



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Pereira, Gustavo

Elementos constitutivos de una teoría crítica de la justicia

Ideas y Valores, vol. LXIII, núm. 156, diciembre, 2014, pp. 53-78

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80932711003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n156.38327>

ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA JUSTICIA

GUSTAVO PEREIRA*

Universidad de la República - Montevideo - Uruguay

RESUMEN

Se presenta una versión de la teoría crítica de la justicia que se estructura en el programa de fundamentación de la ética del discurso, tomando el principio de responsabilidad, introducido por K. O. Apel, como guía normativa para la intervención en las sociedades reales. Esta guía que se especifica en la condición de sujetos de diálogo, permite identificar y desarrollar los elementos constitutivos de la teoría. Las capacidades, como métrica de justicia, y un principio suficientarista, que trabaja conjuntamente con el de diferencia, son elementos que pretenden asegurar la condición de sujetos de diálogo.

Palabras clave: K. O. Apel, ética del discurso, justicia, responsabilidad.

.....
Artículo recibido: 16 de mayo del 2013; aceptado: 2 de septiembre del 2013.

* gustavofelper@gmail.com

Cómo citar este artículo:

MLA: Pereira, G. "Elementos constitutivos de una teoría crítica de la justicia." *Ideas y Valores* 63.156 (2014): 53-78.

APA: Pereira, G. (2014). Elementos constitutivos de una teoría crítica de la justicia. *Ideas y Valores*, 63 (156), 53-78.

CHICAGO: Gustavo Pereira. "Elementos constitutivos de una teoría crítica de la justicia." *Ideas y Valores* 63, n°156 (2014): 53-78.

CONSTITUTIVE ELEMENTS OF A CRITICAL THEORY OF JUSTICE

ABSTRACT

The article presents a version of the critical theory of justice structured on the basis of the grounding program for discourse ethics, taking the principle of responsibility introduced by K. O. Apel, as a normative guide for intervention in real-world societies. This guide, which is specified in the condition of subjects of dialogue, makes it possible to identify and develop the theory's constitutive elements. Capacities, as a metric of justice, and a sufficientarian principle that works jointly with that of difference are the elements that aim to ensure the condition of subjects of dialogue.

Keywords: K. O. Apel, discourse ethics, justice, responsibility.

ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE UMA TEORIA
CRÍTICA DA JUSTIÇA**RESUMO**

Apresenta-se uma versão da teoria da crítica da justiça que se estrutura no programa de fundamentação da ética do discurso, tomando o princípio de responsabilidade, introduzido por K. O. Apel, como guia normativo para a intervenção nas sociedades reais. Esse guia, que se especifica na condição de sujeitos de diálogo, permite identificar e desenvolver os elementos constitutivos da teoria. As capacidades, como métrica de justiça, e um princípio suficientarista, que trabalha conjuntamente com o de diferença, são elementos que pretendem garantir a condição de sujeitos de diálogo.

Palavras-chave: K. O. Apel, ética do discurso, justiça, responsabilidade.

En una de sus más básicas formulaciones, la justicia consiste en dar a cada uno lo que le corresponde, tal como ha sido afirmado por Platón, Aristóteles y Ulpiano. Sin embargo, la generalidad de esta formulación puede caer en un vacío de sentido y perder toda relevancia política, si no es especificada a través de la identificación de qué es lo que le corresponde a cada uno y en virtud de qué. Esto conduce a la caracterización de la justicia social como aquello que le corresponde a cada uno en virtud de su condición de miembro de una comunidad política, y que, por lo tanto, le permite a un individuo ser un ciudadano libre e igual, capaz de participar en la vida de la comunidad, respaldando sus posiciones con razones, expresando disenso y realizando reclamos.

En esta formulación hay un amplio acuerdo, que es complementado con tres restricciones igualmente compartidas. La primera de ellas es que la justicia tiene por objeto las instituciones de las sociedades democráticas¹ y, por lo tanto, su preocupación no está centrada en el comportamiento de los individuos, sino en el de las instituciones. Cuando hablamos de instituciones nos referimos al conjunto de reglas públicas que especifican las acciones que son permitidas o prohibidas, y que regula, de esta manera, las interacciones entre los agentes de una sociedad. Estas instituciones, que constituyen lo que John Rawls denomina la “estructura básica de la sociedad” (1979 75), modelan, perfilan y orientan los comportamientos de los ciudadanos; por ende, la incidencia de la acción del Estado en tales instituciones terminará generando una sociedad justa.

La segunda restricción está internamente ligada a la anterior y señala que la justicia social tiene como agente privilegiado, para intervenir en las instituciones de la sociedad, a los distintos organismos y agencias del Estado, los que, a través de sus políticas y medidas, inciden en la estructura básica de la sociedad. Si bien el Estado en esta actividad puede intervenir conjuntamente con otros agentes, tales como los mercados, las escuelas o los centros de salud privados, sus propias agencias, principalmente a través del derecho, tienen una enorme influencia sobre cómo un conjunto equitativo de bienes es distribuido entre los ciudadanos, o cómo son reforzadas, ajustadas o transformadas las relaciones sociales predominantes en una sociedad.

La tercera restricción es que la justicia social tiene mayores posibilidades de realizarse dentro de las fronteras de un Estado nación,

1 Cabe destacar que el alcance de la justicia puede ir más allá de las sociedades democráticas e incluir también a los “pueblos decentes”, tal como Rawls los denomina, ya que las instituciones básicas de estos últimos, al cumplir con una serie de condiciones de equidad y justicia política, entrarían dentro de la categoría de los “pueblos bien ordenados” (2001 73-75, 103).

que en ámbitos supranacionales. La razón más importante para ello consiste en la ausencia de instancias supranacionales que sean capaces de tener el monopolio de la coacción, propio del Estado, como para exigir el cumplimiento de lo que se acuerde en términos de justicia (cf. Nagel 122-125). Si bien tenemos crecientes posibilidades de contar con estructuras básicas supranacionales que oficien como objeto de una justicia supranacional, la capacidad de hacer cumplir lo acordado es bastante más débil que dentro de los Estados nacionales. Esto no niega el hecho de que una justicia supranacional, o incluso internacional, tendría enormes impactos en la justicia social aplicada dentro de un Estado, y mucho menos el hecho de que en algunas regiones del mundo el camino a esta justicia supranacional ya se ha consolidado, como en el caso de la Unión Europea. Es más, puede afirmarse que si bien esto puede ser entendido como una tendencia hacia una justicia global, no socava la relevancia de la restricción de la justicia principalmente a un Estado nación.

Estas tres restricciones que se han indicado establecen las coordenadas dentro de las cuales se debería responder a preguntas tales como: ¿qué debe garantizar la justicia social y a quiénes?, ¿cómo distribuye beneficios y cargas?, y ¿cómo asegura los aspectos que no son directamente distribuibles? Mi respuesta pretende introducir dos elementos estructurantes que tienen la intención de contribuir al desarrollo de una justicia social crítica, que consisten en aspectos que no son adecuadamente contemplados, o que tienen un protagonismo marginal en el debate sobre la justicia social; ellos son la idealización del sujeto, entendida en términos de autonomía de reconocimiento recíproco, y una alta sensibilidad a la vulnerabilidad. Debido a su rol estructurador de una concepción de justicia, estos dos elementos generan una especie de efecto cascada, y determinan cómo se habrán de seleccionar y construir las métricas de justicia, los principios que distribuyan y asignen recursos, y el alcance de la justicia social. En conjunto, estos serían los elementos que aspiro a que contribuyan al desarrollo de una justicia social crítica, y que deben ser entendidos más como una expansión de las posiciones defendidas en el debate sobre la justicia social, que como una ruptura radical con ellas.

A continuación, y como primer paso en la presentación de estos elementos, introduciré lo que considero es el rasgo más básico de una teoría crítica de la justicia: la construcción de un punto de vista crítico que nos permita evaluar cómo las instituciones sociales regulan las relaciones sociales y proyectar su transformación. El desarrollo de esta perspectiva requiere presentar el programa de la teoría crítica, en particular en las versiones de Habermas y Apel.

I

La teoría crítica puede ser presentada como el programa original de la Escuela de Frankfurt, cuyo rasgo distintivo era ser una empresa interdisciplinaria que tenía por fin realizar un diagnóstico crítico de la realidad. Esto significaba desarrollar un cierto tipo de pensamiento social que implicaba una crítica normativa de la sociedad, que se caracterizaba porque esa perspectiva en la que se basaba la crítica era inherente a la praxis, es decir, la crítica se anclaba en una experiencia básica compartida, previa a cualquier procesamiento teórico (cf. Horkheimer 256-258). Tal experiencia compartida no se da en el vacío, sino que opera y articula un trasfondo de justicia vulnerado que puede reconstruirse de mejor forma a partir de dicha experiencia, la que, a su vez, funge como el elemento estructurante de nuestro sentido de justicia. A esto se lo conoce como la trascendencia dentro de la inmanencia social, por la cual una cierta práctica o experiencia es la clave para dar cuenta de los ideales sociales frustrados de una época, a la vez que tiene suficiente potencial normativo como para explicar históricamente la dinámica social y proyectarse en nuevas formas de organización social.

Estos rasgos fundacionales de la teoría crítica debieron ser actualizados, especialmente por parte de Habermas, ya que la estrecha conexión que los exponentes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt tenían con una filosofía de la historia marxista, los condujo a aceptar una explicación teórica de la dominación capitalista tan restringida, que no dejaba espacio alguno para una crítica práctico moral (cf. Honneth 2007 65). La obra de Habermas abandona el paradigma de la producción propio del marxismo, para fundar el paradigma de la acción comunicativa, y con ello establece que las condiciones de progreso social se encuentran situadas no en el trabajo sino en la interacción social. El programa que propone Habermas cumple con las exigencias postuladas por Horkheimer para la crítica social, con la diferencia de que, en lugar del trabajo social, Habermas identifica en el entendimiento comunicativo una práctica a la que puede asignarse suficiente potencial emancipatorio como para anclar la crítica normativa en el interior de la realidad social.

Una dificultad que es necesario zanjar en todo intento de actualización del proyecto de la teoría crítica consiste en cómo se establece el punto de vista crítico. Si este depende de una filosofía de la historia, el compromiso metafísico que esto supone lo debilitaría considerablemente, y también, si depende de una tradición o eticidad, el relativismo sería inevitable y socavaría la posibilidad de crítica, al reducirla al contexto en que impera dicha eticidad. Por esto último,

es crucial que el punto de vista crítico se asiente en una propuesta de corte universalista que trascienda las tradiciones y contextos locales, para asegurar a todos condiciones de tratamiento igualitario. La propuesta de Habermas va por este camino, al igual que la de Apel, quien pretende evitar ese riesgo, defendiendo, como mejor alternativa para fundar un punto de vista crítico de corte universal, la fundamentación pragmático trascendental. La superioridad de ese camino se asienta en que sería capaz de proveer un criterio normativo no dependiente de la eticidad, y para ello Apel distingue dos tipos de enunciados:

[A]quellos para los que está prevista su comprobación empírica y su posible falsación, y aquellos otros cuya fundamentación se encuentra en que, sin presuponer su validez, no se puede comprender en absoluto la exigencia y el contenido significativo del principio de verificación y falsación empíricas. En este último caso, como es natural no tiene ningún sentido la exigencia de una comprobación empírica. (2004 70-71)

Esto es lo que permite a la ética del discurso, en la versión de Habermas y en la de Apel, postular la diferenciación entre el principio fundamental formal y procedimental de la moralidad del discurso, así como también la legitimación de las normas concretas, revisables, referidas a situaciones particulares que siguen los afectados. Entonces, las perspectivas cuyo recurso último son las formas de vida fácticas tienen como limitación que la validez moral no puede fundamentarse más allá de ellas, lo que bloquea cualquier intención de contar con una perspectiva universalista. Este tipo de dificultades solamente puede ser realmente superado si se muestra que la reconstrucción posconvencional y la fundamentación de los procesos de racionalización del mundo de la vida pueden acogerse a recursos de fondo de la razón, que no son idénticos a los recursos de fondo contingentes e históricamente condicionados de las muchas formas de vida. Según Apel, de esto depende la posibilidad de solucionar de forma coherente y consistente la problemática de la fundamentación normativa de la teoría crítica.² Su firme posición consiste en que

2. Apel sostiene que el principio del discurso de Habermas establece el “punto arquimédico” de una fundamentación última filosófica, aunque él mismo no haga un uso arquitectónicamente adecuado de este descubrimiento. La razón que explica la oscilación de Habermas es su temor a perder el contacto con la praxis del mundo de la vida, en cuanto base material de la filosofía. Como consecuencia de esto, tanto la *constitución de sentido* condicionada por los intereses, como la *justificación de la validez* manifiesta, por ejemplo, en la fundamentación de la validez moral, son remitidos a los recursos de fondo de la comunicación que se encuentran en el mundo de la vida (cf. Apel 2004 75-76).

[...] una fundamentación indiscutible de la pretensión de validez de las ciencias *reconstructivas comprometidas normativamente* –como la de la renovada *teoría crítica*– no debe ser emprendida partiendo del *Factum* de las pretensiones y recursos del mundo de la vida, sino partiendo de la *perspectiva de la discusión* de la ciencia y de la filosofía (que se ha alcanzado ya siempre mediante el *cuestionamiento* de las pretensiones y recursos de fondo del mundo de la vida): esto es, partiendo del punto de vista metódicamente irrefragable del discurso argumentativo. (2004 76)

De esta forma, Apel presenta un camino reconstructivo de la teoría crítica que tiene como rasgo más destacable proveer una fundamentación filosófica no metafísica e independiente de la eticidad. A partir de esto, puede afirmarse que, para la perspectiva de renovación de la teoría crítica promovida por Apel y Habermas, la inmanencia de la práctica social se encuentra en las relaciones intersubjetivas que tienen a la comunicación como medio privilegiado, mientras que la trascendencia de tal interacción comunicativa adquiere un fuerte carácter universal, al estar sustentada por una fundamentación filosófica. A su vez, si bien la toma de distancia entre fundamentación y eticidad genera un punto de vista crítico independiente, no se prescinde de la eticidad, sino que se le asigna un rol en las cuestiones de aplicabilidad, donde la autocomprensión de un cierto campo se estructura a partir de conceptos normativos densos, es decir, que tienen un alto potencial normativo para explicar y presionar por la transformación social. Es en la preocupación por la aplicabilidad donde las cuestiones de justicia social encuentran su lugar, y ello se da a partir de una especial relación entre fundamentación y aplicabilidad.

Fundamentación y aplicabilidad en el programa de la ética del discurso tienen una relación que puede ser explicada con más detalle a partir de lo que Apel ha denominado como la parte B de la fundamentación. Para Apel, la parte A consiste en la fundamentación de un principio de universalización (U) a partir de los presupuestos pragmáticos trascendentales de la argumentación, que son irrefragables para todo el que participe en un diálogo. Este principio adopta el papel de una regla de argumentación, y ha sido presentado por Habermas de la siguiente forma:

[t]oda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que del seguimiento *general* de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de cada uno, puedan ser aceptados sin coacción por todos los afectados. (68)

El mencionado principio de universalización solamente tendrá relevancia práctica, si es capaz de enfrentar los problemas de su

aplicación a un mundo en el que las condiciones para que efectivamente pueda ser aplicado no se encuentran dadas. Es por esta razón que es necesario contar con un principio de aplicabilidad, que Apel sustenta a partir de una ética de la responsabilidad y denomina “parte B de la fundamentación” (cf. 1988 146-150; 1991 182). Para llegar a ello, afirma que los presupuestos pragmáticos trascendentales permiten fundamentar, además del principio de universalización, un principio de corresponsabilidad que afecta a cada potencial argumentante en cuanto que copartícipe del discurso, y que puede identificarse con la “responsabilidad humana para la creación histórica y cambios necesarios de las instituciones sociales” (Apel 2003 195-196). Esto conlleva la corresponsabilidad de dar solución a aquellas situaciones donde los discursos prácticos, con arreglo al principio U, no pueden realizarse, debido a que los participantes de la interacción, como consecuencia de las circunstancias que los afectan, no pueden intervenir en los discursos.

Entonces, la parte A de la ética del discurso, que es procedimental y postula el principio U, debe complementarse con una parte B, comprometida con una mediación entre la racionalidad estratégica y la comunicativa. Esta habilitación que hace Apel de la acción estratégica de ninguna manera podría llegar a significar que pueda utilizársela de tal forma que conduzca a la instrumentalización total de las partes enfrentadas, porque el reconocimiento de la humanidad en la persona de los otros como un fin en sí mismo opera como un límite para la utilización de la acción estratégica (cf. 1999 149). La ética de la responsabilidad, que introduce Apel, tiene la particularidad de que su fin no es subjetivo y, por lo tanto, no admite la utilización estratégica de cualquier medio. El fin de asegurar las condiciones de posibilidad de un diálogo no distorsionado restringe los medios aceptables.

En definitiva, el *telos* de la comunicación, entendido como la realización de los discursos prácticos en conformidad con el principio U, es el ideal regulativo que permitirá garantizar las condiciones requeridas para su logro, y por ello todos los aspectos *posibilitantes* del diálogo serán parte de ese fin al que se encuentra orientada la aplicabilidad. Una teoría crítica de la justicia tendrá la función de mediar entre el *telos* de la comunicación y las medidas que se tomen para traducirlo efectivamente al mundo; para ello es preciso contar, por ejemplo, con principios de justicia y criterios normativos que regulen las estructuras y relaciones sociales que determinan la forma en que producimos, qué producimos, los regímenes de propiedad y cómo se distribuyen y asignan las cargas y ventajas resultantes de estos procesos. Sin embargo, antes de avanzar en esta tarea, es preciso explicitar el rol que juegan la autonomía de reconocimiento recíproco y la vulnerabilidad en una teoría crítica de la justicia, ya que de estos conceptos

dependerá la forma en que se construyan los criterios que regulen las relaciones y estructuras sociales.

II

Es posible afirmar que, en el intenso debate sobre la justicia social que ha tenido lugar desde la década del setenta, la idealización del sujeto que subyace en las concepciones de justicia es un elemento clave para realizar una evaluación normativa de ellas. Esto es así, porque todas las concepciones realizan supuestos acerca de cuáles son los atributos de un sujeto relevantes para la justicia, y, a partir de ello, no solamente se construyen las teorías, sino que se estructura el fin que las orienta en su intervención en el mundo.³ La relevancia que tiene manejar explícitamente las idealizaciones del sujeto se debe a la necesidad de contar con una guía a partir de la cual diseñar principios y criterios normativos, y esta puede construirse a partir de la pregunta ¿igualdad para qué?, que significa interrogar por un *telos* o fin de los posibles principios y criterios normativos de justicia. La identificación de este *telos* depende estrechamente del supuesto de sujeto que esté en juego, de tal manera que las distintas versiones de sujeto se convierten en el norte para diseñar políticas públicas que permitan realizarlo.

Como ya se ha indicado, la ética del discurso incorpora, a través de su parte B, el *telos* de asegurar las condiciones de posibilidad que le permitan a alguien ser un sujeto de diálogo. Sostengo que ser un sujeto de diálogo puede ser conceptualizado a través de la autonomía de reconocimiento recíproco, y esta es la idealización del sujeto que permite desarrollar de mejor forma una teoría crítica de la justicia.

La autonomía de reconocimiento recíproco puede ser conceptualizada a partir de nuestra capacidad para ofrecer y aceptar razones para sustentar nuestras posiciones. Esta capacidad, por una parte, permite adoptar reflexivamente razones para actuar y, por otra, tener una apertura a las posiciones de otros, de tal manera que sus razones sean siempre una exigencia de justificación que nos permita modificar o reforzar nuestras posiciones. Esta apertura a las razones de otros es parte de lo que se conoce como autonomía relacional, que consiste en que la constitución de nuestra subjetividad está fuertemente mediada por las relaciones sociales en las que nos desarrollamos y vivimos, pero en el caso particular de la autonomía de reconocimiento recíproco, las relaciones que juegan un rol central en la constitución de la subjetividad son las de reconocimiento recíproco. Esto significa que

3 Korsgaard presenta explícitamente la relación entre la pregunta moral y la respuesta que se da a ella, a través de la mediación de una concepción de la identidad práctica (cf. 147).

las expectativas normativas de una persona son reconocidas por otra, que a su vez es relevante y reconocida por la primera.

Concebir la interacción social en la forma arriba indicada contempla la acción de ofrecer y aceptar razones, aunque no se restringe a ello, ya que si bien esta relación en su más básica formulación se alcanza entre dos personas, en la vida social quienes ofrecen y reciben reconocimiento pueden ser también actores colectivos, tales como las instituciones del Estado o diferentes tipos de asociaciones. En estos casos, puede afirmarse que hay una mediación de reconocimiento entre los individuos y los actores colectivos, lo que queda manifiesto, por ejemplo, cuando una persona es reconocida por el Estado al otorgársele la ciudadanía, o cuando su situación social desventajosa es compensada por una política social; por contrapartida, esta persona reconoce al Estado a través de acciones que legitiman la democracia.

Esta definición no agota la idea de reconocimiento, pero la restringe al contexto que tiene un impacto directo en las cuestiones de justicia social. La importancia del reconocimiento para la autonomía es que los participantes en tales relaciones adquieren autorrelaciones prácticas que son precondiciones para ser capaces de participar en la vida de la sociedad como agentes. Una autorrelación práctica es la capacidad para asegurar reflexivamente nuestras propias competencias, que son formas de autopercebirnos, y también el resultado de las relaciones de reconocimiento recíproco que establecemos. Por ejemplo, el respeto que otros nos otorgan es crucial para asegurar nuestro autorespeto, y la estima que otros nos dan termina por incidir en nuestra autoestima. Las autorrelaciones prácticas no son

[...] puramente creencias sobre nosotros mismos ni estados emocionales, sino propiedades emergentes de un proceso dinámico en el que los individuos llegan a experimentarse a sí mismos como teniendo cierto estatus, ya sea como un objeto de preocupación, como un agente responsable o como un contribuyente valioso para los proyectos compartidos. (Anderson y Honneth 131, traducción propia)

La seguridad en sí mismo que tiene alguien para tomar parte en el diálogo depende de los contextos relacionales que intervienen en el desarrollo de su identidad, debido a que le proveen la necesaria confianza para poder interactuar con otros exitosamente. De ahí que sea sumamente dificultoso para una persona defender efectivamente sus posiciones con razones, expresar disenso o hacer reclamos, sin tener ciertas autorrelaciones prácticas lo suficientemente desarrolladas, tales como autoconfianza, autorrespeto y autoestima, que son adquiridas a través de la interacción con otros que reconocen sus demandas o posiciones (*cf.* Honneth cap. 5).

Por lo tanto, la autonomía de reconocimiento recíproco conjuga la autodeterminación de matriz kantiana, por la cual una persona es capaz de darse su propia ley y actuar en conformidad con ella, con el reconocimiento proveniente de la tradición hegeliana. Esto se logra, como he indicado, cuando se asume que alguien se convierte en sujeto en la medida en que es capaz de autocomprenderse a través de relaciones de reconocimiento recíproco con otros, y en particular con otros que tienen un rol significativo para él; de esta forma, el reconocimiento pasa a ser un rasgo constitutivo del sujeto. Tanto autodeterminación como reconocimiento son parte del vínculo comunicativo que liga a los sujetos, por lo que solamente a través de la capacidad comunicativa que se manifiesta en la justificación de las acciones y las demandas de las personas es posible sustentar la autonomía, entendida en términos de reconocimiento recíproco.

Esta autonomía se alcanza gradualmente a través de un proceso en el que el reconocimiento por parte de los otros de nuestras aspiraciones a ser reconocidos configura las condiciones sociales que la propician, y en ello es un logro destacable el ser capaces de confiar en nuestros sentimientos e intuiciones, de tal manera de autocomprendernos como iguales, poder defender lo que creemos y considerar nuestros proyectos como valiosos. En este proceso, los sujetos son especialmente vulnerables a las injusticias que pueden socavar la autonomía, y esto significa tanto la privación material, como las alteraciones o trastornos de los nexos sociales para asegurarla. Por lo tanto, la dimensión relacional de la autonomía de reconocimiento recíproco la hace especialmente sensible a la vulnerabilidad, y permite que una teoría crítica de la justicia, que se estructura a partir de ella, tenga una mayor sensibilidad que otras concepciones de justicia a algunas circunstancias en que los requerimientos materiales y sociales para el logro de la autonomía son bloqueados, alterados o trastornados (cf. Anderson y Honneth 129-130).

Para considerar dos ejemplos que ilustran este punto, el libertarismo supone un sujeto en el que prácticamente no hay sensibilidad a la vulnerabilidad; por lo tanto, llega a ver toda protección social como una amenaza a la autonomía, y por ello es incapaz de capturar nuestra condición de sujetos necesitados. Por su parte, el liberalismo igualitario de J. Rawls y R. Dworkin presenta una mayor sensibilidad a la vulnerabilidad y, por esta razón, introduce la necesidad de garantizar aspectos materiales necesarios para llevar adelante un plan vital, tales como ingreso, educación o salud; pero estas perspectivas no capturan con suficiente precisión el papel que tienen las autorrelaciones prácticas del yo en cuanto precondiciones de la agencia. Por estas razones, si bien hay una coincidencia parcial con la forma de concebir la

autonomía por parte del liberalismo igualitario, la autonomía de reconocimiento recíproco tiene mayor alcance y nos permite capturar un espectro más amplio de circunstancias relevantes para garantizar la condición de agentes, es decir, de sujetos capaces de tomar parte en la vida de la sociedad, justificando sus posiciones a través del intercambio de razones. A continuación se verá cuál es el mejor camino para garantizar la condición de autonomía de reconocimiento recíproco, y un primer paso será establecer cuál es la base de información que mejor se ajusta a estos objetivos.

III

Una teoría crítica de la justicia basada en el programa de fundamentación de la ética del discurso no es una teoría ideal de la justicia, en el sentido rawlsiano, sino que solamente provee la justificación normativa de un *telos* a ser realizado, esto es, la autonomía de reconocimiento recíproco que le permite a un sujeto participar en la vida de la sociedad presentando y aceptando razones para justificar sus posiciones. Esto implica que la preocupación principal se encuentra en la traducción a la realidad de ese *telos*, y para ello es preciso identificar medios adecuados, que, a su vez, serán siempre contingentes y sensibles a las condiciones históricas y sociales de aplicación. La intención es brindar una orientación normativa muy específica que haga social y políticamente relevante toda intervención en la discusión pública, desde la perspectiva de una teoría crítica de la justicia, y en ello es imprescindible postular métricas y principios de justicia.

El primer medio que debería proveerse para realizar la autonomía de reconocimiento recíproco es el de una métrica de justicia apropiada. Una métrica de justicia consiste en la dimensión que se toma como relevante para realizar las comparaciones interpersonales, esto es, para decir quién se encuentra mejor y quién peor desde el punto de vista de la justicia, y esa dimensión puede ser especificada a través de oportunidades, libertades, bienes primarios o capacidades, entre otras. La métrica de las capacidades de Amartya Sen se presenta como una propuesta sumamente adecuada, porque sus características más distintivas coinciden con las de la autonomía de reconocimiento recíproco; en particular, la alta sensibilidad a la variabilidad interpersonal que tienen las capacidades permite, por una parte, asumir la vulnerabilidad de los sujetos y, por otra, posibilita asegurar el *telos* de la autonomía a través del acceso a medios transferibles y a contextos sociales apropiados. La sensibilidad que tiene la métrica de las capacidades a la variabilidad interpersonal implica reconocer que las personas difieren en cómo transforman los mismos medios en diferentes logros, y ello es explicado por el concepto de capacidad (*cf.* Sen

1992 53-56). Esto último equivale a la libertad real de alguien a ser y hacer lo que tiene razones para valorar. Otras métricas, como el ingreso o los recursos, son medios para alcanzar lo que se valora; pero la posibilidad de lograrlo efectivamente dependerá del conjunto de capacidades que alguien posea. A partir de esto, puede afirmarse que las capacidades de Sen son un candidato con algunas ventajas sobre otras métricas, como la de los bienes primarios,⁴ debido a que es más comprehensiva, y ello permite garantizar igualmente recursos materiales y el acceso a relaciones intersubjetivas que conducen al logro de la autonomía de reconocimiento recíproco. Por esta razón es que la métrica de las capacidades es una métrica de justicia y reconocimiento.

En particular, sostengo que las capacidades tienen su mayor ventaja sobre otras posibles métricas de justicia, en la medida en que es capaz de capturar las autorrelaciones prácticas del yo que se obtienen a través de relaciones de reconocimiento recíproco y que operan como precondiciones de la agencia. Sostengo que son precondiciones de la agencia, porque si una persona no tiene suficientemente desarrollada la autoconfianza, que se corresponde con el reconocimiento que se alcanza en la vida íntima, el autorrespeto, que se corresponde con el reconocimiento logrado por alguien al ser considerado en forma igualitaria por las instituciones, y la autoestima, que se corresponde con el reconocimiento de las capacidades distintivas de cada uno, será muy difícil que esa persona pueda participar en términos de igualdad en la vida de la sociedad. Es preciso aclarar que esto no supone que solamente bajo condiciones de justicia los individuos estarán en capacidad de participar activamente en la vida de la sociedad, ya que es posible que, bajo condiciones de injusticia, sus autorrelaciones prácticas se desarrollen. Sin embargo, debido a la relevancia que tienen dichas autorrelaciones prácticas para la vida de los ciudadanos, se impone como objetivo de la justicia social el garantizarlas en forma mínima. Sen y Nussbaum, fundadores y representantes más

4 La crítica de Sen a la rigidez de medios, esto es, que los bienes primarios o los recursos no son lo suficientemente sensibles a la variabilidad interpersonal (cf. 1992 60, 96-100), es una de las más importantes que ha sufrido la justicia como equidad de Rawls, aunque es preciso decir que no ha tenido un gran impacto. La crítica fue considerada por Rawls como una contribución a tener en cuenta en las etapas posteriores a la posición original, es decir, en un momento en que la aplicabilidad requiere manejar más información para tomar decisiones coincidentes con la justicia (etapa legislativa), y en la que una noción más comprehensiva que la de los bienes primarios puede ser de suma utilidad (cf. Rawls 2002 224-225). Como conclusión de este intercambio, puede afirmarse que la ventaja de las capacidades sobre los bienes primarios radicaría en su mayor comprensión, pero no en una alternativa significativa a los bienes primarios.

importantes de la métrica de las capacidades, conceptualizan explícitamente la necesidad de asegurar estas autorrelaciones prácticas por su rol en la constitución de la identidad de los sujetos (Nussbaum 2001 207-210, 2000 286-289; Sen 1999 94).

Estas tres autorrelaciones prácticas, que son capturadas por la métrica de las capacidades, son diferentes momentos en el creciente logro de la autonomía de reconocimiento recíproco; por lo tanto, esta métrica permitiría la construcción de indicadores para evaluar la progresiva adquisición de este tipo de autonomía, y también proyectar un diseño de políticas sociales destinadas a asegurar la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima. La forma en que estas políticas promuevan la autonomía de reconocimiento recíproco dependerá de cuáles sean las características de los principios de justicia que las guiarán, ya que las métricas de justicia contribuirán al logro de la autonomía a través de la mediación de los principios de justicia. La siguiente tarea será, entonces, presentar los principios de justicia requeridos.

IV

Una de las ideas que se han explicitado hasta el momento es que la autonomía de reconocimiento recíproco se logra progresivamente en el desarrollo de la vida de alguien, y que en esa adquisición es posible que se presenten circunstancias que la afecten o socaven. Por ello es posible diferenciar en el continuo de la autonomía cuando menos un estadio de ejercicio mínimo que le permite a alguien ser un agente competente, y otro de potencialidad, en el que tal competencia todavía no es alcanzada; denominaré a estos dos estadios *autonomía mínima* y *autonomía potencial*. La importancia de esta distinción radica en que, a la hora de pensar en la elaboración de principios de justicia, así como también en la evaluación y diseño de políticas sociales, puedan identificarse estrategias diferenciales de justicia dependiendo de qué estadio de la autonomía sea el objeto.

Recordemos que la condición de autonomía está determinada por la capacidad de ofrecer razones y justificar posiciones, y que los diferentes grados que puedan reconocerse en su ejercicio pautan diferentes competencias en esa actividad justificadora. Reconocer grados de ejercicio de la autonomía implica que será preciso atribuirlos a quienes serán objeto del tratamiento que resulta de los principios de justicia. Esa tarea de atribución de autonomía es contextual, y se realiza por quienes comparten esa condición; es decir, es un proceso que se lleva a cabo dentro de lo que podría denominarse una red de atribución en la que habría un fuerte acuerdo sobre las competencias que implica ser autónomo (cf. Anderson 1999 203). Para procesar la atribución indicada, es imprescindible contar con los conceptos ya

mencionados de autonomía mínima y autonomía potencial, que, a su vez, pueden ser especificados en términos de capacidades elementales.

A partir de esta distinción y con el objetivo de asegurar el *telos* de la autonomía de reconocimiento recíproco, pueden presentarse principios que se correspondan con cada estadio de autonomía atribuido. Un primer principio de justicia operaría para todos los que estuviesen en la condición de autonomía potencial, y sería el siguiente: *las personas a lo largo de su vida deberían tener garantizado un desarrollo de capacidades que les permita alcanzar una autonomía de reconocimiento recíproco*. El desarrollo de capacidades se alcanza al contar con medios materiales como el ingreso, la vivienda, una adecuada protección sanitaria o la educación, a la vez que con las condiciones intersubjetivas apropiadas; también puede afirmarse que este principio es compatible con una igualdad radical de oportunidades.

Este principio implica que, tomando la base de información de las capacidades y siendo altamente sensible a las circunstancias de aplicabilidad, se cumpla con la exigencia de remover todos los obstáculos que impidan garantizar, a través de los medios adecuados y las condiciones intersubjetivas necesarias, la autonomía de reconocimiento recíproco. Estos obstáculos pueden ser presentados, tomando la conocida formulación de Young, como “opresión”, entendida en el sentido de restricciones institucionales al desarrollo personal, y “dominación”, entendida como restricciones institucionales a la autodeterminación (cf. 31). A esto cabe agregar que la métrica de las capacidades no excluye las intervenciones centradas en los recursos, sino que hace que el criterio para justificar estas intervenciones, al igual que para evaluar cuán exitosas sean, dependerá de su efecto en el desarrollo de las capacidades de los afectados. Por ello, las medidas concretas se tomarán en términos de recursos tales como ingreso, educación o salud, pero su éxito se evaluará a partir de su impacto en las capacidades que le permiten a alguien alcanzar su autonomía de reconocimiento recíproco.

Para su logro, esta autonomía requiere que el sujeto progresivamente alcance suficiente autoconfianza, autorrespeto y autoestima, de tal forma que adquiera una progresiva seguridad para llevar a cabo sus reclamos de justicia. He denominado *mínimos de dignidad* (cf. Pereira 2013 117) al nivel de garantías básico para la autonomía que estipula el principio presentado atrás, porque es aquello a lo que todo ser humano tiene derecho simplemente por ser persona y, a su vez, lo que habilita la inclusión social de los afectados.

Volviendo a la operativa del principio, la base de información de las capacidades, como ya se ha indicado, tiene una flexibilidad tal que permite asegurar lo estipulado por este principio. Para ello será

especialmente útil contar con las diferentes listas de capacidades que se han presentado, como una forma de especificar la autonomía de reconocimiento recíproco. Tales listas funcionan como una guía para la aplicabilidad, y operan como un criterio normativo intermedio entre el primer principio postulado y las medidas de justicia concretas que tienden a asegurar la autonomía de reconocimiento recíproco.⁵ Si bien no me adhiero a ninguna lista en particular, creo que la selección de las capacidades relevantes debería hacerse utilizando la pregunta constructiva de cuáles son las capacidades que le permiten a alguien alcanzar la autonomía de reconocimiento recíproco. Una lista de capacidades es una herramienta muy útil para evaluar situaciones sociales particulares, construir indicadores o diseñar políticas sociales. La tarea de interpretar cuál es la mejor forma de garantizar lo que es requerido por la autonomía de reconocimiento recíproco en circunstancias concretas es facilitada por estas listas que sirven de guía. Tener criterios normativos más específicos permite reducir la distancia que existe entre la situación real y los principios de justicia, lo que es sumamente positivo al pensar en su aplicabilidad.

Como resumen, puede decirse que el primer principio de justicia presentado tiene por objeto a los sujetos que se encuentren con un desarrollo de la autonomía de reconocimiento recíproco por debajo de su ejercicio mínimo; esto es, lo que se ha denominado *autonomía potencial*. El objetivo del principio es que estos sujetos puedan alcanzar un ejercicio mínimo de su autonomía, y para ello se utilizará la métrica de las capacidades, que permitirá orientar tanto la implementación de medidas institucionales y el diseño de políticas, como la construcción de indicadores para evaluar el desarrollo y el logro de la autonomía de los afectados. Que se garantice la condición de autonomía de reconocimiento recíproco de los sujetos le otorga independencia y voz a los afectados, de tal forma que puedan ser efectivos agentes de justicia en lugar de recipientes.

Por lo tanto, una teoría crítica de la justicia, a diferencia de buena parte de las propuestas que han protagonizado el debate sobre justicia distributiva, no se reduce a asegurarles a los sujetos lo necesario para que puedan llevar adelante su plan vital, sino que también pretende que los afectados puedan decidir cosas tales como qué producir, cómo hacerlo y cómo distribuirlo. En esto consistiría la condición de

5 Sen ha rechazado la posibilidad de construir una lista de capacidades; su principal argumento es que dicha lista violaría la sensibilidad a las variaciones intercomunitarias (cf. 1993 43). La respuesta de Nussbaum es que una lista de capacidades no es una lista de funcionamientos, y por ello es posible presentar una lista universal de capacidades que se especifique localmente en diferentes ordenamientos de funcionamientos (cf. 2000 87-90).

agentes de justicia que se pretende garantizar a través de la autonomía de reconocimiento recíproco. Es de esperar que esto conduzca a una vida social democrática densa sin dominación, que permita que los intereses de las personas se expresen a través del intercambio de argumentos, ofreciendo razones para sustentar no solo cómo los recursos deberían ser distribuidos, sino muy especialmente qué tipo de producción debería ser elegida, cómo llevar adelante esas actividades productivas, a través de qué medios y bajo qué tipos de sistemas de propiedad. Además, también es esperable que los sujetos, en cuanto autónomos, reclamen tener mecanismos de participación, y cuestionen, por ejemplo, las regulaciones que establecen cierto tipo de propiedad a los emprendimientos económicos, o que establecen altas exigencias para acceder al apoyo financiero. Solamente una democracia densa, con una alta sensibilidad para los reclamos sociales, puede transformar estas demandas en nuevas regulaciones sociales. Por esta razón es que la garantía de la condición de autonomía de reconocimiento recíproco juega un rol estructural en el diseño institucional que determina cómo son procesados los cuestionamientos económicos y sociales.

El principio presentado, sin embargo, no regula las posibilidades de contribuir a la cooperación social, que es uno de los compromisos básicos que los ciudadanos asumen como miembros de la sociedad. La progresiva adquisición de la autonomía implica, a su vez, una reducción de la vulnerabilidad que permite contribuir a la sociedad en retribución del beneficio que se obtiene con la cooperación social. En una sociedad compleja, solamente la cooperación social garantiza que los talentos y las habilidades sean demandados, y por ello alguien puede beneficiarse de dicha cooperación, que a través de las instituciones fija las expectativas que se tienen de obtener beneficios como una consecuencia de sus decisiones (*cf.* Rawls 2002 107). Las contribuciones de los ciudadanos, por ejemplo a través de impuestos, pueden ser concebidas como un derecho de membresía a la sociedad que les permite disfrutar las ventajas de ejercer sus habilidades; esto es así, porque tales prerrogativas solamente pueden obtenerse teniendo como trasfondo la cooperación social. La forma en que deberían ser reguladas las contribuciones y los beneficios que los ciudadanos hacen y obtienen en una sociedad democrática es una cuestión de justificación, siempre sujeta a revisión. Las sociedades democráticas discuten periódicamente estas cuestiones en respuesta a nuevos argumentos que modifican la interpretación prevalente sobre cómo deben distribuirse cargas y beneficios.

Estos argumentos tienden a ser articulados desde la perspectiva de la igual dignidad, y emergen como una consecuencia de luchas

sociales, que los presentan como relevantes en un proceso de discusión pública. Sin embargo, aunque la regulación de las contribuciones a la cooperación social es un punto central, es solamente uno entre muchos que deberían ser discutidos públicamente con el objetivo de regular las intervenciones sociales destinadas a garantizar la igual dignidad. Algunos de los posibles puntos de discusión para alcanzar la justicia podrían ser políticas de género, raza, juventud o vejez, y tendrían el objetivo de asegurar el igual tratamiento de diferentes grupos bajo un trasfondo de equidad e igualdad de oportunidades.

Es esperable que los principios de justicia y criterios normativos que una comunidad de iguales adopte para regular las diferencias en ingreso y riqueza justifiquen un control diferente de los medios, basado, por ejemplo, en trabajos más calificados; pero esta diferenciación no debería ser de tal modo que socave las autorrelaciones prácticas del yo de los menos aventajados.⁶ Las diferencias en la distribución del ingreso y la riqueza puede ser de tal orden, que terminen siendo percibidas, no como una recompensa por la actividad que se ha realizado, sino como una situación políticamente privilegiada, y ello afecta la autocomprensión de los ciudadanos como iguales y distorsiona las autorrelaciones prácticas. Esta situación no solamente socava el autorrespeto de esos ciudadanos, sino que estimula un injustificado e inaceptable sentido de superioridad en otros. En esta situación, al igual que en otras, asegurar las autorrelaciones prácticas opera como el criterio normativo para rechazar cierto tipo de relaciones sociales y someterlas al escrutinio de la justificación pública.

Las autorrelaciones prácticas no pueden ser adecuadamente aseguradas si, por ejemplo, como consecuencia de las estructuras y relaciones sociales existentes, las diferencias en ingreso y riqueza privilegian a algunos grupos sobre otros, y suscitan opresión y dominación, con lo cual se impide que los no favorecidos puedan tomar parte en la vida pública. En esta situación, los privilegiados tienen mayor poder para intervenir e influenciar el proceso político, mientras que los menos privilegiados probablemente sufren de sentimientos de vergüenza que los alejan de la vida pública. En mi opinión, estas posibles consecuencias deben ser anticipadas y contrarrestadas, adoptando el conocido principio de diferencia rawlsiano, que justifica la desigualdad en la distribución, siempre que esta mejore la posición social del menos aventajado. Sin embargo, teniendo en cuenta esto,

6 Rawls establece como una limitación para las diferencias permitidas por el principio de diferencia, que estas nunca socaven las bases sociales del autorrespeto del grupo menos aventajado (cf. 1979 468-469). Scanlon reconstruye con precisión este argumento (cf. 200).

el primer principio con sus características suficientaristas⁷ podría ser visto como algo superfluo, ya que el principio de diferencia opera de tal manera que es esperable que asegure lo que he denominado mínimos de dignidad. Para superar esta dificultad, el primer principio de corte suficientarista puede operar contrarrestando una deficiencia que ha sido claramente descrita por Paula Casal, quien sostiene que:

[...] el principio de diferencia requiere maximizar las expectativas a lo *largo de la vida* del miembro representativo del *grupo* menos aventajado, y por eso permite que *todos* los miembros del grupo puedan caer temporalmente por debajo del mínimo y aun permite que *algunos* miembros caigan permanente por debajo de ese mínimo. Un mínimo garantizado es un atractivo complemento para el principio de diferencia, porque excluye tales resultados indeseados. (323-324, traducción propia)

Su argumento muestra una debilidad inherente al principio de diferencia que puede ser superada al asegurar mínimos sociales, y que respalda la complementación del principio de diferencia con el suficientarista. Su argumento es especialmente útil cuando la preocupación por la justicia está orientada a la intervención en las sociedades reales, las cuales no son sociedades bien ordenadas y por lo tanto deben enfrentar problemas tales como la desigualdad severa, la marginación social y la pobreza. Estas circunstancias generan profundas desigualdades e injusticias, que no son adecuadamente capturadas y contrarrestadas por el principio de diferencia. Por ejemplo, la extrema pobreza genera un escenario que requiere no solamente mejorar la condición del grupo menos aventajado, sino también garantizarle mínimos sociales. De ahí que la perspectiva de las injusticias presentes en las sociedades reales provee un argumento adicional a favor de la complementación del principio de diferencia con el principio que he introducido (cf. Pereira 2013 121; 2006 22). Desde esta perspectiva, la posición social del grupo menos aventajado debería ser considerada de una forma más comprehensiva que la definida meramente en términos de ingreso y riqueza (cf. Rawls 2002 92-93).

Una vez que nos movemos de las sociedades bien ordenadas a las sociedades reales, capturar con precisión las distintas posiciones sociales requiere una métrica más sensible, y es entonces cuando las capacidades proveen una métrica más comprehensiva que los bienes primarios. Las capacidades complementan a los bienes primarios, de

7 Esta es la denominación que algunos filósofos, como E. Anderson, R. Crisp y H. Frankfurt, les dan a los principios que aseguran mínimos suficientes para funcionar como ciudadanos. Esto lo he denominado mínimos de dignidad, pero igualmente utilizo esta otra denominación.

la misma forma que el principio suficientarista complementa al de diferencia, de tal manera que, cuando las personas caen por debajo del umbral determinado por lo que he denominado mínimos de dignidad, la evaluación de su situación social se realiza en términos de capacidades, y la intervención a través de las instituciones sociales apuntará a expandirlas. Una vez que las personas están por encima del umbral, los bienes primarios o los recursos y el principio de diferencia regulan las desigualdades.

El principio de diferencia justifica la desigualdad por razones de eficiencia. Esta desigualdad, sin embargo, puede variar en forma significativa, ya que, en un caso, una sociedad puede estar regulada por una distribución sumamente igualitaria, mientras que en otros las desigualdades resultantes pueden ser mayores. El primer criterio para restringir las diferencias que he indicado es la protección de la autonomía de reconocimiento recíproco, de ahí que, como ya he mencionado, las desigualdades que amenacen las autorrelaciones prácticas del yo deban ser contrarrestadas. En consecuencia, las diferencias en ingreso y riqueza resultantes de las decisiones que alguien realice sobre el trabajo, la educación o el tiempo libre, estarán justificadas cuando mejoren la condición del grupo menos aventajado y no afecten las autorrelaciones prácticas del yo en las que se basa nuestra autocomprensión como iguales. Por esta razón, puede afirmarse que cuanto más igualitaria sea la distribución de una sociedad, mayores posibilidades habrán de asegurar la autonomía de reconocimiento recíproco. La percepción de cuánto dañan las desigualdades a las autorrelaciones prácticas del yo depende de una autocomprensión compartida que determina nuestro sentido de iguales; estas autocomprensiones son resultado de procesos de justificación sensibles a modificación y reconfiguración.

En virtud de esto último, el segundo y último criterio para establecer cuáles desigualdades son aceptables debería ser la justificación pública y la aceptación general de las diferencias en ingreso y riqueza generadas por la cooperación social. Es de esperar que los dos criterios presentados para restringir la desigualdad, es decir, el menoscabo de las autorrelaciones prácticas del yo y la justificación pública, sean integrados en la dinámica de la sociedad a través de las intervenciones de los grupos y las luchas sociales. Los grupos socialmente privilegiados siempre rechazan ofrecer razones para justificar su situación, ya que bajo el escrutinio de la razón pública solamente las regulaciones que refuerzan nuestro sentido de iguales pueden ser mutuamente aceptadas, y los grupos privilegiados pueden difícilmente presentar justificaciones aceptables de las ventajas que disfrutan. Por ejemplo, en América Latina las élites privilegiadas siempre tratan de sustraer

de la discusión pública cuestiones tales como la distribución de la riqueza, la desigualdad del ingreso, los impuestos a la riqueza o a la propiedad de la tierra. La implementación de algunas reformas ha dependido de la persistente construcción de la conciencia de que es necesario realizar transformaciones; estos procesos siempre están marcados por el conflicto y las luchas sociales, en las que la justificación de las transformaciones ha sido crecientemente aceptada por toda la sociedad.

Los dos principios introducidos tienen como meta asegurar la autonomía de reconocimiento recíproco, esto es, la condición de agente, en lugar de mero recipiente de justicia. Esto implica participar e intervenir en la vida pública, que es la forma en que las medidas son propuestas para contrarrestar las causas que provocan las diferencias en ingreso y riqueza que redundan en diferencias en el orden del poder político. También quiero agregar que una de las mejores formas para alcanzar tal objetivo probablemente sea la transformación de la estructura de propiedad, debido al rol reproductor que tiene de las desigualdades sociales y de poder. Tales desigualdades, como se ha indicado, vulneran la condición de iguales de los ciudadanos, afectan su autorrespeto y estimulan un injustificado e inaceptable sentido de superioridad en quienes se encuentran mejor posicionados. Es por esto que la crítica a la estructura de la propiedad debería ser considerada como un elemento de una teoría crítica de la justicia (*cf.* Heins 584-588). Debe agregarse que esta preocupación también es indicada por Rawls, quien afirma que el tipo de régimen social que es compatible con su concepción de justicia presenta una clara alternativa al capitalismo, encarnada en la democracia de pequeños propietarios y el socialismo liberal democrático (*cf.* 2002 188-190). Rawls opta por la primera de estas opciones y una teoría crítica de la justicia lo hace por la segunda.

V

Luego de haber presentado los principios que tendrían por fin garantizar la autonomía de reconocimiento recíproco, es preciso indicar que el alcance que tendrá la justicia consistirá tanto en intervenciones directas como indirectas, a través de las instituciones. El principio suficientarista que asegura los mínimos de dignidad aspira a garantizar el desarrollo mínimo de las autorrelaciones prácticas de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, ya que ellas son condición de posibilidad de que alguien pueda llevar adelante un plan vital, y también pueda, en caso de desearlo, participar activamente de la vida de la sociedad. De estas tres autorrelaciones prácticas que he tomado de Honneth, el logro del autorrespeto se encuentra al alcance de las intervenciones directas de las instituciones, mientras que la

autoconfianza que se obtiene en la vida íntima y la autoestima resultante de la valoración de las capacidades individuales se encuentran en espacios sociales donde las instituciones inciden indirectamente.

Para referirse al alcance de la justicia social es imprescindible recordar lo indicado en el inicio de este artículo acerca de que el objeto de la justicia es la estructura básica de la sociedad, es decir, las instituciones sociales más importantes que consisten en:

[...] un sistema público de reglas que define cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades, etc. Estas reglas especifican ciertas formas de acción como permisibles, otras como prohibidas; y establecen ciertas sanciones y garantías para cuando ocurren violaciones a las reglas. (Rawls 1979 76)

Para transformar a las sociedades reales, la justicia social toma a las instituciones como medio; pero, como ya he indicado, esto también involucra a dos espacios que se encuentran más allá del alcance directo de las instituciones. El primero de ellos es el de la vida íntima, y requiere que la intervención de la justicia garantice que una persona adquiera suficiente autoconfianza como para poder tomar parte en la vida de la sociedad en términos igualitarios. El segundo espacio está relacionado con los patrones compartidos de valoración que determinan que un individuo se sienta valorado por sus habilidades particulares con las que contribuye a la vida de la sociedad; la intervención de la justicia en este campo contribuye a garantizar la autoestima de las personas. De esta forma, las intervenciones de la justicia social garantizan el tratamiento igualitario asociado a la justicia y el tratamiento diferencial característico del reconocimiento a través de su incidencia indirecta, por ejemplo, a través de las campañas públicas y la educación, en las esferas de la vida íntima, y de la valoración social de las habilidades.

Las diferencias de los objetivos de justicia y reconocimiento se manifiestan a través de las mayores o menores posibilidades de realizar tales objetivos por medio de las políticas sociales específicas, debido a que ellas pueden garantizar completamente lo que es requerido por la justicia, pero no así en el caso del reconocimiento. La razón para esta diferencia es que el igual tratamiento inherente a la justicia coincide parcialmente con lo que el reconocimiento requiere, y los aspectos del reconocimiento relacionados con la vida íntima, autoestima y autorrealización no pueden ser garantizados por la intervención directa de las instituciones sociales. En estos casos, las medidas institucionales inspiradas por la justicia pueden asegurar principalmente condiciones de posibilidad que le permitan a un individuo realizar su plan de vida y autorrealizarse, pero no pueden

garantizar el logro completo de los funcionamientos necesarios para ello. De acuerdo con esto, la intervención de las instituciones sociales en el reconocimiento es directa en algunos casos e indirecta en otros, lo que genera una importante diferencia en el control que se puede tener sobre las medidas de intervención social que se puedan tomar. En el reconocimiento asociado a la justicia, la incidencia de las medidas será mayor que en el caso del reconocimiento que va más allá de la justicia, porque las instituciones tienden a incidir solo indirectamente en las circunstancias que determinan a este último.

Un ejemplo de una situación en la que las instituciones conducen al logro completo de la justicia social es en el establecimiento de una renta básica universal. En este caso, todo miembro de la sociedad es igualmente afectado por la medida, y esta no es parcialmente realizada en ningún caso, es decir, jamás podría suceder que unos fuesen afectados por la medida mientras que otros no. Esta medida incidiría también en el reconocimiento porque, como ya lo he indicado, la justicia coincide parcialmente con el reconocimiento; cuando una persona recibe una renta básica no solamente es tratado en una forma justa, sino que también es reconocido como un ciudadano, y eso garantiza su autorrespeto. Sin embargo, cuando el objetivo es intervenir en las esferas que exceden el espacio de intervención directa de las instituciones, el logro completo y directo de las medidas es alterado, ya que no es posible tener certeza de alcanzar el objetivo debido a que las características de los objetos en los que se interviene lo impiden. En casos relacionados con el reconocimiento que se obtiene en la vida íntima y en la valoración de las habilidades personales, una intervención desde las instituciones nunca podrá asegurar completamente el logro de la autoestima y la autoconfianza; las posibles medidas tenderán a ese logro, pero siempre habrá una fuerte incertidumbre con respecto a su logro completo. Sin embargo, como la única forma que tiene la justicia de operar es a través de las instituciones, y en los espacios mencionados existe una fuerte incertidumbre con respecto a los resultados, se puede apelar a una incidencia indirecta que, por ejemplo, a través de campañas públicas educativas u otras medidas (cf. Nussbaum 2000 281-283), incidan en la discusión pública y así puedan transformar creencias y valores que son los que determinan en última instancia el comportamiento en estos ámbitos.

Por último, es relevante indicar un breve pero necesario comentario con respecto a una significativa diferencia que se da entre los espacios sociales en los que se adquieren y aseguran las autorrelaciones prácticas de la autoconfianza y la autoestima. Esta diferencia consiste en que, en el caso de la autoconfianza, podemos llegar a acordar en términos generales el conjunto de funcionamientos mínimos

a alcanzar para ser un ciudadano capaz de participar efectivamente en la vida de la sociedad y, en consecuencia, generar un conjunto de medidas para ello. Sin embargo, tal acuerdo es bastante más difícil de lograr en el caso de la autoestima, porque en la sociedad existe una divergencia bastante profunda y siempre sujeta a reconfiguraciones de qué es aquello que le permite a alguien sentir que su contribución a la sociedad es valorada por aquellos con quienes comparte la sociedad. La valoración de las contribuciones individuales a la sociedad depende de patrones socialmente compartidos, en los que la justicia debe incidir. El objetivo no puede ser garantizar que todas las contribuciones sean igualmente valiosas, sino establecer patrones evaluativos que le aseguren un peso equitativo a cada contribución. En una sociedad democrática, tales patrones deberían ser justificados y reconfigurados a través del uso público de la razón, es decir, aquello que es acordado por ciudadanos libres e iguales en un proceso de deliberación pública. Para alcanzar este fin, dismantlar prejuicios o introducir diferentes perspectivas valorativas puede ser una contribución significativa.⁸

Conclusión

Una teoría crítica de la justicia tiene como preocupación central proveer una guía normativa para la intervención en el mundo real. En consecuencia, no es una teoría ideal, sino una teoría que tiene una justificación normativa filosófica, que oficia de horizonte para la transformación de las estructuras y relaciones sociales que bloquean o socavan la capacidad de las personas para llevar adelante un plan de vida y participar en la existencia de la sociedad. La capacidad de ofrecer y aceptar razones para justificar las posiciones que se asumen es el rasgo distintivo de un sujeto que debe ser entendido como agente de justicia y no como un simple recipiente de lo que los acuerdos de justicia pautan. Al tener como objetivo garantizar la posibilidad de la efectiva participación de los sujetos, una teoría crítica de la justicia aspira a construir una densa e intensa discusión pública en la que sea objeto de controversia no solamente la pregunta por la mejor distribución de bienes materiales, sino también cómo esta distribución afecta el poder efectivo que tienen los ciudadanos, cuál es el mejor régimen de propiedad, qué debemos producir, bajo qué condiciones o cómo proteger los espacios en los que adquirimos y desarrollamos nuestra autoconfianza, autorrespeto y autoestima. Este es el norte que guía a

8 En las sociedades contemporáneas la remuneración a través del mercado ocupa un lugar privilegiado en el reconocimiento a las contribuciones personales, lo que oscurece los pesos diferenciales de las contribuciones individuales que obtienen reconocimiento por medio de otros factores que no son el salario.

una concepción de justicia comprometida con la erradicación de la injusticia y la transformación de las sociedades contemporáneas.

Bibliografía

- Anderson, E. "What Is the Point of Equality?" *Ethics* 109.2 (1999): 287-337. <http://dx.doi.org/10.1086/233897>.
- Anderson, J., and Honneth, A. "Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice". *Autonomy and the Challenges to Liberalism*. Eds. John Christman and Joel Anderson. Cambridge: Cambridge University Press, 2005: 127-149. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511610325.008>.
- Anderson, J. "Competent Need-Interpretation and Discourse Ethics". *Pluralism and the Pragmatic Turn*. Eds. William Rhee and James Bohman. Cambridge, MA: MIT Press, 2001: 193-224.
- Apel, K. *Diskurs and Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Apel, K. "La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant". *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós/I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona, 1991. 147-184.
- Apel, K. *Filosofía primera, avui i ètica del discurs*. Girona: Eumo-Universitat de Girona, 1999.
- Apel, K. "Globalización y necesidad de una ética universal". *Razón pública y éticas aplicadas*. Eds. Adela Cortina y Domingo García-Marzá. Madrid: Tecnos, 2003. 191-218.
- Apel, K. *Apel versus Habermas*. Granada: Comares, 2004.
- Casal, P. "Why Sufficiency Is Not Enough". *Ethics* 117.2 (2007): 296-327. <http://dx.doi.org/10.1086/510692>.
- Crisp, R. "Equality, Priority, and Compassion". *Ethics* 113.4 (2003): 745-63. <http://dx.doi.org/10.1086/373954>.
- Frankfurt, H. "Equality as a Moral Ideal". *Ethics* 98.1 (1987): 21-43. <http://dx.doi.org/10.1086/292913>.
- Habermas, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós/I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona, 1991.
- Heins, V. "The Place of Property in the Politics of Recognition". *Constellations* 16.4 (2009): 579-592. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-8675.2009.00562>.
- Honneth, A. *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Horkheimer, M. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Korsgaard, C. *Las fuentes de la normatividad*. Ciudad de México: IIF-UNAM, 2000.
- Nagel, T. "The Problem of Global Justice". *Philosophy and Public Affairs* 33.2 (2005): 113-147. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1088-4963.2005.00027.x>.

- Nussbaum, M. *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Nussbaum, M. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Pereira, G. "Means and Capabilities in the Discussion of Distributive Justice". *Ratio Juris* 19.1 (2006): 55-79.
- Pereira, G. *Elements of a Critical Theory of Justice*. Basingstoke: Palgrave-Macmillan, 2013.
- Rawls, J. *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Rawls, J. *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Rawls, J. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Scanlon, T. "Rawls' Theory of Justice". *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*. Ed. Norman Daniels. Stanford: Stanford University Press, 1975. 169-206.
- Sen, A. *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza, 1992.
- Sen, A. "Capability and Well-Being". *The Quality of Life*. Eds. Amartya Sen and Martha Nussbaum. Oxford: Clarendon Press, 1993. 30-53.
- Sen, A. *Development as Freedom*. New York: Knopf, 1999.
- Young, I. *Inclusion and Democracy*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2000.