

## GLOBALIZACIÓN, JUSTICIA Y EXCLUSIÓN

### PRESENTACIÓN

El análisis sobre la legitimidad política del Estado, el desarrollo de una amplia concepción de la justicia que sirva de marco normativo para pensar un nuevo modelo de sociedad y la respuesta a cuestiones de cómo es posible establecerle límites a la globalización y cómo crear un discurso sobre los derechos humanos sociales en sociedades con altos índices de exclusión política y social, constituyen el objeto de los artículos *Globalización y derechos sociales y, Justicia y exclusión. Elementos para la formulación de una concepción igualitaria de justicia* de Francisco Cortés Rodas.

En términos generales, el autor muestra que una concepción liberal de la justicia distributiva es insuficiente para superar la crisis de las actuales sociedades complejas y desiguales, y construye un modelo de justicia en el cual sea posible conciliar los ideales de la libertad y la igualdad, los derechos civiles y políticos con los derechos económicos, sociales y culturales.

Los dos artículos que le dan cuerpo a este documento abordan problemas referidos al Estado, al orden, la legitimidad, la libertad, la democracia, la exclusión y la justicia, tomando como eje central de reflexión la pregunta a cerca de los alcances y poderes destructivos “que produce la globalización del capital y los mercados al quedar liberada la actividad de los negocios de los imperativos éticos y políticos”. Para el autor es igualmente necesario establecer la relación que existe entre la globalización y el discurso sobre los derechos humanos sociales.

Para Francisco Cortés, las posibilidades de construcción de un orden democrático y justo para sociedades, como las nuestras, con altos niveles de exclusión política, económica y cultural, pasa, necesariamente, por la complementariedad entre algunos de los presupuestos del liberalismo con tesis igualitarias que permitan asumir las cuestiones sociales en términos de derechos humanos sociales. *El modelo de la política de la igualdad* desarrolla y amplía una teoría liberal de la justicia a partir de las propuestas teóricas de Axel Honneth y Ernst Tugendhat.

Es posible agrupar en tres grandes argumentos la reconstrucción que hace Francisco Cortés antes de proponer su tesis sobre la política de la igualdad como un muro de contención a los imperativos del mercado y la globalización y a la ausencia de una política coherente a efectos de asumir los niveles de exclusión política y social. El primer, argumento presenta una crítica por la exclusión que el pensamiento liberal hace de las cuestiones sociales y económicas; el segundo presenta la crítica formulada por los republicanos a la instrumentalización que hacen los liberales de la esfera pública y a la prioridad

que le asignan a la autonomía privada sobre la autonomía pública y el tercer argumento presenta una crítica a los neoliberales contemporáneos y clásicos que consideran que la única función del Estado es la protección de los intereses privados y el ejercicio de los derechos individual especialmente los de carácter económico.

Después de hacer un recorrido por los diferentes modelos y alternativas a la justicia distributiva, de mostrar los efectos de una globalización sin límites y los modelos de exclusión que perviven históricamente en sociedades como las nuestras, Cortés intenta demostrar que, sin unas condiciones económicas y sociales mínimas y aceptables, los derechos y las libertades liberales pierden su valor ante los miembros de la sociedad. La reconstrucción y ampliación del concepto de autonomía, como supuesto central de un real ejercicio de la libertad, le permite afirmar al autor que la legitimidad política del Estado requiere individuos que posean unas condiciones económicas y sociales mínimas pues sólo así es posible un real ejercicio de las libertades individuales y políticas.

Con el modelo de la política de la igualdad el autor postula, entonces, un modelo de justicia amplio en el cual se garantiza la autonomía privada de los sujetos, el reconocimiento de sus particularidades éticas y culturales y, al tiempo, unas condiciones materiales de vida mínimas para desarrollar sus planes particulares de vida. Esta defensa de la política igualitaria se construye a partir del contraste que hace el autor de los argumentos liberales a favor de la justicia y las críticas razonables formuladas por otras teorías sociales.

Para la Escuela Nacional Sindical, que comparte y postula un discurso sobre la universalidad y la integralidad de los derechos humanos, es de particular interés poner a disposición del público general y del mundo sindical artículos, no sólo de actualidad, sino, fundamentalmente, de pertinencia política y filosófica. El carácter propositivo de ellos y su novedosas propuestas contribuyen a nuestro propósito de indagar y construir un discurso sobre los derechos humanos sociales como alternativa y límites a los imperativos desmedidos del mercado y la globalización.

## GLOBALIZACIÓN Y DERECHOS SOCIALES

*Francisco Cortés Rodas*  
*Universidad de Antioquia*

Zygmunt Bauman, afirma en su libro *Globalization. The Human Consequences*,<sup>1</sup> que el proceso de globalización extiende a lo largo de toda la tierra una red de dependencias, pero que, sin embargo, sería completamente prematuro hablar de una sociedad global o de una cultura global, y menos aún de una política global o de una ley global. Podemos hablar de la globalización del capital, las finanzas y el comercio, y en este sentido decir, que ésta es la forma de globalización más visible e influyente, en la medida en que comprende poderes decisivos para el destino y el futuro de los hombres. La globalización del capital y de la economía, que ha surgido durante las dos últimas décadas como consecuencia de la producción de bienes, servicios y de los mercados financieros ha sido el resultado de un proceso mediante el cual las corporaciones transnacionales han adquirido una preeminencia inédita y sin precedentes como actores internacionales.

La globalización del capital no es, sin embargo, la única forma de globalización ni se puede reducir la globalización a su dimensión económica. Como señala Boaventura de Sousa Santos, “estrictamente hablando, no hay una única entidad llamada globalización; hay más bien globalizaciones. Esto presupone que aquello que, en general, es llamado globalización, consiste en conjuntos de relaciones sociales. En la medida en que cambian estos conjuntos de relaciones sociales, cambia también la globalización”<sup>2</sup> Así, se podría introducir, siguiendo a Santos, una definición de la globalización más sensible a las dimensiones sociales, políticas y culturales, y de esta manera hablar de la globalización de la democracia, el derecho, el discurso sobre los derechos humanos, los derechos sociales, la globalización cultural y la globalización ambiental. Esto ha sido propuesto, de un lado, para señalar las consecuencias negativas de tipo social, político, ambiental y cultural que está produciendo la globalización del capital y la economía, y de otro lado, para indicar alternativas al dominio cada vez más abarcador de los nuevos poderes de las corporaciones transnacionales.

La globalización del capital y de la economía es hegemónica en el sentido en que impone su lógica de dominación en los espacios que ocupa, lógica de dominación que consiste en el proceso de inclusión global de una minoría de la población, –los trabajadores más calificados y preparados en el conocimiento de los más recientes desarrollos tecnológicos y científicos–, a través de la exclusión global de la mayoría de la población, –trabajadores no calificados, desempleados, trabajadores informales, los jóvenes incapaces de entrar en el mercado de trabajo, amplias masas de campesinos pobres en América Latina, África y Asia–. A esta dominación hegemónica del capital y el mercado nada se le ha opuesto hasta ahora con efectividad; los movimientos antiglobalización que se han manifestado en Seattle y Génova, las organizaciones no gubernamentales (ONG), Greenpeace, no son aún lo suficientemente fuertes para actuar

---

<sup>1</sup> Bauman, Z., *The Human Consequences*, Columbia, University Press, New York, 2000.

<sup>2</sup> Santos, Boaventura de Sousa, “Derecho y Democracia. La Reforma Global de la Justicia”, en: *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas (Editores), Siglo del Hombre Editores, 2001, p. 152.

políticamente de forma efectiva contra el imperio del poder de los mercados; si hablamos de la globalización de la democracia, el derecho, los derechos humanos, los derechos sociales, tenemos que decir que estos discursos no se han constituido todavía como influyentes fuerzas opositoras que puedan contrarrestar aquellos poderes que desde el capital imponen su dominio a todos los hombres, dominio que se manifiesta, en términos de la población que cubre, en que como dice Santos: “grandes poblaciones del mundo, especialmente en África, están globalizadas por las maneras específicas mediante las cuales son excluidas por la globalización económica”.<sup>3</sup> A la globalización económica, entendida como “inclusión globalizada y exclusión globalizada” le falta un control global democrático, una justicia global, es decir, el desarrollo de instancias e instituciones políticas y jurídicas que puedan domesticar la globalización.

Bauman afirma que con “la globalización se ha escapado todo el poder que históricamente había crecido en las instituciones; instituciones que antes controlaron el uso y el abuso del poder al interior de los modernos Estados nacionales. En su forma actual la globalización significa la pérdida del poder de los Estados nacionales sin que haya un reemplazo eficaz”.<sup>4</sup> Esta pérdida de poder de los Estados nacionales es resultado de que la actividad económica se ha liberado de los controles éticos políticos de los Estados nacionales. Según Bauman, la actividad de los negocios ha atrapado un territorio extraterritorial, como sucedió al inicio de la revolución industrial, “un espacio para sí, en el cual le es permitido vagabundear libremente, hacer a un lado las críticas de los débiles y sortear los obstáculos de los fuertes”.<sup>5</sup> Así como al inicio del capitalismo moderno la actividad de los negocios fue liberada de reflexiones morales e imposiciones jurídicas y conducida a una tierra de nadie, hoy con la globalización de los mercados se está dando un proceso similar. La globalización supone la extraterritorialidad moral, jurídica y política de las actividades económicas, extraterritorialidad que hace posible un crecimiento espectacular del potencial industrial, un gran enriquecimiento, pero produce como consecuencias negativas una profunda miseria humana, pobreza y una incalculable polarización de los estándares y de las posibilidades de vida.

Que la globalización de las actividades económicas pueda detenerse, es algo difícil de esperar. Todavía es muy temprano para ver si el terrorismo dirigido contra los símbolos de la hegemonía americana tendrá algún efecto en la expansión global de los mercados. Hay algunos intelectuales y políticos, más bien pocos, que esperan que esta agresión terrorista lleve a los dirigentes y líderes del mundo desarrollado a una reflexión sobre las causas sociales y económicas que producen el odio, la violencia y el terrorismo, y a una rectificación de las políticas construidas sobre la base del dominio hegemónico de la riqueza, la renta y el poder. Lo que se impone más bien, en aras de castigar a los terroristas, es una política de tierra arrasada. En vez de que la reacción contra el terrorismo abra la posibilidad para el desarrollo de propuestas que apunten hacia la construcción de una justicia global, que haga posible remediar los extremos de miseria y pobreza de tantos millones de seres humanos, lo que se está dando es el inicio de una globalización de la guerra. Pero este no es el asunto que quiero considerar. Lo que trataré en este ensayo será la relación entre la globalización y el discurso sobre los derechos sociales.

¿Cómo ponerle límites a la globalización? ¿Cómo contrarrestar los poderes destructivos que produce la globalización del capital y los mercados al quedar liberada la actividad

---

<sup>3</sup> Santos, Boaventura de Sousa, “Derecho y Democracia. *Op.cit.*, 155.

<sup>4</sup> Bauman, Z., Die ZEIT 39, 20 de septiembre de 2001.

<sup>5</sup> Bauman, Z., *ibid.*

de los negocios de los imperativos éticos y políticos que imponían los Estados nacionales? ¿Es posible que las formas de organización de los Estados nación puedan recuperar esos “territorios extraterritoriales” creados a través de la liberalización de los mercados, la privatización y el desmonte de la política social? ¿Es posible un retorno al keynesianismo, es decir, a una fuerte intervención del Estado en la economía y la sociedad? O, ¿el sometimiento de estos “territorios extraterritoriales” que ha creado la globalización del capital tiene que darse a través de una política global, un derecho global, el desarrollo de una justicia global? ¿Es posible que el discurso sobre los derechos sociales sirva para construir un poder contra-hegemónico al poder hegemónico del mercado? La respuesta a las anteriores preguntas es compleja y requiere desarrollar argumentaciones de tipo político y económico que no puedo hacer aquí. Me concentraré más en la última pregunta y para esto presentaré algunas de las concepciones más relevantes de los derechos sociales, a saber, las del neoliberalismo, el liberalismo social y del igualitarismo.

*1 El modelo neoliberal y los derechos sociales.* La orientación neoliberal de cara a la cuestión social puede resumirse muy esquemáticamente así: dadas las condiciones de competencia internacional determinadas por la globalización económica, las economías nacionales de los países centrales, semi-periféricos y periféricos, no pueden conservar las formas tradicionales de organización del Estado (modelo keynesiano, de bienestar social, de sustitución de importaciones, desarrollista, etc.) ni mantener las políticas distributivas de la riqueza social. Así, en la actual coyuntura económica es irrealizable sostener políticas de impuestos con fines de justicia distributiva, mantener las instituciones propias de un Estado social de bienestar en las áreas de salud, educación, protección de los niños, los ancianos y los desempleados, promover regiones deprimidas y apoyar a las minorías culturales. Para adecuar las estructuras estatales a los nuevos propósitos de la organización de la economía global, los gobiernos, siguiendo las orientaciones del Banco Mundial, del Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio, han tenido que emprender en las últimas dos décadas, primero, en los países más desarrollados, y, posteriormente, en los demás, una radical transformación del Estado. Para esto han introducido como innovaciones institucionales, la liberalización de los mercados, la des-regulación, la privatización, el minimalismo estatal, el control de la inflación, la primacía de las exportaciones, los recortes del gasto social, la reducción del déficit público, la concentración del poder mercantil en las grandes empresas multinacionales y la concentración del poder financiero en los grandes bancos transnacionales.

Los gobiernos de los países menos desarrollados se han visto obligados a tratar de igual manera a los inversores nacionales y extranjeros, en la medida en que estas políticas comprenden, primero, la prohibición de toda condición impuesta al inversor extranjero y, en consecuencia, todo incentivo o subsidio otorgado al capital nacional y, segundo, la prohibición de todas las medidas encaminadas a responsabilizar a las empresas multinacionales por prácticas comerciales consideradas ilegales. Estas transformaciones institucionales las sintetizan Santos y García Villegas “en las nuevas restricciones a la reglamentación estatal, el nuevo derecho internacional de propiedad para los inversores extranjeros y los creadores intelectuales y la subordinación de los Estados nacionales a las agencias multilaterales.”<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Santos, B., García, M., “Colombia: El revés del contrato social de la modernidad”, en: *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas (Editores), Siglo del Hombre Editores, 2001, p. 25.

Mediante estos cambios en las instituciones se ha producido una transformación total de la relación contractual entre el Estado y sus ciudadanos, y mediante esta transformación las grandes agencias multilaterales han conformado lo que acertadamente denomina Bauman “territorios extraterritoriales”, en los cuales, los grandes inversores pueden actuar en función de la realización de sus propios intereses, sin ningún impedimento normativo ni político, impuesto por el Estado nación o por una ley global. Los efectos sociales de la nueva contractualización se concretan en el predominio estructural de los procesos de exclusión sobre los procesos de inclusión, los cuales Santos y García caracterizan con los términos de post-contractualismo y pre-contractualismo:

“El post-contractualismo es el proceso por el cual grupos e intereses sociales hasta ahora incluidos en el contrato social son excluidos sin perspectiva alguna de regreso. Los derechos de ciudadanía, antes considerados inalienables, son confiscados, y sin ellos, los excluidos pasan de la condición de ciudadanos a la condición de siervos. Por otra parte, el pre-contractualismo consiste en impedir el acceso a la ciudadanía a grandes grupos sociales que anteriormente se consideraban candidatos a la ciudadanía y que tenían expectativas fundadas de acceder a ella”.<sup>7</sup> Mediante estas dos formas de exclusión le han sido arrebatados a muchos seres humanos tanto el disfrute de los derechos civiles y políticos, como las condiciones mínimas de bienestar social y económico. Veamos ahora la concepción que el pensamiento neoliberal tiene de los derechos sociales.

El neoliberalismo niega la existencia de derechos sociales como derechos humanos. Su concepción de justicia se fundamenta en la tesis que afirma que una sociedad justa se constituye solamente mediante el aseguramiento de las condiciones que permitan proteger los derechos y libertades civiles y, en particular, el derecho a la propiedad privada. En este planteamiento es definida la libertad en estrecha relación con el concepto de propiedad privada. Los filósofos clásicos del liberalismo suponían que se tiene un derecho natural que cada persona puede hacer respetar: primero, un derecho innato a su propio trabajo, y luego, como una extensión necesaria de ese derecho a la adquisición de ciertos derechos sin los cuales no se puede ejercer la propia libertad, entre ellos el derecho individual a la propiedad. En la medida en que la libertad es definida mediante el sistema de los derechos de propiedad, la función del Estado consiste solamente en proteger los derechos de propiedad del individuo. Protegiendo éstos se garantiza la libertad. De este modo, se trata en primer lugar del respeto al derecho igual de cada uno a la libertad. Así pues, en la concepción neoliberal la mínima institución estatal está encargada, a través de sus tribunales y sus prisiones, su policía y su ejército, y eventualmente de alguna transferencia correctiva, de proteger los derechos de propiedad de los individuos. Para los liberales cualquier tipo de intromisión del Estado en el ámbito individual justificada por motivos de eficiencia, de equidad o de justicia social, es interpretada como un robo.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Santos, B., García, M., “Colombia: El revés del contrato social de la modernidad”, en: *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas (Editores), Siglo del Hombre Editores, 2001, p. 24.

<sup>8</sup> Para una ampliación de la concepción neoliberal véase: Locke, J., *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*, trad. Francisco Giménez, Espasa Calpe, Madrid, 1991; Nozick, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, FCE, México, 1988. Críticas a esta concepción pueden verse en: Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, MA, Cambridge University Press, 1982; MacIntyre, A., *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981 (traducción castellana: *Tras la virtud*,

Los neoliberales contemporáneos piensan, siguiendo las orientaciones de John Locke, David Hume y Adam Smith, que la función del Estado debe restringirse a la protección de la esfera de los intereses privados y que, por tanto, el Estado no debe intervenir mediante políticas redistributivas en este dominio. Las demandas y reivindicaciones democráticas de justicia social e igualdad política no deben interferir en el funcionamiento de los sistemas del mercado y de la propiedad privada. Así también, los neoliberales han dado por supuesto que, mientras se proteja la esfera de la autonomía privada, no es necesario introducir derechos adicionales como los económicos y los sociales, puesto que, de un lado, el aseguramiento de los derechos civiles lleva necesaria y paulatinamente a unas apropiadas condiciones de vida para todos, y, de otro lado, la introducción de derechos económicos y sociales y su consecuente realización exige, en ciertas situaciones, restringir la autonomía individual. Limitar las libertades y derechos individuales a partir de las exigencias de una concepción distributiva de justicia es injustificable moralmente para algunos liberales. En la comprensión neoliberal, el Estado no debe ir más allá del aseguramiento de los derechos y libertades individuales. Si lo hace, basando su acción política en una concepción de justicia distributiva, rompe las condiciones que permiten al Estado mantenerse como estructura institucional neutral. Para liberales clásicos como Locke, Kant y Mill, o contemporáneos como Nozick, Hayek y Berlin, esta prohibición es absoluta: los principios liberales de la autonomía individual y de la prioridad de la libertad no son negociables por nada. El pensamiento liberal está profundamente comprometido con el principio de la autonomía moral de las personas y con una preocupación y respeto iguales para sus intereses como personas morales.

Así, para la concepción sistemática del Estado de Derecho neoliberal los derechos fundamentales en sentido propio son tan sólo los derechos individuales de la persona humana individual. Derechos fundamentales son, “sólo aquellos que pueden valer como anteriores y superiores al Estado, aquellos que el Estado, no es que otorgue con arreglo a sus leyes, sino que reconoce y protege como dados antes que él, y en los que sólo cabe penetrar en una cuantía mensurable en principio, y sólo dentro de un procedimiento regulado”.<sup>9</sup> Los derechos fundamentales son, entonces, esferas de la libertad, de las que resultan derechos, y precisamente derechos de defensa. Los derechos fundamentales son sólo los derechos de libertad individual, pero no los derechos políticos, ni las exigencias sociales.

El llamado “recorte de lo social”, emprendido por los gobiernos neoliberales –justificado por sus pensadores mediante la negación del estatus de los derechos sociales como derechos humanos–, ha tenido como efecto, en los países menos desarrollados de América Latina, Asia y África, una profunda crisis política, crisis política que en algunos de estos países amenaza los limitados avances en los procesos de institucionalización de los derechos y libertades civiles y políticos, y de aseguramiento de los derechos económicos y sociales. Sin discutir las dudosas bondades del modelo neoliberal en sus aspectos económicos y macroeconómicos, relacionadas con la modernización y adaptación de la infraestructura industrial y empresarial a las nuevas realidades impuestas por el mercado en la época de la globalización, hay que decirlo con todas las letras, que en estas regiones del mundo este modelo ha fracasado desde un punto de vista social y político.

---

Barcelona, Crítica, 1988), cap. 17; Taylor, C., “Atomism”, en *Philosophical Papers*, I,II, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

<sup>9</sup> Schmitt, C., *Teoría de la Constitución*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, 169.

La necesidad de plantear nuevamente la cuestión social, que para nosotros significa el aseguramiento de los derechos sociales como derechos humanos fundamentales, implica pensar de forma diferente el modelo de sociedad y de Estado que requerimos para encontrarle solución a nuestros más grandes problemas: la pobreza, el hambre, el desempleo, la violencia y la debilidad política de nuestras frágiles democracias.

Las reflexiones que quiero presentar aquí tienen como fin mostrar que la posibilidad de superar los graves problemas de nuestras sociedades depende de la capacidad nuestra para crear modelos alternativos de organización política y económica que puedan dar cuenta: 1) de los imperativos de libertad que demandan el aseguramiento de condiciones para que todos los individuos puedan disfrutar de sus derechos individuales fundamentales, 2) de los imperativos de igualdad que exigen crear condiciones para asegurar un nivel de vida mínimo adecuado a cada individuo, y 3) de los imperativos de funcionamiento del sistema económico, puesto que sin recursos no es posible asegurar los derechos ni crear condiciones mínimas para una vida humana digna.

Boaventura de Sousa Santos ha desarrollado los lineamientos de lo que podría ser una concepción de Estado de derecho y democracia, en el cual se busca una compatibilidad entre el capitalismo y la democracia, sobre la base de la prevalencia de las necesidades y aspiraciones de la mayoría de la población más pobre del mundo, afectadas por el daño sistemático que genera el capitalismo mundial. A esta concepción la ha llamado “*democracia II*” o “*democracia de alta intensidad*”. En el marco de este concepto se parte de la tesis de que “el capitalismo inflige un daño sistemático a las poblaciones del mundo, así como a la naturaleza y el medio ambiente”,<sup>10</sup> daño sistemático que sólo puede ser corregido a través del sometimiento de los imperativos sistémicos de la acumulación, la funcionalidad y la eficiencia, a los imperativos normativos de una justicia global. En esta concepción se parte de cuestionar el presupuesto de la prioridad del capitalismo sobre la democracia, defendido en las recientes versiones políticas del neoliberalismo, para afirmar “que la democracia sólo podrá ser defendida efectivamente si el presupuesto de la presunta compatibilidad entre capitalismo y democracia se rechaza como presupuesto, y si la democracia se conceptualiza como prevaleciente sobre el capitalismo en la eventualidad de una situación de incompatibilidad entre ambos”.<sup>11</sup> Las reflexiones sobre los derechos sociales que presento aquí, en las versiones del liberalismo social y del igualitarismo, las cuales he desarrollado más ampliamente en otro lugar,<sup>12</sup> tienen como propósito cuestionar las argumentaciones defendidas por el neoliberalismo, mediante las cuales se justifica la no-inclusión de los derechos sociales entre los derechos humanos fundamentales. A través de esto, siguiendo la sugerencia de Santos, se tratará de mostrar cómo el discurso sobre los derechos sociales se puede inscribir en el conjunto amplio de luchas y movimientos sociales globales que se sitúan en la vía de construir un poder contra-hegemónico al poder hegemónico del mercado.

2. *Modelo social de la libertad.* La tesis central de este modelo afirma que una sociedad justa presupone la posibilidad de asegurar las condiciones elementales para que todos sus miembros puedan considerarse y reconocerse entre sí como personas iguales, libres y autónomas. Para exponer los elementos de este modelo me voy a basar principalmente

---

<sup>10</sup> Santos, B., “Derecho y Democracia. *Op.cit.*, 198.

<sup>11</sup> Santos, B., “Derecho y Democracia. *Op.cit.*, 206.

<sup>12</sup> Véase mi libro: *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo.* Siglo del Hombre Editores-Universidad de Antioquia, Bogotá, 1999.



en los argumentos de John Rawls.<sup>13</sup> El liberalismo social considera imprescindible introducir derechos sociales básicos para alcanzar el ideal normativo de la igualdad de derechos.<sup>14</sup> Con esto instituyó un cambio central en la definición del Estado liberal, el cual permitió justificar la inclusión de políticas redistributivas de los bienes sociales. Desde un punto de vista normativo, los derechos sociales deben servir para asegurar formas de compensación que permitan una distribución equitativa de la riqueza social. A la luz de este modelo, el Estado liberal no puede limitarse a proteger las libertades negativas, puesto que el mecanismo del mercado genera por su dinámica propia cada vez mayores asimetrías y una creciente desigualdad de las posiciones de poder económico y social. Los teóricos del modelo social de la libertad tienen frente a sus ojos la economía capitalista y saben muy bien que si el Estado no interviene en la orientación de la esfera del mercado, ésta termina por destruir los presupuestos fácticos que hacen posible a todos utilizar en igualdad de condiciones los derechos y libertades que les pertenecen como personas. La inclusión de los derechos sociales propuesta en este modelo debe servir para crear las condiciones materiales e institucionales que hagan posible a todos una percepción objetiva de sus derechos civiles y políticos. El sentido del aseguramiento de este mínimo social y económico, es pues, que todos los miembros activos y cooperantes de la sociedad puedan ejercer sus derechos y libertades civiles y políticas. El problema de esta concepción es que los derechos sociales son instrumentalizados en función del aseguramiento de las libertades civiles y políticas, y son, además, considerados de rango secundario frente a aquellas.

El principio rector de concepción de justicia de Rawls implica una distribución justa de los bienes, que tiene que darse en función del favorecimiento de los peor situados en la escala social. Esto supone una redistribución de los bienes o, mejor, una intervención del Estado con el fin de trasladar los bienes o las ganancias de unos individuos o grupos a otros, que como consecuencia de la natural escasez de medios y recursos o del predominio de ciertas concepciones del bien han resultado desfavorecidos respecto al uso de los mismos para realizar sus planes particulares de vida. Los principios de equidad en la distribución y de igualdad de oportunidades presuponen que todos los miembros de un orden social tengan acceso al uso y disfrute de los bienes sociales básicos. Para el neoliberalismo, la función del Estado se reduce a la protección del ámbito mínimo de libertad individual, y, por tanto, de la propiedad privada; para el liberalismo en la versión rawlsiana, el Estado, además de proteger los derechos individuales de la libertad, debe asegurar a sus asociados un mínimo económico y social.

Sin embargo, la definición del mínimo económico y social, establecido por Rawls con la introducción de la teoría de los bienes primarios, es muy problemática, como lo ha señalado Amartya Sen. Su crítica a Rawls afirma que una teoría de la justicia orientada por el ideal de una sociedad bien ordenada no debe identificar la igualdad con una distribución igualitaria de los bienes, sino que debe tener en cuenta dos cosas: para qué capacitan esos bienes a los hombres y si en ese espacio de capacidades no se manifiestan desigualdades entre los individuos que moralmente no son tolerables. Así, aunque Rawls desarrolla una amplia lista de bienes y los considera como cosas buenas

---

<sup>13</sup> Véase: Rawls, J., *A Theory of justice*, Oxford University Press, 1971, (Citas según la versión en español: *Teoría de la Justicia*, FCE., Madrid, 1978.

<sup>14</sup> Véase: Preuss, U., "Verfassungstheoretische Überlegungen zur normative Begründung des Wohlfahrtstaates", en: Ch. Sachsse (Hg.), *Sicherheit und Freiheit*, FrankfurtM., 1990, 125 ss. Alexi, R., *Theorie der Grundrechte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

que debería tener cada persona para poder desarrollar sus dos potencialidades morales, no se plantea la pregunta por lo que los bienes “hacen a los seres humanos”, ni tampoco puede responder la pregunta respecto a que dos personas equiparadas de forma diferente y situadas en lugares distintos pueden requerir distintas cantidades de bienes primarios para satisfacer las mismas necesidades. Al no tener en cuenta la diversidad de la naturaleza humana y excluir los casos difíciles como los minusválidos, los enfermos físicos y mentales, las futuras generaciones, los niños, Rawls determina mediante el principio de igualdad, la misma provisión de bienes a una persona sana y a un minusválido. “El juzgar los niveles de ventaja en función de los bienes primarios nos condena a una moralidad parcialmente ciega”, escribe Sen.<sup>15</sup>

Martha Nussbaum ha indicado que el problema de la concepción de Rawls consiste en que presupone al Estado nacional como unidad básica y las preguntas sobre la distribución justa son planteadas sólo al interior de cada respectiva unidad nacional. En este sentido, al afirmar Rawls que su teoría no es adecuada para resolver problemas de justicia distributiva a nivel internacional o para resolver problemas de justicia en sociedades que no provienen de la tradición liberal ilustrada, expresa un pesimismo que, según Nussbaum, no tiene fundamento y es peligroso.<sup>16</sup> Muchos de los más agudos problemas de distribución y justicia frente a los cuales están los hombres que actualmente viven en Estados nacionales, como por ejemplo la escasez de recursos, el hambre, el sostenimiento equilibrado del planeta, son problemas internacionales, que requieren para su solución una comunicación transnacional y el esfuerzo y cooperación universales. Una concepción de justicia que limite el problema de la distribución al ámbito de la pertenencia definido por sus fronteras nacionales y que no intente desarrollar propuestas globales es una concepción incompleta y anacrónica, escribe con toda razón Nussbaum. Resumiendo el sentido de estas críticas se puede decir que la concepción de justicia de Rawls presenta una nueva versión de una vieja incoherencia de la tradición liberal: todos los individuos son libres e iguales, pero no todos son iguales en cuanto al derecho de acceso al raciocinio político y al derecho a disfrutar de las condiciones básicas de bienestar y de acceso a los recursos y oportunidades.

3. *El modelo de la política de la igualdad.* El modelo de la política de la igualdad desarrolla un más amplio concepto de justicia distributiva a partir de la moral del respeto igualitario. Según este modelo que hemos desarrollado a partir de las propuestas teóricas de Ernst Tugendhat y Axel Honneth,<sup>17</sup> la justicia social distributiva tiene que concebirse en función de la fundamentación de una teoría universal de los derechos humanos que comprenda en su núcleo a los derechos humanos sociales. Para realizar este propósito, la política de la igualdad parte de diferenciar cuatro contextos normativos en los cuales los sujetos pueden obtener su autonomía y alcanzar su reconocimiento. Del planteamiento de las necesidades incorpora, además, la tesis según la cual, el Estado no asegura y protege los derechos e intereses de todos si no se satisfacen las necesidades básicas y se proporcionan los recursos y posibilidades para que cada uno pueda desarrollar la forma de vida que desea. De este modo, es posible

---

<sup>15</sup> Sen, A., “¿Igualdad de qué?”, en: *Libertad, igualdad y derecho*, S.M. McMurrin (Editor), Editorial Ariel, Barcelona, 1988, 150.

<sup>16</sup> Nussbaum, M., “Aristotelian Social Democracy”, en: R.B. Douglas, G. Mara und H. Richardson (editores), *Liberalism and the Good*, New York, Routledge, 1990, 210.

<sup>17</sup> Véase: Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1992, Kap. 5,6,9. Honneth, A. “Reconocimiento y obligaciones Morales”, en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, 1996, No. 8. Tugendhat, E., *Vorlesungen über Ethik* Suhrkamp, Frankfurt/M., 1993, Cap. 17,18.

construir, frente al modelo liberal de justicia, entendido como un mero dispositivo de protección de la autonomía privada, un más amplio concepto de moralidad que sirva para proteger la integridad de los sujetos de distintas formas de negación de su reconocimiento.<sup>18</sup>

Con la diferenciación de estos cuatro contextos normativos se definen las condiciones en que un sujeto puede asegurar su autonomía como persona y lograr, por tanto, conformar su identidad. El modelo de la política de la igualdad afirma, por esto, que la autonomía no puede reducirse a la autodeterminación conseguida mediante el aseguramiento de los derechos y libertades individuales. Por ende, si no se garantizan las condiciones que permitan a los individuos realizar sus planes particulares de vida buena, y alcanzar las pretensiones de reconocimiento de las identidades colectivas, el individuo no consigue su autonomía como persona ética. Si no se aseguran las condiciones que hagan posible la interacción social con base en el respeto a los intereses, necesidades y pretensiones del hombre considerado como persona con iguales derechos y libertades, el sujeto no obtiene su autonomía como persona moral. Si no se ofrece una garantía para que sea viable la cooperación social en términos del respeto mutuo entre personas libres e iguales, el individuo no obtiene su autonomía como persona jurídica. Si no se garantizan las condiciones para que los individuos participen en forma libre e igual en los procesos legislativos mediante los cuales una comunidad se da a sí misma sus leyes, no consigue el individuo su autonomía como persona política. Y, finalmente, tampoco la alcanza si no hay una real garantía de que todos los miembros de la sociedad obtendrán las mínimas condiciones sociales y económicas para que puedan realizar la forma de vida que deseen, lo cual significa, que puedan desarrollar plenamente sus habilidades y capacidades como seres humanos.

De tal forma, un Estado moralmente justo sería aquel en el cual el individuo lograra su autorrealización en el marco de sus relaciones éticas constitutivas y valores éticos fundamentales; su autodeterminación en el nivel jurídico al obtener de los otros en su comunidad de pertenencia respeto a sus derechos y libertades individuales; su reconocimiento como ciudadano con plenos derechos y libertades políticas; y el respeto a su dignidad como miembro de la comunidad moral, al ser reconocido como persona con iguales derechos y libertades fundamentales. El modelo de la política de la igualdad supone, además, que un orden social no es justo mientras no estén garantizadas las mínimas condiciones sociales y económicas que hacen viable la realización de una vida humana digna.

Mientras que el modelo de una sociedad justa, según la comprensión liberal de la política, (neoliberal y liberal-social) se construye en función del aseguramiento de las libertades individuales negativas, el modelo de una sociedad justa, según la comprensión igualitaria de la política, se diseña en función de garantizar la autonomía privada y pública de las personas y el conjunto de condiciones materiales e institucionales que hagan posible para todos los hombres vivir dignamente su vida.

---

<sup>18</sup> Aquí sigo las argumentaciones de Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1992, Kap. 5,6,9. Honneth, A. "Reconocimiento y obligaciones Morales", en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, 1996, No. 8. Forst, R., *Kontexte der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1992. Forst, R., "Politische Freiheit", en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44, 1996, 2, 211-227.

De este modo, la política de la igualdad comprende a los otros planteamientos puesto que son tomados en ella en consideración los puntos de vista de la protección de la libertad y de la satisfacción de las necesidades básicas. En relación con el concepto de propiedad plantea la urgencia de construir una definición adecuada de los derechos de propiedad que haga compatible la plena libertad formal con la creación de las condiciones materiales para que todos puedan aprovechar los derechos y las oportunidades propios. Si los derechos de propiedad de algunos, garantizados por el concepto negativo de la libertad, llevan a una limitación de la libertad real de otros, se hace necesario limitar el ámbito de la libertad formal, es decir, habría que quebrantar los derechos de propiedad de algunas personas.

Para la comprensión igualitaria de la política, el Estado es legítimo desde el punto de vista de la justicia social, si de él forman parte ciudadanos que tienen un respeto mutuo por la autonomía de sus semejantes, respeto que sólo puede formarse y desarrollarse si el Estado les garantiza a todos los miembros de una sociedad las condiciones elementales para una vida humana digna. Éstas, definidas a través de las ya mencionadas formas del reconocimiento, y expresadas en forma de derechos, son, además de los derechos civiles y políticos, los ya enumerados derechos sociales: derecho a la educación, al trabajo, a un adecuado nivel de vida, derecho a la salud y derecho a la seguridad en caso de desempleo, enfermedad, incapacidad o vejez.<sup>19</sup> Así, a través de esta concepción de justicia social distributiva es posible fundamentar con cierta plausibilidad la idea de los derechos sociales como derechos humanos fundamentales.

En este modelo se demuestra que los derechos sociales pertenecen junto con los derechos individuales de libertad y los derechos políticos de participación y comunicación, a los tipos de derechos que tienen que estar presentes en una democracia liberal moderna. La política de la igualdad permite mostrar que la libertad, la autonomía del individuo y su protección de todo tipo de violencia y coacción, son bienes centrales que deben ser amparados. Sin embargo, “la importancia de la libertad quedaría suspendida en el aire si no fuera una de las necesidades fundamentales de un individuo que hay que reconocer moralmente, así como la de la integridad física, pero también la de los cuidados y atenciones en el caso de los menesterosos y de la educación en el caso de la infancia, así como la de la participación política.”<sup>20</sup> El modelo de la política de la igualdad supone por esto que ni el concepto de propiedad, ni el de libertad pueden anteponerse en la lista de los derechos fundamentales.

*Conclusión.* Al iniciar este trabajo nos planteábamos la pregunta sobre la posibilidad de construir un poder contra-hegemónico al poder hegemónico del mercado a través del discurso sobre los derechos sociales. ¿Puede realmente el discurso sobre los derechos sociales (liberal-social o igualitario) servir para determinar los límites normativos a los que tiene que someterse la actividad de los negocios? ¿Qué efectividad política puede tener el replanteamiento de la cuestión social, formulada en términos de la realización de los derechos sociales? ¿Significa su realización la necesidad de retornar a una fuerte intervención del Estado en la economía? Independientemente de que aceptemos o no la tesis del fin de la hegemonía de los Estados nacionales, es necesario afirmar, primero, que las cuestiones de justicia planteadas por la polarización global de la riqueza, la renta

---

<sup>19</sup> Véase: Tugendhat, E., “Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights”, en: *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992. p. 361.

<sup>20</sup> Véase: Tugendhat, E., *Vorlesungen über Ethik*, Op. cit., 344.

y el poder no es algo cuya realización pueda dejarse en manos de los mercados y, segundo, que si no se ancla la globalización en unos principios significativos de justicia social no podrá haber solución duradera a los graves problemas de violencia, odio y terrorismo que hoy afectan a muchos países del mundo.

El alcance político que puede tener el planteamiento de la cuestión social, formulada en términos del discurso de los derechos sociales, depende de factores diferentes en cada país, tales como la disponibilidad de recursos, la dinámica política entre el ejecutivo y el legislativo, el desarrollo de la conciencia ciudadana y el nivel de organización política de las masas. En Colombia, por ejemplo, el discurso sobre los derechos sociales ha tenido un efecto poco significativo como instrumento para superar la violencia, las extremas inequidades y la creciente exclusión de cada vez más grupos sociales de los derechos de ciudadanía. A pesar de que la Constitución de 1991 introdujo la posibilidad de incluir eventualmente como derechos fundamentales a los derechos económicos, sociales y culturales,<sup>21</sup> y a pesar de los desarrollos constitucionales hechos por la Corte Constitucional, mediante distintos fallos de acción de tutela,<sup>22</sup> no se ha logrado, sin embargo, conseguir la protección de los derechos sociales de la población que no tiene acceso al derecho, la cual se calcula en aproximadamente 10 millones de habitantes, repartidos entre los desempleados, los trabajadores informales, los desplazados por la violencia, los campesinos de las grandes zonas de colonización, los jóvenes en las grandes ciudades sin posibilidad de educación ni trabajo, etc.

Según Santos y García, los derechos sociales son eficaces para ciertos sectores sociales que se encuentran dentro de una relación contractual de prestación de servicio. En los ámbitos contractualizados, como los denominan estos autores, en los cuales las relaciones sociales están mediadas por el derecho, el Estado actúa democráticamente, como Estado protector. Pero, en los lugares en que no opera el Estado, en las zonas no-contractualizadas o zonas salvajes, creadas por las dinámicas de la exclusión económica, social y política, allí, los derechos sociales son inoperantes, allí “el Estado actúa de manera fascista, como Estado depredador, sin el menor propósito, incluso aparente, de respetar el derecho”.<sup>23</sup>

En este sentido, la utilización de la acción de tutela, que es el mecanismo constitucional creado para proteger los derechos fundamentales, “se limita en lo esencial, a los ámbitos propios de la administración de servicios públicos, educación, seguridad social, trabajo, salud, etc., en los cuales se intenta proteger un derecho cuyo goce ha sido logrado de antemano. La población marginada de los círculos de protección de derechos sociales no considera que la tutela sea un instrumento adecuado para garantizar sus derechos

---

<sup>21</sup> Mauricio García Villegas escribe al respecto: “La Constitución de 1991 no contiene una lista taxativa de derechos fundamentales. El artículo 94 establece la posibilidad de que derechos inherentes a la persona humana y no contenidos expresamente en la carta de derechos, puedan ser protegidos por medio de tutela. Según la Corte Constitucional, los derechos sociales pueden ser tutelables cuando se encuentren en conexidad directa con derechos fundamentales de aplicación inmediata”. En: *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, *Op.cit.*, 460.

<sup>22</sup> La acción de tutela es el mecanismo constitucional creado en La Constitución de Colombia de 1991 para proteger los derechos fundamentales.

<sup>23</sup> Santos, B., García, M., “Colombia: El revés del contrato social de la modernidad”, en: *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, *Op.cit.*, 31.

constitucionales”.<sup>24</sup> En la medida en que la acción de tutela sólo puede ser demandada por personas ya involucradas en una relación de prestación específica, la prestación de los derechos sociales está condicionada a la existencia de una relación legal que garantice la prestación correspondiente. Quien no está incluido en los espacios contractualizados, es decir, aquél que habita en las zonas salvajes, en las que rige no el derecho sino la ley hobbesiana del más fuerte, no tiene posibilidad de valerse del derecho para reclamar los derechos, que como ciudadano le pertenecen.

Así, se puede afirmar que en Colombia el discurso sobre los derechos sociales ha tenido un efecto democráticamente progresivo en la defensa de los derechos de los ciudadanos que habitan los espacios contractualizados, pero ningún efecto en la protección de los derechos de quienes habitan los espacios descontractualizados. Aunque algunos puedan calificar como un avance importante la mayor protección de los derechos de los ciudadanos frente a la situación constitucional anterior –Constitución de 1886–, hay que decir que la política social desarrollada a partir de la Constitución del 91 no constituye, una real alternativa ante la situación de desprotección absoluta de la mayoría de la población más pobre.

Esto pone de presente las limitaciones que tiene el discurso sobre los derechos sociales en la versión del liberalismo social, o por lo menos en la interpretación instrumentalizada de la tradición liberal, utilizada por los gobiernos en Colombia para tratar las demandas sociales. Si bien es cierto que la Corte Constitucional en su momento de activismo judicial, pretendió realizar una amplia protección judicial de los derechos sociales –liberalismo social–, ella misma tuvo que aceptar posteriormente la doctrina más restrictiva del Consejo de Estado, según la cual, los derechos fundamentales no son “fines directivos de la acción positiva del Estado”<sup>25</sup> –neoliberalismo–. El discurso sobre los derechos sociales, formulado en la Constitución del 91, expresión de una concepción liberal de Estado Social de Derecho, ha sido convertido en un elemento más de la concepción neoliberal del Estado, la cual ha terminado consolidándose en Colombia en estos últimos años. Es decir, la imposición de políticas neoliberales ha terminado limitando en gran medida el proyecto constitucional de protección de los derechos sociales. Al analizar el caso de Colombia se puede ver la poca efectividad que ha tenido el dispositivo liberal-social de los derechos sociales. Para que la cuestión social, formulada en términos de la realización de los derechos sociales pueda tener vigencia política, es necesario que el discurso de los derechos sociales tenga un verdadero efecto en la protección de los derechos de quienes habitan los espacios descontractualizados. Si no es posible atravesar este umbral se asistirá en este país a un escenario de mayor polarización social, pobreza, crisis política y violencia.

Es indudable, que concepciones como el liberalismo social, la política de la igualdad, así como la de la democracia de alta intensidad de Boaventura de Sousa Santos, por ser concepciones contra-hegemónicas, son de mucha más difícil realización. Necesitan la conformación de un espacio público en el que los ciudadanos puedan intervenir en la

---

<sup>24</sup> García, M., “Derechos sociales y necesidades políticas. La eficacia judicial de los derechos sociales en el constitucionalismo colombiano”, En: *El caleidoscopio de las justicias en Colombia, Op.cit.*, 468.

<sup>25</sup> Véase: García, M., “Derechos sociales y necesidades políticas. La eficacia judicial de los derechos sociales en el constitucionalismo colombiano”, En: *El caleidoscopio de las justicias en Colombia, Op.cit.*, 461.

toma de decisiones de los asuntos comunes. Sin un movimiento social fuerte y una ciudadanía activa que luche por la consecución de sus derechos y aspiraciones más fundamentales, los derechos sociales continuarán adornando las constituciones como derechos formales, pero no harán posible que la igualdad legal se complemente con una igualdad material que haga viable remediar las diferencias. En este sentido, la posibilidad de subordinar los “territorios extraterritoriales”, creados con la globalización de los mercados, tiene que darse a través de una nueva concepción de los Estados nacionales y el desarrollo de una justicia y ciudadanía globales. Esta nueva concepción de los Estados nacionales no tiene porque involucrar al Estado como agente económico, pero si hacer valer el aspecto socializador de la economía que debe tener el Estado. El Estado tiene que intervenir de forma fuerte en distintos ámbitos de la vida social de tal manera que garantice la autonomía del individuo, que maximice la participación ciudadana y que genere niveles de equidad material mínimos que permitan el goce efectivo de las libertades.

## JUSTICIA Y EXCLUSIÓN

### *Elementos para la formulación de una concepción igualitaria de la justicia*

FRANCISCO CORTÉS RODAS\*

En sociedades como las nuestras es necesario establecer de manera diferente a como lo hace el pensamiento liberal contemporáneo, las características de una concepción de justicia. La carencia fundamental de la teoría de justicia del pensamiento liberal está determinada porque su preocupación central es definir que el Estado tiene como única función asegurar los derechos que protegen las libertades individuales. La consecuencia más inmediata que se deriva de esta concepción de justicia es el no reconocimiento de los derechos sociales y de los derechos culturales como derechos humanos fundamentales.

La cuestión de la justicia social, que en nuestra realidad social debe significar el aseguramiento tanto de los derechos civiles y políticos como de los derechos económicos, sociales y culturales, como derechos humanos fundamentales, implica pensar de forma diferente, a como lo ha propuesto el liberalismo, el modelo de sociedad y de Estado que requerimos para encontrarle solución a nuestros más grandes problemas: la pobreza, el desempleo, la falta de educación de las mayorías, la explotación, la marginalización, la negación del reconocimiento de la identidad cultural de las minorías culturales y la violencia. Las reflexiones que presento aquí tienen como fin mostrar que la posibilidad de superar los graves problemas de nuestras sociedades depende de la capacidad nuestra para crear modelos alternativos de la asociación política que puedan articular: 1) los imperativos de igualdad que exigen crear condiciones para asegurar un nivel de vida mínimo adecuado a cada individuo, 2) los imperativos de libertad que demandan el aseguramiento de condiciones para que todos los individuos puedan disfrutar de sus derechos individuales fundamentales, 3) las condiciones que hagan posible el reconocimiento de las identidades culturales, y 4) las condiciones de funcionamiento del sistema económico, puesto que sin recursos no es posible asegurar los derechos ni crear los requisitos mínimos para una vida humana digna. Así, más que libertad, igualdad y fraternidad, como instituyó la Revolución Francesa, lo que requerimos es poder asegurar los valores de igualdad, equidad, libertad, solidaridad y respeto a la diversidad.

Para plantear una concepción igualitaria de la justicia que de cuenta de los problemas fundamentales de nuestras sociedades es conveniente señalar primero su punto de partida. Para esto, siguiendo una idea del filósofo mexicano Luis Villoro, es necesario

---

\* Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Ciudad Universitaria, Bloque 12, Of. 409, Medellín, Colombia, E-mail: [fcortes@geo.net.co](mailto:fcortes@geo.net.co).

Ha publicado: -De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo, Siglo del Hombre Editores y Universidad de Antioquia, 1999, Bogotá. -La verdad en el infierno. Diálogo filosófico en las voces de Hobbes, Kant y Maquiavelo, Siglo del Hombre Editores, 2002, Bogotá. Es coeditor de: 1- Liberalismo y Comunitarismo. Derechos Humanos y Democracia, Editios Alfons el Magnánim/COLCIENCIAS, Valencia, España, 1996. 2- Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales, RES PUBLICA/Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia, Murcia, España, 1999. 3- Los clásicos de la filosofía política, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, en prensa.



tener en cuenta que en sociedades no desarrolladas, la formulación de una reflexión sobre la justicia no puede ser el resultado de la aceptación de los presupuestos teóricos de las concepciones de justicia planteadas por los filósofos de los países más desarrollados. De esta manera, la idea de un consenso racional entre sujetos libres e iguales que sirva para fundamentar la justicia, como lo propone Rawls, o la idea de un diálogo no coactivo entre sujetos libres e iguales que se atienden a argumentos racionales, de Habermas, no pueden ser el punto de partida de una reflexión sobre problemas de justicia en países como los nuestros. “En nuestra realidad social no son comunes comportamientos consensuados que tengan por norma principios de justicia incluyentes de todos los sujetos; se hace patente su ausencia. Lo que más nos impacta, al contemplar la realidad a la mano, es la marginalidad y la injusticia”, escribe Villoro.<sup>26</sup>

El problema central de una reflexión sobre problemas de justicia en nuestras sociedades no puede consistir, entonces, como lo propone el liberalismo contemporáneo, en partir de la determinación de principios universales de justicia para buscar posteriormente su realización en sociedades específicas. El punto de partida de una reflexión ética sobre la justicia en nuestra realidad social tiene que resultar de la comprensión de la injusticia real que viven los millones de hombres excluidos de la posibilidad de disfrutar de las condiciones sociales, económicas y políticas que teóricamente les pertenecen como miembros de una comunidad política. Este punto de partida, supone un cambio radical de perspectiva. Mientras que el pensamiento liberal deriva la teoría de la justicia de principios de justicia que aplica a todas o a la mayoría de las sociedades, con independencia de su configuración concreta y sus relaciones sociales, para nosotros se trata, en primer lugar, de encontrar y describir las experiencias de injusticia que se dan en nuestra realidad social, para poder pasar, en segundo lugar, a formular qué tareas tiene que cumplir una concepción de justicia en la definición de los fines del Estado. “Una reflexión normativa debe comenzar desde las circunstancias históricas específicas porque no hay nada más que lo dado, es decir, el interés situado en la justicia desde el cual se parte. Reflexionando desde un contexto social particular, una buena teoría normativa no puede eludir la descripción social y política. Sin una teoría social, la reflexión normativa es abstracta, vacía, e incapaz de guiar una crítica con un interés práctico en la emancipación”, escribe acertadamente Iris Marion Young.<sup>27</sup>

Para poder establecer las experiencias de injusticia, específicas de nuestra realidad social, es necesario, pues, emplear un punto de vista distinto del que han utilizado los filósofos liberales contemporáneos para fundamentar sus concepciones de justicia. Para decirlo de una manera más ilustrativa y sencilla, es necesario quitarse los lentes de la doctrina liberal y ponerse unos lentes que permitan ver los tipos de injusticia que se dan en nuestra realidad social. Desde la perspectiva de la teoría liberal, justicia significa, fundamentalmente, protección de la libertad, y libertad significa aseguramiento de los derechos subjetivos, –libertades de opinión y de conciencia, libertad de asociación, las libertades políticas, las de integridad de la persona, y las protegidas por el orden jurídico–, e injusticia significa quebrantamiento de la libertad. Ahora bien, las experiencias de injusticia que resultan de las violaciones de los derechos individuales, como por ejemplo, la detención arbitraria de personas, la censura a la prensa, las

---

<sup>26</sup> Villoro, L., “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión. (Octavas Conferencias Aranguren, 1999), en: Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, Madrid, No.22, septiembre 2000, p.104.

<sup>27</sup> Young, I.M., Justice and the Politics of Difference, Princeton University Press, Princeton, 1990, p.5.

violaciones a la integridad personal, son experiencias de injusticia inaceptables. En esto concordamos con el liberalismo. Pero lo que el teórico liberal no puede ver a través de sus lentes, o lo que no puede percibir, son experiencias de injusticia que no afectan la libertad, como por ejemplo, la desigualdad que resulta de la imposibilidad de acceso a los bienes y servicios materiales mínimos para poder actuar como seres humanos independientes, o la desigualdad que se produce al negar el reconocimiento de los fines y valores que determinadas minorías culturales requieren para mantener su identidad. Así, para construir una perspectiva distinta de la del liberalismo, un tipo de lentes bifocales que permitan ver tanto las injusticias que se producen por la violación de las libertades individuales, por las desigualdades económicas y sociales, por la negación de las diferencias culturales, así como las injusticias que se dan por la explotación, la marginalización y la violencia, buscaremos partir de la determinación de algunas experiencias de injusticia, específicas de nuestra realidad social. Siguiendo la propuesta de Young, desarrollada a partir de su compromiso teórico con análisis sociales e históricos situados en contextos determinados, se tratará de argumentar en términos de una teoría crítica de la sociedad, es decir, en la forma de una reflexión normativa, histórica y socialmente contextualizada.

Para la identificación de experiencias de injusticia real, siguiendo en esto a Villoro y Young, me ocuparé, en primer lugar, de describir algunas de las formas más relevantes de exclusión de nuestras sociedades (1). Las consideraciones críticas a las concepciones de justicia del neoliberalismo y el liberalismo de Rawls, serán tratadas en la segunda parte de este trabajo. El neoliberalismo legitima el Estado a partir de la idea de un "contrato social original" entre propietarios independientes, cuyo interés en la socialización consiste sobre todo en la protección del derecho a la propiedad. Mediante esta concepción de justicia realiza una falsa universalización del interés de los propietarios, y sirve así al poder particular de un grupo social dentro de la sociedad. Aunque la versión del liberalismo de Rawls no excluye a grupos de la población del ejercicio de los derechos políticos, sí pone, en ciertas situaciones, a los desfavorecidos en la escala social, en una situación absolutamente desventajosa frente a los demás ciudadanos para acceder a las libertades básicas iguales; a saber: cuando por razones de eficiencia y organización de la economía no es razonable el implemento de políticas redistributivas (2). En la parte final, se presentarán algunos elementos para la formulación de una concepción igualitaria de la justicia (3).

### *1.- La exclusión*

Los excluidos son los otros, los extraños, los bárbaros, aquellos que no hablan, piensan y sienten como nosotros. Para Homero y Heródoto los bárbaros o excluidos del orden establecido eran los hombres que hablaban otro lenguaje, hombres con quienes no podíamos entendernos ni en su lenguaje ni en el nuestro. Claus Offe muestra que la caracterización negativa del bárbaro o excluido comenzó en los tiempos de Jerjes, en la confrontación militar de los griegos con los persas.<sup>28</sup> Para los griegos, los Otros eran todos aquellos que no eran ciudadanos, los esclavos, los metecos y las mujeres. Entre los ciudadanos, en la esfera pública, dominaba la palabra. Fuera de la *polis* reinaban la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a los no-ciudadanos por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*. Para los romanos, los bárbaros

---

<sup>28</sup> Véase: Offe, C., "Moderne Barbarei: Der Naturzustand im Kleinformat?", en: *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am ende des 20. Jahrhunderts*, Miller, M., Soefnner, H.G., (editores), Suhrkamp, 1996, p.258-289.

o excluidos eran aquellos que no pertenecían al imperio, es decir, los pueblos que estaban por fuera de las fronteras conquistadas por el César. Así, desde el siglo IV antes de Cristo se desarrolló un significado del bárbaro o excluido que fue trasladado a los términos del salvaje, incivilizado, no-cultivado, ignorante, extraño, cruel, inhumano. Este significado negativo ha recorrido la historia y se encuentra en el inicio de la modernidad, determinándola en sus características políticas básicas.

En el pensamiento político moderno la cuestión de la creación del Estado se planteó en términos del dualismo barbarie o civilización, estado de naturaleza o estado civil, guerra de todos contra todos o paz social, anarquía u orden. El problema de la creación de un orden político consistió en cómo superar la anarquía, el caos, el desorden, la inseguridad, la guerra; en cómo someter la violencia, brutalidad y barbarie de las relaciones humanas a un límite civilizado, es decir, a un límite que hiciera posible el desarrollo libre, racional y autónomo de la vida humana. Según la perspectiva propuesta por Norbert Elias, las sociedades de occidente adquirieron su carácter de Estados al haber conseguido arrebatarse a los individuos aislados la libre disposición sobre los medios militares para transferirla al poder central. De este modo, lo que en la modernidad caracteriza un orden político, que ha alcanzado el nivel de la organización estatal, es su capacidad para consolidar un monopolio estable de la violencia y, por el contrario, lo que califica una sociedad que no ha logrado este nivel es que ella permanece en la situación en la que la distribución de bienes y riquezas tiene que decidirse por medio de la lucha y la violencia abierta entre los individuos y los grupos. Los modernos estados europeos, en la medida en que fueron alcanzando este nivel, establecieron las condiciones que determinaron quienes estaban dentro del orden y quienes fuera. A la vez instituyeron la finalidad del proyecto de la modernidad: someter, incorporar, incluir a los bárbaros, a los extraños, a los excluidos, a quienes hablan otro lenguaje y tienen otros dioses. La modernidad es en este sentido un proyecto inacabado. Está determinada por la inclusión, pero debido a que su perspectiva de inclusión tiene como punto de partida una valoración negativa del Otro, el resultado de la inclusión ha sido siempre la creación de un nuevo orden excluyente. Después de haber creado orden en el suelo europeo, la mirada ilustrada de los modernos, se extendió por el resto del planeta y buscó imponer la cultura del mundo civilizado en todas aquellas tierras pobladas por aborígenes, salvajes y bárbaros, cultura que comprendía las doctrinas católica o protestante, la organización política del Estado-nación en términos del liberalismo y la forma de organización de la economía en términos del capitalismo.

El fracaso de la política de la inclusión en los territorios del Nuevo Mundo emprendida, primero, por los conquistadores portugueses y españoles, y continuada en la adopción del modelo del Estado-nación, se puede apreciar en los tipos de asociación social y política que en los distintos períodos de nuestra historia se han dado en nuestros países.

En el periodo de la conquista, “los indios, escribe Luis Villoro, están excluidos de la comunidad de consenso establecida, española-criolla, pues no comparten plenamente su cultura ni son tratados como iguales.”<sup>29</sup> Los indios son excluidos por su diferencia de raza. Por poseer características distintas a los españoles, por hablar otra lengua, adorar otros dioses, los indios son puestos fuera de la comunidad consensuada de los españoles. En la colonia, Las Casas logró mostrar que el indio era tan sujeto moral

---

<sup>29</sup> Villoro, L., Op.cit., 110.

como el español y, por tanto, debería obtener el mismo reconocimiento como miembro igual de la asociación política. Con la inclusión de los indios como sujetos morales y con el tratamiento de todos, indios y españoles, como seres iguales se superó en parte la discriminación por la pertenencia a una raza determinada. Sin embargo, Las Casas no incluye en su idea de justicia otras diferencias que le dan identidad al indio, “las de creencias religiosas y de prácticas mágicas, por ejemplo; pues las Casas sigue aceptando como único valor religioso objetivo la doctrina católica.”<sup>30</sup> Así, al establecer en la nueva asociación política, la española-criolla, que la única religión aceptada era la doctrina católica y al negar las creencias religiosas, costumbres y prácticas mágicas de los pueblos indios, el resultado del proceso de inclusión, propuesto por Las Casas y sus seguidores, fue la creación de un nuevo orden excluyente. Para los pueblos indios la inclusión en la asociación política estaba determinada, de un lado, por la renuncia a las prácticas, costumbres y tradiciones propias de su comunidad de pertenencia, y por la aceptación, de otro lado, de los valores religiosos católicos, la educación racional ilustrada y los valores políticos democráticos y liberales. Quienes aceptaron esta propuesta fueron incorporados en el proyecto de la civilización, fueron *blanqueados*. Quienes se negaron, fueron calificados como herejes y rebeldes al soberano, y contra ellos se utilizó la coacción del Estado, pero no en su forma de castigo legítimo establecido previamente por una ley, sino como violencia abierta, sin control y sin reglas. De esta manera se impuso, por primera vez en el Nuevo Mundo, una vieja consigna de la tradición política occidental: “En el reino de la barbarie no valen las reglas de la civilidad.”<sup>31</sup>

Esta forma de exclusión se ha mantenido a lo largo de los últimos siglos en la mayoría de los países colonizados por Occidente, que después de su independencia se organizaron como Estados nacionales. En América Latina, la Revolución Francesa y las ideas liberales y democráticas influyeron y determinaron los procesos políticos y los movimientos sociales, y ellas se constituyeron en los elementos regulativos en virtud de los cuales se definieron las estructuras de la organización social y política. Los nuevos Estados nacionales, dirigidos políticamente por las elites criollas, adaptaron el modelo del liberalismo europeo, con el fin de conseguir su entrada en la senda de la modernidad.

Para los excluidos, los pueblos indios y las comunidades negras, traídas éstas del África como esclavos por españoles y portugueses, el modelo del liberalismo de la ilustración, asumido por los nuevos Estados nacionales, significó mayor exclusión. El liberalismo ilustrado afirmaba que todos los hombres, como seres libres e iguales, tenían los mismos derechos, y que, por tanto, la función del Estado consistía en proteger y asegurar tales derechos. En otras palabras, la tarea del Estado, definida a través de una fundamentación moral de los derechos humanos, consistía en garantizar un espacio de acción para que los individuos, entendidos como seres libres e iguales, pudieran realizar sus planes particulares de vida. El criterio de neutralidad que de aquí se deriva obligaba al Estado a respetar la pluralidad de formas de vida. En este sentido, el Estado no podía promover, fomentar o favorecer ninguna concepción particular del bien; de hacerlo, violaba el principio de igualdad y de no discriminación. Esto en teoría está muy bien. Pero la realidad fue y es otra. “Los Estados nacionales fueron el resultado de la

---

<sup>30</sup> Villoro, L., Op.cit., 114.

<sup>31</sup> Baumann, Z., “Gewalt – modern und postmodern”, en: *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am ende des 20. Jahrhunderts*, Miller, M., Soefnner, H.G., (editores), Suhrkamp, 1996, p.42.

imposición de un pueblo sobre otros y guardan aún ese carácter. (.....) Por ello, tanto los lineamientos del nuevo Estado como los rasgos de la ciudadanía respondieron a la concepción del pueblo dominante y no siempre nacieron con el consenso de los dominados”.<sup>32</sup>

Así, en la medida en que la función del Estado consistió en el aseguramiento de los derechos individuales, los indios y los negros, no pudieron obtener del Estado la protección de una serie de prácticas, tradiciones y valores que hacían posible que sus miembros se identificaran con determinado ideal de bien común y, por tanto, llevaran a término ciertos fines o metas colectivas. Al no reconocer las diversas posibilidades de constitución de la identidad, el liberalismo obligó a todos, indios, negros, mestizos y mulatos, a entrar en un molde que no era el suyo. Así, este modelo, con su supuesta neutralidad frente a las distintas concepciones de vida buena, favoreció una forma de vida buena; a saber, la forma de vida liberal y, por tanto, no fue neutral. Este liberalismo fue, pues, reflejo de una cultura hegemónica, que fue no sólo inhumana, sino hondamente discriminatoria.

Al establecer, entonces, en la asociación política de los nuevos Estados nacionales, que los únicos valores aceptables eran los valores liberales, y al negar las posibilidades de consolidación de las diferentes formas de identidad cultural de las comunidades originales, el resultado final de la inclusión “liberal”, –del proceso de *blanqueamiento de las razas inferiores*–, fue la reproducción del orden excluyente, es decir, la profundización de las marginaciones anteriores. Los indios y los negros que se resistieron al proceso de *blanqueamiento* fueron marginados del orden político dominante. Por pertenecer al reino de la barbarie pudo aplicarse contra ellos el uso de la violencia legítima del Estado, sin límites normativos. Como desde la perspectiva del criollo-blanco, los Otros, los marginados, eran salvajes, herejes, rebeldes, habitantes del estado de naturaleza, por definición violentos, ellos representaban un objeto legítimo de la violencia. De nuevo se impuso la ya citada consigna de la tradición política occidental “La civilidad le pertenece a los hombres civilizados, la barbarie a los bárbaros.”<sup>33</sup> Pero la política liberal de los nuevos Estados nacionales no solamente excluyó a indios y negros. A estos los acompañaron las mujeres y los pobres, los condenados de la tierra, como llamó Frantz Fanon a estos últimos.

En el inicio de los discursos fundacionales del Estado en nuestros países, la exclusión de los indígenas, los negros, las mujeres y el pueblo fue radical. Al igual que en los Estados Europeos, en los nuevos Estados latinoamericanos, la ciudadanía fue definida en función de la propiedad y la pertenencia al grupo cultural dominante. Al respecto, refiriéndose a la noción de ciudadanía que excluyó a la mayoría de la población, Jesús Martín-Barbero, cita a dos políticos colombianos del siglo XIX: José María Samper y Florentino González. Dice José María Samper en *El ensayo sobre las revoluciones políticas*, de 1861: “La política tiene su fisiología, permítasenos la expresión, como la tiene la humanidad y sus fenómenos, pues ellos obedecen a un principio de lógica inflexible, lo mismo que los de la naturaleza física(...) La democracia es el gobierno natural de estas sociedades nuestras en las que cada grupo social obedece a las leyes de su fisiología y su geografía.”<sup>34</sup> Y Florentino González escribió: “Lo que tenemos es una democracia ilustrada, en la que la inteligencia y la propiedad dirigen los destinos del

---

<sup>32</sup> Villoro, L., Op.cit., 135.

<sup>33</sup> Baumann, Z., Op.cit.,42.

<sup>34</sup> Véase nota 11. Citado por Martín-Barbero.

pueblo.”<sup>35</sup> Así pues, concluye Martín-Barbero: “En otras palabras, la colombiana se representa a sí misma como una sociedad en las que la exclusión del pueblo, o sea las mayorías, se legitima en su carencia de inteligencia tanto como de propiedad.”<sup>36</sup> Y esto vale de una u otra forma para toda Latinoamérica.

Muchas de las grandes desigualdades económicas y sociales existentes hoy en nuestros países son resultado de previos procesos de marginación social. Muchos de los miserables que habitan en nuestras grandes ciudades, sin empleo, sin educación, sin vivienda, sin acceso a salud, lo son porque sus padres y los padres de sus padres fueron también marginados, porque ellos tampoco tuvieron la posibilidad de obtener las condiciones materiales mínimas para construir para ellos y sus hijos una vida humana digna. “Su situación hereda una exclusión histórica”.<sup>37</sup> El orden político y social que ha hecho posible mantener esta exclusión tan radical de las mayorías y que ha permitido negarle a éstas la posibilidad de obtener una parte equitativa en la distribución de bienes y propiedades se ha sostenido en la mayoría de nuestros países intacto hasta nuestros días. Este orden de la exclusión permanece bajo distintas formas: democracia, dictadura, populismo, gobiernos de un solo partido, liberalismo radical, utilitarismo, proteccionismo, neoliberalismo, etcétera. Los hechos que se perpetúan en todas estas formas de organización política y social son la pobreza, la desigualdad, la marginación.

En la llamada era de la globalización la exclusión se profundiza aún más. En nuestra realidad social, a la multitud de marginados que han heredado una exclusión histórica, se le suman todos aquellos que estaban incluidos en el orden social, económico y político previo, pero que hoy son excluidos sin posibilidad de reingreso, como por ejemplo, los desempleados, sin las competencias adecuadas para reincorporarse al sistema del mercado y los desempleados que a pesar de poseer capacidades en educación y conocimiento, no consiguen el empleo que les debiera corresponder. Se les suman también grandes grupos sociales que anteriormente se consideraban aptos para ingresar al nuevo orden, pero que no encuentran un lugar donde ubicarse, como los jóvenes en las grandes ciudades sin posibilidad de educación ni trabajo. A esta multitud se le adicionan los trabajadores informales, los campesinos de las regiones más pobres sin posibilidades de crédito ni asistencia técnica, las víctimas de la violencia y la guerra, como sucede en Colombia, con los millares de campesinos desplazados de sus tierras y poblados.

Al establecerse en los Estados nacionales de los países menos desarrollados, reorganizados siguiendo los ajustes de la orientación neoliberal, que las reglas de inclusión son aquellas que impone la lógica sistémica del mercado, y al negar a quienes queden fuera las posibilidades de participación en la totalidad o una parte de la vida civil, el resultado final de la inclusión “global” ha sido, en nuestra realidad social, la profundización del orden excluyente. Así, el nuevo orden de la civilización “global” con su intolerancia ante comportamientos que declara incompetentes produce situaciones de vulnerabilidad. Las condiciones de participación que impone este orden, escribe Claus Offe, son cada vez más exigentes. “El orden de la civilización “global” codifica tres clases de personas: a) ganadores, b) perdedores, c) incompetentes, personas sin derecho

---

<sup>35</sup> Véase nota 11. Citado por Martín-Barbero.

<sup>36</sup> Martín-Barbero, J., “Colombia: Entre la retórica política y el silencio de los guerreros. Políticas culturales de nación en tiempos de globalización”, en: Número, 31, Bogotá, 2001, p. 30.

<sup>37</sup> Villoro, L., Op.cit., p.118.

a la participación, superfluos.”<sup>38</sup> En los países más desarrollados en los que las instituciones jurídicas del Estado-nación, que protegen los derechos de ciudadanía, aún conservan su vigencia, la relación entre ganadores y perdedores determina que los perdedores no sean perdedores absolutos y que excluidos sean solamente los pertenecientes a c); es decir, las personas sin ningún seguro social, los extranjeros sin permiso de residencia ni de trabajo, los criminales, y los drogadictos y alcohólicos extremos. Los perdedores, como por ejemplo los desempleados, aunque no encuentran un lugar donde trabajar, tienen un seguro de desempleo, conservan algo de su seguridad social. Y los desempleados con capacidades en educación y conocimiento tienen la posibilidad de acceder a los programas de reconversión profesional.

Por el contrario, en los países donde las instituciones del Estado social de derecho solamente cubren una parte de la población, como sucede en nuestra realidad social, la relación entre estas tres clases de personas es completamente diferente. Al grupo c) pertenecen, además de los calificados como incompetentes, aquellos miserables que han heredado una exclusión histórica. Para ellos nada varía. En cambio, los perdedores, grupo b) son perdedores absolutos. Los que pierden su empleo pierden a la vez, al no existir seguro de desempleo y una seguridad social estable, los derechos de un participante legítimo del orden civil. A los ciudadanos les son desconocidos sus derechos de ciudadanía, que se consideraban inalienables en el orden político anterior. Sin los derechos de ciudadanía los excluidos pasan de la condición de ciudadanos a la condición de esclavos. Los excluidos son, pues, a estas alturas del proceso de la civilización, muchos más: a las mayorías pobres que han heredado su miseria se les suman los que hemos llamado perdedores.

Por pertenecer en nuestras sociedades los grupos b) y c) al reino de la barbarie, a lo que Baumann denomina “territorios desterritorializados”, donde ya no imperan los imperativos normativos de los Estados nacionales, es decir, los derechos humanos civiles y políticos, el uso de la “violencia” del capital “global” se aplica en su contra sin ningún límite. Al perder los Estados nacionales poder en el espacio donde previamente ejercían su soberanía, y al ser ocupado este espacio por los mercados y el gran capital, quedan los habitantes de estas tierras de nadie en el más absoluto desamparo. Aquí se puede hablar de un retorno del estado hobbesiano de naturaleza, *de estados de naturaleza en pequeños formatos*, resultado de la incapacidad del Estado para imponerse frente al poder económico. Así pues, otra vez se impone la vieja consigna de la tradición política occidental “La civilidad le pertenece a los hombres civilizados, la barbarie a los bárbaros.”<sup>39</sup>

Podemos concluir, entonces, que las formas de exclusión específicas de nuestras sociedades son: 1) La exclusión social que resulta de las grandes desigualdades materiales; ésta comprende: la explotación, la marginalización, la pobreza y la violencia. 2) La exclusión política que es una consecuencia de la exclusión social: las deficiencias en alimentación, la carencia de salud, la falta de educación, de trabajo, de protección social, incapacitan a la persona para ser un participante normal de la vida civil y política; y 3) La exclusión cultural que es resultado del no-reconocimiento de las diferencias culturales.

---

<sup>38</sup> Offe, C., “Moderne Barbarei”, Op.cit., 274.

<sup>39</sup> Baumann, Z., Op.cit.,42.

Establecidos los rasgos centrales de estas formas de exclusión, específicas de nuestras sociedades, se tratará ahora de señalar los límites y problemas de las concepciones de justicia del neoliberalismo y del liberalismo de Rawls.

### *2.1- El modelo neoliberal y la justicia.*

La concepción de justicia del neoliberalismo se fundamenta en la tesis, según la cual, una sociedad justa se constituye solamente mediante el aseguramiento de las condiciones que permitan proteger los derechos y libertades civiles y, en particular, el derecho a la propiedad privada. En este planteamiento es definida la libertad en estrecha relación con el concepto de propiedad privada. Los filósofos clásicos del liberalismo suponían que existe un derecho natural que cada persona puede hacer respetar: primero, un derecho innato al propio trabajo y luego, como una extensión necesaria de ese derecho, un derecho a la adquisición de ciertos derechos sin los cuales no se puede ejercer la propia libertad, entre ellos el derecho individual a la propiedad. En la medida en que la libertad es definida mediante el sistema de los derechos de propiedad, la función del Estado consiste solamente en proteger los derechos de propiedad del individuo. Protegiendo éstos se garantiza la libertad. De este modo, se trata en primer lugar del respeto al derecho igual de cada uno a la libertad. Así pues, en la concepción neoliberal la mínima institución estatal está encargada, a través de sus tribunales y sus prisiones, su policía y su ejército, y eventualmente de alguna transferencia correctiva, de proteger los derechos de propiedad de los individuos. Para los neoliberales cualquier tipo de intromisión del Estado en el ámbito individual justificada por motivos de eficiencia, de equidad o de justicia social, es interpretada como un robo.<sup>40</sup>

Los neoliberales contemporáneos piensan que la función del Estado debe restringirse a la protección de la esfera de los intereses privados y que, por tanto, el Estado no debe intervenir mediante políticas redistributivas en este dominio. Las demandas y reivindicaciones democráticas de justicia social e igualdad política no deben interferir en el funcionamiento de los sistemas del mercado y de la propiedad privada. Así también, los neoliberales han dado por supuesto que, mientras se proteja la esfera de la autonomía privada, no es necesario introducir derechos adicionales como los económicos y los sociales, puesto que, de un lado, el aseguramiento de los derechos civiles lleva necesaria y paulatinamente a unas apropiadas condiciones de vida para todos, y, de otro lado, la introducción de derechos económicos y sociales y su consecuente realización exigen, en ciertas situaciones, restringir la autonomía individual. Limitar las libertades y derechos individuales a partir de las exigencias de una concepción distributiva de justicia es injustificable moralmente para algunos liberales. En la comprensión neoliberal, el Estado no debe ir más allá del aseguramiento de los derechos y libertades individuales. Si lo hace, basando su acción política en una concepción de justicia distributiva, rompe las condiciones que permiten al Estado mantenerse como estructura institucional neutral. Para liberales clásicos como Locke y Mill, o contemporáneos como Nozick, Hayek y Berlin, esta prohibición es absoluta: los

---

<sup>40</sup> Para una ampliación de la concepción neoliberal véase: Locke, J., *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*, trad. Francisco Giménez, Espasa Calpe, Madrid, 1991; Nozick, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, FCE, México, 1988. Críticas a esta concepción pueden verse en: Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, MA, Cambridge University Press, 1982; MacIntyre, A., *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981 (traducción castellana: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1988), cap. 17; Taylor, C., "Atomism", en *Philosophical Papers*, II, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.



principios liberales de la autonomía individual y de la prioridad de la libertad no son negociables por nada. El pensamiento liberal está profundamente comprometido con el principio de la autonomía moral de las personas y con una preocupación y respeto iguales para sus intereses como personas morales.

Así para la comprensión neoliberal de la política, los derechos fundamentales en sentido propio son tan sólo los derechos individuales de la persona humana individual. Derechos fundamentales son, “sólo aquellos que pueden valer como anteriores y superiores al Estado, aquellos que el Estado, no es que otorgue con arreglo a sus leyes, sino que reconoce y protege como dados antes que él, y en los que sólo cabe penetrar en una cuantía mensurable en principio, y sólo dentro de un procedimiento regulado”.<sup>41</sup> Los derechos fundamentales son, entonces, esferas de la libertad, de las que resultan derechos, y precisamente derechos de defensa. Los derechos fundamentales son sólo los derechos de libertad individual, pero no los derechos políticos, ni las exigencias sociales.

Podemos concluir, entonces, que el neoliberalismo fundamenta una concepción de justicia con la que justifica relaciones fácticas asimétricas de propiedad. Mediante esta concepción de justicia realiza una falsa universalización del interés de los propietarios, y sirve así al poder particular de un grupo social dentro de la sociedad. Al afirmar la prioridad del valor de la libertad sobre otros valores, el neoliberalismo no considera ni las necesidades materiales primarias de los excluidos por el capital y el mercado, ni las preferencias valorativas de las minorías culturales.

## 2.2.- *El modelo de justicia social de Rawls.*

La tesis central de este modelo afirma que una sociedad justa presupone la posibilidad de asegurar las condiciones elementales para que todos sus miembros puedan considerarse y reconocerse entre sí como personas iguales, libres y autónomas.<sup>42</sup> Si consideramos lo enunciado en los dos principios de su *Teoría de la Justicia* tendremos una idea de lo que para este autor significa una sociedad justa. En el primer principio están incluidas las libertades propias de la tradición liberal, desde la libertad de conciencia y expresión, hasta la propiedad privada, así como los derechos ligados con la libertad de asociación y con el ejercicio de la democracia. En el segundo principio se define el procedimiento para minimizar las desigualdades. Rawls parte de la existencia de desigualdades en cuanto a talentos, riqueza y poder; y con este principio busca compensarlas o reducirlas al mínimo. Las desigualdades sociales deben organizarse de tal manera que resulten más ventajosas para los menos favorecidos, y deben posibilitar iguales oportunidades a todos los participantes en el contrato social, para que todos los asociados puedan desarrollar sus talentos y sus proyectos particulares de vida. Con este segundo principio busca corregir desigualdades excesivas: mediante políticas sociales de control y distribución de la riqueza pretende dar una protección especial a los menos favorecidos. Una concepción de justicia que permita desigualdades que no alcancen a todos y sobre todo que no beneficien a los menos favorecidos, no es para Rawls una concepción moral de la justicia.

---

<sup>41</sup> Schmitt, C., *Teoría de la Constitución*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, 169.

<sup>42</sup> Para un desarrollo más amplio de estos puntos véase mi libro *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo*, Siglo del Hombre Editores y Universidad de Antioquia, 1999, Cap 1 y 2.

Mediante la tesis de la prioridad del primer principio de justicia sobre el segundo; es decir, de las libertades sobre la igualdad, Rawls define como tarea del Estado asegurar los derechos y libertades básicos de la ciudadanía. Por tanto, la función del Estado, fundamentada a través de la explicitación de una concepción política de la justicia, se limita a cubrir los derechos y libertades individuales y no puede ocuparse de principios que comprendan las desigualdades sociales y económicas. Si no puede hacerlo, es posible entonces formular en otros términos la réplica que le hicieron a Rawls los demócratas radicales y los socialistas; así, afirmamos que su concepción de justicia es puramente formal y ambigua, puesto que al limitarla a proteger y cubrir las libertades y derechos básicos, haciendo a un lado las desigualdades sociales y económicas, coloca en una situación asimétrica y desventajosa a los miembros de la sociedad menos privilegiados frente a los demás ciudadanos. En este sentido, el liberalismo de Rawls no es exactamente el tipo de liberalismo posesivo neoliberal, pero en el formalismo y la ambigüedad señalados radican sus limitaciones.

Al responder a quienes formularon por primera vez esta crítica, Rawls mostró por qué no era posible incluir entre las libertades y derechos básicos una garantía más amplia que incluyera principios que comprendieran las desigualdades sociales y económicas<sup>43</sup>. El argumento central de Rawls es que una concepción liberal de justicia debe centrarse en la definición de unas condiciones mínimas –las libertades y derechos básicos– que hagan posible la justa cooperación social entre individuos y grupos con distintas concepciones del bien. Así, pretender incluir como condición mínima el aseguramiento de ciertos medios materiales resultaría, en cierta forma, imposible, puesto que la determinación de los medios materiales que son necesarios depende de lo que cada individuo o grupo entienda como imprescindible para la realización de su respectivo plan racional de vida. Esto, entonces, fuera de no ser viable, generaría mayor división social.

Al definir los derechos y libertades básicas como esencias constitucionales, en su artículo *La idea de la razón pública*, reproduce este argumento; los principios reguladores de asuntos básicos de justicia distributiva, tales como la igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia, no pueden tratarse como esencias constitucionales, porque las consideraciones necesarias para ver si los objetivos que éstos incluyen han sido o no realizados, son, en cierta manera, imposibles de lograr, debido a que estos asuntos están abiertos a amplias diferencias de opinión razonable. Como sobre estos principios no es posible lograr un acuerdo, –no son objeto de un consenso traslapado entre miembros con distintas visiones del bien–, no pueden, por tanto, considerarse esencias constitucionales. Además, dice, en su segundo argumento: si mediante el principio de diferencia está definida una lista de bienes primarios que se le deben asegurar a cada ciudadano como una forma de representar el ideal de alcanzar el valor igualitario de las libertades de cada cual, resulta, entonces, innecesaria la exigencia de incluir principios que comprendan las desigualdades sociales y económicas. El tercero afirma: y si se supone que con la inclusión de estos principios se debe definir una distribución igualitaria de las propiedades “este principio se rechazará por irracional, pues no permite a la sociedad satisfacer ciertos requisitos esenciales de la organización social, y tampoco permite sacar ventajas de consideraciones de eficiencia ni de otros muchos factores.”<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Esta defensa de su concepción la hace en el capítulo “Las libertades básicas y su prioridad”, en: Rawls, J., *Liberalismo Político*, Fondo De Cultura Económica, México, 1996, p. 270-340.

<sup>44</sup> Rawls, J., *Liberalismo*, Op. cit., p.333.

De esta respuesta se pueden obtener dos conclusiones contradictorias entre sí; de la segunda resulta la posibilidad de aceptar como justo ubicar en una situación asimétrica y desventajosa a los miembros de la sociedad menos privilegiados frente a los demás ciudadanos. Rawls, de un lado, es plenamente consciente del hecho de que las desigualdades sociales y económicas son el resultado de ciertas tendencias sociales y de contingencias históricas; sabe bien que como resultado de éstas, por procesos de concentración del poder económico y social o del poder burocrático, se generan grandes diferencias entre aquellos que tienen mayores ingresos y riqueza y los que por diversas circunstancias no los tienen.<sup>45</sup> Además, conoce bien que la causa original productora de estas desigualdades es la economía del mercado y la función que en ella juega la propiedad privada de los medios de producción. Aunque sus afirmaciones en este sentido no son claramente explícitas, su idea central es que en la esfera del mercado, pese a que los individuos no pretendan actuar injustamente en los muchos intercambios que deben realizar para hacer efectivas sus transacciones, puede darse el caso de que las oportunidades de algunos resultan afectadas. Por esto, el objetivo esencial de la concepción contractual de la justicia es asegurar las condiciones de trasfondo justas, en los componentes de la estructura básica de la sociedad, para que en el caso de que estas condiciones resulten minadas puedan producirse rectificaciones.

Pero, de otro lado, Rawls afirma que las políticas de justicia redistributiva deben tener en cuenta los requisitos organizacionales y de eficiencia de la economía.<sup>46</sup> Esto quiere decir que, si como consecuencia de la implementación de políticas redistributivas hechas en función de aumentar al máximo posible los bienes primarios para que los menos privilegiados accedan a las libertades básicas iguales, resultara afectada la organización social o los criterios de eficiencia de la economía, éstas no podrían implementarse. Si no los afectaran, no habría dificultades y ésta es la situación que Rawls presupone. Así, para los menos privilegiados habría una situación favorable si los requisitos organizacionales y de eficiencia de la economía no resultaran perjudicados con la introducción de políticas redistributivas, o desfavorable, si sucede lo contrario. Pero ¿quién establece cuándo los requisitos de eficiencia son ventajosos? Rawls no lo dice, pero es fácil suponer que deben hacerlo los propietarios a través de la medición y el cálculo de las ganancias. ¿No quiere esto decir que los ciudadanos con mayores ingresos y riqueza, y entre ellos los propietarios de los medios de producción, están ubicados en una situación más ventajosa frente a los menos favorecidos, cuando los primeros tienen la posibilidad de establecer los criterios de ganancia y eficiencia y vetar políticas de justicia redistributiva? ¿No quiere esto decir, entonces, que cuando se da este caso, Rawls coloca en una situación asimétrica y desventajosa, para acceder a las libertades básicas iguales, a los miembros menos privilegiados de la sociedad frente a los demás ciudadanos?

Así, podemos concluir que aunque la concepción de justicia de Rawls tiene un campo de acción más extenso que el del neoliberalismo, porque establece un sistema para compensar desigualdades materiales extremas, su noción de justicia no incluye de la misma manera a todos los sujetos. Al rechazar Rawls por principio, que las exigencias de una distribución de los recursos en situaciones determinadas por pobreza, hambrunas, puedan implicar restringir las libertades básicas, se produce, como

---

<sup>45</sup> Rawls hace una presentación de estos asuntos en el capítulo: "La estructura básica como objeto", Rawls, J., *Liberalismo*, Op. cit., 243-269.

<sup>46</sup> Al respecto ver: Rawls, J., *Liberalismo*, Op. cit., 264, 303.

consecuencia práctica, que su teoría permita la exclusión de grupos con diferencias económicas y sociales.

### *3.- El modelo igualitario de la justicia.*

En el segundo apartado se establecieron algunas formas de exclusión específicas de nuestras sociedades, la exclusión social, la política y la cultural. El sentido de la caracterización de estas formas de exclusión, recordémoslo, es el de señalar que para la construcción de una reflexión sobre la justicia que de cuenta de los problemas de nuestra realidad social, es necesario determinar las formas de injusticia que experimentan los excluidos del disfrute de los beneficios sociales y políticos que les pertenecen como miembros de un orden político. Con la descripción de algunas formas de exclusión específicas de nuestras sociedades queremos, de un lado, cuestionar la presunción de objetividad de la noción de justicia aceptada hoy en nuestros ordenes de dominación, –definida a partir de la aceptación del paradigma neoliberal–, y, de otro lado, proponer algunos elementos para fundamentar una concepción más amplia de justicia.

El punto de partida de una reflexión sobre la justicia, que enfrente los problemas actuales de nuestras sociedades y que haga posible eliminar progresivamente las formas de exclusión social, política y cultural, establece, como primera exigencia normativa, el aseguramiento de las condiciones elementales que hacen posible el desarrollo de una vida humana independiente. Poder desarrollar con independencia la forma de vida que uno quiere, supone que uno puede disponer de unas condiciones materiales mínimas que le permitan hacer uso de su libertad. Estas condiciones comprenden, poder alimentarse suficientemente, vestirse de forma adecuada de acuerdo al medio, poseer una habitación adecuada, ser protegido contra eventos naturales adversos, contra el sufrimiento, y contra las amenazas a su vida por parte de otros hombres. A estas condiciones elementales que hacen posible el acceso a los bienes y servicios materiales mínimos, requeridos para sobrevivir como seres humanos independientes, hay que adicionarle las condiciones mínimas de socialización, que incluyen, tener posibilidad de comunicación y contacto con otros hombres en el marco del contexto cultural de pertenencia de cada individuo.

Se trata, pues, de una perspectiva normativa sobre la justicia en la que la distribución tiene como punto de partida la satisfacción de las necesidades básicas de todos los hombres, y no de una teoría en la cual el punto de partida es la protección de la libertad. El principio fundamental en este planteamiento, principio igualitario, establece que todos los miembros de la sociedad deben tener las mínimas condiciones sociales y económicas para poder realizar la forma de vida que deseen, es decir, deben poder desarrollar plenamente sus habilidades y capacidades como seres humanos. A diferencia del liberalismo que considera la justicia en términos del aseguramiento de las libertades individuales, el igualitarismo considera la justicia teniendo en cuenta, primero, que las personas obtengan las mínimas condiciones sociales y económicas para que puedan desarrollar sus capacidades y habilidades, y, segundo, que las personas obtengan respeto a las diferencias en la elección de sus fines y valores. En este sentido, el argumento igualitarista de justicia, nos da una forma de entender la libertad real, a diferencia de la libertad negativa o formal. Como Amartya Sen afirma, “crear las condiciones para que las personas sean capaces de realizar sus metas y alcanzar su propio bienestar es

maximizar la libertad positiva del que menos la tiene, y, de este modo, abolir todas las desigualdades de libertad positiva.”<sup>47</sup>

La idea central presupuesta en este planteamiento es que si no se satisfacen las necesidades básicas, si no se proporcionan los recursos y posibilidades para que cada uno pueda desarrollar sus capacidades, si no se respetan las diferencias de todos los miembros de la sociedad en la elección de fines y valores, no podemos seriamente pretender que el Estado y la sociedad están conservando y protegiendo los derechos e intereses de todos. Las personas no son realmente libres ni autónomas si no se satisfacen las necesidades básicas y no se proporcionan las habilidades y recursos para que puedan elegir la forma de vida que quieran vivir. La justicia debe servir, en este sentido, para que sean garantizadas las condiciones elementales que hacen posible la realización de una vida humana independiente, atendiendo, naturalmente, a factores como la disponibilidad de recursos en cada sociedad. A diferencia del liberalismo que establece la prioridad de la libertad sobre el trato a las desigualdades, el igualitarismo propone, de un lado, la prioridad de la igualdad sobre la libertad, y reclama, de otro lado, que en el orden jurídico sea consignado y garantizado el derecho a la autonomía cultural de las minorías culturales diferentes a la hegemónica. Esta primacía de la igualdad sobre la libertad, determina, de un lado, la necesidad de justificar algunas restricciones a ciertas libertades específicas de algunos miembros de la sociedad, particularmente, al derecho a la propiedad; y, de otro lado, la necesidad de justificar políticas que den un tratamiento preferente a favor de las personas y grupos sociales que han sufrido una exclusión total o parcial. Frente a las exigencias de realización de la libertad para todos y de reconocimiento de las prácticas, tradiciones y valores de las minorías culturales, un Estado conforme a la justicia tendría que rebasar su carácter pretendidamente “neutral”. Cualquier limitación de los derechos individuales es inaceptable para el liberalismo. La protección de la libertad está vinculada en esta tradición con la experiencia de injusticia que se produjo por la negación de las posibilidades de elección individuales en los totalitarismos del siglo pasado. Si se toman en consideración las causas históricas que motivaron la necesidad de afirmar la prioridad del valor de la libertad, es comprensible entender sus fundamentos y el sentido de esta exigencia. Pero esta prioridad de la libertad sobre las exigencias de igualdad, que son reclamadas en sociedades con profundas desigualdades económicas y sociales, es, ciertamente, muy dudosa. Con el fin de problematizar esta tesis del liberalismo presentaremos algunas críticas.

1.- Es falso ver a la libertad como la idea directriz para la determinación de los derechos fundamentales. Más bien, el derecho a iguales libertades individuales se deduce a partir del aseguramiento de una igual autonomía individual como núcleo del debido respeto a los otros. Para desarrollar este argumento es necesario presuponer un concepto más amplio de autonomía que el supuesto por el liberalismo. Este concepto de autonomía puede desarrollarse mediante la apropiación de la teoría hegeliana del reconocimiento, teoría que supone que el fin de la autorrealización humana depende de que los sujetos puedan realizar un proceso adecuado y exitoso de individualización. Este proceso supone, primero, que los sujetos sean reconocidos como seres racionales, en la medida en que puedan construir en el marco de sus interacciones prácticas relaciones de respeto mutuo; segundo, que sean reconocidos como sujetos de derechos, es decir como fines en sí mismos, en el marco de sus relaciones jurídicas; tercero, que sean apreciadas sus particulares capacidades y especificidades individuales en el contexto de sus relaciones

---

<sup>47</sup> Sen, A., Bienestar, justicia y mercado, Ediciones Paidós, Barcelona, 1997, 77.

ético-comunitarias, y cuarto, que sea considerado el significado del mínimo básico para vivir dignamente. En este sentido, un proceso exitoso de individualización se produce gracias al reconocimiento de los sujetos por parte de los otros en estos diferentes niveles.<sup>48</sup> La relación entre autonomía y reconocimiento permite mostrar la conexión sistemática entre los niveles formal y material, supuestos en los derechos humanos fundamentales: el aseguramiento de un mínimo básico es necesario para la realización de la autonomía y la libertad. Así pues, no es la libertad el hilo conductor para la determinación los derechos fundamentales, sino más bien, la autonomía.

2.- En segundo lugar, como Dworkin lo ha mostrado, no puede tratarse de asegurar las libertades como tales. “No hay nada que sea un derecho general a la libertad. La defensa de cualquier libertad específica determinada puede ser independiente de la defensa de cualquier otra y no hay incongruencia –ni siquiera inverosimilitud– antecedente en defender una de ellas al tiempo que se cuestiona la otra.”<sup>49</sup> Esto quiere decir que no puede haber ningún derecho universal a la libertad. Si un gobierno requiere limitar alguna libertad, por ejemplo, por razones de bienestar general, por razones de seguridad, para superar una crisis determinada por una catástrofe natural, el gobierno debe poder hacerlo, sin que esa limitación constituya una violación del derecho a la libertad. “Por razones pragmáticas, escribe Stephan Gosepath, los ciudadanos y ciudadanas, para asegurar las libertades básicas, deben limitar sus demás libertades. Hay además limitaciones legítimas de las libertades en aras de otro valor como el bienestar de todos, bajo el aseguramiento de los derechos fundamentales a la libertad.”<sup>50</sup> Los derechos a la libertad, iguales para todos, se refieren políticamente sólo a las denominadas libertades básicas o bien derechos básicos, que son las libertades de opinión y de conciencia, libertad de asociación, las de integridad de la persona y de decisión en el ámbito privado. Dentro de éstas no están las libertades políticas y de comunicación ni el derecho a la propiedad.

3.- En tercer lugar, el liberalismo ha desarrollado la concepción de libertad en estrecha relación con los asuntos de justicia social. El liberalismo social considera imprescindible introducir derechos sociales básicos para alcanzar el ideal normativo de la igualdad de derechos.<sup>51</sup> Desde un punto de vista normativo, los derechos sociales deben servir para asegurar formas de compensación que permitan una distribución equitativa de la riqueza social. A la luz de este modelo, el Estado liberal no puede limitarse a proteger las libertades negativas, puesto que el mecanismo del mercado genera por su dinámica propia cada vez mayores asimetrías y una creciente desigualdad de las posiciones de poder económico y social. La inclusión de los derechos sociales propuesta en este modelo debe servir para crear las condiciones materiales e institucionales que hagan posible a todos una percepción objetiva de sus derechos civiles y políticos.

---

<sup>48</sup> Véase: Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1992, p.148 y ss.

<sup>49</sup> Dworkin, R., *Los derechos en serio*, Ariel Derecho, Barcelona, 1989, p. 395.

<sup>50</sup> Gosepath, S., “Consideraciones sobre las fundamentaciones de los derechos humanos sociales”, en: *Ciudadanía y Derechos Humanos Sociales*, Alonso, M., Giraldo, J., (Editores), Ediciones Escuela Nacional Sindical, Medellín, 2001, p. 32.

<sup>51</sup> Véase: Preuss, U., “Verfassungstheoretische Überlegungen zur normative Begründung des Wohlfahrtstaates”, en: Ch. Sachsse (Hg.), *Sicherheit und Freiheit*, Frankfurt/M., 1990, 125 ss. Alexi, R., *Theorie der Grundrechte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

4.- La afirmación de los liberales de que la realización de los derechos a la libertad es más importante que la realización de los derechos de bienestar social puede cuestionarse introduciendo una concepción no-utilitarista del bienestar. El argumento de Amartya Sen, en este sentido, dice que la calidad de vida de una persona debe valorarse en términos de sus capacidades y no en términos de su utilidad ni de los bienes primarios, como lo hacen el utilitarismo y el liberalismo de Rawls respectivamente. Para Sen, la característica primaria del bienestar de una persona no se obtiene de la mayor satisfacción de los deseos, ni de la felicidad, más bien, cabe concebirla en términos de lo que una persona “puede realizar”. De este modo, la característica primaria del bienestar de una persona es el conjunto de realizaciones que consigue, o lo que es lo mismo de capacidades que tiene para libremente llevar a cabo el tipo de vida que valora. La libertad que la persona tiene para llevar a cabo el tipo de vida que considera valioso depende, por tanto, del conjunto de capacidades que puede desarrollar. Para Sen, el valor de la libertad depende de lo que se puede hacer con la libertad y lo que importa es, pues, la libertad real de las personas. “Esta concepción”, escribe, “se relaciona con la idea de que la vida buena es entre otras cosas, también una vida de libertad.”<sup>52</sup>

5.- En quinto lugar, como Habermas ha mostrado, en una sociedad multicultural se debe separar el nivel abstracto en el que las personas son concebidas como libres e iguales y en el cual como ciudadanos ejercen sus derechos civiles y políticos, del nivel de integración ética de grupos cada uno con una identidad colectiva distinta.<sup>53</sup> La integración ética exige que los distintos grupos étnicos y sus formas de vida culturales puedan desarrollarse y florecer. El Estado por medio del derecho debe hacer posible esto. La integración política exige, por el contrario, que el consenso entre los ciudadanos no se dé sobre la base de valores sustantivos, sino sobre la definición de unos principios y procedimientos que hagan posible a todos realizar sus derechos y libertades como sujetos con una autonomía privada y sus planes racionales de vida como sujetos con una autonomía pública. Habermas rechaza todo tipo de derechos colectivos, ya que ve, en las formas de su justificación, la amenaza de disolución del Estado democrático de derecho. Habermas tiene razones, como liberal, para no aceptar la justificación de derechos colectivos, si con ésta se limitan las libertades individuales, pero puede admitir ciertos derechos especiales para las minorías, si esto implica proteger a un grupo minoritario desfavorecido frente a un grupo mayoritario dominante. En suma, el sentido de estas críticas es mostrar que la libertad no puede ser considerada como el más alto valor ni que pueda afirmarse una prioridad de la libertad sobre las exigencias de igualdad, sino que más bien, la libertad tiene que articularse con otros valores como la justicia, la autonomía, el respeto a la diferencia y el bienestar de las mayorías. Ahora bien, efectuar algunas restricciones a ciertas libertades específicas de algunos miembros de la sociedad, puede realizarse, siempre y cuando con estas restricciones no se afecte el ámbito de las libertades y derechos básicos de las personas, es decir, las libertades y derechos que aseguran la integridad y dignidad de las personas. La limitación de las demás libertades, como las libertades políticas y de comunicación y el derecho a la propiedad, puede hacerse si el efecto de su restricción es crear las condiciones para que todos puedan acceder al disfrute de las libertades mínimas. Así, en casos especificados, por ejemplo, para evitar una hambruna, mortandad creciente, mejorar las condiciones de bienestar de la mayoría de la población, podría justificarse,

---

<sup>52</sup> Véase: Sen, A., Bienestar, justicia y mercado, Op. cit., p. 83.

<sup>53</sup> Para un desarrollo más amplio de este punto, véase mi libro De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo, Siglo del Hombre Editores y Universidad de Antioquia, 1999, Cap. 5.

en una medida razonable y durante un determinado tiempo, la limitación de las libertades políticas o los derechos de propiedad de algunas personas.

Recapitulando se puede concluir que la injusticia producida por la exclusión social, que resulta de las grandes desigualdades materiales, solamente podrá ser corregida a través de una profunda transformación de las instituciones económicas que comprenda una redefinición de la relación entre los imperativos sistémicos del capital y el mercado y los imperativos normativos de la justicia, redefinición que tiene que hacerse en función de la realización de las necesidades y aspiraciones de la mayoría de la población más pobre. La injusticia producida por la exclusión política podrá ser corregida a través de una vasta transformación de las instituciones políticas que haga viable la participación de todos en los procesos de decisión política. La injusticia producida por la exclusión cultural tiene que corregirse mediante la creación de un espacio político que haga posible la expresión de las luchas por las diferencias culturales y que haga viable el reconocimiento de esas diferencias. Con estas reflexiones pretendemos presentar propuestas teóricas para crear un modelo alternativo de la asociación política que permitan encontrarle solución a los más grandes problemas de nuestras sociedades. La articulación en un modelo de los valores de la libertad, la igualdad y el respeto a la diferencia, requiere de otros argumentos. Pero proseguir con ello será tema de otros trabajos.