

# Los derechos humanos sociales.

## Consideraciones sobre su fundamentación a la luz del liberalismo y del igualitarismo\*

Francisco Cortés Rodas  
Profesor  
Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia

**E**n este artículo desarrollo dos problemas centrales de la reflexión filosófica y política contemporánea, necesarios para entender los fines del Estado en sociedades modernas, es decir, en sociedades determinadas en gran parte por una organización racional de la economía y el mercado. Estos problemas pueden plantearse así: ¿qué son los derechos humanos sociales? y ¿de qué forma puede articularse un modelo amplio de justicia distributiva que sirva de fundamento normativo para conceptualizar las tareas y funciones del Estado?

Stefan Gosepath define como derechos sociales (derechos fundamentales o derechos humanos) “los derechos a la previsión, al trabajo, la vivienda, y la educación, es decir, derechos a prestaciones en sentido estricto. Estos son los derechos del individuo frente a la comunidad a beneficios o bienes sociales, económicos y culturales, y representan la reivindicación a una distribución adecuada de los bienes necesarios para la vida”.<sup>1</sup>

---

\* Este artículo retoma algunas ideas desarrolladas en mi libro *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo*. Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de Antioquia, 1999.

1 S. Gosepath. “Zu Begründungen sozialer Menschenrechten”. En: Stefan Gosepath y Georg Lohmann (Hgs). *Philosophie der Menschenrechte*. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1998.

Las declaraciones y convenciones de los derechos humanos válidas en la actualidad, a saber, *La Declaración Universal de los Derechos Humanos* y *El Acuerdo Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, así como en Europa *La Carta Social Europea*, postulan derechos sociales como una parte esencial de los derechos humanos. De otro lado, los derechos sociales no son incluidos de forma inmediata como derechos fundamentales positivos en casi ninguna de las constituciones de los Estados de occidente. Normativamente considerados, los derechos sociales son controvertibles tanto filosófica como políticamente. Ahora como antes, es discutible la fundamentación, el contenido y el alcance de los derechos sociales fundamentales y de los derechos humanos, afirma con toda razón Gosepath.

En este sentido, se impone para nosotros, como tarea filosófica y política, mostrar que existen y deben existir algo así como derechos sociales y explicar por qué razones. En el marco de esta problemática general, me concentraré en una cuestión filosófica especial: ¿con base en qué principio o idea directriz pueden justificarse, en términos de derechos humanos, reivindicaciones a prestaciones sociales?

En este artículo sostengo la tesis de que la idea de los derechos humanos sociales se fundamenta y constituye de forma más plausible a través de un determinado principio de justicia social distributiva. Con el fin de desarrollar el marco teórico que sirva para justificar esta idea reconstruiré cuatro modelos de justicia distributiva. El primero lo denomino *modelo individualista de la libertad*, y comprende autores como J. Locke, A. Smith, R. Nozick, F. Hayek y M. Friedman. El segundo lo denomino *modelo social de la libertad*, al que pueden adscribirse autores como E. Kant, J. Rawls, J. Buchanan y R. Dworkin. El tercero ha sido llamado *modelo de las necesidades*, y es representado por H. Shue, A. Sen y M. Nussbaum. El cuarto es el *modelo de la política de la igualdad*, al que pertenecen autores como J. Habermas, E. Tugendhat, A. Honneth, R. Forst y S. Gosepath.<sup>2</sup>

Para el *modelo liberal (individualista y social)*, se trata, en primer lugar, del respeto al derecho igual de cada uno a la libertad. Aquello que debe ser respetado en las personas es su autonomía. Según el liberalismo, los derechos sociales son necesarios para que todos los miembros de la sociedad puedan ejercer sus derechos y libertades civiles y políticas. El *modelo de las necesidades*, ve como objeto del respeto igual el derecho igual que puede pretender cada uno como ser

---

2 Para la presentación de las teorías de estos autores no se pretende un estudio total de ellas. Se utilizarán algunas de sus ideas con el fin de articular tesis en forma de modelos teóricos.

necesitado, por lo menos para ver realizadas sus necesidades básicas. Por esto se trata en su concepción de la justicia, en primer lugar, de satisfacer en forma suficiente las necesidades básicas de todos los hombres. Según la *concepción igualitaria*, debe concebirse el principio del respeto igual como una exigencia de la justicia política. Ella supone que el respeto sólo puede formarse y desarrollarse si el Estado garantiza, a todos los miembros de una sociedad, las condiciones elementales para una vida humana digna.

El concepto y el contenido de los derechos sociales cambia, dependiendo de las razones que justifican esas concepciones a los derechos humanos. Así, para el aseguramiento de las libertades civiles y políticas son necesarios unos bienes distintos a los requeridos para el aseguramiento de las necesidades básicas; en cambio, cuando se trata de establecer las condiciones elementales para una vida humana digna en términos del respeto igual, se amplía considerablemente la extensión de los derechos sociales.

La explicitación que propongo de estas teorías de los derechos sociales debe mostrar que no es plausible hacer comprender por qué se tienen que proteger como derechos humanos solamente aquellos que se obtienen del ideal de la libertad o de la satisfacción de las necesidades básicas. A cambio de esto, siguiendo una importante idea de Tugendhat y Honneth, la justicia social distributiva tiene que concebirse como un principio universal del derecho para la fundamentación de una teoría universal de los derechos humanos y, con ésto, particularmente, para la fundamentación de los derechos humanos sociales.

En lo que sigue me interesa aclarar cuál debe ser el principio fundamental para la introducción de los derechos humanos sociales: libertad, necesidades básicas o respeto igual. Para esto voy a explicitar cada una de las mencionadas concepciones, con el fin de mostrar que la concepción igualitaria es la que posee mayor aceptación.

## **1. Modelo individualista de la libertad**

La tesis central del liberalismo-individualista en sus aspectos político-filosóficos, sostiene que una sociedad justa se constituye solamente si se presupone su capacidad para asegurar las condiciones que permitan proteger los derechos y libertades civiles y, en particular, el derecho a la propiedad privada. La fundamentación filosófica de esta tesis son tres concepciones básicas: la del hombre en la situación presocial, la del hombre en la situación político-civil y la de las funciones y límites del Estado. Estas concepciones, ya

expuestas en otro artículo<sup>3</sup>, no se desglosarán aquí; sólo se considerarán directamente las objeciones.

La primera objeción puede enunciarse así: al atribuirle al sujeto prioridad frente a la sociedad y darle un carácter constitutivo, se establece una relación entre el hombre y el mundo social en la que este último no es más que el resultado de la configuración creativa del sujeto<sup>4</sup>. Los intereses individuales preceden, en este sentido, a la creación de cualquier tipo de relación social o política. Con esta idea se configura el dualismo entre moral individual y moral social, entre vida privada y vida pública.

Distintos críticos del liberalismo han demostrado la falacia oculta tras la concepción atomista del sujeto moral<sup>5</sup>. La ficción del "estado de naturaleza", supuesto en las argumentaciones de Locke y Nozick, ha servido para justificar y legitimar un determinado orden institucional y estatal<sup>6</sup>. A través del establecimiento de la propiedad privada y de los derechos civiles como derechos inalienables, a) se legitima un determinado orden social, político y económico, b) se muestran los pasos y procedimientos para superar racionalmente el estado de naturaleza primitivo (la guerra de todos contra todos) y c) se representa la posible situación a la que puede llegar una sociedad que no está regida según los términos de ese orden institucional y estatal. Los supuestos participantes en la conformación del contrato social original, concebidos como seres desvinculados de todo tipo de relación social e histórica, eran y son individuos concretos, quienes, a través de

- 
- 3 F. Cortés. "El liberalismo en conflicto. Reflexiones en torno a la cuestión de la justicia social". *Estudios de Filosofía*. No. 8. Medellín, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, agosto de 1993.
  - 4 El concepto liberal del "Yo" es uno de los elementos centrales del debate entre liberales y comunitaristas. Al respecto véase: M. Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982. M. Sandel. "Introduction". En: *Liberalism and its Critics*. New York, University Press, 1984. C. Taylor. *Philosophical Papers I,II*. Cambridge, 1985. M. Walzer. "The Communitarian Critique of Liberalism". *Political Theory*. 18:1. 1990. pp. 6-23.
  - 5 Aquí se utiliza la concepción comunitarista sobre el "yo" liberal para criticar el modelo liberal-individualista, y no los modelos kantianos, por razones que se expondrán posteriormente. Véase: M. Sandel. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self". *Political Theory*, 12:1. pp. 18-35. A. MacIntyre. *After Virtue*. London, 1985. Ch. Taylor. *Philosophical Papers II*. Ch. Seven, Cambridge, 1985.
  - 6 J. Locke. *Two Treatises of Government*. Cambridge, 1960. (Citas según la versión en español: *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*. Trad. Francisco Giménez. Madrid, Espasa Calpe, 1991. p. 205 y s.). R. Nozick. *Anarchie, State and Utopie*. New York, Basic Books, 1974. (Citas según la versión en español: *Anarquía, Estado y Utopía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988).

esa ficción, han legitimado la exclusión de una gran parte de la población del disfrute de la riqueza social y de la participación en la toma de decisiones políticas. Con estos argumentos se rechazan la concepción atomista de la persona moral y la consideración del sujeto como independiente de sus respectivas relaciones sociales e históricas.<sup>7</sup>

La segunda crítica concierne a la legitimación política del Estado. Para un liberal individualista, la función estatal de protección del ámbito íntimo de cada individuo va acompañada del principio de igualdad de oportunidades: en la medida en que el Estado solamente garantice la no-interferencia, la no-coacción de una voluntad sobre otra, no favorecerá ningún plan de vida<sup>8</sup>. Al estar protegidas las libertades individuales, los sujetos particulares pueden desarrollar las concepciones de vida buena que quieran, siempre y cuando no interfieran el ámbito privado de los otros individuos. Pero, ¿hay igualdad de oportunidades para los individuos?; ¿se puede presuponer que los individuos están dotados de iguales facultades y capacidades para desarrollar sus planes de vida, si se ha partido del hecho de que algunos de ellos, por su mayor habilidad racional, han adquirido más derechos sobre las pertenencias que otros?

Es indudable que si se presupone una situación prepolítica, en la que todos los sujetos como seres racionales tienen iguales capacidades y facultades, entonces la posición económica, social y los beneficios conseguidos son el resultado de la utilización inteligente y racional de las facultades y capacidades iniciales. Pero esta idea no sólo fue un mito; el “estado de naturaleza” no es más que un constructo teórico que no dice nada sobre el hecho real de que la conformación de los derechos sobre las pertenencias ha sido el resultado de la combinación del trabajo creativo individual, con guerras, apropiaciones indebidas, invasiones, procesos de explotación y esclavización de unos pueblos

---

7 Extender esta crítica a la concepción de persona moral de Kant, Rawls o Habermas es incorrecto y problemático porque iguala dos conceptos de persona que es necesario diferenciar, a saber, el individualista y el kantiano-humanitarista. En esta dirección apuntan las reflexiones recientes de Walzer y Wellmer con la distinción entre el carácter presocial y postsocial del “yo” liberal. Al respecto véase: M. Walzer. “The Communitarian Critique of Liberalism”. Op. cit. pp.157-180. A. Wellmer. “Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen”. En: M. Brumlik und H. Brunkhorst (Hg.). *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Fischer, Frankfurt am Main, 1993. pp.173-196. E. Tugendhat. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993. pp.197-225. R. Forst. *Kontexte der Gerechtigkeit, Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1994. pp. 349-362.

8 R. Nozick. *Anarchie, State and Utopie*. Op. cit. Cap. 3.

sobre otros o de unos individuos sobre otros. Por tanto, al conformar hipotéticamente mediante el pacto original el “estado civil”, y establecer la inviolabilidad sobre los derechos adquiridos por unos individuos, se extiende un manto de olvido sobre el pasado y se legitima un orden político donde el ámbito de derechos de algunos es mayor en relación con el de otros. Si esto es así, y si además la función del Estado se limita a garantizar la no-interferencia, se niega, por consiguiente, el principio de igualdad de oportunidades. Los individuos cuyos derechos sobre las pertenencias son mayores estarán, por su experiencia acumulada, por sus mejores condiciones de vida, educación, salud, etcétera, en mejor situación para realizar sus respectivos planes de vida. Por el contrario, aquellos que por determinadas contingencias poseen apenas su fuerza de trabajo, tendrán que enfrentarse a dificultades casi insalvables para la realización de sus proyectos y fines. De ser esto así, un Estado semejante perderá su legitimidad a los ojos de los no-propietarios, es decir, de aquellos que sólo poseen su fuerza de trabajo.

La incoherencia de esta concepción se muestra indicando que algunos de los supuestos participantes del ficticio “contrato original” tenían ventajas de acción sobre otros y que, por tanto, la adquisición y transferencia de propiedades y bienes se produjo y reprodujo en condiciones desiguales. La concepción de legitimidad política del Estado, defendida por esta tradición, puede rechazarse como inaceptable con razones válidas, pues, si por medio de ella se fundamentan relaciones fácticas asimétricas de propiedad, no será admitida por los no-propietarios, a menos que se introdujese una reducción del carácter absoluto del derecho de propiedad.

## **2. Modelo social de la libertad**

La tesis central de este modelo afirma que una sociedad justa presupone en ella 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 apoyo en los argumentos de John Rawls, quien, con el fin de superar las limitaciones del liberalismo-individualista, desarrolla un modelo más amplio de justicia distributiva para justificar normativamente el Estado. Las limitaciones de la propuesta de Rawls están determinadas por su negativa a incluir los derechos económicos y sociales como derechos fundamentales, como veremos más adelante.

Uno de los fines de la argumentación de Rawls es formular las condiciones para la construcción de una sociedad bien ordenada. Para esto se vale del

concepto kantiano de autonomía y de la teoría del contrato social, desarrollados en la tradición liberal. En su fundamentación neocontractual del Estado, Rawls introduce dos principios de justicia y la regla de la prioridad del primero sobre el segundo. Con esto define las características estructurales de lo que debe ser una sociedad bien ordenada en términos de la justicia social.

Si consideramos lo enunciado en los dos principios de su *Teoría de la Justicia* tendremos, entonces, 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 incluyen los derechos económicos y sociales.

Para Rawls existen desigualdades en cuanto a talentos, riqueza y poder, y busca compensarlas o reducirlas al mínimo con este segundo principio. La estructura de las desigualdades sociales debe organizarse de tal manera que resulten más ventajosas para los menos favorecidos, y posibiliten iguales oportunidades a todos los participantes en el contrato social, para que los asociados puedan desarrollar sus talentos y sus proyectos particulares de vida. Con este segundo principio se busca, pues, corregir desigualdades excesivas, mediante políticas sociales de control y distribución de la riqueza que ofrezcan una protección especial a los menos favorecidos. Para Rawls, una concepción de la justicia que permita desigualdades que no alcancen a todos y sobre todo que no beneficie a los menos favorecidos, no es una concepción moral de la justicia.

El principio rector de la concepción de justicia de Rawls implica una distribución justa de los bienes, que sólo puede darse si tiende a favorecer a 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. Mientras que para el liberalismo individualista la función del Estado se reduce a la protección del ámbito mínimo del individuo, 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, si se consideran los contenidos de este mínimo aparecen las dificultades. La definición del mínimo económico y social, establecido por Rawls con la introducción de la teoría de los bienes primarios, ha motivado grandes controversias y ha conducido a buscar formas más elaboradas de las premisas liberales, para que den cuenta del significado de la equidad en el acceso a los recursos necesarios para realizar una vida humana digna<sup>9</sup>.

La primera réplica al denominado mínimo económico y social rawlsiano, es que el principio de la prioridad de las libertades básicas sólo se puede fundamentar en forma coherente si se presupone un orden social con recursos materiales suficientes para todos y con niveles bajos de desigualdad. Para Hart, la subordinación de los valores materiales –es decir, de las ventajas sociales y económicas–, al valor de la libertad, constituye la expresión de un ideal político que Rawls quiere ocultar tras su supuesta neutralidad o imparcialidad. Se trata, según Hart, del ideal del ciudadano liberal, que considera la actividad política como el más digno propósito y fin de la existencia, y para quien es inaceptable la idea de intercambiar los supremos valores de la libertad por valores materiales o sociales.<sup>10</sup>

La crítica hecha desde el marxismo al liberalismo de Rawls tiene este mismo sentido. Los marxistas afirman que, mediante el establecimiento del principio de la prioridad de la libertad, Rawls limita su teoría a la determinación de las libertades políticas. Definidas de esta manera, las libertades del primer principio son puramente formales, porque los individuos, aunque puedan llegar a reconocerse mutuamente como personas iguales, no pueden en realidad serlo si existen desigualdades sociales y económicas extremas. Estos críticos buscarían darle una mayor cobertura al primer principio de justicia, para poder incluir una distribución equitativa de la riqueza económica y no sólo de las libertades básicas. Rawls aceptaría limitar las libertades básicas con el fin de conseguir un mejoramiento de las condiciones económicas y sociales, si así una sociedad avanzara hacia un estadio político, económico y cultural en el que el valor de la libertad adquiriera un mayor estatus frente a otros valores. Sin embargo, en sus libros *Teoría de la*

---

9 Versiones del liberalismo construidas en esta dirección han sido presentadas por Dworkin, Ackermann, Kimlicka, Walzer, Honneth y Wellmer.

10 H.L.A. Hart. "Rawls on Liberty and its Priority". In: Norman Daniels (Ed.). *Reading Rawls*. Oxford, Basil Blackwell, 1975. Primero en: *University of Chicago Law Review*. No. 40, 1973. pp. 534-555.



*Justicia y Liberalismo Político*, nuestro autor no se ocupa, desafortunadamente, de sociedades no-bien ordenadas.<sup>11</sup>

Los miembros de la sociedad constitucional-democrática, la cual funge como modelo para la formulación de la teoría de Rawls, cuentan con las condiciones sociales, políticas y culturales “razonablemente favorables” para el establecimiento del principio de la prioridad de las libertades básicas. Allí, sería inaceptable la limitación de estas últimas en aras del bien público o por supuestas ventajas económicas<sup>12</sup>. En su respuesta al marxismo, desarrollada en el ensayo *Sobre las libertades*, Rawls introduce la diferencia entre las libertades básicas y su valor para cada persona. Con esta diferenciación señala el malentendido que surge con respecto a los significados de la prioridad de las libertades básicas y del principio de la diferencia (garante de la compensación y de la redistribución de los bienes), cuando se cuestiona su teoría por idealista y formal<sup>13</sup>. El primer principio tiene prioridad respecto al segundo; existe, sin embargo, una conexión normativa interna entre ambos: el segundo principio, de igualdad de oportunidades y de justicia social, es necesario para la realización de los derechos liberales individuales del primer principio.<sup>14</sup>

La respuesta de Rawls es coherente con las premisas de la concepción general de justicia,<sup>15</sup> según la cual la estructura de las desigualdades económicas

- 11 J. Rawls. *Teoría de la Justicia*. Op. cit. p. 598 y ss. Sin embargo, en el artículo “The Law of Peoples”, intenta desarrollar lo que él llama “*liberal law of peoples*”, que se aplicaría a sociedades no liberales. Allí muestra que ese “*Law of Peoples*” no requiere sociedades no liberales para que lleguen a convertirse en liberales. El desarrollo de las implicaciones del “*Law of Peoples*” rawlsiano se considerará posteriormente. J. Rawls. “The Law of Peoples”. In St. Shute and S. Hurley (Ed.). *On Human Rights*. New York, 1993. pp. 41-82. Ver además: S. Scheffler. “The Appeal of Political Liberalism”. In: Symposium on John Rawls, *Ethics*, 105, October 1994. pp. 4-22. Th. Pogge. “An Egalitarian Law of Peoples”. *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 23. No. 3. Summer 1994. pp. 195-224.
- 12 J. Rawls. “The Basic Liberties and Their Priority”. *Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 3. pp. 1-87. (Citas en español: *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós, 1992. p. 40.
- 13 *Ibid.* p.70 y ss.
- 14 En su reciente crítica a Rawls, Habermas interpreta esta conexión sistemática entre los dos principios de justicia como “instrumentalización” de los principios de igualdad de oportunidades y de justicia social para asegurar los derechos y libertades básicas. La crítica de Habermas desconoce el sentido de complementación entre los dos principios. En este sentido, hablar de “instrumentalización” es muy excesivo. Véase: J. Habermas. “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”. *The Journal of Philosophy*. Vol. XCII, No. 3, March 1995. pp.132-180.
- 15 La concepción general de justicia dice: “Todos los valores sociales –libertad y oportunidad, ingresos y riqueza, así como las bases sociales y el respeto a sí mismo– habrán de ser distribuidos

y sociales existentes son aceptables siempre y cuando beneficien a los menos favorecidos. Es coherente, también, con el principio de la diferencia, con el cual se busca corregir desigualdades excesivas mediante políticas sociales de control y distribución de la riqueza. Sin embargo, podría suceder, de acuerdo con la "concepción general de justicia", que para mejorar la posición de los peor situados fuera necesario restringir algunas de las libertades del primer principio. Esto es inaceptable para Rawls. Parecería que nuestro autor quisiera evitar esta situación límite, cuando nos habla de "condiciones razonablemente favorables"<sup>16</sup>, en las cuales debe primar la libertad. En este sentido se puede afirmar, primero, que Rawls considera sólo un estadio del desarrollo de las sociedades democráticas; a saber, aquel en el cual existen unas "condiciones razonablemente favorables" para que los asociados puedan dirimir sus conflictos a través de la libre y pacífica discusión; y segundo, que no considera suficientemente a sociedades con fenómenos de escasez radical o de desigualdad extrema.

Rawls supone la escasez y la desigualdad: ambas son condiciones de la justicia; pero presupone, a la vez, la existencia de unas condiciones económicas, culturales, políticas, aceptables para todos. La situación rawlsiana podría describirse como de insuficiencia moderada de recursos y de desigualdades tolerables (situación A). La situación que aquí se busca contraponer a la rawlsiana es una en la cual, debido a la falta de recursos y a desigualdades extremas, se hace necesario restringir las libertades del primer principio para mejorar la posición de los peor situados (situación B). Ésta no es, en el fácil dualismo histórico rawlsiano, la del estadio precivilizado de la humanidad (situación C), en que no sólo faltan los recursos, sino también la cultura, la tradición, etcétera. Es decir, que la concepción de justicia de Rawls es coherente si se presupone la situación A; podría ser coherente, si se desarrolla en relación con la situación C, pero no responde a los problemas de la situación B.

A partir de estas argumentaciones se pueden considerar las limitaciones de este modelo con respecto al asunto de la legitimidad política del Estado desde el punto de vista de la justicia social. 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 participar en la elaboración de los primeros principios. Rawls ha respondido a esta crítica diciendo que su concepción

---

igualmente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos". J. Rawls. *Teoría de la Justicia*. Op. cit. p. 84.

16 J. Rawls. "Sobre las libertades". Op. cit. p.70.

de justicia se limita a definir las condiciones de lo que debe ser una concepción política de la justicia. Para este caso, se requiere solamente ocuparse de los ciudadanos concebidos como miembros normales, activos y cooperantes. Definido este caso, se debe dar cuenta de los otros; es decir, de los miembros no-normales. Esta respuesta es insatisfactoria puesto que, por ejemplo, un discapacitado funcional no sólo queda excluido del mundo moral, sino que además puede verse perjudicado como un sujeto de derechos en tanto sus necesidades se miden sólo en términos de unos ciertos bienes sociales. Un Estado perdería, entonces, su legitimidad a los ojos de aquellos individuos a los que se les negaran iguales oportunidades (los incapacitados por enfermedad, los pobres incapacitados por enfermedad), en cuanto no asegura en forma suficiente las condiciones necesarias para el desarrollo de sus capacidades. El problema que se plantea, entonces, es el de que la legitimidad del Estado, desde la perspectiva de la justicia social, requiere el reconocimiento de un nuevo conjunto de derechos; a saber, derechos económicos y sociales, que aseguren para todos las condiciones necesarias para la realización de una vida humana digna.

### **3. Modelo de las necesidades**

Los derechos sociales son comprendidos corrientemente de forma tal que ellos se basan en el significado especialmente particular de determinados bienes. Esta idea la hace suya la concepción de las necesidades, que será desarrollada aquí siguiendo la argumentación de Gosepath. Según la concepción de las necesidades, los derechos humanos sociales se pueden reconstruir como la protección ante violaciones, cuyo significado es determinado criterialmente a través de necesidades básicas o intereses esenciales. Según este planteamiento, los derechos sociales son pretensiones de algo que todos los hombres necesitan para la vida humana. En este planteamiento, el hombre como un ser vulnerable funge como el fundamento universal, antropológico de los derechos humanos en general. Las siguientes críticas, desarrolladas más ampliamente por Gosepath, muestran que el planteamiento de las necesidades no es suficiente para la determinación del campo de los derechos humanos sociales.

En el planteamiento de las necesidades se encuentra una debilidad. Naturalmente que para esta concepción todo depende de qué entiende uno por intereses "fundamentales" o "esenciales". Aquí hay un amplio campo de posibles interpretaciones que son representadas en la filosofía política. Bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico, los planteamientos antropológicos de este tipo están prisioneros en un dilema: ¿cuáles son los intereses de más alto valor

justificados moralmente? y, por tanto, ¿cuáles son los intereses que se deben proteger en primer lugar? Las determinaciones de una naturaleza necesitada de los hombres, concebida antropológicamente de forma esencialista, son (a) controvertibles o (b) ocultamente triviales.

(a) El planteamiento de las necesidades tiene que hacer afirmaciones substanciales sobre la universal naturaleza humana necesitada de los hombres, para poder dar un catálogo de necesidades cualitativas y cuantitativas, las cuales deben ser protegidas por medio de los derechos humanos sociales. Esa determinación cualitativa de aquello que hace a las necesidades básicas dignas de protección, no es convincente ni puede tener éxito hoy como obligación general. Las premisas substanciales quedan aferradas, necesariamente, al contexto de determinadas interpretaciones históricas, culturales, ideológicas, religiosas, entre otras de la naturaleza humana. El *factum* del universal relativismo y pluralismo de la imagen del hombre no es considerado satisfactoriamente cuando uno intenta hacer determinaciones substanciales. Además, en este planteamiento se hace abstracción de los desarrollos histórico-sociales, a través de los cuales cambian, simultáneamente con la riqueza económica de una sociedad, las representaciones de los miembros de la misma sobre las necesidades básicas humanas. Cuando las necesidades básicas son satisfechas dejan de ser absolutamente apremiantes. Esta importante comprobación permite aclarar por qué determinadas necesidades básicas, según la situación social, no pueden eventualmente experimentarse. De qué presupuestos depende la plena realización de una vida típicamente, es algo que evidentemente cambia siempre con los estándares culturales. La presunción de que todas las comprensiones de la existencia humana racionales e ilustradas racionalmente puedan converger, a pesar de las diferencias históricas y culturales, de tal manera que surja un consenso lo suficientemente grande y substancial, me parece por ahora infundada.

(b) Para afrontar la sospecha de la relatividad queda como alternativa una "débil" teoría de las necesidades básicas humanas, en lo posible formal, la cual pueda ser comprobada empíricamente y a, al mismo tiempo, no pueda ser negada por nadie en forma racional. Sin embargo, en la medida en que el planteamiento de las necesidades se basa solamente en una determinación lo suficientemente formal de la *condition humaine*, la lista de las necesidades básicas, como por ejemplo, la comida, la bebida, el sueño y la salud, etc., se convierte en algo por lo menos trivial. Con la formalización y trivialización se pierde, también, la posibilidad de la concretización de las necesidades, la cual es necesaria para poder fijar jurídicamente su protección. Las necesidades básicas ejemplarmente enumeradas pueden ser incontrovertibles, pero su interpretación

no lo es de ninguna forma. En el caso de la concretización jurídica y de contenidos, el planteamiento amenaza caer de nuevo en el problema de la relatividad.

#### 4. Modelo de la política de la igualdad

Al analizar los modelos liberal-individualista y liberal-social dimos cuenta de algunas de sus debilidades respecto al asunto de la legitimidad: en la versión liberal-individualista, el Estado aparece como ilegítimo frente a una parte de sus asociados –los no-propietarios–, porque privilegia las perspectivas de los propietarios al establecer la prioridad de las libertades civiles y, en particular, del derecho de propiedad. La legitimidad del Estado liberal rawlsiano puede ser cuestionada, también, por una parte de sus posibles asociados porque, al establecer la prioridad de las libertades básicas, privilegia las perspectivas de los miembros adultos, activos y cooperantes. El problema que se plantea es: ¿puede el liberalismo salir de esta encrucijada frente a la cuestión de la legitimación política, introduciendo los derechos económicos y sociales como derechos humanos fundamentales?, o ¿esta inclusión determina abandonar los postulados liberales?

Para los liberal-individualistas, admitir los derechos económicos y sociales en la lista de derechos fundamentales, destruye las bases sobre las que se asienta el orden político liberal, porque, al seguirse de esto una imposición redistributiva de los bienes, se estaría violando el derecho a la propiedad y limitando la autonomía individual. En el caso de Rawls el asunto es dramático. Acepta una redistribución de los bienes con el fin de mejorar la situación de los peor situados, pero no acepta una concepción de Estado en la que las exigencias de una distribución justa de los recursos pueda implicar la restricción de las libertades del primer principio. Frente a argumentaciones que señalen<sup>17</sup> que el Estado liberal no sólo debe asegurar los derechos básicos, sino también conseguir una conexión adecuada con los derechos económicos y sociales, Rawls ha tomado una distancia radical, como puede apreciarse en algunos de sus últimos escritos en los cuales el principio de diferencia, garante de la compensación y de la redistribución de los bienes, ha venido perdiendo importancia.<sup>18</sup>

17 Por ejemplo las concepciones de justicia de Tugendhat, Walzer, Kimlicka y Wellmer citadas anteriormente.

18 En el artículo *La idea de una razón pública*, el principio de la diferencia no es objeto de la razón pública porque no pertenece a las esencias constitucionales. Ver: J. Rawls. "La idea de una razón pública". *Isegoría*. No. 9. Madrid, abril 1994. pp. 5-40. En *The Law of Peoples*

La negativa de los liberal-individualistas y de liberales como Rawls a admitir los derechos económicos y sociales como derechos fundamentales depende, en gran parte, de que sus respectivos programas de legitimación del Estado se asientan sobre una concepción negativa de la libertad. Según esta concepción, como hemos dicho, el Estado debe proteger y asegurar la esfera privada del individuo definida por medio de los derechos individuales de la libertad. Por el contrario, la concepción positiva de la libertad afirma que el Estado debe, antes de asegurar los derechos civiles, crear las condiciones materiales, culturales y espirituales que hagan posible a sus asociados valorar la libertad<sup>19</sup>. Las diferencias entre estas dos concepciones no pueden ser tratadas aquí<sup>20</sup>, pero el punto crucial que interesa destacar es señalado en la concepción positiva, y es, como muy bien lo dice Albrecht Wellmer, que sin la garantía de un mínimo socio-económico adecuado y suficiente para posibilitar a todos un cierto grado de autonomía y respeto de sí mismos, los derechos básicos liberales pierden su valor a los ojos de los miembros de una sociedad<sup>21</sup>. La forma como este mínimo expresado en términos de derechos económicos y sociales pueda articularse con los derechos civiles, es el mayor desafío para el liberalismo en la actualidad; si éste no puede ser resuelto producirá –como lo predice Wellmer– el fin del liberalismo y de la democracia liberal. El modelo de la *política de la igualdad* desarrolla un más amplio concepto de justicia distributiva. Según este modelo, que hemos desarrollado especialmente a partir de las propuestas teóricas de Tugendhat y Honneth, la justicia social distributiva tiene que concebirse como un principio

---

afirma que el principio de la diferencia no puede ser usado para compensar las desigualdades económicas entre los estados. Mantiene allí la muy problemática tesis liberal según la cual una concepción política de justicia es un asunto doméstico. Wellmer y Tugendhat muestran, por el contrario, que una concepción de justicia se debe desarrollar en la perspectiva de una sociedad mundial de ciudadanos (*Welt-Bürger-Gesellschaft*). Ver: J. Rawls. *The Law of Peoples*. Op. cit. pp. 41-82.

- 19 Véase: I. Berlin. *Four Essays on Liberty*. New York, Oxford University Press, 1974. Ch. Taylor. "¿What's Wrong with Negative Liberty?". In: Alan Ryan (Ed.). *The Idee of Freedom*. Essays in Honour of Sir I. Berlin. Oxford, Oxford University Press, 1979.
- 20 Véase el capítulo VI. R. Forst presenta un interesante desarrollo de esta discusión, al mostrar mediante la relación entre los conceptos de autonomía y reconocimiento cómo complementar estas dos concepciones. R. Forst. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits vom Liberalismus und Kommunitarismus*. Op. cit. p. 347 y ss.
- 21 Véase: A. Wellmer. "Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen". En: M. Brumlik und H. Brunkhorst (Hg.). *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Op. cit. pp.173-196. También de Wellmer: "Freiheitsmodelle in der modernen Welt", 1989. En: *Endspiele: Die unversöhnliche Modern*. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1993. pp. 15-53.

universal del derecho para la fundamentación de una teoría universal de los derechos humanos y, con esto particularmente, para la fundamentación de los derechos humanos sociales.

Para realizar este propósito, la *política de la igualdad* diferencia cuatro contextos normativos en los cuales los sujetos pueden obtener su autonomía y alcanzar su reconocimiento. Con la distinción de estos cuatro dominios normativos de la razón práctica es posible 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>22</sup>

El reconocimiento de la persona ética depende de que ella reciba un trato afectivo, cuidadoso y amoroso en sus relaciones familiares y amistades íntimas, y de que, en el ámbito de sus relaciones solidarias y comunitarias, consiga una valoración de sus capacidades y particularidades de acuerdo con los valores dominantes en su respectiva forma de vida. El reconocimiento de la persona jurídica depende de que obtenga de todos los demás el respeto a los derechos y pretensiones universales que le corresponden como miembro de una comunidad de derecho. El reconocimiento político depende de la aceptación que pueda conseguir cada persona de su estatus como ciudadano en los procesos de conformación de la voluntad colectiva de una comunidad política. Y el reconocimiento moral es el resultado del respeto a su condición de miembro de la comunidad moral, es decir, del respeto por la libertad de la voluntad de cada persona entendida como un fin en sí misma.

La negación del reconocimiento en cada uno de estos niveles afecta de forma diferente la conformación de la personalidad y, por tanto, la constitución de la autonomía y la identidad personales. Si bien en el nivel ético familiar, como resultado del trato amoroso, cuidadoso y afectivo, la persona desarrolla una confianza y seguridad de sí misma, su negación imposibilita la conformación de esta relación práctica. La negación del reconocimiento de las particularidades y capacidades de una persona impiden el desarrollo del tipo de valoración social que a cada uno le permiten experimentar su valor para la sociedad o para una comunidad determinada. En el nivel del derecho, la negación del reconocimiento

---

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

de los derechos individuales constituye un menosprecio de la integridad de la persona jurídica que impide la conformación de la dignidad propia. En el nivel político, la privación del reconocimiento de los plenos derechos políticos que le pertenecen a cada miembro de la comunidad como ciudadano produce formas de exclusión y segregación, y, por tanto, de diferenciación entre ciudadanos de primera y segunda clase. En el nivel moral, la negación del reconocimiento de los derechos humanos fundamentales va acompañada del desprecio absoluto de la integridad del ser humano, como sucede en las experiencias de violación, tortura y esclavitud.

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. Tampoco la alcanza si no hay una real garantía de que todos los miembros de la sociedad obtendrán las mínimas condiciones sociales y económicas con las que puedan ejercer sus derechos y libertades civiles y políticas. 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. Y, finalmente, 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, el individuo no consigue su autonomía como persona política.

Si se entiende la moral como un dispositivo para proteger la integridad del ser humano y ésta depende de que las personas obtengan en cada uno de estos contextos formas diferentes de reconocimiento, puede, entonces, a partir del concepto que venimos sugiriendo, establecerse un conjunto de condiciones para formular una concepción amplia y diferenciada de la moral, que supere las limitaciones de un liberalismo centrado en la mera protección de las libertades básicas individuales. Las implicaciones de este concepto para la elaboración de una concepción de justicia son evidentes. De tal forma, un orden 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 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. 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* (individualista y social), se construye en función del aseguramiento de la autonomía privada de las personas, 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 las hagan realizables.

De este modo, el modelo de la *política de la igualdad* está en un nivel completamente distinto al de los otros planteamientos, puesto que, de un lado, no se refiere exclusivamente a autonomía o a necesidades básicas. El principio de justicia distributiva que propone, resulta de una interpretación del principio moral, que establece cómo deben ser tratados los hombres en términos del reconocimiento. De otro lado, la *política de la igualdad* comprende a los otros planteamientos puesto que, en ella, son tomados en consideración los puntos de vista de la protección de la libertad y de la satisfacción de las necesidades básicas. 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, expresadas en forma de derechos, son 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>23</sup>

De esta forma se demuestra que los derechos sociales pertenecen, junto con los derechos individuales de libertad y los derechos políticos de participación, a

---

23 Véase: E. Tugendhat. *Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights*. Op. cit. p. 361.

los tipos de derechos que tienen que estar presentes en una democracia liberal moderna. Sustentar claramente que la injusticia no sólo es consecuencia de la privación del reconocimiento de la autonomía (privada y pública) de las personas, como lo afirma la *política de la libertad* en sus variantes individualista y social, sino que tiene que ver con las consecuencias que se siguen de las distintas formas de negación del reconocimiento anteriormente esbozadas, permite establecer los criterios normativos para redefinir las funciones y tareas del Estado.

Con la introducción de estos criterios normativos buscamos ir más allá de la *comprensión liberal de la política* para defender un modelo normativo de sociedad y de Estado que sirva como alternativa real a los conflictos políticos y sociales que nos afectan hoy, y que haga que tomemos más en serio la posibilidad de realización de los ideales de justicia, libertad y respeto igualitario.