

DERECHOS SOCIALES,
SOCIALISMO Y CONTRATO SOCIAL

Fernando Atria*

¿Qué es lo que caracteriza a los derechos sociales? Esta es una pregunta que ha sido intensamente discutida, y en respuesta a la cual un consenso ha emergido en las últimas décadas, particularmente en Latinoamérica. La cuestión es si hay diferencias estructurales entre los llamados "derechos sociales" (o derechos de libertad positiva) y los derechos individuales (o derechos de libertad negativa). La razón por la que ha sido discutida es que las formas hoy tradicionales de protección de los derechos civiles y políticos, mediante acciones judiciales de protección (amparo, etc), parecen o al menos parecían más eficaces para proteger esos derechos que para proteger derechos sociales. ¿Descansa esta diferencia en la eficacia de la protección jurisdiccional en alguna diferencia estructural entre derechos sociales y derechos civiles y políticos, o es reconducible a una devaluación políticamente motivada de los primeros respecto de los segundos?

La doctrina constitucional actual da una respuesta bastante unívoca: la afirmación de que los derechos civiles y políticos son judicialmente protegibles pero que los derechos sociales no lo son y han de quedar solo como declaraciones "programáticas", a ser realizadas (o no) mediante la acción política, no refleja una diferencia

* Licenciado en derecho (Universidad de Chile, 1994), abogado (1994), PhD (University of Edinburgh, 1999). Profesor de derecho, Universidad Adolfo Ibáñez, Universidad de Chile.

estructural entre estos tipos de derechos, sino una decisión política que hoy podríamos llamar "neoliberal", en la que las ideas de igualdad y libertad son interpretadas formalmente. Como los derechos sociales miran no al estatus formal del ciudadano sino a sus condiciones materiales de vida, una comprensión neoliberal de lo político debe concluir que las declaraciones de derechos sociales son solo expresión de buenas intenciones, pero no derechos "duros". En esta perspectiva, es la izquierda la que debe luchar por los derechos sociales, y la primera lucha es darles la misma importancia institucional que a los derechos que son importantes para el neoliberal. Y en esto ha sido notablemente exitosa, porque hoy la accionabilidad judicial de los derechos sociales es, al menos en Latinoamérica, algo que puede darse por hecho.

A mi juicio, esto es un serio error. Las diferencias en la resonancia institucional de los derechos civiles y políticos e consecuencia de que mientras los primeros corresponden a una comprensión de la ciudadanía incompatible con el derecho liberal, los segundos son la manifestación más perspicua del derecho liberal. Se sigue de esto que las formas tradicionales del derecho liberal no pueden contener a los derechos sociales.

Uno podría pensar que la idea anterior ha sido refutada por el hecho de que los derechos sociales están hoy en día siendo protegidos por las mismas acciones que antes se decía que eran incompatibles con esos derechos. ¿Qué mejor demostración de que algo es posible que de hecho ocurra? Pero las cuestiones no son tan simples. LA tesis que quiero explicar en este artículo es que el derecho liberal puede proteger a los derechos sociales con sus formas tradicionales de protección, pero al costo de transformarlos

en derechos liberales. Es decir, al costo de des-socializarlos.

Precisamente por esto me interesa distinguir la crítica a la idea actual de derechos sociales que intentaré formular en este artículo, una crítica hecha desde el concepto original (socialista) de derechos sociales, de otras críticas liberales de esa idea. Y para eso debemos comenzar considerando una de estas últimas. Lo haremos aprovechando algunos escritos al respecto del profesor Ottfried Höffe.

Höffe cree que ambos tipos de derechos son efectivamente distintos. Sus diferencias estructurales serían consecuencia de una diferencia fundamental, que implica la prioridad de los derechos "de libertad negativa" sobre los "de libertad positiva"¹. Esta diferencia se explica porque

los derechos de libertad negativa son, como tales, indiferentes a la cooperación; los derechos de libertad positiva son, en contraste, dependientes de la cooperación². De la diferencia fundamental así identificada se seguirían, según Höffe, otras:

En primer lugar, como su nombre lo indica, se distinguen en que unos son negativos y otros positivos. Tratándose de derechos sociales, lo que importa ya no es un conjunto de provisiones negativas o renunciar a algo, sino provisiones positivas de comida, vestimenta, abrigo, salud y educación, para mencionar algunos de ellos³.

En segundo lugar, los derechos sociales serían sensibles a la escasez, lo que implica que las exigencias que se fundan en ellos pueden ser derrotadas por la carencia de

¹ Höffe, Democracy in an Age of Globalization, 47.

² Ibid.

³ Ibid.

recursos, mientras los derechos de libertad negativa no están expuestos a ser derrotados de ese modo: "con la excepción de la auto-defensa, es siempre el caso que el que mata viola un derecho humano"⁴.

La segunda diferencia implica una tercera: el contenido de los derechos sociales es sensible al desarrollo económico y a la cultura de un modo que el de los derechos de libertad negativa no lo es: "los derechos sociales dependen de la cultura y de los recursos" ⁵.

La tesis hoy dominante, que se entiende a sí misma como "progresista" y que al menos en Latinoamérica es prácticamente unánime, rechaza estas diferencias, alegando que ellas, por así decirlo, pertenecen a la gramática superficial de los derechos. A mi juicio, esta observación es correcta. Es decir, el "progresista" actual tiene razón en que las diferencias estructurales que encuentra Höffe no justifican la conclusión de que se trata de derechos de estructuras distintas. Las diferencias apuntadas por Höffe, en esta óptica, o son inexistentes, y parecen plausibles sólo adoptando una óptica innecesariamente e injustificadamente estrecha, o son diferencias de contenido, no de estructura. Y el punto no es si entre derechos sociales y derechos de primera generación hay diferencias de contenido, porque desde luego las hay. El punto es si hay diferencias más profundas, en su estructura, que tienen consecuencias institucionales respecto de cada categoría.

Aunque en rechazar esta última caracterización del sentido de estas diferencias el "progresista" tiene razón, a mi juicio es Höffe el que está en lo correcto al afirmar la

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

diferencia estructural entre ambos tipos de derechos. Precisamente porque esta diferencia es importante y debe ser reconocida es que es de fundamental importancia localizarla correctamente, y por eso debemos comenzar explicando por qué las características diferenciadoras tradicionales, explicadas agudamente por Höffe, deben ser descartadas. Ellas deben ser descartadas no como parte de un argumento que pretende mostrar que no hay diferencias estructurales entre derechos sociales y derechos de libertad negativa; al contrario, precisamente porque dicha diferencia debe ser rescatada y defendida a nombre de los derechos sociales es que es importante mostrar que las que encuentra Höffe son superficiales, no dan cuenta de lo que los derechos sociales representan. Höffe cree que puede acomodarlos en una teoría contractualista de la justicia; cuando en realidad, los derechos sociales muestran los límites a una teoría contractualista de la justicia o, si se me permite expresarlo de un modo más polémico, la razón por la que una teoría contractualista (o, lo que es lo mismo, liberal) de la justicia debe ser abandonada.

1. LAS DIFERENCIAS

Las diferencias que Höffe encuentra entre derechos sociales y derechos de libertad negativa son de toda evidencia. Es decir, son enteramente aparentes. Por consiguiente, cualquier respuesta a Höffe debe dar cuenta de ellas, aunque sea en un sentido distinto.

En primer lugar, es importante notar que la distinción entre derechos negativos y derechos de prestación es una distinción que, a pesar de su aparente evidencia, descansa en buena medida en el lenguaje utilizado para describir las

acciones que los cumplen o infringen. Toda acción se puede describir como una omisión. Pero es además claramente falso decir que los derechos de libertad negativa exigen sólo una abstención. La razón es distinta de la que habitualmente se ofrece. Así, un argumento normal en contra de esta diferencia es que los derechos civiles y políticos también exigen acciones del Estado, como el derecho al debido proceso que le obliga a hacer lo necesario para garantizar un debido proceso. Pero esto es un error. Aquí el derecho es el de libertad negativa, es decir, una derecho de no interferencia. El derecho al debido proceso aparece como enumerando las condiciones de las acciones del Estado deben satisfacer para que si interferencia con la libertad del individuo no infrinja su libertad.

Por consiguiente a manera de mostrar el error de Höffe no es buscar en este o aquél derecho de libertad negativa para encontrar algún aspecto que exija una acción de Estado. La objeción es más radical, y puede formularse fácilmente con el lenguaje del derecho penal. En efecto, para el derecho penal es relativamente clara la idea de que un delito tipificado en términos activos puede realizarse mediante omisiones. Los delitos de 'comisión por omisión' o de omisión impropia se diferencian precisamente de los delitos de omisión propia, en que los primeros están legalmente configurados como delitos comisivos, y exigen por consiguiente para su perpetración la realización de una acción que atenta contra el bien jurídico (como el homicidio: "el que matare a otro..."). Como lo sancionado es una acción, el deber que imponen en tanto regla de comportamiento es un deber negativo, el deber de 'renunciar a algo' (a robar, matar, etc). Pero la tipificación de un delito comisivo implica la tipificación de un delito de

omisión impropia, lo que quiere decir: un deber que consiste en abstenerse de una acción puede transformarse en un deber de actuar. Si los derechos de libertad negativa admiten ser infringidos mediante comisión por omisión, no puede decirse que ellos impongan sólo el deber de renunciar a algo.

Ahora bien, esto no quiere decir que no haya diferencia entre acción y omisión. No toda omisión que contribuye causalmente al resultado lesivo constituye un delito de comisión por omisión. Para que el resultado lesivo sea imputable al que omitió actuar, es necesario un elemento adicional. Distintas consideraciones pueden ser aquí relevantes, pero hay una que nos resultará especialmente útil: si el que omitió actuar, pudiendo evitar el resultado lesivo, tenía un deber precedente de acción, entonces su omisión puede ser calificada de "causa" penalmente relevante del resultado lesivo. Así, el salvavidas que no socorre al bañista que se está ahogando es responsable de homicidio por omisión si el bañista muere, pero no puede decirse lo mismo del otro bañista que también omite socorrer a la víctima. Un bañista no tiene, en circunstancias normales, un deber de socorrer a otro bañista en problemas, pero un salvavidas si lo tiene, si se está ahogando en la piscina sobre la cual ese salvavidas tiene el deber de velar.

Más adelante esta idea: que para pasar de un deber negativo a un deber positivo es necesario fundar un deber especial de cuidado, será de cierta importancia, porque permitirá explicar por qué los derechos de libertad negativa son habitualmente vistos como derechos negativos. Pero por ahora nos importa notar sólo que la plausibilidad de la tesis de que los derechos de libertad negativa son derechos negativos implica negar la posibilidad de la comisión por omisión. Si Höffe tiene razón, y los derechos de libertad

negativa son efectivamente derechos a una abstención y no a una acción, eso no es por la estructura de los derechos de libertad negativa, sino porque respecto de ellos no puede fundarse un deber capaz de transformar ('meras') omisiones en formas de comisión por omisión. Dicho de otro modo, no es mirando al aspecto activo de los derechos de libertad negativa (es decir, el interés que protegen) que encontraremos la explicación, sino a la posición en la que se encuentran sus sujetos pasivos (libres de estos deberes antecedentes).

En cuanto a la sensibilidad de los derechos sociales a la escasez, es posible decir que Höffe confunde el significado del enunciado que describe el derecho con su aplicación. Por supuesto que las condiciones culturales y materiales de una sociedad tienen impacto en el contenido de los derechos sociales. Aquí es importante notar la diferencia entre el hecho de que en las circunstancias sea imposible o inexigible cumplir un derecho y el hecho de una determinada acción no sea parte de las acciones requeridas por el derecho. Lo primero no es novedoso, y vale para cualquier enunciado normativo que habrá circunstancias en las que el deber que él impone será o al menos podrá ser vencido. Höffe cree que esto marca una diferencia entre derechos sociales y de libertad negativa, porque sólo los primeros son derrotados por la escasez: la escasez no excusa el asesinato. Pero la categoría relevante no es escasez, sino "circunstancias en las que respetar el derecho impone al deudor una carga exagerada". Como los derechos sociales normalmente aparecen en la forma de reclamos por la provisión de ciertos servicios, la manera en que esas circunstancias se configuran asume normalmente la forma de la escasez material: dada la escasez material cumplir con el

derecho a la vivienda, por ejemplo, puede resultar en un sacrificio demasiado considerable de otras cuestiones, y dicho conflicto ha de solucionarse en desmedro del derecho a la vivienda. Pero una vez que notamos que la escasez es sólo una instancia particular de una posibilidad genérica, es decir, es sólo uno de los casos en los que actuar conforme al derecho impone al deudor una carga inusualmente alta; podemos notar que los derechos de libertad negativa están expuestos a la misma limitación. Por eso no corresponde simplemente descontar, como lo hace Höffe, los casos de legítima defensa. Y a los casos de legítima defensa es posible agregar los casos de estado de necesidad.

Ahora bien, lo que da plausibilidad a la observación de Höffe sobre la derrotabilidad de los derechos sociales, versus la no derrotabilidad de los derechos de libertad negativa, es la diversa manera en que normalmente sería descrita la situación en la que las circunstancias hacen especialmente oneroso o derechamente imposible la satisfacción del derecho. En efecto, la escasez tiene el efecto - cuando ella es relevante en el sentido que nos importa - de impedir imputar al agente relevante una acción de la que luego podríamos preguntarnos si infringe o no el derecho. No es lo mismo cuando se trata, por ejemplo, de legítima defensa, caso en el cual la acción susceptible de ser descrita como infracción del derecho es imputada al agente. Esto es importante, pero no porque muestre una mayor exposición a la derrotabilidad de los derechos sociales; sino porque apunta a la diversa vinculación que en ambos casos existe entre la atribución del derecho y la especificación de la acción que lo cumple o infringe, y en particular del agente de cuya infracción se trata.

La tercera diferencia que apunta Höffe es que el contenido de los derechos sociales es sensible a las condiciones culturales de la sociedad, mientras que el de los derechos de libertad negativa no lo es. De nuevo, esto es intuitivamente correcto, pero sólo hasta que uno recuerda que los derechos pueden infringirse no sólo con dolo, sino también con culpa -es decir, por acción negligente. Y el estándar de diligencia es evidentemente sensible a consideraciones culturales. Asumiendo que las reglas sobre seguridad en el trabajo, por ejemplo, son manifestación del derecho a la vida o a la integridad física, es claro que la determinación de qué es aquello a lo que esos derechos obligan es sensible al desarrollo material y cultural.

¿Se sigue de todo esto que no hay diferencia entre derechos sociales y derechos de libertad negativa? Ésta es la conclusión que hoy muchos auto-denominados defensores de los derechos sociales reclaman. Pero aquí hay una notoria ironía, y ella puede observarse volviendo precisamente al punto inicial de Höffe. El surgimiento de la idea misma de derechos sociales sólo puede ser entendido como una crítica a la idea liberal de derechos (naturales), precisamente porque éstos son indiferentes a la cooperación (eran "los derechos del hombre egoísta", como los llamó Marx⁶). La idea de derechos sociales surge, entonces, como una forma de afirmar la importancia que - en términos de la justicia - tiene la idea de la realización recíproca, en contra de una teoría liberal que ve la realización humana como una cuestión fundamentalmente individual. En esta clave, entonces, es crucial mantener la distinción entre derechos sociales y derechos de libertad negativa. De lo que se trata

⁶ Marx, "Cuestión Judía".

es de subvertir una idea, la de derecho subjetivo, para volverla contra sí misma. Por eso, los derechos sociales sólo podían ser entendidos como injertos anómalos en el derecho burgués, porque el derecho burgués está construido sobre la base de la idea de derecho subjetivo.

La relación entre derechos sociales y derecho burgués, entonces, es la relación entre un implante extraño y el cuerpo receptor. La anomalía del injerto configura una situación inestable, es decir, una situación que tiene una tendencia inmanente a su resolución. Esta resolución puede, en principio, alcanzarse de cualquiera de dos maneras: por la vía de la transformación del receptor o por la normalización del injerto extraño. En el primer caso, el derecho burgués habría dejado de ser derecho burgués, o al menos habría dejado de ser un sistema de derecho construido sobre la base de la noción de derecho subjetivo, indiferente a la cooperación, y se construiría sobre la idea de deber recíproco, constitutiva de los derechos sociales; en el segundo caso, los derechos sociales dejarían de entenderse como ideas fundadas en la noción de deber recíproco y pasarían a entenderse a la manera del derecho (subjetivo) burgués, es decir, indiferentes a la cooperación. La ironía es que hoy son los defensores de los derechos sociales los que alegan estentóreamente que no hay diferencia entre derechos sociales y derechos individuales, aunque para eso deben transformarlos es posiciones indiferentes a la cooperación. El derecho a la salud, por ejemplo, deja de ser el derecho a un sistema que provea de prestaciones de salud conforme a la necesidad de cada uno y no conforme a la capacidad de pago en el mercado, y pasa a ser un derecho a que la necesidad de uno sea atendido aun cuando su costo sea exagerado en atención a las otras necesidades que por eso

quedarán sin cubrir. Respecto de estas otras necesidades, el que recurre de amparo puede decir lo mismo que las partes en el mercado: ¿soy acaso el guardián de mi hermano?

Si evitamos esta conclusión irónica, debemos decir que los derechos sociales son efectivamente distintos a los derechos de libertad negativa. Pero las formas habituales de trazar esa distinción (como la distinción derechos negativos/positivos o la distinción sensibilidad/insensibilidad a la escasez o la cultura) no son aptas para mostrar el sentido político de la distinción, como hemos visto. El punto de partida de Höffe, conforme al cual los derechos de libertad negativa son indiferentes a la cooperación mientras los derechos sociales se fundan en la cooperación, es promisorio, pero parece tomar la conclusión como premisa; en efecto, si lo que queremos saber es cuál es la distinción entre ambos tipos de derechos, nos ha de interesar qué aspecto de esos derechos es el que explica que unos sean indiferentes a la, y otros supongan, cooperación.

Lo peculiar de los derechos de libertad negativa es que la especificación de su aspecto activo es inmediatamente una especificación de su aspecto pasivo. La especificación completa del contenido de un derecho supone identificar tres extremos: su sujeto activo, su sujeto pasivo y el contenido de la obligación. Los derechos de libertad negativa son derechos en los cuales la posición dominante es la posición activa, porque basta especificar qué es aquello a lo que el titular tiene derecho para proveer una especificación completa del contenido del mismo. Así, corriendo el riesgo de sobre-simplificar las cosas, podemos decir: el derecho a la vida es el derecho a no ser asesinado. El aspecto pasivo es el reflejo del aspecto activo, dirigido genéricamente en contra de un sujeto universal. Del aspecto activo del

derecho a la vida se sigue inmediatamente su aspecto pasivo, es decir, una especificación completa de quien tiene qué deber. El sujeto pasivo ha de ser universal porque estos derechos son derechos naturales, en el sentido de que pueden ser caracterizados desde la óptica del estado de naturaleza o, lo que es lo mismo, desde una óptica que excluye todo vínculo artificial (incluido lo político), por ser artificial.

Tratándose de los derechos sociales, una especificación del interés que el derecho sirve - es decir, su aspecto activo - no es suficiente para especificar su contenido pasivo. En otras palabras, no es suficiente identificar un interés digno de protección para fundar un deber de protegerlo. Esto es lo que Höffe observa cuando objeta que

algunos tratan las demandas que persiguen esta naturaleza social multifacética de modo generoso. Sin ninguna demarcación conceptual, formulan extensas listas de derechos sociales a partir de obligaciones de solidaridad y filantropía o incluso una determinación posterior de su base legitimatoria. Esta falta de una base adecuada no puede solucionarse por la frecuente e incluso inflamatoria apelación a la justicia social en la política⁷.

El exceso de entusiasmo en que incurren estos defensores de los derechos sociales consiste en entender que es suficiente encontrar algún aspecto del bienestar de alguien que es importante para concluir que entonces todo ser humano tiene el derecho a lo que es necesario para satisfacer ese aspecto de su bienestar. Pero esto es inaceptable, porque ignora que de lo que se trata es de fundar deberes de individuos, y para fundar el deber de X de proveer de algo a Y no es suficiente mostrar que para Y sería bueno tener ese algo. La

⁷ Höffe, Democracy in an Age of Globalization, 46.

pregunta es, entonces, cómo ha de ser salvada la brecha entre el interés del titular y el deber del obligado.

2. EL CONTRATO SOCIAL Y SUS LÍMITES

¿Tiene una teoría de contractualista la justicia un determinado contenido qua contractualista? En general, los autores contractualistas no se detienen a preguntarse cuál es el contenido substantivo de la metáfora que utilizan, y suelen presentarla diciendo que tiene una finalidad puramente expositiva, de modo que se justifica mostrando que es "una manera útil de estudiar las teorías éticas y sus supuestos subyacentes"⁸. A mi juicio, sin embargo, la idea de derechos sociales es apta para mostrar que la metáfora no es inocente y tiene, ella misma y con independencia del modo en que es desarrollada, contenido.

El punto en que habíamos quedado en la sección anterior es que tratándose de derechos sociales de la especificación del contenido activo del derecho no se sigue una especificación del deber. El aspecto activo del derecho indica el interés que el derecho protege, pero la apelación al interés protegido no es suficiente para determinar quién está obligado a quién. Cuando se trata de derechos civiles, ese interés es especificado por referencia la interferencia de otros. Así, el interés protegido por el derecho a la vida no es sólo el interés de continuar viviendo, es el de estar libre de la agresión de otros. Es esta referencia a la interferencia de otros la que hace que al caracterizar dicho interés el aspecto pasivo quede completamente delimitado. Pero cuando se trata de derechos sociales (a la educación, o

⁸ Rawls, A Theory of Justice, §3.

a la protección de la salud etc) el interés protegido no es caracterizado por referencia a la acción de otros, sino sólo en atención al bienestar del titular del derecho. ¿Cómo pasar de una afirmación sobre el bienestar del titular del derecho a una afirmación sobre el deber de otros?

Según el modo en que la brecha entre el interés y el deber correlativo al derecho sea vadeada, dos concepciones de los derechos sociales son posibles. Una de estas posibilidades es la que ofrece una teoría contractualista. Una teoría contractualista descansa en el hecho de que los individuos tienen intereses que están en contraposición, y para coordinarlos recurren al contrato. Lo que lleva a las partes a contratar es su interés en asegurar sus derechos (naturales) de libertad negativa, y para eso están dispuestos a renunciar a su libertad natural en la medida en que los otros hagan lo mismo. Como el contrato es el fundamento de todo vínculo político, ningún deber que suponga la existencia de vínculos políticos puede preexistir al contrato; y por eso respecto de los derechos naturales no es posible la comisión por omisión (no hay cómo fundamentar una posición especial de garante antes del contrato, porque antes del contrato no hay relaciones especiales)⁹. En una

⁹ Höffe reprocha a Nozick y a Locke que en su caracterización del estado de naturaleza ellos "prematuramente cortaron el proceso de abstracción requerido por el estado de naturaleza", al afirmar que en ese estado habría derecho natural. De acuerdo a Höffe "el estado de naturaleza debe ser imaginado no sólo libre del Estado sino adicionalmente libre de todo derecho subjetivo" (Höffe, Democracy in an Age of Globalization, 189). Por las razones explicadas en el texto, esto es a mi juicio un error. Lo que el estado de naturaleza exige es la exclusión de todo lo que supone un vínculo político entre individuos, porque el contrato, que pretende ser el medio idóneo para salir del

teoría contractualista, por consiguiente, el único espacio que hay para fundar derechos sociales es el interés racional de cada uno en asegurar que cada uno se beneficiará del contrato de modo de poder exigirle, a cambio, la renuncia a su libertad natural. Esto por supuesto permite salvar la brecha entre interés y deber: cada uno tiene derecho a un nivel de bienestar mínimo, que garantice que está mejor en estado civil que en estado de naturaleza y de ese modo permita entender que su deber de obediencia al derecho está justificado. La consecuencia política de esta manera de vadear la distancia entre interés y deber es clara. Los derechos sociales aquí no son derechos que manifiesten un ideal de igualdad, sino una protección contra la pobreza, y no pueden servir para fundar servicios públicos universales sino políticas sociales estrictamente focalizadas (means-tested). Y el fundamento de estas políticas no es el bienestar del pobre que recibe alguna prestación mínima,

estado de naturaleza, es lo que proveerá de fundamento a cualquier vínculo político. En algunas de sus comprensiones (como las de Locke y Nozick, precisamente) el derecho natural se define precisamente como el derecho que vale en ausencia de todo vínculo político. No hay, por eso, contradicción ni interrupción arbitraria del proceso de abstracción en una teoría del estado de naturaleza que recurre al derecho natural. Nótese que con esto no estoy afirmando la existencia de derecho natural en estado de naturaleza. Sólo que autores como Nozick y Locke no incurren en una "petitio principii" (ibid) al hacer referencia al derecho en estado de naturaleza. Por supuesto, que una afirmación no envuelva una petitio principii no implica que sea correcta. Dicho de otro modo, si es correcto decir que "el estado primario de naturaleza está vacío de derecho y de Estado" (ibid, 29), eso es consecuencia, en lo que se refiere al derecho, de una tesis sobre el derecho (=que es creado por la autoridad constituida) no del concepto de estado de naturaleza.

sino el del rico que la financia, porque de ese modo asegura que el pobre estará vinculado por el contrato.

La segunda manera de entender los derechos sociales es la de T. H. Marshall, en su famoso Citizenship and Social Class¹⁰. En este sentido, los derechos sociales constituyen la sustancia de la ciudadanía: su contenido. Contienen la idea de que ciertos aspectos del bienestar de cada uno son responsabilidad de todos, y porque descansan en la idea de realización recíproca, no pueden ser entendidos como indiferentes a la cooperación. Pero en estos términos los derechos sociales no pueden ser identificados en estado de naturaleza, porque ellos suponen el vínculo (de ciudadanía) que el contrato pretendía fundar, y por eso no pueden ser fundados en el contexto de una teoría contractualista de la justicia.

Hoy quienes se presentan a si mismos como los defensores más enfáticos de los derechos sociales basan esa "defensa" en la negación de la diferencia entre derechos sociales y derechos civiles. Como hemos visto, esa diferencia consiste en que los derechos sociales presuponen alguna manera de vadear la distancia entre interés protegido y deber tratándose de derechos sociales. Al negar la necesidad de ofrecer un argumento que permita cerrar esta brecha, la idea de derechos sociales en clave marshalliana se pierde. Eso explica, a mi juicio, la popularidad actual de dos ideas que se fortalecen recíprocamente, cuya hegemonía es la medida en la que el sentido político detrás de los derechos sociales ha sido derrotado.

La primera es una justificación contractualista de la asociación política, que se presenta como si fuera

¹⁰ Marshall, Citizenship and Social Class.

políticamente inocente. Es decir, como si fuera neutral en la oposición izquierda/derecha; con la consecuencia de que podrían haber contractualismos 'de izquierda', como el de Rawls, tanto como uno 'de derecha', como el de Nozick. Pero en términos de derechos sociales, el contractualismo es una manera de cerrar la brecha entre interés y deber, por lo que no es políticamente neutral: implica la afirmación de que la igualdad es políticamente irrelevante, y lo que es relevante es solo la pobreza (más o menos extrema, según el caso).

La segunda es la neutralización de los derechos sociales. A mi juicio, la noción marshalliana de derechos sociales es la que expresa su verdadero contenido, en tanto no solo derechos sino sociales (es decir, se trata de derechos del ciudadano situado, y por eso no pueden ser identificados cuando se prescinde del vínculo de ciudadanía, como ha de ocurrir en el estado de naturaleza). Al excluir la posibilidad marshalliana de cerrar la brecha entre interés y deber, esta idea de derechos sociales es neutralizada, en la medida en que es incorporada al derecho burgués pero sólo en los términos en que el derecho burgués realmente existente puede incorporarla. Pero el derecho burgués es el derecho de los derechos civiles, por lo que los derechos sociales solo pueden ser incorporados al derecho burgués por la vía de des-socializarlos, y para eso han de ser entendidos a la manera contractualista, como derechos a un mínimo, y no como derechos de ciudadanía.

Esto neutraliza los derechos sociales porque como hemos visto, los derechos sociales en su comprensión genuina (como derechos de ciudadanía) han de ser entendidos como injertos extraños en un cuerpo de derecho burgués, lo que habría de configurar una situación inestable. Esta inestabilidad implicaba una tendencia interna a la resolverse, mediante la

transformación del derecho burgués, que dejaría de ser un derecho fundado en la idea liberal de autointerés y pasaría a estar fundado en la idea socialista de deberes recíprocos. Pero hoy la inestabilidad ha sido resuelta por los propios partidarios de los derechos sociales mediante la transformación no del derecho burgués, sino de los derechos sociales: mirando al modo en que la brecha entre interés y deber es cerrada, resulta ahora evidente que son los propios derechos sociales los que se basan en la idea de autointerés que funda el derecho liberal.

Estas dos ideas se fortalecen recíprocamente, porque la segunda da credenciales a la primera: como en su sentido neutralizado los derechos sociales pueden ser fundados por una doctrina contractualista, el contractualismo puede ser la gramática común en la cual hoy se expresan las mismas viejas posturas políticas, cuando en realidad es la medida de la derrota de una de ellas.

3. ¿POR QUÉ CONTRACTUALISMO?

El contractualismo, entonces, es la negación de la igualdad como cuestión políticamente relevante y su reemplazo por la de la pobreza o, en términos de Rawls, la situación de los "más desfavorecidos". Pero esto plantea la pregunta de por qué adoptar una teoría contractualista. Esta es una pregunta que no suele plantearse, o que se plantea como si la forma contractualista de una teoría no tuviera relevancia substantiva. Ya hemos observado que Rawls justifica esta perspectiva apelando puramente a su claridad expositiva, a la manera en que permite identificar claramente las teorías éticas y sus supuestos. Pero dada las consecuencias políticas que hemos encontrado en esa idea es claro que los

argumentos para asumir esa perspectiva no pueden ser argumentos que apelen sólo a la claridad de la idea contractualista. Cuando se trata de cuestiones políticamente importantes, es calaro que la claridad es algo importante para la reflexión, pero sería absurdo decir que ha de ser usado como el criterio político fundamental. Por consiguiente ahora necesitamos plantear la pregunta: ¿por qué contractualismo?

Toda doctrina contractualista supone la prioridad del individuo frente a la comunidad. El sentido de esta prioridad no es vulgarmente 'normativa', como si se tratara de responder la pregunta de si los individuos son para el Estado o el Estado para los individuos. La prioridad que supone todo contractualismo consiste en que la legitimidad de lo político se encuentra fuera de lo político, en la perspectiva de individuos que no tienen vínculos políticos entre sí. Es desde esa perspectiva que los términos de la asociación política han de determinarse. Por lo mismo, la justicia no tiene historia: las condiciones de legitimidad del Estado se determinan por referencia a lo que individuos sin vínculos políticos pactarían entre ellos, por lo que los principios de justicia política no se desarrollan en la historia. Desde cualquier punto de la historia en el que nos encontremos, en principio podremos siempre volver a preguntarnos qué es lo que pactaríamos en la posición original, y como la pregunta es siempre la misma la respuesta también ha de serlo. El contenido de ese pacto son principios que son válidos "once and for all"¹¹. El contractualismo excluye radicalmente la posibilidad de lo que Charles Taylor, en otro contexto, ha llamado la

¹¹ Rawls, A Theory of Justice, : 12, 161, 175.

pedagogía lenta, es decir, la idea de que lo que nos debemos recíprocamente es algo que aprendemos llevando vidas políticas:

Dios educa a la humanidad lentamente, la modifica lentamente transformándola desde dentro [... .] Pero al mismo tiempo, la pedagogía es secuestrada, usurpada y mal aplicada; la educación ocurre en este campo de resistencia¹².

Por supuesto, en el contexto de esta discusión no es necesario hacer referencia a Dios, y como ocurre con los términos teológicos siempre es posible volverlos sobre ellos mismos y darles una lectura política. Una paráfrasis política de la idea de Taylor es que la educación de la que se trata es la del pueblo: el pueblo se educa lentamente, a través de la convivencia política, y aprende progresivamente qué significa vivir reconociendo al otro¹³. Así, el pueblo se transforma a sí mismo, aunque al mismo tiempo, esta pedagogía es usurpada y mal aplicada: la educación política ocurre en este campo de resistencia. Lo que esto quiere decir es que, por supuesto, si uno mira desde el Estado de naturaleza o la posición original, lo que encontrará son individuos que no se reconocen recíprocamente, o que lo hacen en sentido puramente instrumental: cada uno debe servirse de los demás para sus fines individuales. Pero el

¹² Taylor, A Secular Age, 668.

¹³ De hecho, lo interesante de esta inversión de los términos teológicos en términos políticos es que dicha inversión arroja a su vez luz sobre los propios conceptos teológicos. Aunque usando otro lenguaje, esta idea de pedagogía lenta da la clave para la idea de revelación, sobre la que véase Segundo, El Dogma que Libera y Torres Queiruga, Repensar la Revelación.

hecho de vivir juntos nos enseña cómo entender al otro, reconociéndolo¹⁴.

La tradición contractualista niega la posibilidad misma de esta pedagogía lenta, y dada su afirmación de la prioridad del individuo respecto de la comunidad entiende que la vida política es irrelevante respecto de los derechos o deberes fundamentales de cada individuo. Y esto tiene otra consecuencia. Para el contractualismo la justicia no tiene historia cuando la pregunta por la justicia es entendida desde los individuos (es decir, la pregunta por la justicia entendida como la pregunta por qué derechos y que deberes correlativos tienen los individuos). No puede decirse lo mismo en sentido instrumental, cuando la pregunta por la justicia se plantea por referencia a las formas más adecuadas de protección de los derechos naturales de los individuos. Por eso una teoría contractualista (liberal) de la justicia, como lo deja en claro el primer párrafo del libro de Rawls, tiene como objeto de aplicación no los individuos y su conducta, sino las instituciones.

¿Cómo justificar todas estas consecuencias? Aquí es útil volver a Höffe, que se plantea la pregunta o por lo menos ofrece una respuesta:

¹⁴ En este sentido, Gran Torino, de Clint Eastwood, es una película con un tan evidente como improbable contenido político: la exasperante testarudez de Walt Kowalski le lleva a seguir viviendo en el mismo lugar donde había vivido siempre, y como consecuencia de los cambios en la composición demográfica del barrio vivía rodeado de inmigrantes asiáticos a los que despreciaba. Pero vivía cerca de ellos, y esta cercanía hizo inevitable el surgimiento de relaciones de reconocimiento. Tan inevitable lo hizo, que dichas relaciones surgieron a pesar de que él hizo todo lo posible, salvo huir, para evitarlo.

Las dos interpretaciones básicas del Estado, institucional y personal, pueden ser entendidas como polos opuestos, de modo que las demandas morales que la polis impone pueden ser dirigidas exclusivamente ya a las instituciones, ya a las personas. Quienes descansan sólo en la moral individual esperan un mejor, o posiblemente nuevo, ser humano, libre de cualquier auto-interés. El liberalismo político ve aquí una demanda no realista y excesiva, y sólo por esta razón identifica a la teoría del contrato como una alternativa a la ética de la virtud. Adicionalmente, entiende las virtudes cívicas como elementos particularistas que no son compatibles con principios universales¹⁵.

Nótese: el (único) argumento para una teoría contractualista es que una ética de la virtud es no realista. ¿Por supuesto es no realista, si uno se pregunta por ella en el contexto del estado de naturaleza (o la posición original)! Pero viviendo con otros es menos irrealista, al menos si uno entiende el problema no como un máximo (individuos 'libres de cualquier auto-interés') sino como un movimiento (individuos para los cuales el interés del otro no es enteramente indiferente, como lo es para las partes en la posición original).

Es en este contexto que la cuestión de los derechos sociales debe ubicarse. Si la pregunta es formulada, como lo hace el contractualismo, sub especie aeternitatis, de modo de poder responderla "once and for all": ¿qué aspecto del bienestar del otro es mi deber?, la respuesta será la mínima (derechos 'negativos': no agresión). Entonces lo que ofende a la justicia es la situación de quienes viven bajo ese mínimo. Los derechos sociales son derechos individuales a un mínimo. En los términos indicados más arriba, esto es una forma de neutralización de los derechos sociales: ellos ya

¹⁵ Höffe, Democracy in an Age of Globalization, 132, destacado agregado.

no son conceptos que subvierten el concepto de derecho subjetivo, sino su contenido está dado por lo que puede ser garantizado como un derecho subjetivo. Es importante entender la forma del argumento aquí: la razón por la que se justifica una teoría contractualista, según Höffe, y la razón por la que la posición para juzgar los principios de la justicia es la óptica de individuos independientes entre sí y mutuamente desinteresados; no es un argumento positivo acerca de una teoría de este tipo o una teoría sobre la 'verdadera' forma de motivación humana etc, sino es, por así decirlo, una opción por defecto, fundada en que una perspectiva diferente sería exigir demasiado, "una demanda no realista y excesiva"¹⁶.

4. LA NEUTRALIZACIÓN DE LOS DERECHOS SOCIALES

Aquí puede ser iluminador considerar una idea que, escondida en un texto que es poco más que un panfleto, ha recibido menos atención de la que merece. En el volumen 2 de Law, Legislation and Liberty, de F. Hayek, titulado The Mirage of Social Justice¹⁷, el autor sostiene que:

Los sentimientos morales que se expresan en la demanda por "justicia social" derivan de una actitud que en condiciones más primitivas el individuo desarrolló hacia los demás miembros del pequeño grupo al que pertenecía. Hacia un miembro personalmente conocido del grupo de uno puede bien haber un deber reconocido de asistirlo de asistencia y de ajustar las acciones propias a sus necesidades. Esto es

¹⁶ Ibid.

¹⁷ A diferencia del volumen 2 de la trilogía, que como está dicho en el texto es poco más que un panfleto, el volumen 1 (Rules and Order) contiene una idea importante para pensar la modalidad de una 'pedagogía lenta' que no es totalitaria. Al respecto, véase Atria, "Socialismo hayekiano".

posible por el conocimiento de su persona y sus circunstancias¹⁸.

Esta condición primitiva cambia, sostiene Hayek, en la "Gran Sociedad", que implicó la extensión del proceso de intercambio más allá de esos grupos pequeños, que a su vez sólo fue posible en la medida en que a extraños y forasteros se les reconoció el mismo estatus que a los miembros del grupo. Hayek continúa:

La aplicación de las mismas reglas de conducta justa a las relaciones con todos los hombres es correctamente considerado uno de los grandes logros de la sociedad liberal. Lo que no es habitualmente comprendido es que esta extensión de las mismas reglas a las relaciones con todos los demás hombres (más allá de los grupos íntimos como la familia y los amigos personales) requiere que al menos algunas de las reglas que regían las relaciones entre los miembros del grupo más pequeño sean atenuadas. Si los deberes legales hacia los extraños o forasteros han de ser los mismos que los deberes hacia los miembros del grupo, éstas deben ser reducidas a lo que sea que es posible aplicar al extranjero¹⁹.

El punto es importante: la universalización de los derechos implica negar la posición especial del cercano (=próximo, prójimo), lo que en rigor exige hacer irrelevante el vínculo de ciudadanía, porque éste no es un vínculo universal sino particular, uno que liga entre sí un grupo delimitado de individuos. Cuando Hayek sostiene que este paso, el de la universalización de los derechos, es "uno de los grandes logros de la sociedad liberal", es difícil no estar de acuerdo con él. Pero el punto es que para dar ese paso es necesario fijar el contenido de mi deber con mi vecino de acuerdo a mi deber con el forastero. De ahí obtiene su

¹⁸ Hayek, The Mirage of Social Justice, 88.

¹⁹ Ibid.

fuerza la idea de contrato social: mi deber con el otro tiene que poder ser establecido en una situación anterior a lo político, porque de otro modo no podría ser entendido como universal. Pero entonces, el contenido de ese deber tiene que ser mínimo. En consecuencia, sólo derechos de libertad negativa, y "derechos sociales" (que por lo mismo, de tales sólo tienen el nombre) justificados no por deberes recíprocos, sino como condiciones que garantizan que el paso del estado natural al estado civil es conveniente para todos. Políticamente hablando, esto quiere decir que esos derechos están limitados a un mínimo, y lo que los infringe no es la desigualdad, sino la pobreza. Jurídicamente hablando, esto se ha traducido en un enorme aumento de la relevancia del derecho internacional de los derechos sociales. La significación de esto es precisamente la que estamos discutiendo: los derechos sociales no pueden ser entendidos en el sentido de Marshall, como derechos de ciudadanía.

El argumento de Hayek se sostiene sólo si se ignora la idea tayloriana de 'pedagogía lenta'. En efecto, si la pregunta es cuáles son los derechos y deberes de cada uno once and for all; entonces, precisamente como para responderla en términos universales será necesario recurrir a la idea de estado de naturaleza o algún equivalente funcional de la misma (como la posición original), será difícil no dar una respuesta fundada en los aspectos más primitivos del comportamiento humano (por eso hay una conexión interna entre liberalismo y neodarwinismo). Esto entiende que humanidad es un dato biológico. Pero una comprensión política de la idea de 'humanidad' la ve como una meta de la historia, una meta cuyo valor no reside en

que vaya a ser alcanzada, sino en que nos permite identificar qué cuenta como progreso y qué como retroceso.

Esta es, a mi juicio, la idea que yace en una comprensión de los derechos sociales en la que éstos se mantienen como injertos anómalos, es decir, como derechos que no pueden ser tratados institucionalmente como derechos subjetivos. Al transformarlos en derechos subjetivos (convirtiéndolos en derechos exigibles a una provisión mínima de lo que sea que se trate: educación, salud, etc), esta dimensión anómala de los derechos sociales se pierde, y se transforman en los mismos derechos "del hombre aislado" - pero esta vez a un estándar mínimo de protección del a salud, o de educación. Dejan de ser una idea que provee de un punto de referencia que queda siempre algo más allá de donde estamos, y pasan a convertirse en una demanda que puede ser satisfecha once and for all. Claro, los partidarios de esta neutralización de los derechos sociales alegan que de este modo los derechos se cumplirán y dejarán de ser 'promesas incumplidas' o 'declaraciones programáticas', pero ignoran el punto de Hayek acerca de la universalización: si los derechos sociales son entendidos como las exigencias que cualquier individuo puede dirigir hoy en contra de otro; lo que determina el contenido de mis deberes con el que tengo cerca es el deber que reconozco con el lejano. Pretender el movimiento contrario, es decir, redefinir el contenido de mi deber con el lejano a partir del deber que reconozco con el prójimo, lleva, como nota Höffe, a "extensas listas de derechos sociales a partir de obligaciones de solidaridad y filantropía", que no descansan sino en una "inflamatoria apelación a la justicia social en la política". La solución es abandonar una óptica liberal (=contractualista), que entiende que lo que nos debemos recíprocamente, para poder

ser entendido universalmente, debe ser establecido desde una perspectiva ajena a lo político, y asumir que lo político (incluida la noción de justicia política) es algo que se desarrolla en la historia, porque el reconocimiento del otro es algo que se aprende viviendo como el otro. Si no hay reconocimiento, siquiera imperfecto, lo que hay es estado de naturaleza hobbesiano; cuando el reconocimiento es perfecto, ha llegado el Reino de Dios. Lo político es lo que une lo uno con lo otro. Una óptica contractualista nos invita a determinar el contenido del reconocimiento del otro, implausiblemente, desde la óptica de un estado en que dicho reconocimiento es inexistente.

¿Es la idea de pedagogía lenta utópica?

Pero quizás la idea de pedagogía lenta debe ser abandonada, de modo que la alternativa es efectivamente entre ignorar la libertad de los individuos realmente existentes, por una parte, y definir los deberes de justicia de una vez por todas como deberes mínimos, por otra. Esta es una posición a favor de la cual hay una extraña alianza. No sólo se enfrenta a la crítica predecible del liberal, que dirá que no tenemos nada que aprender, y que de lo que se trata es de organizar la vida de individuos realmente existentes de modo que cada uno pueda satisfacer sus preferencias con la menor interferencia posible de los demás; se enfrenta también a la izquierda "postmoderna", que sostiene que la idea de progreso y de "grandes narrativas" ha de ser abandonada por la historia. La idea de pedagogía lenta, por supuesto, parece aludir a una suerte de marcha progresiva hacia un mundo mejor.

Pero precisamente por eso es importante enfatizar que es una pedagogía lenta, expuesta siempre a ser "secuestrada,

usurpada y mal aplicada". La manera más evidente de hacerlo es el apresuramiento (esta es la objeción fundamental al izquierdismo), que lleva a ignorar la necesidad de la pedagogía y por eso termina en alguna versión de los "socialismos reales". El "izquierdismo" mira a la pedagogía como entrenamiento, es decir, como algo puramente instrumental. Vistas así las cosas, es claro que la mejor pedagogía es la que permite al menor costo posible y en el menor tiempo posible la adquisición, por el educando, de las destrezas respectivas. Pero el sentido en que la idea de pedagogía política es relevante no es instrumental, porque el aprendizaje al que ella hace referencia es lo que MacIntyre llamó un "bien interno" a la práctica de lo político. No se trata de aprender un determinado contenido proposicional para lo cual, en principio, basta que a uno le ofrezcan un buen argumento; se trata de vivir de modo de aprender.

La idea de "bienes internos" a prácticas se opone, por supuesto, a la de "bienes externos". Los bienes externos son bienes que pueden en principio ser obtenidos de diversas maneras, de modo que una vez que ellos se han obtenido el modo en el cual se obtuvieron es irrelevante. Cuando se trata de bienes externos, hay una distinción fundamental entre medios y fines, y de lo que se trata es de desplegar las estrategias más adecuadas para obtenerlos al menor costo posible. Pero tratándose de bienes internos esta distinción entre medios y fines es inaplicable²⁰.

¿De qué naturaleza son los bienes que podemos obtener a través de lo político? La respuesta liberal es que ellos son

²⁰ En general, sobre esta idea, véase MacIntyre, After Virtue, 188-203.

bienes externos: "sostenemos como verdades evidentes que todos los hombres han sido dotados por su creador de ciertos derechos inalienables, y para proteger esos derechos los hombres instituyen gobiernos". El sentido de lo político es puramente instrumental a la protección de derechos naturales, derechos pre-políticos.

La idea política de pedagogía lenta implica una manera distinta de entender lo político: no se trata de que las instituciones políticas sean instrumentales para alcanzar algo que podría en principio ser definido con independencia de ellas (un bien externo a ellas), sino que ellas son, en algún sentido, el punto de llegada. Para volver a usar lenguaje teológico podemos decir que las instituciones tienen una dimensión sacramental: son formas de hacer hoy presente lo que no puede estar hoy presente. Lo que hoy no puede estar presente es la idea de comunidad, de comunidad. Marx decía que la religión es el alma de un mundo sin alma. Nosotros podríamos decir que la ley es la voluntad de una comunidad sin comunidad de voluntades.

Pero ¿tenemos, más allá de nuestros buenos deseos, alguna razón para creer en la idea de pedagogía lenta? A mi juicio, ella es parte evidente de nuestra experiencia política. Mientras en Estados Unidos se estaba discutiendo una reforma sanitaria que daría alguna cobertura a millones de norteamericanos que hoy viven sin cobertura de salud, una reforma que estuvo cerca de ser declarada inconstitucional, en el Reino Unido el NHS fue una de los aspectos, junto a James Bond y la reina Isabel, que se mostró al mundo en la inauguración de los juegos olímpicos. ¿Cómo explicar esta diferencia? En parte, es claro que una de las cosas que distingue en este sentido a los Estados Unidos del Reino Unido es que en el Reino Unido han tenido un servicio

nacional de salud por más de seis décadas. No es que Aneurin Bevan encontró un argumento en el que los asesores de Obama no han pensado. Es que las condiciones institucionales hacen que los intereses de los individuos puedan ser entendidos por éstos como comunes, y de ese modo, viviendo bajo esas condiciones, los individuos aprenden algo sobre sí mismos. Precisamente porque se trata de vivir bajo condiciones en las cuales el individuo aprenda sobre comunidad de intereses y no de un argumento que muestre más allá de toda duda razonable que los intereses son "realmente" comunes, la pedagogía ha de ser lenta.

La pedagogía, el mercado y la familia

¿Qué es lo que el mercado le enseña al individuo? El mercado es una manera de entender la relación entre el otro y yo y en particular, una manera de concebir nuestros intereses. El mercado (como criterio de distribución) nos presenta nuestros intereses como si estuvieran en conflicto, me obliga a mirar al otro como una fuente de recursos y como una amenaza. Con miedo y codicia, en otras palabras²¹.

Como vivimos en sociedades de mercado, es difícil imaginarse otra manera de representarse al otro. Pero para verlo es posible mirar a la familia. Como toda institución la familia no es solo un espacio de amor incondicional, sino también un espacio de dominación y abuso. Pero a pesar de eso todos tenemos la experiencia o al menos la expectativa de una vida familiar "sana", es decir, una vida familiar sin dominación y sin abuso. Las relaciones familiares sanas se caracterizan por ser el opuesto del mercado: entre los miembros de una familia no hay conflictos de intereses, al

²¹ Cohen, Why not socialism?.

menos en el sentido profundo en que sí los hay en el mercado. El interés de uno no está en oposición al interés de su hermano, sino lo incluye: uno no puede ser feliz si su hermano sufre, porque la felicidad de uno es (en parte) la felicidad de su hermano. La realización de uno incluye la realización del otro. Porque mantiene viva la posibilidad al menos de una relación de este tipo la familia es efectivamente una institución social fundamental.

La pregunta, desde luego, es cómo podemos hacer que la manera en que entendemos las relaciones entre hermanos sea la manera en que entendemos las relaciones entre ciudadanos. El neoliberal diría que eso es pura ingenuidad, que el mundo no es así y que si somos realistas podemos mantener para la familia esta idea de realización recíproca (mi realización incluye la realización del prójimo) pero que en el frío mundo de los negocios la cosa tiene que ser distinta. Apoyará sus argumentaciones con volúmenes de literatura neodarwinista que muestra que la disposición a explotar al otro es parte de la "naturaleza humana" y por consiguiente que el mercado (como criterio de distribución) es lo mejor que podemos esperar.

El conservador, por su parte, cree que la familia es efectivamente una institución fundamental de la sociedad, pero lo es porque es una institución tradicional. Él, por eso, alega que cada modificación de la familia es una derogación del "concepto" de familia. Y la defiende, aunque para hacerlo tenga que ignorar que las familias realmente existentes son efectivamente, en parte, espacios de dominación y abuso. Así por ejemplo, el conservador no ve (o viéndolo le resulta indiferente) que la familia "tradicional" descansaba en una definición diferenciada de roles que transformaba a la mujer en un individuo de segunda

clase, cuya realización sólo podía ser buscada al interior de la familia. Reconocer que la estructura tradicional de la familia está conectada con formas hoy inaceptables de sexismo y discriminación no implica negar la relevancia política de la familia como espacio de socialización; implica entender que corresponde a nosotros decidir qué, de lo recibido, debe ser preservado y qué debe ser rechazado con la finalidad de realizar de modo más completo la idea políticamente importante en la institución de la familia.

Una visión socialista entiende la importancia de la familia como modelo de relación política: es a través de la idea de familia (pese a su lado oscuro, propio de una institución realmente existente) que aprendemos que es posible entender la realización como recíproca, a diferencia de la manera en que la entendemos en el mercado, que nos muestra la realización de cada uno como independiente de la de los demás. Cuando dejamos la esfera de la familia, esta idea de realización recíproca se hace invisible, porque fuera de la esfera de la familia interactuamos con otros en contextos institucionales (como el mercado, cada vez más ubicuo) que nos obligan, en el sentido ya explicado, a entender que la realización no puede ser recíproca. Lo que necesitamos es aprender a ver que la realización es recíproca. Y para eso, como hemos visto, debemos vivir bajo instituciones que lo hagan transparente.

El punto puede ser generalizado, y al generalizarlo es posible apreciar la forma general que debe guiar el esfuerzo de imaginación institucional socialista que sigue a la derrota sufrida en las últimas décadas del siglo xx: se trata de instituciones que hagan transparente a los individuos, y de ese modo contribuyan a crear las condiciones para que el individuo aprenda, que su

realización es recíproca. Esa es la promesa de los derechos sociales, ese es el sentido en que los derechos sociales han de seguir siendo injertos anómalos, que apunten siempre más allá de lo que tenemos, de modo que puedan proveer de una perspectiva desde la cual podamos determinar qué es lo que necesitamos para seguir aprendiendo.

REFERENCES

- Atria, F.: "Socialismo hayekiano", en 120 Estudios Públicos (2011), pp. 49-105.
- Cohen, G. A.: Why not socialism? Princeton Univ Pr, 2009).
- Hayek, F.: The Mirage of Social Justice (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978).
- Rules and Order (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978).
- Höffe, O.: Democracy in an Age of Globalization (Dordrecht: Springer, 2007).
- MacIntyre, A.: After Virtue. A Study in Moral Theory (London: Duckworth, 1985).
- Marshall, T.: Citizenship and Social Class (London: Pluto, 1992; ed.orig. 1950).
- Marx, K.: "Sobre la Cuestión Judía" (1843), en Marx: Escritos de Juventud (México: Fondo de Cultura Económica, 1987) [traducido por T. Carver
- Rawls, J.: A Theory of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).
- Segundo, J. L.: El Dogma que Libera (Santander: Sal Terrae, 1989).
- Taylor, C.: A Secular Age (Cambrdige, MA: Harvard University Press, 2007).
- Torres Queiruga, A.: Repensar la Revelación (Madrid: Trotta, 2008).