

Justicia y exclusión: elementos para la formulación de una concepción igualitaria de la justicia*



Francisco Cortés Rodas

Instituto de Estudios Políticos
Jefe Unidad de Documentación

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 debe significar el aseguramiento de los derechos civiles, políticos, 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

* Este artículo hace parte del proyecto de investigación "Condiciones de posibilidad sociales y subjetivas de la democracia", financiado por COLCIENCIAS.

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 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"¹.

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.

1 Luis Villoro. "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión (Octavas Conferencias Aranguren, 1999)". *Isegoría* No.22. Revista de Filosofía Moral y Política, Madrid, septiembre 2000, p.104.

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.²

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 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 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

2 I.M. Young. *Justice and the Politics of Difference*. Princenton, Princeton University Press, 1990, p.5.

las libertades individuales, por las desigualdades económicas y sociales, por la negación de las diferencias culturales, como las 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, en primer lugar, se describirán 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 condición 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.³ 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 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 arrebatar 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 una situación en la cual la distribución de bienes y riquezas tiene que decidirse por medio de la lucha y la violencia abiertas entre los individuos y los grupos.

Los modernos estados europeos, en la medida en que fueron alcanzando aquel nivel de monopolio, establecieron las condiciones que determinaron quiénes estaban dentro del orden y quiénes 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

3 Véase: C. Offe. "Moderne Barbarei: Der Naturzustand im Kleinformat?" En: M. Miller y H.G. Soefnner (eds.). *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am ende des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, 1996, pp.258-289.

organización política del Estado-nación en términos del liberalismo y la forma de organización capitalista de la economía.

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

En el periodo de la conquista, “los indios están excluidos de la comunidad de consenso establecida, española-criolla, pues no comparten plenamente su cultura ni son tratados como iguales.”⁴ Los indios son excluidos por su diferencia de raza. Por poseer características distintas a los españoles, por hablar otra lengua y 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 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.”⁵ 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.”⁶

4 Luis Villoro. *Op. cit.*, p. 110.

5 *Ibid.*, p. 114.

6 Z. Baumann. “Gewalt—modern und postmodern”. En: M. Miller y H.G. Soefnner (eds.) *Op. cit.*, p. 42.

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. Las ideas 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. Pero la realidad fue y es otra. "Los Estados nacionales fueron el resultado de la 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".⁷

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: la forma de vida liberal. No fue neutral por tanto.

7 Luis Villoro. *Op. cit.*, p. 135.

Este liberalismo era pues, el reflejo de una cultura hegemónica, que fue inhumana y 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 ejercerse contra ellos 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."⁸ 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. Igual que en los Estados Europeos, en los nuevos Estados latinoamericanos la ciudadanía fue definida en función de la propiedad y de 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."⁹ Y Florentino González escribió: "Lo que tenemos es una democracia ilustrada, en la que la inteligencia y la propiedad dirigen los destinos del pueblo."¹⁰ Así pues, concluye Martín-Barbero: "En otras palabras, la colombiana se representa a sí misma como una sociedad en las que

8 Z. Baumann. *Op. cit.*, p. 42.

9 Véase nota 11. Citado por Martín-Barbero.

10 *Idem*.

la exclusión del pueblo, o sea las mayorías, se legitima en su carencia de inteligencia tanto como de propiedad.”¹¹ 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, 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”.¹² 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 “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 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 y las víctimas de la violencia y la guerra, con los millares de campesinos desplazados de sus tierras y poblados.

Al establecerse en los Estados nacionales de los países menos desarrollados 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 en

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

12 Luis Villoro. *Op. cit.*, p.118.

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 a la participación, superfluos."¹³ 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 la categoría de "incompetentes"; 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 el nuestro, 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 habrá que sumar 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

13 C. Offe. *Op. cit.*, p. 274.

y el gran capital, quedan desamparados los habitantes de estas tierras de nadie. 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.”¹⁴

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 participantes normales de la vida civil y política; y 3) La exclusión cultural que es resultado del no-reconocimiento de las diferencias culturales.

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 en el neoliberalismo y en el liberalismo de Rawls.

1.1 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 derechos y libertades civiles y, en particular, el derecho a la 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 liberales cualquier tipo de intromisión del Estado en el ámbito individual

14 Z. Baumann. *Op. cit.*, p. 42.

justificada por motivos de eficiencia, de equidad o de justicia social, es interpretada como un robo.¹⁵

Los neoliberales 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 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

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

procedimiento regulado".¹⁶ 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.

1.2 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.¹⁷ 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.

16 C. Schmitt. *Teoría de la Constitución*. Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 169.

17 Para un desarrollo más amplio de estos puntos véase: Francisco Cortés Rodas. *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 económicas¹⁸. 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

18 Esta defensa de su concepción la hace en el capítulo “Las libertades básicas y su prioridad”. *Liberalismo Político*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 270-340.

consenso trasladado 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”¹⁹.

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 aquellos que por diversas circunstancias no los tienen.²⁰ 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 resulten 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.²¹ Esto quiere decir que, si como consecuencia de políticas redistributivas efectuadas en

19 *Ibíd.*, p.333.

20 Rawls hace una presentación de estos asuntos en el capítulo: “La estructura básica como objeto”. *Ibíd.*, pp. 243-269.

21 Véase: *Ibíd.*, pp. 264, 303.

función del incremento de 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. Esto es lo que Rawls presupone: 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. 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 distribución de los recursos en situaciones determinadas por pobreza, hambrunas, puedan implicar una restricción de las libertades básicas, la consecuencia práctica es que su teoría permite la exclusión de grupos con diferencias económicas y sociales.

2. 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, recuérdese, 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 condiciones materiales mínimas que le permitan hacer uso de su libertad. Estas condiciones comprenden, por ejemplo, las posibilidades de alimentarse suficientemente, vestirse 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 básicas 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."²²

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

22 A. Sen. *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1997, p. 77.

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 si 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 la necesidad de justificar algunas restricciones a libertades específicas de algunos miembros de la sociedad, particularmente, al derecho a la propiedad; pero también, la necesidad de justificar políticas que den un tratamiento preferente a 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 esa 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 relaciones de respeto mutuo en el marco de sus interacciones prácticas; 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 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.²³ 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.”²⁴ 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.”²⁵ 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.

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

24 R. Dworkin. *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel Derecho, 1989, p. 395.

25 S. Gosepath. “Consideraciones sobre las fundamentaciones de los derechos humanos sociales”. En: Manuel A. Alonso y Jorge Giraldo (eds.). *Ciudadanía y Derechos Humanos Sociales*. Medellín, Ediciones Escuela Nacional Sindical, 2001, p. 32.

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.²⁶ 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.

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 la forma de vida que considera valiosa 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"²⁷.

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

26 Véase: U. Preuss. "Verfassungstheoretische Überlegungen zur normative Begründung des Wohlfahrtstaates". En: Ch. Sachsse (Hg.). *Sicherheit und Freiheit*. Frankfurt/M., 1990, p. 125 y ss; R. Alexi. *Theorie der Grundrechte*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

27 Véase: A. Sen. *Op. cit.*, p. 83.

nivel de integración ética de grupos, cada uno con una identidad colectiva distinta.²⁸ 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 la dignidad. 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, en una medida razonable y durante un determinado tiempo, la limitación de las libertades políticas o los derechos de propiedad de algunas personas.

Recapitulando puede decirse 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

28 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*. Op. cit., Cap. 5.

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.

Finalmente vale recordar que con estas reflexiones pretendemos presentar propuestas teóricas para crear un modelo alternativo de la asociación política que permita encontrar 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 insistir en estos y explorar otros argumentos.