cuenta a Hegel, no veo nada de extraño ni paradójico en defender la posibilidad de síntesis o mediaciones que intentan superar oxímoron, especialmente cuando hablamos de doctrinas políticas. Lo importante es que, más allá de las denominaciones y de las inevitables variaciones doctrinales y prácticas, el modelo del socialismo liberal no propone algo esencialmente distinto del espectro del pensamiento socialdemócrata o de socialismo democrático, que es el modelo que he compartido con Bobbio o Elías Díaz desde mi juventud y que Francisco Laporta recuerda en su prólogo. Aunque ya lo había declarado en el apartado anterior, no me importa repetirlo ahora porque, en efecto, en el artículo que comento no aparece expresamente dicho, pero no por una supuesta «tendencia a no tomar partido», como dice Vitale (p. 453), sino seguramente porque lo di tan por supuesto que no encontré necesario decirlo.

En todo caso, la interpretación que hace el amigo Vitale del artículo dedicado a la democracia internacional no recoge bien el hilo de mi argumento básico, sin duda porque yo debería haberlo dejado más claro. Dicho muy sintéticamente, ese hilo era que el modelo democrático (liberal o socialdemocrático) bobbiano puede y debe considerarse un ideal regulativo en la esfera internacional, propugnando un Estado federal mundial que no es imposible de pensar ni de realizar, es decir, que es posible sea en términos conceptuales o sea en términos empíricos absolutos, por más que hoy resulte muy difícil ver su inmediata practicabilidad, especialmente, decía yo, para el limitado plazo previsible de «nuestra vida y la de nuestros hijos» (2020, p. 592). Tal es el contexto de mi referencia al dilema del prisionero dadas las actuales condiciones internacionales, ante la que todavía espero un argumento en contra, si no una refutación: *hic Rodhus, hic salta*. Pero esas condiciones podrían variar en un futuro indeterminado y, como anota Mauro Barberis en su comentario (pp. 434-435), aquella misma posibilidad de una organización democrática internacional ya aparece en mi

<sup>13</sup> En el párrafo final, Bobbio terminaba distanciándose incluso del uso de la categoría, afirmando que «parece caminar un poco más con los pies en la tierra si, en vez de los dos “ismos” [socialismo liberal y liberalsocialismo (ARM)], se habla de libertad y de igualdad. [...] Pero yo me reconozco mejor, también emotivamente, en el lema: “Giustizia e Libertà”» (1994, p. 59).

artículo de 1989 sobre el ámbito de la democracia, recogido en el capítulo 13 del libro. Es más, cuando en el capítulo 22, de 2005, volví a defender esa misma idea utilicé sin saberlo un argumento similar al de Ferrajoli que yo no conocía (o que no recordaba) y que ahora Vitale trae a colación sin, al parecer, haberse percatado del mío (p. 452): mientras Ferrajoli propone imaginar lo que diría un patricio romano o un señor medieval si le hubieran asegurado que la esclavitud llegaría a ser un delito, yo llamaba a imaginar el salto desde hoy hasta tal Estado mundial apelando a la organización política europea en el siglo X en contraste con la actual Unión Europea (cf. 2020, p. 591).

No acepto, pues, el diagnóstico de Ermanno Vitale de que mi «convicción de fondo reposa en un marco sustancialmente inmutable o, lo que viene a ser lo mismo, sobre el escepticismo respecto de la posibilidad de cambiar el paradigma de las relaciones internacionales» (p. 454). Creo que si el texto se lee sin prejuicios, se puede ver que comparto con Bobbio la filosofía de la historia abierta y liberal también defendida por Kant, este último, al parecer, tan a largo plazo que la fiaba a «una serie de innumerables generaciones», quizá «miles de años» (cit. Pagden, 2013, p. 307). Hoy sabemos que no hay garantía absoluta de que la humanidad disponga de tanto tiempo, pero eso solo confirma la idea kantiana de la apertura de la historia incluso a un mal final. En todo caso, que yo sea escéptico sobre los tiempos breves ha podido dar lugar en otros escritos a manifestar algunas diferencias con el voluntarismo un poco apocalíptico de Ferrajoli (Ruiz Miguel, 2008, pp. 355-367)<sup>14</sup>, quien parece creer en la posibilidad de un cambio cercano, y quizá Vitale se hace eco de esa actitud mía más pesimista, que ha terminado por no dejarme creer en la deliberación sobre cambios inmediatos y radicales que no creo en absoluto posibles. Como recojo en una nota del capítulo, también Bobbio en uno de sus últimos escritos mostró su pesimismo sobre la creación de una fuerza común internacional, y no solo a corto sino «quizá ni siguiera a largo y larguísimo» plazo (2020, p. 592). Lo que no le impidió, como tampoco a mí, defender el «noble ideal» por él mismo propuesto de la edad de los derechos.

Vitale aduce un segundo argumento para mostrar que yo, a diferencia de Ferrajoli, no habría hecho propia ni desarrollado en mi obra la anterior propuesta de Bobbio, que yo, añade, perplejo y aparentemente fascinado ante ella, la admiraría pero sin aceptarla en el fondo (p. 455). Así lo probaría el consecuencialismo ético como criterio más razonable en mis artículos sobre el tema de la guerra recogidos en el libro (pp. 455-456). Tengo que negar la mayor, aunque el discurso deba hacerse aquí algo técnico. Aparentemente, como dice Laporta con alguna cautela en el prólogo al libro, la aparición explícita de la dimensión consecuencialista, de la ética de la responsabilidad, en los capítulos finales del libro contrasta con el predominio de una justificación de tipo deontológico, basada en los derechos humanos, en el resto de los escritos. E intenta explicarlo: «Quizás porque, efectivamente, si se persigue una justicia muy estricta puede caerse el cielo sobre nosotros» (2020, p. 22). Desde luego, mis cautelas ante el eventual deber de intervenir bélicamente en un país como China para defender los derechos humanos (cautelas que Vitale pareció reprocharme en su intervención oral en el seminario de este debate) resultan plenamente justificadas con esa apelación al cielo.

El asunto requeriría un espacio mucho mayor, y habrá que conformarse aquí con una justificación muy somera y, por lo demás, en un asunto tan complejo y del que no me he ocupado nunca de manera profunda sino meramente tentativa. Por indicar sucintamente mis intuiciones básicas, creo que ni un deontologismo

---

<sup>14</sup> Hay respuesta de Ferrajoli (2008, pp. 415-418 y 430-433). Sin compartirlas al cien por cien, coincido en varias de las críticas de Pintore (2019, pp. 239-258).

dogmático, sea de deberes como el kantiano o de derechos, ni un consecuencialismo irrestricto pueden servir como marco aceptable de una ética suficientemente convincente. Ambas perspectivas tienen, según yo lo veo, graves puntos ciegos de todos conocidos: desde la inverosímil prohibición de mentir a quien nos pregunta por alguien para asesinarlo por el lado del deontologismo extremo hasta la condena o la tortura de un inocente para salvar a la colectividad por el lado del consecuencialismo irrestricto. En realidad, en un deontologismo de los derechos, muchas veces los conflictos entre ellos no son resolubles sin recurrir a la famosa ponderación, una operación en la que el peso de los fines y la exigencia de proporcionalidad tienden a implicar la comparación de los estados de cosas relevantes y, por tanto, cálculos de consecuencias. Entre uno y otro extremo, la vía maestra puede estar en partir de una posición que postula los derechos básicos y, con ellos, el valor de la autonomía individual como preeminente pero no absoluto, pues también deben garantizarse otros valores como la vida o el bienestar. Tal estructura justificativa podría configurarse como una forma de consecuencialismo pluralista que incluye el valor de la autonomía como preeminente pero no absoluto, es decir, un consecuencialismo ya claramente diferenciado de cualquier forma de monismo valorativo, como el utilitarismo, y que además debería operar como un consecuencialismo de reglas y no de actos y, en fin, evitar el criterio de maximización de los valores asumidos, de modo que pueda mantenerse en lo posible el criterio de separabilidad de las personas que justifica el papel que los derechos básicos cumplen como restricciones a un simple cálculo de consecuencias<sup>15</sup>. En todo caso, mi posición de partida ha sido siempre la defensa de los derechos humanos básicos, que en situaciones extremas y ante conflictos básicos (como entre la vida y la autonomía individual) parecen carecer de respuesta deontologista neta.

Otra vez en una tierra de nadie, podrá replicar Vitale, que a diferencia de Bobbio parece preferir siempre las posiciones netas. Así, cuando yo ilustraba mi posición consecuencialista con la aceptación con alguna reserva de la conocida admonición de *El príncipe* a no ser bueno entre tantos que no son buenos, el amigo Vitale me recrimina que ya que uso a Maquiavelo no caiga en la contradicción de diluirlo (p. 457). Veo que Vitale comparte así sin rodeos el criterio maquiaveliano de que una vez tomado el mal camino hay que apurarlo hasta el fondo sin escoger nunca «certe vie del mezzo, che sono dannosissime» (*Discorsi*, I.26). Pero mis reservas solo pretendían, por un lado, restringir la licencia maquiaveliana no a cualquier individuo o príncipe sino a Estados legítimamente organizados y, por otro lado y sobre todo, marcar distancias respecto del pacifismo absoluto<sup>16</sup>. Por lo demás, Ermanno seguro que me permitirá aceptar algunas ideas maquiavelianas sin que eso me comprometa a tener también que suscribir que hay que golpear y castigar a la Fortuna como mujer (*Príncipe*, XXV) o renunciar a mi bobbiana inclinación a tomar el camino de en medio hasta aplaudir que Giovampagolo Baglioni debería haber asesinado al Papa Julio II haciendo así algo «la cui grandezza avesse superato ogni infamia, ogni pericolo» (*Discorsi*, I.27).

<sup>15</sup> Trato de resumir así, de una manera que no puede hacer justicia de la precisión y la riqueza argumentativa, el escrito de Bayón (1989, pp. 461-500), escrito en polémica con Nino (1987). Por lo demás, el tema del constitucionalismo está más desarrollado en Ruiz Miguel (1992, pp. 95-151; del cual es una síntesis el capítulo 20 del libro objeto de estos comentarios).

<sup>16</sup> Recojo aquí el sentido de mi reserva: «la admonición ha de ser debidamente interpretada y corregida en el sentido de que no tiene por qué considerarse por fuerza como una defensa de la política y de la mera efectividad frente a los criterios de corrección ética o moral, siempre que por “ser bueno” se entienda no la única forma de actuar éticamente, sino sólo uno de esos criterios morales propugnados en la historia acaso demasiado excelsos como para que en todos los casos las circunstancias permitan o aconsejen seguirlos: para verlo no hace falta más que sustituir en ese texto las palabras “hombre” y “príncipe” por “Estado”. Tal excelsitud inexigible es la que aqueja, a mi modo de ver, al criterio deontológico de que se debe morir antes que matar, típico del pacifismo absoluto» (2020, p. 532).

Si se me permite una comparación hecha con afecto, comprendo que a la izquierda bobbiana, que Vitale y Ferrajoli bien podrían representar, le parezca censurable mi alejamiento de las posiciones netas y tajantes: en el caso, de un pacifismo absoluto que considera moralmente ilícita sin más toda participación o intervención bélica. Solo puedo replicar que ese alejamiento, mantenido tras haber analizado honestamente los distintos argumentos, es el criterio que considero más fundado. Que Bobbio además, con su gradualismo y su moderantismo, con su llamada a «non illudere e non illudersi»<sup>17</sup>, pudiera estar más cerca de mi posición que de aquella otra no lo alego como argumento de autoridad, porque creo que yo habría seguido diciendo lo mismo en otro caso, ni tampoco, en absoluto, como reproche por traición alguna al común maestro. Es solo que me parece de justicia reconocerlo.

He dejado para el final las observaciones sobre el último capítulo de mi libro, el dedicado al nacionalismo y al conflicto catalán, sobre el que no creo que esta sea ocasión para entrar en pormenores, pues son muchos y muy complejos los temas mencionados e implicados: de los antecedentes y causas del conflicto a la intervención del 155 a los eventuales y siempre discutibles remedios futuros, de los componentes etnicistas del nacionalismo catalán a su acompañamiento interesado por cálculos económicos o por intereses vétero-revolucionarios, del carácter de golpe inconstitucional del *procés* a las sanciones penales de sus responsables, de la naturaleza de nuestro Estado autonómico a la posible reforma de la Constitución en un sentido decididamente federal, de la relación de los referendos con la democracia y con la solución del problema catalán a la incomprensión del problema catalán que se refleja en la interpretación de Vitale de un artículo de Félix Ovejero como un ejercicio retórico (p. 461). Me limitaré, pues, a señalar mis discrepancias esenciales con el amigo Vitale tras señalar el, quizá, único acuerdo de fondo en la común aversión hacia el nacionalismo identitario.

Antes de nada, sin embargo, quiero indicar una diferencia que puede parecer menor pero que permite entrar en el núcleo de mi enfoque del problema. El amigo Vitale comienza afirmando que el tema del nacionalismo «es un poco excéntrico» en el apartado en que se sitúa, dedicado a la guerra, la paz y la democracia cosmopolita (p. 458). No lo veo así precisamente porque el nacionalismo me parece el perfecto antagonista del cosmopolitismo. En uno de los buenos intercambios a la hora del café en el Área de Filosofía del Derecho de la UAM (esto fue hace siglos, antes de la pandemia), Juan Carlos Bayón sostuvo que si, ante el caso catalán, se eliminaran todos los factores distorsionantes y fraudulentos del *procés* –secesión de ricos y «egoísta», riesgo serio para los catalanes no independentistas tras una hipotética sucesión, falta de una mayoría clara, argumentación independentista trufada de engaños y manipulaciones, etc.– él no vería razones éticas para negar la secesión, del mismo modo que admitimos la existencia de las actuales fronteras que dividen a los diferentes Estados. Mi respuesta fue que, incluso en una especie de «situación originaria» perfecta, seguiría habiendo una razón ética para oponerse a la secesión de cualquier región (siempre supuesto, claro está, que el Estado matriz garantice los derechos de la población, incluyendo los derechos a una autonomía regional lealmente practicada): que toda secesión es en principio un paso atrás en el proceso hacia un mundo más integrado y cosmopolita, del mismo modo que la lenta

---

<sup>17</sup> Sigo sin encontrar el lugar original de esta frase, que estoy seguro que es de Bobbio. Sobre el moderantismo de Bobbio y su búsqueda de caminos intermedios, además de los escritos citados en la nota 12, puedo recordar aquí cómo, en referencia a su primer escrito político por los años de la Segunda Guerra Mundial, decía sobre él: «in cui seguendo la mia vocazione (si vede viva già allora) di trovare il punto di sintesi fra due estremi dicevo che gli intellettuali dovevano rifuggire da due atteggiamenti altrettanto negativi...» (Bobbio, 1978, p. 53).

superación de las fronteras mediante acuerdos que crean entidades supraestatales tiende a ser un paso adelante<sup>18</sup>.

En la sustancia, la pretensión de mi artículo del 2019 era doble: por un lado, alertar y precaver ante el riesgo de la reviviscencia por reacción de un nacionalismo identitario español que había sido prácticamente sepultado con la Constitución de 1978, porque ese camino no puede llevar más que a la exacerbación irresoluble del problema; y, por otro lado, llamar a la firmeza en la defensa de un modelo constitucional que aliente la lealtad y permita una presencia del Estado común que es normal en cualquier sistema federal y que en España tiende a lo inexistente. Tengo la duda de si Vitale ha captado bien el sentido del primer punto, y me parece que tampoco ha tenido en cuenta que el segundo punto no propone «las condiciones de la rendición» sino mi criterio sobre los términos en los que se debería empezar el diálogo y la negociación, del mismo modo que los independentistas catalanes plantean ahora como punto previo a toda discusión la amnistía y el referéndum de autodeterminación. Como bien ha visto Mauro Barberis en su lectura del capítulo sobre el ámbito de la democracia, y con indudable referencia al tema del referéndum, yo «siempre [he] preferido la negociación desarrollada a nivel constitucional al método democrático aplicado en el nivel local» (pp. 434-435).

Por lo demás, reconozco que mis textos sobre el tema tienen un tono severo que tal vez transpira más pasión que el tono de mis escritos habituales. Es posible que en esas páginas aparezca un «ARM diferente, [...] más propenso a la intransigencia que a la tolerancia» (p. 458), aunque puedo asegurar que mi voluntad de amistad con los amigos de siempre en Cataluña está por encima de esta contingencia. Pero si hay un cambio de tono, ese cambio surge en correspondencia con los desafueros y trapacerías de toda índole del secesionismo y con el gravísimo tensionamiento del sistema democrático español que los responsables políticos secesionistas vienen sosteniendo desde hace algunos años<sup>19</sup>. Como elemento nuevo

---

<sup>18</sup> En un reciente intercambio sobre el tema con Juan Carlos Bayón por correo electrónico, y supuesta la mencionada «situación original», él, aun con dudas, se inclina por seguir manteniendo que si se adopta como criterio central el punto de vista de la justicia distributiva la cuestión es contingente: «un estado independiente puede autoimponerse obligaciones muy exigentes de “justicia global”, del mismo modo que un superestado resultante de la fusión de dos o más estados previos podría adoptar políticas redistributivas más regresivas que las que imperaran antes de la fusión en alguna de las unidades que se fusionan». Por mi parte, también dubitativamente, y supuestas siempre las condiciones básicas de la democracia, replicaría que, por un lado, en un proceso de concentración de Estados hacia un Estado cosmopolita tal vez lo más importante e inmediato no es la justicia distributiva sino el progreso hacia un mundo más pacífico (después de todo, no está claro que la Unión Europea haya constituido un avance precisamente en materia de derechos sociales, lo que debe invitar a mejorar en ese ámbito y no a retroceder en el proceso de integración europea); por otro lado, yo tampoco defendería que toda secesión es necesariamente negativa para un proceso cosmopolita, ni que toda integración sea necesariamente positiva), y por ello me he limitado a afirmar la tesis solo «en principio».

<sup>19</sup> Ya pasado un cierto tiempo desde la sentencia del *procés*, comparto la soberbia reflexión sintética que sobre ella ha hecho Perfecto Andrés Ibáñez los últimos días de febrero, cuando preparo este escrito: «Seguí con enorme preocupación todo lo sucedido y, más o menos, el curso de la causa y del juicio, y leí, pero, sinceramente, no he estudiado, la sentencia. Ahora bien, no eludiré la pregunta y diré que, al margen de las alternativas técnicas en lo relativo a la calificación de las conductas, lo sucedido en Cataluña, en aquellas fechas lamentables, es que unos sujetos públicos recibieron un aparato de poder y lo lanzaron contra el marco constitucional e institucional del que provenía su legitimidad. En el *Diccionario de política* de Bobbio-Matteucci-Pasquino se recoge una definición de “golpe de estado” tomada del clásico *Larousse*: “violación deliberada de las formas constitucionales por un gobierno, una asamblea o un grupo de personas que ejercen autoridad”. Pues eso. Ya sé que se ha hablado de confrontación de legitimidades y que, en medios de cierta izquierda, hay tendencia a *comprender* lo sucedido en nombre de no sé qué *valores*. Incluso en la asociación judicial a la que pertenezco, hubo una ruptura por parte de colegas que participaban de ese insólito criterio. En tales contextos, se ha apelado a la democracia, a cierto mandato popular informal captado por los *augures*, como modo de dotar de legitimidad a la intentona. La invocada de forma tan gratuita me parece una pintoresca *democracia* desmelenada, al margen de las reglas, sin cabida en marco constitucional alguno. Esto por

de explicación, puedo alegar aquí que, no sé si con algún exceso de alarma, he vivido estos últimos años con una percepción histórica muy pesimista sobre las graves consecuencias que tendría para España, y quizá para Europa, la separación de Cataluña: a la alta probabilidad de llevarse por delante nuestro sistema democrático se podría sumar una crisis espiritual seguramente todavía más profunda que la del 98, el año de la independencia de Cuba y Filipinas, que deprimió la confianza en el país y anticipó las condiciones para el desastre de la guerra civil.

A propósito del tono, no quiero dejar pasar el comentario de Ermanno a mi respuesta a la intervención del también amigo Luigi Ferrajoli en diciembre de 2019, apenas dos meses después de la sentencia del *procés*, en favor de una solución de clemencia, una respuesta, dice Vitale, de «tonos [...] exacerbados y rígidos en la absoluta seguridad de estar enteramente en la razón» y que a él le sorprendió y amargó personalmente porque yo habría acusado a Ferrajoli con el reproche de falta de coherencia con su propia teoría (p. 460). He releído ese escrito (Ruiz Miguel, 2020a) y no puedo concordar con las anteriores afirmaciones: primero, porque, aunque reproduce el texto en ese sentido de un crítico, yo no suscribí el tono ni la literalidad de tal reproche sino que me limité a defender las principales decisiones judiciales españolas apelando a la cultura constitucionalista compartida con Ferrajoli; y, segundo, porque no empleo ni más ni menos contundencia en la afirmación de mis tesis que la que suele emplear Luigi Ferrajoli en sus textos o, para el caso, de la que emplea el propio Ermanno Vitale en el suyo. Por lo demás, invito a leer despacio y con la debida atención ese escrito mío y otros relacionados con él al menos para desmentir la posible impresión aventada como reproche en el comentario de Vitale de que yo rehúse el diálogo, los instrumentos de la política o la utilización del derecho de gracia ante el conflicto catalán (pp. 459-461)<sup>20</sup>. En todo lo que he escrito sobre el tema, incluida la correspondencia relativamente privada, como en mis conversaciones con los amigos y colegas catalanes, siempre he defendido la necesidad de un diálogo en serio, integrando a todos los interlocutores relevantes y siempre con la mirada puesta en la reconciliación de los propios catalanes.

Por eso no puedo dejar de suscribir las palabras finales del texto de Vitale, extraídas del «Invito al colloquio» con el que Bobbio abrió el diálogo de los primeros años 50 sobre *Política e cultura* entre la cultura liberal y la comunista (no con la fascista, recuérdese). Y de esas palabras quiero aplicarme ahora la llamada al intelectual a la tarea de sembrar dudas. Oscar Wilde concluyó uno de sus escritos así: «No es que apruebe yo cuanto he dicho en este ensayo. Hay en él cosas con las cuales estoy en completo desacuerdo» (Wilde, 1986, p. 200). Aunque pierda toda su gracia, quiero terminar parafraseando esa humorada diciendo que hay cosas en este escrito de las que quizá no estoy tan seguro como pueda parecer. Pero sí estoy seguro de que no voy a dejar de seguir dando vueltas a las objeciones de los generosos amigos que han participado en este debate.

---

no hablar del grado de irresponsabilidad y de inepticia de los aprendices de brujo que han sometido a Cataluña y al resto de España a una tensión como la vivida y que se sigue viviendo. Además, para el colmo, en nombre de *un pueblo* inexistente como tal y bajo la inspiración de un *volksgeist* que trae los peores recuerdos» (Andrés Ibáñez, 2021).

<sup>20</sup> En particular, en un artículo publicado en esta misma revista hace algo más de dos años, poco antes de la sentencia del *procés*, yo aceptaba, «según las circunstancias, la posibilidad de una amnistía a los eventuales condenados por los delitos que correspondan en el denominado “procés”, siempre que fuera en forma limitada y condicional: limitada, porque en principio debería reducirse a las eventuales penas de prisión antes que a las de inhabilitación y multa; y, en todo caso, condicional, porque debería ser revocable si las personas amnistiadas incumplieran el compromiso de lealtad básica con los mecanismos legales y constitucionales establecidas para los cambios políticos» (Ruiz Miguel, 2018, p. 31, n. 14). Remito también, además de a mis dos escritos sobre el tema ya citados (Ruiz Miguel, 2019 y 2020a), a Ruiz Miguel (2020b).

## Bibliografía

- Andrés Ibáñez, P. (2021). Perfecto Andrés Ibáñez: una voz imprescindible. *Periferias*. Entrevista realizada por Juan García Herrera. Disponible en: <https://espacioperiferias.com/2021/02/26/perfecto-andres-ibanez-una-voz-imprescindible/> [consultado el 9 de marzo de 2021].
- Atienza, M. (2019). Prólogo. En G. Blando, *Secularizzazione e laicità. Pratiche argomentative nella CEDU* (pp. 19-22). Napoli: Editoriale Scientifica.
- Bayón, J.C. (1989). Causalidad, consecuencialismo y deontologismo. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 6. DOI: <https://doi.org/10.14198/DOXA1989.6.24>
- Blom, Ph. (2012 [2010]). *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*. Barcelona: Anagrama. Trad. de D. Najmías.
- Bobbio, N. (1955). *Política e cultura*. Turín: Einaudi.
- Bobbio, N. (1976). Quale socialismo? En *Quale socialismo. Discussione di un'alternativa*. Turín: Einaudi.
- Bobbio, N. (1978). Il comitato di liberazione della scuola a Torino. En N. Raponi (ed.), *Scuola e Resistenza*. Parma: La Pilotta Editrice.
- Bobbio, N. (1993). *Elogio della mitezza*. Milán: Línea d'ombra.
- Bobbio, N. (1994). Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo. En M. Bovero, V. Mura y F. Sbarberi, *I dilemmi del liberalsocialismo*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Bobbio, N. (1994a). Epílogo para españoles. En Á. Llamas (ed.), *La figura y el pensamiento de Norberto Bobbio*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid-BOE.
- Bobbio, N. (1996). Risposta ai critici. En *De senectute e altri scritti autobiografici*. Turín: Einaudi.
- Bobbio, N. (2000). *Elogio della mitezza e altri scritti morali*. Milán: Il Saggiatore.
- Conferencia Episcopal Española. (2020). La vida es un don, la eutanasia un fracaso. Nota de la Conferencia Episcopal Española ante la aprobación en el Congreso de los Diputados de la ley de la eutanasia, 11 diciembre. Disponible en: <https://www.conferenciaepiscopal.es/interesa/eutanasia/la-vida-es-un-don-la-eutanasia-un-fracaso/> [consultado el 9 de marzo de 2021].
- Ferrajoli, L. (2008). *Principia iuris*. Una discusión teórica. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 31. DOI: <https://doi.org/10.14198/DOXA2008.31.26>
- Flores d'Arcais, P. (2019). *Questioni di vita e di morte*. Turín: Giulio Einaudi.
- Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (1986 [1793]). En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica». En R. R. Aramayo (ed.), *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos.
- Leni, F. (2016). *Liberal Neutrality and State Support for Religion*. Cham: Springer.
- Merrill, R. y Weinstock, D. (eds.) (2014). *Political Neutrality. A Re-evaluation*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Nino, C.S. (1987). El cuatrilema del consecuencialismo. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 4. DOI: <https://doi.org/10.14198/DOXA1987.4.23>
- Pagden, A. (2013). *The Enlightenment and Why it Still Matters*. Oxford: Oxford University Press.
- Perelman, Ch. (1964 [1945]). *De la justicia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Trad. de R. Guerra.
- Pintore, A. (2019). Disuguaglianze e apocalisse. Sul *Manifesto* di Luigi Ferrajoli. *Diritto & Questioni Pubbliche*, XIX/2.
- Queralt, J. (2014). *Igualdad, suerte y justicia*. Madrid: Marcial Pons.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice* Cambridge: Harvard University Press, 2ª ed.
- Rousseau, J.J. (1959). *Les confessions*. En B. Gagnebin y M. Raymond (eds.), *Oeuvres complètes*, I. París: Gallimard.

- Ruiz Miguel, A. (1992). Guerras justas e injustas: entre la moral y el Derecho. En *Cursos de Derecho Internacional de Vitoria-Gasteiz 1991*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Ruiz Miguel, A. (1994). Bobbio: las paradojas de un pensamiento en tensión. En Á. Llamas (ed.), *La figura y el pensamiento de Norberto Bobbio*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid-BOE.
- Ruiz Miguel, A. (2000). *Política, Historia y Derecho en Norberto Bobbio*. México: Fontamara, 2ª ed.
- Ruiz Miguel, A. (2002). Concepciones de la igualdad y justicia distributiva. En E. Díaz y J.L. Colomer (eds.), *Estado, justicia, derechos*. Madrid: Alianza.
- Ruiz Miguel, A. (2003). Constitucionalismo e democracia. *Teoría política*, XIX/2-3. Trad. italiana de Valentina Pazé (en versión castellana y reducida: Id. (2004). Constitucionalismo y democracia. *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, 21).
- Ruiz Miguel, A. (2005). Azar, igualdad y biotecnología. En A. Jorge Barreiro (ed.), *Homenaje al Profesor Dr. Gonzalo Rodríguez Mourullo*. Madrid: Thomson-Civitas.
- Ruiz Miguel, A. (2005a). Azar, biotecnología y justicia sanitaria. En *Bioética, religión y Derecho*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005.
- Ruiz Miguel, A. (2008). Valores y problemas de la democracia constitucional cosmopolita. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 31. DOI: <https://doi.org/10.14198/DOXA2008.31.23>
- Ruiz Miguel, A. (2010). La laicidad y el eterno retorno de la religión. En R. Vázquez, A. Ruiz Miguel y J.M. Vilajosana Rubio, *Democracia, religión y Constitución*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo.
- Ruiz Miguel, A. (2016). Crisis institucional, partidos y democracia representativa. En R.R. Aramayo, J.F. Álvarez, F. Maseda y C. Roldán (eds.), *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual (Un homenaje de Isegoría por su 80 cumpleaños)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ruiz Miguel, A. (2018). Gracia y justicia: el lugar de la utilidad pública. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 15. DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2018.4340>
- Ruiz Miguel, A. (2019). Sobre desobediencia, amistad y lealtad. *Jueces para la democracia. Información y debate*, 96.
- Ruiz Miguel, A. (2020). *Cuestiones de principios: entre política y Derecho*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Ruiz Miguel, A. (2020a). Luigi Ferrajoli y Cataluña: una correspondencia. En *Almacén de Derecho*, 2 de enero. Disponible en: <https://almacenederecho.org/luigi-ferrajoli-y-cataluna-una-correspondencia> [consultado el 9 de marzo de 2021].
- Ruiz Miguel, A. (2020b). Más sobre Cataluña: carta a J.J. Moreso. *Almacén de Derecho*, 11 de enero. Disponible en: <https://almacenederecho.org/mas-correspondencia-sobre-cataluna-carta-a-j-j-moreso> [consultado el 9 de marzo de 2021].
- Ruiz Miguel, A. (2021). Laicidad liberal y laicismo. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* [próxima publicación en el número 44].
- Varios. (1964). Filosofía como metodología o filosofía como visión del mundo? *La Cultura*, II.
- Voltaire. (1986). *La princesa de Babilonia*. En J.L. Borges (ed.), *Micromegas*. Madrid: Siruela.
- Westen, P. (1981). The Empty Idea of Equality. *Harvard Law Review*, 95/3.
- Westen, P. (1990). *Speaking of Equality. An Analysis of the Rhetorical Force of «Equality» in Moral and Legal Discourse*. Princeton: Princeton University Press.
- Wilde, O. (1986). La verdad de las máscaras. En *Ensayos. Artículos*. Barcelona: Orbis. Trad. de J. Gómez de la Serna y prólogo de J.L. Borges.
- Zellentin, A. (2012). *Liberal Neutrality: Treating Citizens as Free and Equal*. Berlín-Boston: De Gruyter.