

EDGAR ANTONIO LÓPEZ
ÁNGELA NIÑO CASTRO
LEONARDO TOVAR GONZÁLEZ
Coordinadores

6

**CLAVES DE LA JUSTICIA
DESDE AMÉRICA LATINA**
Volumen 6



tirant
lo blanch

**PERSPECTIVAS
IBEROAMERICANAS
SOBRE LA JUSTICIA**

**CLAVES DE LA JUSTICIA
DESDE AMÉRICA LATINA**

Volumen 6

COMITÉ CIENTÍFICO DE LA EDITORIAL TIRANT LO BLANCH

- MARÍA JOSÉ AÑÓN ROIG**
*Catedrática de Filosofía del Derecho de la
Universidad de Valencia*
- ANA CAÑIZARES LASO**
*Catedrática de Derecho Civil
de la Universidad de Málaga*
- JORGE A. CERDIO HERRÁN**
*Catedrático de Teoría y Filosofía de
Derecho. Instituto Tecnológico
Autónomo de México*
- JOSÉ RAMÓN COSSÍO DÍAZ**
*Ministro en retiro de la Suprema Corte
de Justicia de la Nación y miembro de
El Colegio Nacional*
- EDUARDO FERRER MAC-GREGOR POISOT**
*Presidente de la Corte Interamericana de
Derechos Humanos. Investigador del Instituto de
Investigaciones Jurídicas de la UNAM*
- OWEN FISS**
*Catedrático emérito de Teoría del Derecho de la
Universidad de Yale (EEUU)*
- JOSÉ ANTONIO GARCÍA-CRUCES GONZÁLEZ**
*Catedrático de Derecho Mercantil
de la UNED*
- LUIS LÓPEZ GUERRA**
*Catedrático de Derecho Constitucional de la
Universidad Carlos III de Madrid*
- ÁNGEL M. LÓPEZ Y LÓPEZ**
*Catedrático de Derecho Civil de la
Universidad de Sevilla*
- MARTA LORENTE SARIÑENA**
*Catedrática de Historia del Derecho de la
Universidad Autónoma de Madrid*
- JAVIER DE LUCAS MARTÍN**
*Catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía
Política de la Universidad de Valencia*
- VÍCTOR MORENO CATENA**
*Catedrático de Derecho Procesal
de la Universidad Carlos III de Madrid*
- FRANCISCO MUÑOZ CONDE**
*Catedrático de Derecho Penal
de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla*
- ANGELIKA NUSSBERGER**
*Jueza del Tribunal Europeo de Derechos Humanos.
Catedrática de Derecho Internacional de la
Universidad de Colonia (Alemania)*
- HÉCTOR OLASOLO ALONSO**
*Catedrático de Derecho Internacional de la
Universidad del Rosario (Colombia) y
Presidente del Instituto Ibero-Americano de
La Haya (Holanda)*
- LUCIANO PAREJO ALFONSO**
*Catedrático de Derecho Administrativo de la
Universidad Carlos III de Madrid*
- TOMÁS SALA FRANCO**
*Catedrático de Derecho del Trabajo y de la
Seguridad Social de la Universidad de Valencia*
- IGNACIO SANCHO GARGALLO**
*Magistrado de la Sala Primera (Civil) del
Tribunal Supremo de España*
- TOMÁS S. VIVES ANTÓN**
*Catedrático de Derecho Penal de la
Universidad de Valencia*
- RUTH ZIMMERLING**
*Catedrática de Ciencia Política de la
Universidad de Mainz (Alemania)*

Procedimiento de selección de originales, ver página web:

www.tirant.net/index.php/editorial/procedimiento-de-seleccion-de-originales

CLAVES DE LA JUSTICIA DESDE AMÉRICA LATINA

Volumen 6

Coordinadores

EDGAR ANTONIO LÓPEZ
ÁNGELA NIÑO CASTRO
LEONARDO TOVAR GONZÁLEZ

Autores

Alberto Antonio Berón Ospina
Laura Bermúdez Franco
Claudia Patricia Giraldo Agudelo
Delfín Ignacio Grueso Venegas
Diana Hincapié Cetina
Edgar Antonio López
Óscar Mejía Quintana
Ángela Niño Castro
Juan Antonio Olano Azpiroz
Nelson Fernando Roberto Alba
Ricardo Salas Astrain
Leonardo Tovar González



tirant lo blanch

Valencia, 2019

Copyright © 2019

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética, o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación sin permiso escrito de los autores y del editor.

En caso de erratas y actualizaciones, la Editorial Tirant lo Blanch publicará la pertinente corrección en la página web www.tirant.com.

Colección Perspectivas Iberoamericanas sobre la Justicia

Directores:

HÉCTOR OLASOLO
CAROL PRONER

© Edgar Antonio López, Ángela Niño Castro,
Leonardo Tovar González y otros

© TIRANT LO BLANCH
EDITA: TIRANT LO BLANCH
C/ Artes Gráficas, 14 - 46010 - Valencia
TELFOS.: 96/361 00 48 - 50
FAX: 96/369 41 51
Email: tlb@tirant.com
www.tirant.com
Librería virtual: www.tirant.es
ISBN: 978-84-1313-724-7
MAQUETA: Tink Factoría de Color

Si tiene alguna queja o sugerencia, envíenos un mail a: atencioncliente@tirant.com. En caso de no ser atendida su sugerencia, por favor, lea en www.tirant.net/index.php/empresa/politicas-de-empresa nuestro procedimiento de quejas.

Responsabilidad Social Corporativa: <http://www.tirant.net/Docs/RSCTirant.pdf>

Directores de la colección:

HÉCTOR OLASOLO

Presidente del Instituto Ibero-Americano de la Haya para la Paz, los Derechos Humanos y la Justicia Internacional (IIH, Holanda; Catedrático de Derecho internacional en la Universidad del Rosario, donde dirige los Programas de Especialización y Maestría en Derecho Internacional, la Clínica Jurídica Internacional y el Anuario Iberoamericano de Derecho Internacional Penal (ANIDIP); Coordinador General de la Red de Investigación Perspectivas Ibero-Americanas sobre la Justicia; Senior Lecturer en la Universidad de La Haya para las Ciencias Aplicadas (Holanda).

CAROL PRONER

Directora para América Latina del Instituto Joaquín Herrera Flores (Brasil); Co-directora de la Maestría en Derechos Humanos, Multiculturalidad y Desarrollo, Universidad Pablo Olavide y Universidad Internacional de Andalucía (España); Profesora de Derecho Internacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro (Brasil).

Arauco tiene una pena

*Arauco tiene una pena
que no la puedo callar,
son injusticias de siglos
que todos ven aplicar,
nadie le ha puesto remedio
pudiéndolo remediar.
levántate, Huenchullán.*

*Un día llega de lejos
Huescufe conquistador,
buscando montañas de oro,
que el indio nunca buscó,
al indio le basta el oro
que le relumbra del sol
levántate, Curimón*

*Entonces corre la sangre,
no sabe el indio qué hacer,
le van a quitar su tierra,
la tiene que defender,
el indio se cae muerto,
y el afuerino de pié.
levántate, Manquilef.*

*Adónde se fue Lautaro
perdido en el cielo azul,
y el alma de Galvarino
se la llevó el viento sur,
por eso pasan llorando
los cueros de su Kultrún.
Levántate, pues, Callfull.*

*Del año mil cuatrocientos
que el indio afligido está,
a la sombra de su ruca
lo pueden ver lloriquear,
tatora de cinco siglos
nunca se habrá de secar.
levántate, Callupán.*

*Arauco tiene una pena
más negra que su chamal,
ya no son los españoles
los que les hacen llorar,
hoy son los propios chilenos*

*Los que les quitan su pan.
Levántate, Pailahuán.*

*Ya rugen las votaciones,
Se escuchan por no dejar,
Pero el quejido del indio
¿por qué no se escuchará?
Aunque resuene en la tumba
La voz de Caupolicán,
Levántate, Huenchullán.*

Violeta Parra

Índice

Agradecimientos.....	13
Coordinadores	15
Autores	16
Prólogo	19
SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ	
Introducción.....	27
EDGAR ANTONIO LÓPEZ	
ÁNGELA NIÑO CASTRO	
LEONARDO TOVAR GONZÁLEZ	

PARTE I JUSTICIA POLÍTICA Y DEMOCRACIA, EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

De la justicia como virtud a la concepción política de la justicia. I (Del derecho natural a Rawls)	47
ÓSCAR MEJÍA QUINTANA	
DIANA HINCAPIÉ CETINA	
Justicia política y constitucional <i>qua</i> democracia radical y posfundacional. (De Habermas a la democracia radical y posfundacional)	95
ÓSCAR MEJÍA QUINTANA	
DIANA HINCAPIÉ CETINA	

PARTE II JUSTICIA POLÍTICA Y DEMOCRACIA, LOS CONCEPTOS

¿Validez sin facticidad? Sobre teorías y contra-teorías de la justicia desde América Latina.....	125
LEONARDO TOVAR GONZÁLEZ	
LAURA V. BERMÚDEZ FRANCO	
Justicia, pluralismo y democracia	163
RICARDO SALAS ASTRAIN	
La importancia de las nociones contextuales del bien en la construcción de unas democracias justas para América Latina y El Caribe.....	183
EDGAR ANTONIO LÓPEZ	

¿Justicia en clave de reconocimiento?	217
DELFIN IGNACIO GRUESO	
Teoría de la Justicia y Reconocimiento: Axel Honneth y Gustavo Pereira ...	229
JUAN OLANO AZPIROZ	

PARTE III

JUSTICIA POLÍTICA Y DEMOCRACIA, LOS SUJETOS

Justicia desde abajo. Una concepción democrática de la justicia	257
ÁNGELA NIÑO CASTRO	
Reflexiones feministas sobre las teorías de la justicia.....	289
CLAUDIA PATRICIA GIRALDO	
La memoria como una propuesta de justicia	333
ALBERTO ANTONIO BERÓN OSPINA	
La lucha por la verdad de las Madres de Soacha: sobre la posibilidad de la justicia en una perspectiva política antagónica.....	343
NELSON FERNANDO ROBERTO ALBA	
Índice onomástico	371

Agradecimientos

Los gestores de la obra deseamos expresar nuestros agradecimientos más efusivos a todos aquellos que han depositado su cuota de trabajo en este esfuerzo editorial mancomunado.

Por delante, va una mención especial a Héctor Olasolo, tan entusiasta como severo líder de la Red de Justicia de La Haya, que una tarde de 2015 convocó a los integrantes del grupo Bartolomé a sumarse desde la filosofía a su colectivo de pensamiento interdisciplinario sobre la justicia.

En cuanto lo permitieron los nunca extensos bordes de la administración y la financiación investigativas, debemos sentar también nuestra gratitud hacia autoridades, colegas y funcionarios de la Facultad de Filosofía y Letras y otras instancias de la Universidad Santo Tomás. En el nombre del doctor César Fredy Pongutá Puerto, actual Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás en Bogotá, deseamos cifrar nuestro reconocimiento a los colegas y estudiantes de este centro de estudios, en constancia que extendemos a personas de todas las instituciones en que maduraron los frutos académicos de los colaboradores.

En las etapas tempranas de la navegación, Santiago Castro-Gómez animó críticamente la travesía, y al atracar en puerto, quedamos eternamente reconocidos por el generoso y a la vez acuciante prólogo que a manera de mascarón de proa nos regaló.

Miguel Fonseca, doctorando del Doctorado en Filosofía de la USTA, intervino en la elaboración primigenia de la propuesta investigativa, y luego le aportó al proyecto un artículo en proceso de publicación sobre los supuestos argumentativos de la construcción de la justicia. Por su parte, Juliana Granados, candidata a Magister en Filosofía Latinoamericana también de la USTA, se encargó de la fijación editorial de los originales, sin reparar en los obstáculos interpuestos en el camino.

Les rendimos tributo a todos ellos, pero de manera primordial dejamos testimonio de nuestra eterna deuda con cada uno de los colaboradores de la obra, quienes con liberal disposición no dudaron en poner su bien ganada trayectoria intelectual al servicio de esta empresa justiciera común.

Coordinadores

EDGAR ANTONIO LÓPEZ

Magister y Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Magister en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, licenciado en Filosofía e Historia de la Universidad Santo Tomás (Bogotá) y filósofo de la Pontificia Universidad Urbaniana (Roma). Es profesor de la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Sus áreas de investigación son la ética, la filosofía política y la hermenéutica.

ÁNGELA NIÑO CASTRO

Candidata al Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Integrante del grupo Bartolomé de Las Casas de la Universidad Santo Tomás. Catedrática de la Universidad Minuto de Dios en Bogotá. Docente universitaria en áreas de ética y política. Sus áreas de interés residen en la enseñanza de la ética y en teorías de la democracia. Entre otras publicaciones, es co-autora del libro “Perdón, difícil posibilidad” (2016).

LEONARDO TOVAR GONZÁLEZ

Filósofo de la Universidad Santo Tomás en Bogotá, institución en la que orienta el grupo de investigación “Estudios en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina-Bartolomé de Las Casas”. Interesado en la historiografía filosófica en la región y en la filosofía práctica, con énfasis en la ética de la democracia desde un enfoque kantiano. Entre sus publicaciones más recientes, cabe mencionar sus contribuciones en obras colectivas como “Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica” (Barcelona: Anthropos, 2018), “Investigaciones en filosofía y cultura en Colombia y América Latina” (Bogotá: USTA, 2018), “Pensadores imprescindibles para leer el poder hoy” (Bogotá: Ipazud, 2015), “Filosofía y ética” (Bogotá: Universidad Libre, 2011), “El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino””;(México: Siglo XXI, 2009).

Autores

ALBERTO ANTONIO BERÓN OSPINA

Doctor por la Universidad Pablo Olavide de Sevilla. Con estancia Postdoctoral en el Instituto de Filosofía de Madrid (CSIC). Es profesor titular de la Universidad Tecnológica de Pereira. Autor de los libros “Caminar y detenerse”, “Víctimas y memoria, relato testimonial en Colombia”, “Filosofía y memoria, el regreso de los espectros”. En su propuesta filosófica está la idea de que el filósofo se piense desde un lugar concreto de la historia, de allí que participe en trabajos de memoria en comunidades afectadas por el conflicto.

LAURA BERMÚDEZ FRANCO

Economista de la Universidad Santo Tomás y Magister en Filosofía Latinoamericana de la misma universidad. Actualmente es docente del departamento de humanidades y formación integral de la Universidad Santo Tomás-Bogotá y hace parte del grupo de investigación fray Bartolomé de las Casas de la misma.

CLAUDIA PATRICIA GIRALDO AGUDELO

Ph.D (c) en Antropología social, especialista en política social y magister en Estudios culturales. Cuenta con experiencia en docencia universitaria por más de trece años en las áreas de metodología de la investigación en ciencias sociales, en enfoques interdisciplinarios y en problemas sociales, y estudios de la cultura latinoamericana. Investigadora en teoría de género, diversidad sexual y en discriminación social. Algunos de sus textos publicados son “Responsabilidad y Paz”, “El perdón una difícil posibilidad”, “Ethical Formation: A Philosophical Reflection on Forgiveness from the Peace Processes in Colombia”, “Qué es la literatura Queer” y “Buscando alternativas contra la discriminación sexual: estado del arte sobre el placer sexual en la filosofía actual”.

DELFIN IGNACIO GRUESO VENEGAS

Licenciado en Filosofía y Sociólogo. Ph.D. en Filosofía de la Indiana University. Profesor Titular Departamento de Filosofía en la Universidad del Valle. Colombia. Es Investigador Senior Colciencias y Director del Grupo de Investigación en Ética y Filosofía Política “Praxis”.

DIANA HINCAPIÉ CETINA

Abogada de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Derecho Constitucional y candidata a Doctora en Derecho de la misma universidad, donde es docente y co-directora del grupo de investigación REPENSAREl-DERECHO. Autora y editora de “Filosofía del Derecho GlocAL”, “Posontológico, posfundacional y posjurídico”, “Objeción de conciencia en IVE y eutanasia en Colombia”. Profesora de cátedra e investigadora en Teoría de la decisión judicial, derecho y decolonialidad, Bioderecho y biopolítica.

EDGAR ANTONIO LÓPEZ

Magister y Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Magister en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, licenciado en Filosofía e Historia de la Universidad Santo Tomás (Bogotá) y filósofo de la Pontificia Universidad Urbaniana (Roma). Es profesor de la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Sus áreas de investigación son la ética, la filosofía política y la hermenéutica.

ÓSCAR MEJÍA QUINTANA

Profesor Titular (*Generación 125 Años*) con Tenencia del Cargo (*Tenured Professor*) de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Filósofo (UNC), magister en Filosofía Moral y Ph.D. en Filosofía Política (PWU, USA). Adelantó un segundo Doctorado en Filosofía del Derecho en el Departamento de Filosofía y un Posdoctorado en Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional. Autor, entre otros, de “Teoría Consensual del Derecho” (2016), “Legitimidad, Validez y Eficacia” (2013), “Derecho, Alienación e Ideología” (2013), “Curso de Filosofía Política” (2013), “La Filosofía del Derecho Contemporánea” (2012), “Historia de la Filosofía del Derecho en Colombia” (2011). Su línea de investigación es Filosofía del derecho, filosofía política, democracia radical y deliberativa.

ÁNGELA NIÑO CASTRO

Candidata al Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Integrante del grupo Bartolomé de Las Casas de la Universidad Santo Tomás. Catedrática de la Universidad Minuto de Dios en Bogotá. Docente universitaria en áreas de ética y política. Sus áreas de interés residen en la enseñanza de la ética y en teorías de la democracia. Entre otras publicaciones, es co-autora del libro “Perdón, difícil posibilidad” (2016).

JUAN ANTONIO OLANO AZPIROZ

Es Licenciado en Filosofía por la Universidad de la República, profesor ayudante de la Universidad Católica del Uruguay, becario de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación e integrante del Grupo interdisciplinario de investigación “Ética, Justicia y Economía”. Sus investigaciones se ubican en el campo de la filosofía política y social, especialmente en teorías de la justicia y teoría crítica.

NELSON FERNANDO ROBERTO ALBA

Licenciado en Filosofía por la Universidad San Buenaventura, Bogotá. Magister en Filosofía y críticas contemporáneas de la cultura por la Universidad Paris VIII *Vincennes-Saint Denis* y Doctorante en Filosofía en la Universidad Paris VIII *Vincennes-Saint Denis* desde 2015. Profesor investigador en filosofía contemporánea (ética y política) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás, Bogotá. Coinvestigador del Grupo de Investigación Bartolomé de las Casas. Autor de “La estética de la existencia: la apuesta ética de Michel Foucault” (2013).

RICARDO SALAS ASTRAIN

Chileno, doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina (1989), investigador en problemáticas interculturales y en teoría política del reconocimiento. Ha publicado alrededor de 50 artículos en revistas chilenas y latinoamericanas, como asimismo los libros “Lo Sagrado y lo Humano” (1996) y “Ética Intercultural” (2003). Ha compilado “Pensamiento Crítico Latinoamericano” (2005, 3 tomos), “Éticas convergentes en la encrucijada a la postmodernidad” (2011), “Les Mapuches á la Mode” (2015), “La Cuestión en Reconocimiento en América latina” (2017). Es investigador del Fondecyt y del Núcleo de Investigación de estudios interétnicos e interculturales, académico del departamento de Sociología y Ciencia Política, y actual Director del Doctorado en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco.

LEONARDO TOVAR GONZÁLEZ

Filósofo de la Universidad Santo Tomás en Bogotá, institución en la que orienta el grupo de investigación “Estudios en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina-Bartolomé de Las Casas”. Interesado en la historiografía filosófica en la región y en la filosofía práctica, con énfasis en la ética de la democracia desde un enfoque kantiano. Entre sus publicaciones más recientes, cabe mencionar sus contribuciones en obras colectivas como “Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica” (Barcelona: Anthropolos, 2018), “Investigaciones en filosofía y cultura en Colombia y América Latina” (Bogotá: USTA, 2018), “Pensadores imprescindibles para leer el poder hoy” (Bogotá: Ipazud, 2015), “Filosofía y ética” (Bogotá: Universidad Libre, 2011), “El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y ‘latino’”;(México: Siglo XXI, 2009).

Prólogo

Agradezco mucho a mis colegas de la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás por invitarme a escribir este prólogo y felicito a todos los autores que han participado en el volumen. Por diferentes razones no pude participar sino en algunas de las deliberaciones colectivas que acompañaron la producción de este libro. Sin embargo, en aquellas que pude hacerlo, tuve la oportunidad de comprender la importancia que reviste juntar en un solo volumen diversas concepciones filosóficas sobre la justicia, algunas de ellas muy ancladas en las problemáticas propias de América Latina. Concepciones que buscan iluminar, desde diferentes perspectivas, el preocupante escenario actual de la política, dominado por la persistencia del clasismo, el sexismo, el machismo y la homofobia, valores que parecen haberse convertido en banderas políticas muy eficientes a la hora de conquistar votos.

No voy a comentar cada uno de los trabajos, pues esta labor ha sido realizada ya con suma competencia por mis colegas. Tan sólo me gustaría presentar una breve reflexión que busca dialogar con los textos aquí presentados. La pregunta de partida es la siguiente: ¿una teoría filosófica de la democracia conlleva de suyo una teoría normativa de la justicia? Si se observan por ejemplo las teorías de la política que ha generado en los últimos años la *escuela filosófica post-althusseriana* (Balibar, Rancière, Žižek, Badiou, Laclau y Mouffe) nos daremos cuenta que la respuesta es negativa. Todos estos autores “posmarxistas” se desmarcan de la tesis según la cual, el propósito de la filosofía política sería elaborar una teoría capaz de prescribir al Estado, a los políticos y/o a los movimientos sociales qué es lo que *deberían* hacer en términos políticos.

Quizás sea Rancière quien más ha insistido en este punto. En el capítulo uno de su libro *El desacuerdo* el filósofo francés afirma que la historia de la filosofía política, desde Aristóteles hasta Rawls y Habermas, ha estado obsesionada por la idea de que su labor es reflexionar sobre el mejor modo de “organizar” los asuntos de la *polis*. Pero al tratar de fundar un “reparto justo”, vale decir, al pretender regular normativamente los conflictos en una democracia, la filosofía política consigue exactamente lo contrario: *terminar con la política*. ¿Por qué

razón? Porque lo propio de la política democrática es, precisamente, el momento en que la “justicia” es desafiada y cuestionada. La democracia nada tiene que ver con el reparto justo de los bienes materiales o simbólicos en una sociedad, sino con el “litigio” entablado por el *demos* frente a este reparto. Lo cual significa que la filosofía política es en realidad una *filosofía sin política*. Y las teorías de la justicia no son teorías de la política, sino *teorías de la policía*. Teorías sobre el reparto y no sobre el “desacuerdo” en torno al reparto.

Al igual que Rancière, también Laclau y Mouffe proponen una teoría de la democracia que nada en absoluto tiene que ver con una teoría de la justicia. El argumento es parecido al del francés: la política se juega siempre en el antagonismo y es imposible prescindir de él. El antagonismo supone que en política *siempre* habrá desacuerdos, luchas y conflictos (no hay política sin antagonismos), de tal modo que un arreglo institucional que intente “regular” el antagonismo nada en realidad tiene que ver con la justicia, sino con la *hegemonía*. No hay hegemonías “justas” o “injustas”, sino que tan solo hay hegemonías de signo aristocrático, plutocrático, oligárquico y popular. Este último, propiamente, es el caso de la democracia. Lo que diferencia a la democracia de otro tipo de hegemonía es que el sujeto de la misma es el “pueblo” (*plebs*), que no existe nunca de antemano (no son los “pobres” como en Dussel sino que se construye políticamente a partir de una serie de demandas equivalentes entre todos aquellos sectores de la sociedad que, en palabras de Rancière, “no tienen parte” en el reparto de lo sensible. A diferencia, pues, de las hegemonías políticas que se forman a partir de la articulación de los sectores privilegiados que ya “tienen parte” en los bienes y servicios que circulan en la sociedad, la democracia es aquel tipo de articulación hegemónica de los “sin parte”.

No obstante, y en contra de lo afirmado por Rancière, la noción de hegemonía democrática que utilizan Laclau y Mouffe en su libro *Hegemonía y estrategia socialista* supone que el “pueblo” (la coalición de demandas equivalentes que se forma en contra de los sectores privilegiados) debe ser capaz de *gobernar*. La democracia no se agota, pues, como en Rancière, en el momento de la *negatividad permanente* (el “litigio”), sino que requiere pasar al momento de la *positividad instituyente* y construir un orden nuevo a partir del Estado. Hablamos, pues, del paso de la *potentia* a la *potestas*. El objetivo de

una hegemonía democrática es construir un *Estado popular* que no se define por su “justicia” (ya que ningún reparto puede ser justo, siempre quedará alguien “por fuera” del mismo), sino por su capacidad política y estratégica de redefinir, en beneficio del pueblo, el viejo reparto aristocrático, plutocrático y oligárquico de los bienes. Laclau y Mouffe saben que ningún reparto puede quedar “bien hecho” porque en política es imposible trascender jamás el momento (ontológico) del *decisionismo*, de la “toma de posición” en un campo estratégico de fuerzas. Pues éste momento, como bien lo mostró Zizek, es la condición misma de la libertad. De poco valen las teorías de la justicia que, como en el caso de Rawls y Habermas, buscan “fundar normativamente” la democracia mediante la eliminación del momento estratégico y decisionista que está en la base de toda política. Fundar racionalmente la política pero *sustrayéndose de la política* es, como lo mostró Rancière, el gran problema de las teorías normativas de la justicia. Pues situarse en un “punto cero” de la política, en la pureza epistémica del “punto de vista moral”, conlleva un preocupante gesto de *despolitización* que, en nombre de la “neutralidad valorativa” del filósofo, despoja al *demos* de su potencia litigante. Se trata, pues, de un acto aristocratizante.

Se podría criticar, de todos modos, el “déficit normativo” de la teoría de la hegemonía que proponen Laclau y Mouffe. Es verdad que a pesar de mostrar que el “momento democrático” de la política moderna se abre con la revolución francesa, los dos filósofos no van más allá de reconocer que con ella se instauran unas ciertas “condiciones discursivas” (“todos los hombres son libres e iguales”) que inspirarán desde entonces todas las luchas políticas modernas. Pero ¿cuál es el estatuto de estos discursos fundadores de la democracia moderna? Será Balibar quien reflexione con mayor profundidad sobre este problema. Su tesis es que la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 levanta una pretensión de universalidad política (“todos los hombres son libres e iguales”) y, al mismo tiempo, restringe la ciudadanía a un cierto tipo de “hombres”. Ya Marx (2002), en su artículo *Sobre la cuestión judía* de 1844, había comprendido esta paradoja. La Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano es “contradictoria” (en un sentido dialéctico) porque genera una negatividad frente a la positividad de su propio enunciado. “Todos” los hombres son libres e iguales, pero solo “algunos” son ciudadanos.

¿Quiénes? Los que tienen el privilegio de la propiedad privada. Todos los demás no son vistos como “hombres”, sino como animales que trabajan para el beneficio exclusivo de los propietarios. No son “ciudadanos”, por la sencilla razón de que no son “hombres”. O como diría Rancière, tan solo son ciudadanos quienes tienen *logos* y no solo *phoné*. La ciudadanía se otorga únicamente a quienes saben razonar (animales lógicos) y no a quienes tan solo saben gruñir (animales fónicos).

No obstante, lejos de ver la Declaración de 1789 como una simple máscara ideológica que encubre los intereses de la burguesía y que, por tanto, deben ser desechados, Balibar quiere profundizar en las reflexiones del joven Marx. Para el filósofo francés, la Declaración “abre” un momento crucial en la historia de la política. Por primera vez en la historia, la libertad ciudadana se predica de los desiguales y no solo de los iguales. Si en el mundo occidental griego el concepto de ciudadanía es subordinado a la diferencia entre el estatuto desigual entre el hombre libre y el esclavo (hay esclavos y señores “por naturaleza”), la Declaración establece que “todos”, sin importar cuál sea su estatuto social, linaje, raza, credo y religión, son iguales. Ninguno podrá ser tenido desde ahora como “súbdito”, sino que ahora todos serán vistos como ciudadanos libres. Ahora bien, la única *condición* es que de ese “todos” pueda predicarse que son “hombres”. Y aquí viene la paradoja del enunciado ya detectada por Marx. La universalidad política que levanta el enunciado presupone de entrada una noción *específica* de humanidad. Sólo son “hombres” aquellos que cumplen con el canon de racionalidad definido por la Ilustración. “Hombre” es aquel *individuo* capaz de actuar racionalmente, es decir, de ser autoconsciente, dueño de sí mismo, propietario de sí mismo. Por lo cual la ciudadanía se otorgará únicamente a los individuos que cumplan estas condiciones de humanidad.

Yendo un poco más allá de Balibar y de sus colegas posmarxistas, si bien partiendo de sus reflexiones, diríamos que la modernidad establece inicialmente cuatro jerarquías de poder a partir de las cuales se definirá quién es humano y quien no lo es; quien recibe la ciudadanía y quien es excluido de ella. En la jerarquía de “clase” la humanidad se predicará únicamente de los *propietarios*; en la de “raza” se predicará de los *blancos*; en la de “género” de los *varones* y en la de “sexualidad” de los *heterosexuales*. Como diría el sociólogo

puertorriqueño Ramón Grosfoguel, en cada una de estas cadenas se establece un cordón sanitario que separa a los habitantes del “ser” de los habitantes del “no ser”. Sin embargo, en nombre de las luchas por la descolonización y la desoccidentalización, Grosfoguel dice que no existe ningún criterio normativo en la política moderna (ni la libertad, ni la igualdad, ni la ciudadanía) que pueda orientar positivamente esas luchas. Como el Marx tardío y también como Zizek, dirá que la democracia es tan solo una ideología que favorece los intereses de los dominadores (en cada una de las cuatro cadenas). Habrá que romper entonces con la modernidad en su conjunto y apelar a criterios de lucha provenientes de los sujetos y comunidades que han sido excluidos por ella.

¿Qué diremos frente a esto? Grosfoguel tiene razón al afirmar que los cambios transformadores han de venir “desde abajo”, desde la iniciativa de los “sin parte” en las cuatro jerarquías de poder definidas por la modernidad. En esto concuerda también con Dussel y con otros pensadores latinoamericanos que han resaltado la necesidad de avanzar hacia una “descolonización” de las relaciones sociales en su conjunto. Pero, a diferencia de Dussel y Grosfoguel, yo no me apresuraría a tirar por la borda los criterios normativos de la política moderna que podrían servirnos como instrumento para esa descolonización. Me parece que no podemos renunciar a la universalidad política inaugurada por la Declaración de 1789, y que el enunciado “todos los hombres son libres e iguales” continúa siendo la *base normativa* desde la que se articulan todas las luchas emancipatorias. La cadena de reivindicaciones “subalternas” se inicia poco después de la Declaración de 1789, con la revolución haitiana, cuando las comunidades negras, aquellos que no “tenían parte” en la jerarquía de raza dicen: “nosotros también somos humanos y reclamamos los derechos propios de la ciudadanía”. Lo mismo dirán las mujeres, que no “tenían parte” en la jerarquía de género, a partir de la obra de Mary Wollstonecraft y luego con los feminismos negros. Después harán igual los obreros, que no “tenían parte” en la jerarquía de clase, y en las últimas décadas el movimiento LGTBI, los “sin parte” en la jerarquía de sexualidad, levantarán su voz para decir: “somos también humanos y reclamamos los derechos propios de la ciudadanía”. No obstante, y esto es importante, en *ninguna* de estas luchas se trata solamente de cambiar ventajosamente la propia posición al interior de la cadena, aceptando

en todo caso su jerarquía. No se lucha solo para obtener los privilegios derivados de la ciudadanía, sino para *redefinir la noción misma de humanidad*. Son luchas que apelan a la universalidad política de la Declaración para impugnar el “reparto” que ha dejado a algunos por fuera de la zona de humanidad. Se lucha, en suma, para redefinir políticamente ese reparto antropológico.

¿Qué significa todo esto? Que la “justicia social” tiene que ver con *derechos conquistados* a través de una lucha política impulsada por los “sin parte” (Ranciere), por aquellos que fueron excluidos del reparto ciudadano por no pertenecer a la “humanidad”. Luchas políticas que, en nombre de la igualdad, desestabilizan la “diferencia ontológica” establecida en las cuatro cadenas de poder arriba mencionadas. Pero, a mi juicio, tales luchas solo pueden tener salida política si recurren al criterio normativo inaugurado por la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano. No necesitamos recurrir a criterios metapolíticos de orden “sustancial” (bien sea a imperativos de la razón o a una teoría “positiva” de la naturaleza humana), porque en este caso sí que caeríamos en la trampa de los “universalismos occidentales” señalado por Dussel, Grosfoguel y otros pensadores decoloniales. Pero atención: una cosa es rechazar los *universalismos metafísicos y epistemológicos* que legitiman la superioridad de “occidente” sobre otras culturas (cosa que afirmo), y otra muy distinta es rechazar la *universalidad política* que inaugura la modernidad (cosa que niego). Pues justamente, lo que se “abre” con la Declaración de 1789 es la posibilidad de combatir los universalismos *a priori* (que definen quién es “hombre” y quién no lo es) en nombre de una universalidad que se construye políticamente. Como diría Laclau, la “humanidad” no es una entidad positiva, sino un “significante vacío” que es llenado *políticamente* con diferentes contenidos. Los “sin parte”, aquellos que son excluidos en las diferentes jerarquías de poder, luchan por redefinir constantemente nuestra noción de humanidad, evitando que esta se quede anclada en moldes eurocéntricos. Pero para ello no necesitan recurrir a una teoría de la justicia elaborada por filósofos y académicos, ni tampoco a valores culturales anclados en las comunidades subalternas colonizadas. Tan solo necesitan apelar a la universalidad “abstracta” enunciada por la Declaración de 1789 (sobre la que se basan la gran mayoría de las constituciones de los Estados modernos) y hacerla “concreta” mediante la lucha política, como ya lo veía el

joven Marx en sus artículos de 1842 y 1843. Descolonizar significa apropiarse de la universalidad abstracta que legitima la dominación para convertirla en universalidad concreta mediante la acción política. La emancipación sólo es posible en la medida en que los dominados se performen como *iguales* a quienes los dominan (la “presuposición de igualdad” de la que habla Rancière), de tal manera ambas partes *dejen de serlo* en la medida en que se reconozcan como parte de un mismo “ethos” democrático (no importa si se sitúan ideológicamente en orillas diferentes). No se trata solo de “liberar al oprimido” como dice Dussel, sino de *emancipar a la sociedad* a través de la descolonización del sentido común que reproduce las desigualdades. Y aquí, precisamente, se juega la radicalidad de la democracia.

Santiago Castro-Gómez

Referencias

- Balibar, É. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2002). Sobre la cuestión judía. En K. Marx, & B. Bauer. Barcelona: Anthropos.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo*. México: Nueva visión.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Introducción

Primera duda o cuestión: Si las guerras que los españoles les han hecho y hacen contra los indios son justas y de derecho se pueden tolerar, y no lo siendo, ¿si serán obligados todos los que se hallaron en ellas a restituir todos los daños espirituales y temporales que de ellas nacieron insolidum o cada uno el daño que hizo? (Juan del Valle, Conclusiones del Sínodo Diocesano celebrado en Popayán en 1558)

El cuestionamiento por la justicia pronunciado en las Conclusiones del Sínodo de Popayán de 1558 por el Obispo Juan del Valle (del Valle, 1975), émulo de Bartolomé de Las Casas en la Nueva Granada, atraviesa los siglos de ardua génesis de los pueblos latinoamericanos como reclamo que se traslada de sus originales destinatarios ibéricos a los sectores internos y externos, públicos y privados, religiosos y seculares, que desde aquella época han implantado sus privilegios de todo orden sobre las injusticias sistemáticas perpetradas contra habitantes nativos y representantes de otras etnias discriminadas, pobladores pobres del campo y de la ciudad expoliados en función de la sacrosanta acumulación, mujeres, minorías sexuales y otros sujetos secularmente marginados.

A partir de la “realidad por reflexionar”, que constituye el motivo ineludible de la “praxis reflexionada” propia de un genuino filosofar, pronto se detecta la profunda situación de injusticia enquistada en el mundo. Un eje transversal de exclusión y desigualdad cruza la inequitativa distribución de los bienes y la falta del debido reconocimiento a todos los pueblos y personas del planeta. Esta situación de injusticia se revierte en múltiples formas de violencia basadas en reivindicaciones religiosas y étnicas, o se traduce en el interior de cada comunidad como negación de derechos individuales y colectivos. Tal como han señalado, desde diferentes marcos conceptuales y con diferentes acentos, Amartya Sen, Axel Honneth, Manuel Reyes Mate Rupérez, Enrique Dussel, entre muchos otros autores; son estas situaciones estructurales de injusticia las que deben servir como punto de partida para la revisión crítica de la justicia.

Esta línea de base es la que permite acompañar conceptual y prácticamente los reclamos individuales; así como las reivindicaciones sociales y las protestas políticas con las cuales los ciudadanos, la so-

ciudad civil y los pueblos buscan restituir su derecho a una vida plenamente lograda, en armonía compleja con el equivalente derecho de todos los integrantes del conjunto social y de la sociedad global. Tales son los objetivos propios de las luchas por la justicia.

El núcleo filosófico de la Red de Investigación “Perspectivas Ibero-Americanas sobre la Justicia”, coordinado por el grupo de investigación “Bartolomé de Las Casas” (GBC) de la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás (Bogotá), asumió en 2016 la indagación acerca de las perspectivas filosóficas sobre la justicia en América Latina. A través de un diálogo abierto entre especialistas de diferentes centros académicos de la región, nos empeñamos en dilucidar algunos de los horizontes más destacados de comprensión filosófica de los problemas relacionados con la justicia.

Esta empresa la asumimos desde una concepción plural que, en el dominio de la “filosofía latinoamericana”, incluye tanto el trabajo filosófico “universalista” como sus pretensiones ligadas a lo que se ha dado en llamar “latinoamericanismo filosófico”. La exploración emprendida integró elaboraciones latinoamericanas de los debates recientes sobre las teorías de la justicia forjadas en el ambiente filosófico planetario, junto con algunas de las búsquedas filosóficas alternativas más preocupadas por las condiciones de justicia material.

El plan trazado inicialmente indagó en torno a cuatro perspectivas, que si bien no son las únicas, pueden considerarse claves epistemológicas para conceptualizar la justicia política desde América Latina, a saber: la deliberación, el reconocimiento, la reparación y la emancipación. Desde estas categorías se propone un modelo diferenciado en torno a la conceptualización y la realización de la justicia, integrado respectivamente por: el enfoque trascendental universalista, centrado en las condiciones normativas (1); el enfoque ético contextual, centrado en las condiciones del reconocimiento (2); el enfoque anamnético reparativo, centrado en las condiciones de vulneración de quienes han sido afectados por la violencia (3); y, el enfoque antagonista emancipatorio centrado en las condiciones reales para el ejercicio del poder (4).

Se apuesta así por una comprensión plural de la justicia política, que integra principios morales, valores éticos, reivindicaciones históricas y realizaciones políticas, sustentados respectivamente en los

criterios de equidad, reconocimiento, alteridad y emancipación. En dichos enfoques, la justicia actúa respectivamente como fundamento normativo para la progresiva realización pluralista de los derechos, las libertades individuales y las libertades sociales; como virtud que asegura el reconocimiento diferenciado de los derechos, las libertades individuales y las libertades colectivas; como demanda histórica que orienta la reparación de quienes han visto vulnerados sus derechos y limitadas sus libertades por los poderes históricos; y, como voluntad emancipatoria que orienta las luchas por los derechos sociales y las libertades todavía por conquistar.

A continuación, sustentaremos de manera sumaria los cuatro modelos que, en sus posibles convergencias, pero sobre todo en sus divergencias, sirvieron para delinear la posición inicial y establecer el punto de partida de este libro; pero, que como era de esperarse en una empresa investigativa, no coincide del todo con el punto de arribo.

1. El enfoque trascendental centrado en las condiciones normativas

En el enfoque normativo la justicia es comprendida como el conjunto de elementos regulativos que confieren estructura y poder a las instituciones políticas. Como es heredero del constructivismo moral y la deontología kantiana (Rawls, 1980), en este enfoque se atribuye el origen de las normas al consenso (Mejía, 1996), que no tiene como fundamento ningún tipo de principio moral o religioso, es decir metafísico. El consenso brota de un horizonte vital e histórico, en una cierta cultura política que determina el acaecimiento, la necesidad y el carácter del acuerdo; si bien se desprende de dichas contingencias en el momento de su sedimentación a través del lenguaje (Mejía, A., 2011). En tanto asunto esencialmente lingüístico, el contrato que constituye las estructuras normativas no es definitivo; el consenso está atado a la discusión pública y, por lo tanto, se relaciona con otras formas de normatividad, a saber: la regulación lógica, argumentativa, lingüística y retórica del lenguaje (Feldman, 1991).

La justicia estaría entonces conformada por relaciones equitativas que, en el acuerdo básico de la vida con otros, buscan mejorar las condiciones de la cooperación como elemento necesario para constituir

particularidades vitales. A partir de los procedimientos de tipo universal, son perseguidos resultados materiales de tipo particular con los cuales se busca superar, o por lo menos paliar, las desigualdades materiales y otras injusticias padecidas históricamente por los pueblos.

El enfoque normativo de la justicia privilegia y defiende la institucionalidad, al igual que el imperio de la ley. En la perspectiva normativa de este enfoque, por su anclaje en el constructivismo político, la idea de justicia requiere un fuerte concepto de razón pública (Rawls, 2013). En el ámbito latinoamericano, la apropiación de las teorías aquí agrupadas gira en torno a la redistribución y el reconocimiento como representación política.

Desde este enfoque se plantea la necesidad de establecer qué derechos son esenciales para obtener bienes materiales y se pregunta por qué existen minorías a las cuales no se les reconocen las mismas libertades y derechos; dado un esquema institucional jerárquico, con profundas raíces históricas y culturales, que impide una participación equitativa en el ámbito social y político (Bernal, 2010). Tales problemáticas apuntan a la esencia misma de la democracia; por lo tanto, el problema de la justicia en el ámbito de América Latina es concomitante a una reflexión sobre la democracia en la región.

El problema fundamental consiste en establecer si un modelo normativo de la justicia, que procesualmente aplique la equidad en la distribución y el reconocimiento, en tanto formas esenciales de la justicia, garantiza simétricamente una igualdad de poder político y de espacios para la acción política, vale decir, la posibilidad de la toma de decisiones colectivas en el marco de la democracia.

2. El enfoque ético centrado en las condiciones de reconocimiento

Desde el enfoque ético, algunas posturas subrayan el papel constitutivo que juegan las diferentes visiones del bien en la construcción de la noción de justicia en diversos contextos democráticos. Estas posturas señalan los límites del proyecto cognoscitivo universalista y formulan su crítica al proyecto ilustrado de raigambre kantiana, acudiendo a corrientes que dan especial relevancia a los contextos sociales y culturales en que se da forma a las instituciones a partir de

las costumbres. Entre tales corrientes se destacan la clásica prudencial aristotélica; la escuela de la conciencia colectiva moderna, en sus versiones hegeliana y rousseauiana; y, la propia tradición latinoamericana.

La recuperación del ideal aristotélico de una vida política basada en la acción y el discurso (Arendt, 1998), que busca el bien común y asegura al mismo tiempo la felicidad de cada quien mediante el cultivo de la humanidad (Nussbaum, 2011), constituye un primer recurso a la visión prudencial aristotélica para afirmar la importancia de las costumbres en la práctica de la justicia (Aristóteles, 2007). Un segundo recurso a la tradición aristotélica consiste en la recuperación de la práctica de las virtudes (Aristóteles, 2007) como medio para alcanzar la justicia en una sociedad concreta, bien sea afirmando el papel de las tradiciones pre-modernas (MacIntyre, 2007) o el de las comunidades mismas a las que se pertenece (Sandel, 2010).

La concepción social e histórica de la moralidad, propuesta por Hegel (1968), y la noción de un sujeto colectivo presentada por Rousseau, a partir de la voluntad general (2001), han servido también en la comprensión contextual de la justicia desde el enfoque ético. La crítica a las limitaciones del enfoque normativo universal, formulada desde la lucha por el reconocimiento de la identidad cultural (Taylor, 1994) y del carácter vinculante de las culturas nacionales (Kymlicka, 1996), ha mostrado la necesidad de una nueva formulación de la justicia liberal a partir de los derechos colectivos de las minorías.

En el mismo empeño por el reconocimiento colectivo, el carácter intersubjetivo de las relaciones humanas, el reconocimiento mutuo de derechos y las prácticas solidarias son identificadas como esferas de reconocimiento de sí; bajo las formas de auto-confianza, auto-respeto y auto-estima, que hacen posible la autonomía y la movilización social (Honneth, 1995). Una variante radical de las luchas por la reivindicación de los derechos colectivos busca la justicia en los planos económico y cultural desde la participación política, orientada a la superación de la discriminación étnica, la inequidad de género, la marginación por preferencias sexuales y otras formas de subordinación social en diversos contextos culturales (Fraser, 1997). Otra manera de concebir la justicia, que se aparta también del enfoque normativo universal, intenta reorientar el proyecto moderno desde una sensibilidad

hermenéutica por los contextos y procura a la vez una distribución equitativa de los bienes sociales (Walzer, 1983).

En el contexto latinoamericano, más acá del recurso a las escuelas aristotélica, hegeliana y rousseauiana, la crítica del enfoque ético al universalismo cognoscitivo se manifiesta en diversos esfuerzos por formular nociones contextuales de justicia a partir de las tradiciones propias.

Un primer esfuerzo en el ámbito de la tradición latinoamericana puede ser determinado a partir de la afirmación de la propia identidad. En esta línea se ubica una justicia que abarca los niveles económico, instrumental y simbólico; fundamentada en la formulación ontológica liberadora de la propia identidad como el estar-siendo del pueblo (Kusch, 2006). La reivindicación del saber popular es la característica de una variante de este esfuerzo afirmativo en que el pueblo, como sujeto comunitario, desde su saber práctico y simbólico propone obrar la justicia en relación con la sabiduría y la verdad del nosotros-estamos (Scannone, 2006).

Otra manera contextual latinoamericana de afirmar la justicia en una forma histórica se da a partir de la resistencia cultural, al pensar críticamente la realidad desde los propios procesos históricos (Cerutti, 1998). En la dirección de este segundo esfuerzo se halla también la resistencia crítica a la homogeneización civilizatoria, que advierte la continuidad histórica de formas coloniales y neocoloniales de discriminación social basadas en razones étnicas y demográficas (Ribeiro, 2006).

El tercer esfuerzo del enfoque ético en el ámbito latinoamericano se puede caracterizar como una justicia contextual propuesta desde la opción por las diferencias en un diálogo intercultural. Una justicia basada en la comunicación solidaria entre las tradiciones culturales subraya la importancia de las comunidades reales y se opone a la homogeneización cultural (Villoro, 1998), así como a la marginación económica, financiera, política e informática, promovidas desde la globalización neoliberal (Fornet-Betancourt, 2000). La contextualización de la filosofía en las culturas vivas propicia el diálogo entre ellas, renueva dialógicamente las tradiciones y orienta el ejercicio filosófico a la convivencia solidaria entre diversas etnicidades que buscan la construcción de sociedades justas (Salas, 2006).

Estos tres esfuerzos ilustran en América Latina la manera en que, desde el enfoque ético, se puede construir la justicia a partir de diversas visiones de la democracia. Está por verse si el pluralismo de este enfoque no conduce a un relativismo que termine por encerrar cada ética en su propia concepción del bien, haciendo imposible el debate filosófico que debe darse en torno a las nociones contextuales de la justicia.

3. El enfoque reparativo de la justicia

La comprensión de la justicia generalmente está ligada a una concepción correctiva y compensatoria. Obrar con la justicia debida implica para esta concepción corregir el desvío en el cumplimiento de los acuerdos y la violación a los derechos pactados; principalmente a través del castigo del infractor y la compensación del daño a quien sufre con el fin de restaurar el orden previo.

El problema con la concepción correctiva y compensatoria se origina cuando nos enfrentamos al daño masivo y grave. Una vez ocurre el daño grave no solo se injuria a un individuo, sino se destruyen las coordenadas definitorias de nuestros acuerdos y orientaciones morales. Como sostiene Card (2002), con el daño grave el mundo moral se hace pedazos; dejando a sus antiguos habitantes desprovistos de los valores, las normas y los sentidos previamente compartidos, a través de los cuales incluso cobraba sentido el entendimiento del daño. Por ello, como afirma esta autora, el daño grave debe ser visto como la destrucción de mundo en que desaparecen los anclajes morales de cualquier reconocimiento moral de la víctima, ante los cuales el agresor debería sentir sincero reconocimiento y arrepentimiento por el mal causado. Mientras tanto, en la víctima desaparece la confianza en su propia valía moral, al quedar trastocada su confianza en las normas que facilitan la fluidez en el lenguaje normativo.

Frente a este escenario de daños incalculables e inciertos, en sus alcances y efectos, la justicia correctiva es insuficiente. En cambio, un enfoque restaurativo de la justicia apuesta por la reparación moral; esto es, por la construcción de un mundo moral compartido desde las experiencias de injusticia y sufrimiento. Atender a la experiencia del sufrimiento no es solo el punto de partida de la reflexión teórica,

sino el lugar desde donde cobran sentido todas nuestras aspiraciones morales.

Desde la perspectiva y la autoridad de las víctimas, es propósito del enfoque reparativo atender, entre otras, a las siguientes tareas:

Restaurar o instaurar estándares morales que sean compartidos y gocen de autoridad [...] Restaurar o crear la confianza que los individuos tienen en los estándares morales compartidos y su capacidad para responder y cuidar de esos acuerdos normativos. Restaurar o instaurar la esperanza en las expectativas morales y en que sus responsables son dignos de confianza. (Niño, Buitrago, Giraldo y López, 2017, pp. 43-44).

4. El enfoque político centrado en las condiciones de ejercicio del poder

Desde esta cuarta perspectiva se considera que el problema central no consiste en discutir si la justicia tiene prioridad sobre el bien (enfoque normativo) o si la justicia es un bien como cualquier otro (enfoque ético). Más allá de la dicotomía entre la “libertad de los modernos” y la “libertad de los antiguos”, parece evidente que está en juego el estatuto mismo de la acción política.

Concebir la política bajo el presupuesto de una sociedad “bien ordenada” por principios de justicia, equivale a desconocer la dimensión constitutiva del antagonismo. Por otro lado, concebirla bajo el supuesto de la existencia de bienes sustanciales, de carácter comunitario o heredados por la tradición, equivale a ignorar el irreductible elemento de negatividad presente en todas las relaciones sociales. Desde la perspectiva de este cuarto enfoque se hace énfasis en el carácter ontológico del antagonismo, esto es, en la necesidad de entender las relaciones de fuerza como condición de posibilidad de la acción política.

El reconocimiento del carácter primario y constitutivo del antagonismo nos previene, por tanto, de dos ilusiones: 1) la posibilidad de alcanzar acuerdos políticos a través de un diálogo exento de distorsiones que apele a criterios normativos (ilusión liberal) y 2) la posibilidad de concebir una identidad social o cultural que se sustraiga a las relaciones sociales de poder (ilusión comunitarista). Tanto los

universalistas como los comunitaristas desconocen lo político y están destinados, por ello, a engañarse con respecto a la naturaleza de la política.

Desde esta perspectiva, la política es entendida como el intento de construir un orden hegemónico en el marco de la democracia. A su vez, la democracia es entendida como un tipo de ordenamiento político que incorpora en su lógica la dimensión negativa del antagonismo.

Consideramos que puede ser útil haber recorrido el camino inicialmente previsto, pero que los autores hemos ya desbrozado para llegar a las reflexiones presentes en esta publicación. Dejamos a los lectores en libertad para determinar qué elementos de esta cuádruple exploración previa persisten en los capítulos que siguen y cuáles son los nuevos factores que explican los cambios en el curso originalmente previsto para esta investigación.

Una vez delineado el plano original que sirvió para esta arquitectura conceptual sobre la justicia, nos corresponde presentar ahora la maqueta de esta obra colectiva. Para una mejor distribución del edificio levantado, hemos optado por dividir los capítulos en tres grandes apartados. A manera de amplio zaguán, propio de las antiguas casonas de nuestras ciudades latinoamericanas, el primer espacio está ocupado por entero por dos textos en llave de Óscar Mejía y Diana Hincapié, cuya exhaustiva voluntad sistemática y didáctica provee de marcos de referencia a toda la obra. Siguiendo adelante, los capítulos de Leonardo Tovar y Laura Bermúdez, Ricardo Salas, Edgar López, Delfín Grueso y Juan Olano delimitan el segundo solar, en torno al qué de la justicia en América Latina y el planeta. En el patio interior, la tercera zona capitular se concentra en quiénes son los sujetos de la justicia y de la injusticia, a través de los textos de Ángela Niño, Alberto Berón, Claudia Giraldo y Fernando Roberto Alba. Antes de adentrarnos en ellos, procederemos en seguida a una visita guiada por cada uno de los espacios que conforman esta construcción conceptual.

Con el propósito de resaltar el papel señero que actualmente tiene en la filosofía práctica la teoría de la justicia, en cuanto gran marco de interpretación destinado a dar cuenta integral de los procesos sociales hoy en curso en las sociedades de la modernidad tardía, Óscar Mejía Quintana y Diana Hincapié Cetina, investigadores del grupo “Repensar el Derecho” de la Facultad de Derecho y Ciencia Política

de la Universidad Nacional de Colombia, se dedican en los dos capítulos iniciales a trazar el estado del arte de las teorías de la justicia. En el primer texto, se muestra el desplazamiento de la teoría de la justicia desde la antigüedad clásica, lapso en el que la justicia era entendida como una virtud que exalta la vida buena a cuya luz una comunidad relativamente cerrada encontraba su norte ejemplarizante, hasta la concepción política de Rawls, en la que se esboza una concepción más integral de la justicia, ahora entendida como justicia política, que sirve como índice de un consenso social más inclusivo en aras de la coordinación social. En el siguiente capítulo, se muestra a partir de Habermas y otras tendencias actuales, el desarrollo contemporáneo de dicha concepción política de la justicia ahora desde una perspectiva democrática radical y posfundacional, en donde la justicia constitucional es la expresión más depurada de la justicia en las sociedades hodiernas. De esta manera, estos capítulos trazan las coordenadas básicas de la reflexión actual sobre la justicia.

Con la imponderable asistencia de la joven economista y filósofa Laura Bermúdez, el investigador del Grupo Bartolomé de Las Casas (GBC) Leonardo Tovar, encabeza el apartado dedicado a las aclaraciones conceptuales sobre la justicia, mediante un capítulo en que se contrastan las teorías normativas sobre la justicia con otras posiciones que, a manera de “contra-teorías”, han surgido en el filosofar latinoamericano. En su criterio, se ha articulado en la región un “Constructivismo Igualitarista Discursivo” (C.I.D.), al que se oponen, en cada uno de sus elementos constitutivos, respectivamente, la ética de la vida de Franz Hinkelammert, la interculturalidad de Raúl Fornet-Betancourt y la interpelación de las víctimas en Enrique Dussel.

En el capítulo cuarto, el investigador chileno de la Universidad Católica de Temuco Ricardo Salas Astraín, ofrece una reflexión acerca de cómo la filosofía política contemporánea, y en particular las teorías de la justicia, se han ocupado de pensar en qué consiste una sociedad justa. En el contexto de la globalización política y económica hegemónica actual, tal pregunta implica una búsqueda situada desde contextos de injusticia en los que domina la asimetría en las relaciones de reconocimiento. Se trata entonces de proponer una justicia situada susceptible de ser universalizada. Salas explica cómo esta preocupación nace en la historia de las sociedades coloniales y alcanza la resistencia de las luchas populares y sociales; pero su contribución

se refiere a un contexto específico, a saber: la ocupación chilena del territorio mapuche y el despliegue de resistencias indígenas en lo que ha corrido ya del último siglo y medio.

A través de un diálogo fecundo, emprendido por Ricardo Salas en estos últimos quince años entre la ética crítica frankfurtiana (Apel, Habermas, Honneth y Forst) y la tradición filosófica latinoamericana (Dussel, Fernet-Betancourt, Hinkelammert, Michelini, Olive y Roig, entre varios otros), su capítulo ofrece la base teórica para el desarrollo de una investigación filosófica desde la perspectiva de una ética y una política intercultural. Tal indagación se propone hoy un horizonte pluralista, democrático e intercultural que permita pensar de nuevo los Derechos Humanos en el contexto indígena. Se trata de un pensar “más allá de Europa” para ofrecer unas alternativas al pensamiento hegemónico. Esta tarea hace pensar fenomenológicamente a partir de experiencias concretas de injusticia.

La propuesta de una justicia intercultural como la que propone Salas implica reformular el concepto de reconocimiento, repensar asimismo la cultura en un sentido emancipatorio, así como consolidar un proyecto postcapitalista y postcolonial. A partir del “espesor hermenéutico-existencial de sentido”, el investigador chileno propone desplazarse desde los valores de la matriz democrática liberal de la igualdad hacia la matriz democrática de la interculturalidad que supone una praxis en medio de la tensión conflicto-diálogo. Desde la óptica intercultural, inspirado en el caso mapuche, la justicia implica reconocimiento y reparación, lo cual comporta una nueva distribución del territorio que fue ocupado y apropiado. Como sujetos políticos que preceden a la constitución de los estados latinoamericanos, los pueblos indígenas luchan por una justicia para todas las comunidades humanas y los demás seres vivos que hacen posible su existencia.

Las tres colaboraciones siguientes conforman un bloque temático alrededor del enfoque contextual sobre la justicia, si bien cada uno enfatiza en un aspecto distinto, a saber, Edgar Antonio López en las comprensiones tradicionales del bien, Delfín Grueso en la inacabada construcción de la ética del reconocimiento y Juan Olano en las implicaciones de esta categoría dentro de una teoría crítica de la justicia. Es así como en el quinto capítulo, el investigador del GBC hace

ver la importancia que las nociones contextuales de bien tienen en la construcción de las democracias que puedan ser consideradas justas. Según asiente el autor, en una democracia aquello considerado como justo tiene que conjugarse con las concepciones de bien sostenidas por las diversas tradiciones culturales que integran la sociedad. Ello es de capital importancia tratándose de democracias tan diversas y plurales como las que conforman nuestra región latinoamericana y caribeña.

Instalado como anticipamos en el mismo ámbito de preocupación del trabajo anterior, en el sexto capítulo, Delfín Ignacio Grueso, investigador del grupo “Praxis”, de la Universidad del Valle, enfila su búsqueda a la cuestión fundamental acerca de la inexistencia de una teoría de la justicia en clave de reconocimiento; “no al menos en el sentido de esas (teorías) que se condensan en principios normativos”, según sus mismas palabras. Advierte que tal sentido no se encuentra desarrollado, aun en pensadores actuales de tanta envergadura como Charles Taylor o Axel Honneth, en obras tan reconocidas como *La política del reconocimiento*, del primero, y *La gramática moral de los conflictos sociales*, del segundo, ambas de 1992.

Más aun, la idea apenas se hace tópico de reflexión en trabajos como los de Michael Walzer, quien lo tematiza en su obra *Esferas de la justicia*, de 1984. Solo pensadores como Nancy Fraser, en su obra *Justitia Interrupta* (1997), dan carta de ciudadanía al concepto de justicia del reconocimiento. Sin negar ese mérito, es necesario admitir que el peso de esa tradición dos veces milenaria no ha permitido aún la construcción de una teoría nomológica de la justicia en clave de reconocimiento. En consecuencia, el autor se dedica aquí a desbrozar ese terreno de la tradición para apuntalar los giros metafilosóficos que la construcción de la mentada teoría demanda.

Completando el bloque contextualista, la segunda sección de la obra se cierra con el séptimo capítulo, intitulado “Teoría de la justicia y reconocimiento. Axel Honneth y Gustavo Pereira”, en el que el joven investigador de la Universidad de la República en Montevideo, Juan Olano Azpiroz, presenta la obra de Axel Honneth, el más destacado pensador de la tercera generación de la escuela de Frankfurt. Olano divide su texto en dos apartados. El primero dedicado al examen de *El derecho de la libertad* (2014) y *La lucha por el reconocimiento* (1997). Mediante un estricto examen comparativo de estas dos obras

de Honneth; en un primer momento, concluye que no hay razón válida para considerar la primera como una teoría de la justicia, pero lo mismo no puede decirse de la segunda; en un segundo momento explica cómo aquello que distingue las dos aludidas obras es una diferencia de método. El segundo apartado lo enfila, en un primer paso, a destacar las coincidencias de un grupo de estudiosos uruguayos en su lectura, interpretación y crítica del pensamiento de Honneth; en un segundo momento, subraya el estudio comparativo que dicho grupo ha realizado entre la teoría de la justicia de Honneth y la teoría crítica de la justicia del pensador uruguayo Gustavo Pereira

La tercera sección, dedicada al quién de la justicia política, se abre con la contribución de Ángela Niño Castro, investigadora del GBC, quien reflexiona en el octavo capítulo sobre la creciente articulación que actualmente se establece entre justicia y democracia. No se trata de algo casual; sino de una necesidad que palpita en el seno de las sociedades actuales atravesadas por un pluralismo galopante, que exige enmarcar la justicia en el seno de la comunidad política abocada a debatir y consensuar un trato justo para todos sus miembros. Desde esta exigencia se hace imperativo profundizar y diversificar la democracia. Con tal propósito la autora acoge el enfoque de la democracia radical sostenido por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004). Para estos autores la profundización de la democracia pende de las luchas por la hegemonía, mas no de cualquier hegemonía, sino aquella que se construye desde abajo; vale decir, de las hegemonías que se articulan desde quienes viven y sufren la opresión.

Si el anterior texto nos insta a construir hegemonías auténticamente democráticas, como lo son las que se construyen desde abajo, en el noveno capítulo Claudia Giraldo Agudelo, investigadora del GBC, aboca otra faceta del quién de la justicia: las mujeres, secularmente excluidas de los marcos hegemónicos tradicionales. En un gran esfuerzo de síntesis y de diálogo, la autora presenta un conjunto de reflexiones feministas sobre la justicia atendiendo tanto a las construidas en la academia como a las experiencias y saberes surgidos de la práctica. En la primera parte del escrito encontramos la crítica feminista a tres conocidas concepciones de la justicia: la liberal, la comunitarista y la transicional. En la segunda, la autora describe parte de las demandas de justicia del movimiento feminista indígena en América Latina. La antropóloga colombiana finaliza el texto subrayando

cuestiones acuciantes para pensar la relación entre justicia y género; entre la inclusión de las demandas concretas de los sujetos de justicia, las transformaciones de la lógica patriarcal, el reconocimiento de la agencia de las mujeres y la identificación de las distintas injusticias en razón del género.

Ahondando en la indagación por los destinatarios de la justicia, los dos capítulos finales integran una unidad de fondo al preguntarse por las víctimas de las injusticias. Fincado en la ética de la memoria, Alberto Berón nos invita a pensar en su breve pero punzante texto, sobre aquellas víctimas que ni siquiera pueden hacer oír sus demandas, ya sea porque fueron enajenadas de sus derechos y de su voz, pues sus victimarios rompieron sus vidas, sus comunidades y sus entornos histórico culturales, o porque sencillamente fueron borradas de la historia y arrebatado su derecho a la memoria. Inspirado en las lecturas benjaminianas de investigadores del ámbito ibero-americano, como Reyes Mate, Ricardo Foster y Mauricio Pilatowsky, el director del grupo “Filosofía y memoria” de la Universidad Tecnológica de Colombia en Pereira, advierte que las dos tradiciones vigentes de la justicia, la liberal, enfocada en los derechos individuales conculcados, y la social, preocupada por el despojo y la opresión de individuos y grupos enteros, concuerdan al considerar solo las injusticias del presente, pues las del pasado quedan a cargo de otros tribunales, como el divino o el de la historia. Reyes Mate en la línea de Walter Benjamin alza su voz por los que han sido aplastados y dejados al margen como un insignificante daño colateral causado por la imparable marcha del progreso. Para los mencionados autores, por el contrario, esas vidas rotas y sus proyectos fallidos interpelan nuestro presente en busca de justicia; una justicia que, por ello, Reyes Mate (2011) denomina *anamnética*. Con esos pertrechos el texto centra su reflexión en el caso colombiano y las incontables víctimas que han dejado los prolongados ciclos de violencia. Nosotros y las generaciones futuras tenemos el deber de justicia que entre otras muchas demandas nos exige hacer memoria de sus vidas sacrificadas, sus sueños truncados y su dignidad pisoteada para restaurarlas y, sobre todo, para impedir a toda costa su repetición.

A manera de aplicación histórica de la reivindicación de la memoria de las víctimas, la reflexión crítica que los distintos autores desarrollan sobre el inmenso orbe de la justicia en su vínculo con la

política, se abre a nuevos interrogantes y búsquedas en el capítulo final, en que Fernando Roberto Alba, también investigador del GBC, examina la incapacidad de nuestra institucionalidad jurídica y política a la hora de dar respuesta adecuada a uno de los hechos más atroces de nuestra historia reciente, los llamados “falsos positivos”, en el periodísticamente conocido caso de las “Madres de Soacha”. Lo hace desde una perspectiva política, entendiendo la política no meramente como gestión de individuos y grupos para hacer valer sus demandas e intereses; más bien presenta la lucha y el clamor de justicia de las víctimas como un acontecimiento que irrumpe y fractura el marco de la institucionalidad jurídica y política vigente, para el caso el de Colombia.

Frente a las “Madres de Soacha” y sus hijos asesinados, y frente a todos los vencidos de la historia en cuyo nombre Walter Benjamin (2005) nos exige detener el huracán del progreso para rendirles justicia, quizás resuene la contundente respuesta proferida por Juan del Valle al cuestionamiento con que abríamos esta introducción a nuestras claves justicieras:

Respondiose a esta cuestión: Las guerras que se han hecho en esta parte contra los indios han sido injustas y contra derecho, y aunque algunas veces los indios han acometido a los españoles a manera de agresores fue para defender sus tierras de las crueldades que oían hacían los españoles en los indios a ellos sujetos y con temor de las tiranías hechas en sus vecinos. Y así, como de guerras injustas, son obligados *insolidum* a la restitución de todos los daños, salvo aquel español que de los tales daños y crueldades no fue causa, antes lo contradijo. (1995, p. 199)

Evocando a Franz Fanon, las autoras y los autores del libro queremos creer que con este esfuerzo mancomunado, podemos contribuir desde la filosofía a restituir *insolidum* la deuda de justicia que desde entonces les debemos no solo a los “condenados de la tierra”, sino a todos los hombres y mujeres “medios” que día a día se empeñan en luchar contra las injusticias arraigadas en nuestro devenir histórico.

Edgar Antonio López
Ángela Niño Castro
Leonardo Tovar González

Referencias

- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Aristóteles. (2007). *Ética Nicomaquea*. Barcelona: Gredos.
- Bernal, C. (2010). Problemas de la posición de América Latina en el contexto de la globalización. En M. Carbonell, & L. García, *El canon neoconstitucional*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Card, C. (2002). *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- Cerutti, H. (1998). Identidad y dependencia culturales. En D. Sobrevilla, *Filosofía de la cultura* (págs. 131-144). Madrid: Trotta.
- del Valle, J. (1975). Conclusiones del Sínodo Diocesano celebrado en Popayán en 1558. En J. Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada* (págs. 199-205). Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Feldman, S. (1991). The new metaphysics: the interpretative turn in jurisprudence. *Iowa Law Review*, 76, 661-700.
- Fornet-Betancourt, R. (2000). *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Fraser, N. (1997). *Justice Interrupts: Critical Reflections on The "Postsocialist" Condition*. New York: Routledge.
- Hegel, F. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity.
- Kymlicka, W. (1996). *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López, É., Giraldo, C., Niño, Á., & Buitrago, P. (2017). *Perdonar lo imperdonable: una difícil posibilidad*. Bogotá: Ediciones USTA.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mate, M. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- Mejía, A. (2011). Rawls, de la justicia al derecho como sujeto político. *Ideas y Valores*, 60(147), 143-152.
- Mejía, O. (1996). El paradigma consensual del derecho en la teoría de la justicia de John Rawls. En J. Rawls, *El derecho de los pueblos*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Nussbaum, M. (2011). *Creating capabilities*. Cambridge: Harvard University Press.

- Rawls, J. (1980). Kantian constructivism in moral theory. *The Journal of Philosophy*, 77(9), 515-572.
- Rawls, J. (2013). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ribeiro, D. (2006). La cultura latinoamericana. En G. Marquínez, *Temas de antropología latinoamericana* (págs. 61-88). Bogotá: El Búho.
- Rousseau, J. (2001). *Contrato social*. Madrid: Espasa-Calpa.
- Salas, R. (2006). *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Quito: Abya Yala.
- Sandel, M. (2010). *Justice. What'S the Right Thing to Do?* New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Scannone, J. (2006). Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. En G. Marquínez, *Temas de antropología latinoamericana* (págs. 127-157). Bogotá: El Búho.
- Taylor, C. (1994). The Politics of Recognition. En G. Gutmann, *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition* (págs. 25-73). Princeton: Princeton University Press.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice. a Justice of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.

Parte I
**Justicia política y democracia,
el estado de la cuestión**

De la justicia como virtud a la concepción política de la justicia

I (*Del derecho natural a Rawls*)

Óscar Mejía Quintana
Diana Hincapié Cetina

Introducción

Ante el retroceso tanto de la filosofía política como de la filosofía del derecho, desde la publicación de la obra cumbre de John Rawls, la teoría de la justicia se ha impuesto paulatinamente como marco normativo de análisis de la sociedad. La filosofía práctica se ha desplazado así de la filosofía moral, política y del derecho como marco de interpretación societal a la **teoría de la justicia** para dar cuenta integral de los procesos sociales en curso de las sociedades de la modernidad tardía (Honneth, 2011).

Según Axel Honneth (2011), representante de la tercera Escuela de Frankfurt, la filosofía práctica debe dar cuenta de las instituciones nucleares modernas como realización de la razón moral. Sin embargo, en el último medio siglo, la filosofía práctica se encuentra desacoplada del análisis social tal como en su momento, dos siglos atrás, Hegel intentó hacerlo con la filosofía del derecho, pretendiendo fallidamente conciliar pensamiento y realidad.

Intentaremos en este capítulo y en el siguiente, dar cuenta de un estado del arte de las teorías de la justicia desde la antigüedad hasta Rawls, orientándonos por la siguiente **hipótesis de trabajo** que buscaremos ilustrar mínimamente:

La teoría de la justicia sufre un desplazamiento desde la antigüedad y la modernidad temprana, donde se centraba en la ecuación justicia como virtud que obviamente priorizaba los modelos de vida buena ejemplarizante de una comunidad relativamente cerrada, a una consideración más integral de la misma centrada en la justicia política como expresión de un consenso societal más inclusivo para la coordinación de la sociedad y que finalmente dará paso al reconocimiento de la razón pública y la justicia constitucional como la forma más decantada de justicia en las sociedades

contemporáneas. Esta justicia política desborda a su vez la restringida simbiosis democracia liberal-justicia procedimental que la modernidad tardía encumbró con el iuspositivismo, dándole a la justicia el ideal regulativo democrático-radical y posfundacional que la sociedad requiere para orientar normativamente su construcción institucional.

El itinerario que seguiremos para el efecto será el abordaje de las teorías de la justicia en el derecho natural, antiguo y temprano-moderno (1), posteriormente los desarrollos en el iuspositivismo, tanto de Kelsen como de Hart (2), para pasar enseguida a Rawls, su teoría de la justicia y la polémica liberal-comunitarista (3) que nos abre a la problematización y planteamiento de la justicia política y la razón pública (4).

1. La Justicia en el Derecho Natural

1.1. *La justicia como virtud*

La matriz común a todo tipo de iusnaturalismo de corte premoderno, como el hispano-tradicionista en Colombia y la región andina, lo constituye la filosofía aristotélica, ya sea a través de su versión lógico-metafísica (1975) (1972) o de su filosofía moral, en especial esta última en cuyo marco se desarrolla la teoría aristotélica de la justicia y su alusión directa al derecho natural. De allí la importancia de determinar este primer elemento del paradigma iusnaturalista premoderno que, como se ha visto, atraviesa las reflexiones jurídicas ibéricas e iberoamericanas desde antes y después del proceso colonizador.

La *Ética a Nicómaco* (1987) gira en torno a tres teorías: 1. la teoría del bien y la felicidad, 2. la virtud y, finalmente, 3. la justicia. Una cuarta, que podríamos calificar de engranaje **giratorio** entre las tres anteriores, es la de la amistad, con la cual se completa el esquema ético fundamental aristotélico (Abbagnano, 1973).

En primer lugar, la **teoría del bien y la felicidad** (1987) sostiene que el bien es el fin de las acciones humanas y, puesto que el bien coincide con la felicidad, y esta última en tanto que fin supremo, la ciencia política está llamada a establecer los fines a alcanzar en la vida en sociedad. Estos fines se encuentran emparentados con la idea de una vida guiada por la razón y esta lleva consigo, indefectiblemente, a una

vida virtuosa. El estudio sobre la felicidad se transforma en el estudio sobre la virtud. Por esta vía, en segundo lugar se encuentra la **teoría de la virtud** (1987). Aristóteles establece dos tipos de virtud: por un lado, la virtud intelectual que consiste en el ejercicio de la razón y, por otro lado, la virtud moral cuyo objetivo es el dominio de la razón sobre los impulsos sensibles. Las virtudes morales consisten en la capacidad de establecer el *justo medio* entre dos extremos viciosos, que lo son por pecar en exceso o defecto.

El autor plantea, después, su **teoría de la justicia** (1987). La justicia es la virtud ética principal: es íntegra y perfecta y define no solo la vida individual sino social y política. El Estagirita establece dos clases de justicia: la **justicia distributiva**, que determina la distribución de honores, dinero o bienes según el mérito de cada cual; y la **justicia conmutativa** que se ocupa de los contratos, voluntarios e involuntarios, entre los hombres. De esta última se desprende una tercera noción, la de la **justicia correctiva** cuyo objetivo es equilibrar las ventajas y desventajas entre los contrayentes (Lledó, 1988).

Por último, desarrolla su **teoría de la amistad** cuya importancia reside en que sobre esta teoría descansa toda la ética aristotélica: el cuadro general de las virtudes tiene sentido en la medida en que todas ellas nos sirven, en últimas, para ser y hacer amigos. Así pues, la ética aristotélica no es sino el espectro de virtudes que le sirven al hombre para identificarse en el seno de una comunidad determinada, con tradiciones y estándares de racionalidad específicos y concepciones y pautas de acción particulares: el justo medio no adquiere sentido sino en el marco de un conglomerado definido (en el caso de Aristóteles, el de la Polis ateniense), en cuya práctica cotidiana el hombre aprende a comportarse según esos patrones establecidos que le permiten vivir virtuosamente y lograr el reconocimiento, es decir, la amistad de sus conciudadanos.

1.2. *La justicia en el contractualismo clásico*

1.2.1. Justicia como pacto social: Hobbes

Hobbes plantea un iusnaturalismo moderno en el cual la validez del derecho positivo depende del natural. La obligación de obedecer al soberano es una obligación derivada de la ley natural, con carácter

moral. En el sistema jurídico de Hobbes, el derecho natural constituye la fuente de las normas primarias y el derecho positivo las derivadas. Pese a esto, las leyes del derecho natural no se convierten en leyes hasta que existe el Estado y el poder soberano obliga a obedecerlas. De esta manera, el iusnaturalismo de Hobbes es una forma de transición entre el iusnaturalismo premoderno y el positivismo jurídico. La ley natural es superior a la positiva porque fundamenta su legitimidad y establece su obligatoriedad. Pero, al mismo tiempo, fundamenta la legitimidad y establece la obligatoriedad del ordenamiento jurídico positivo en su conjunto.

Sin duda, el capítulo fundamental de todo el *Leviathan* es el XIV (1985), pues allí confluye toda la teoría antropológica conceptualizada en capítulos previos y de él se deriva todo el ordenamiento jurídico posterior del “bienestar común”, es decir, del Estado. Allí Hobbes inicia su argumentación definiendo y diferenciando, como lo especifica Macpherson (1985), tres conceptos claves: el de estado de naturaleza (Cap. XIII), el de derecho de naturaleza, y el de ley natural, los cuales son el fundamento teórico del contrato social y el pacto de unión.

En primer lugar, el estado de naturaleza refleja un estado de guerra permanente, local e internacional, donde los hombres viven en constante temor a una muerte violenta. En esta condición hipotética todo hombre es susceptible a la invasión de su vida y propiedad, por la libertad que todos tienen de hacer lo que quieran. La finalidad es, entonces, hacer lo necesario para evitar ese estado de cosas. En segundo lugar, el derecho de naturaleza será establecido en los términos de “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera para la conservación de su propia... vida... para hacer todo aquello que su... razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin” (Hobbes, 1985, p. 54). La razón acude en auxilio del hombre, señalándole los medios para superar la situación de anarquía y peligro en que se encuentra, justificada en el derecho natural que todos tienen de protegerse a sí mismos de una muerte violenta.

Finalmente, la ley de naturaleza constituye la concreción de lo anterior en forma de reglas prescriptivas según la cual: “... cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra” (1985, p. 54). De ello se derivan las dos rami-

ficaciones básicas del bienestar común (*common wealth*): “buscar la paz y seguirla” y “defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles” (1985, p. 54). Esta inversión de la prioridad, donde primero es la paz antes que la sobrevivencia de sí, responde a su interés de fundamentar la necesidad de establecer un estado civil proyectado desde el sujeto racional.

Derivada de la anterior aparece la Segunda Ley Natural que permitirá fundamentar el contrato. La ley comporta, pues, dos partes: la **prohibición** de lo que la naturaleza le compele a hacer contra los otros para preservar la paz y, por ende, su propia vida; y la **limitación** de su libertad de luchar contra los otros con tal de que los demás hagan lo mismo. Hobbes está estableciendo dos condiciones y momentos diferentes en la constitución del pacto. El primero es un acto concertado, un compromiso común, un contrato social a través del cual todos renuncian a sus derechos de naturaleza al mismo tiempo. El segundo, es la transferencia de esos derechos a una persona o institución, acto que debe ser necesariamente concertado y consensual, constituyéndose en un pacto de unión frente a un objetivo definido, a saber, el del cumplimiento del contrato.

Como Habermas (1990) precisa, el *pactum societatis* (contrato social) es englobado por el *pactum subjectionis* (pacto de dominio) y ambos desembocan en un *pactum potentia* (pacto de poder) sobre el que se levantará, como expresión del beneficio común, el estado civil y el nuevo ordenamiento jurídico positivo, cuyas primeras leyes son anticipadas por Hobbes en el capítulo XV. Poder que comprende el supremo poder económico (*dominium*) y el supremo poder coactivo (*imperium*) a un mismo tiempo.

De lo anterior se deriva la constitución del Estado (*Common Wealth*) nacido: “en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferireis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera”. Esta persona artificialmente constituída y llamada Estado está llamada a “utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano y se dice que tiene poder soberano...” (Hobbes, 1985, p. 102).

Soberanía que se caracterizará por ser irrevocable, absoluta e indivisible. Soberanía irrevocable porque no puede producirse ruptura del pacto puesto que este ha sido cedido al soberano y no existe contrato entre él y los súbditos; absoluta, pues tras el pacto el soberano no tiene límites, salvo el derecho a la vida del súbdito; indivisible pues, aún tratándose de una asamblea, debe actuar como un cuerpo homogéneo, sin fisuras ni contradicciones en su acción.

Sin embargo, contra el prejuicio generalizado, para Hobbes (1985) no todos los derechos pueden alienarse en el soberano. El derecho de resistencia queda clara y expresamente contemplado para los casos en que se atente contra la propia vida, o pretenda lesionarse, esclavizarse o encarcelarse sin justificaciones motivadas. En este sentido, como señala Habermas, el principio de validez del orden jurídico reside en la interpretación adecuada que el soberano hace de las leyes naturales fundamentales y por lo cual la legitimidad del régimen legal no depende del capricho del Estado, es decir, de la ley positiva, sino de la concordancia de los actos jurídicos con los derechos inalienables del asociado.

1.2.2. Locke: justicia como acuerdo mayoritario

El *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (Locke, 1990), escrito en 1690, cuarenta años después del *Leviathan* de Hobbes, retoma el modelo contractual pero introduciendo cambios sustanciales al esquema hobbesiano. En primer lugar, es evidente el interés primordial de Locke de horadar el argumento justificatorio de la monarquía.

El poder no puede legitimarse aduciendo ser la descendencia de Adán, sencillamente porque ésta se perdió y, más aún: "... es imposible que quienes ahora gobiernan en la tierra se beneficien en modo alguno o deriven la menor traza de autoridad de lo que se considera fuente de todo poder: el dominio privado y la jurisdicción paterna de Adán" (1990, págs. 33-34). Así pues, Locke se centrará en criticar la tesis del poder paterna como fundamento del poder político, en efecto, el poder paterna se fundamenta en el hábito y el respeto filial pero requiere también la libre aceptación de los hijos (1990). Sin embargo, la monarquía ha pretendido justificar su dominio con este tipo de argumentos, sin reconocer que la sumisión a un gobierno es un acto de libertad y consentimiento, e imponiendo así, de hecho, un

poder más arbitrario que la misma esclavitud, pues ésta es un estado de guerra entre un vencedor y un cautivo que, sin embargo, se supera con un pacto entre ambos, lo que no sucede con la monarquía (1990).

La sociedad, pues, ha tenido que constituirse de otra manera. Locke introduce aquí su concepto del estado de naturaleza, que modifica por completo al hobbesiano y anticipa casi en su totalidad el posterior de Rousseau. Para Locke, aquel se caracteriza por ser “un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación” (1990, p. 7). Contrario a la condición anárquica de Hobbes, en este existe una libertad absoluta, la cual se garantiza con el derecho de cada uno de castigar al ofensor, y está determinada por dos poderes o capacidades: la de preservarse a sí mismo y a otros en los límites de la Ley Natural y castigar los crímenes cometidos contra esa ley (1990). Este estado se corrompe, sin embargo, por el surgimiento del estado de guerra como consecuencia del uso de la fuerza contra otros y, además, por la ausencia de la figura de un juez con la capacidad de garantizar la concordia social

La propiedad, por su parte, constituye un elemento esencial tanto del estado de naturaleza como del estado de guerra. El trabajo personal sobre las cosas es el criterio de la propiedad: sólo es mío lo que yo he trabajado y, asimismo, en el momento en que la sociedad pasa de un estado natural a una sociedad civil el criterio para mantener las propias posesiones es, precisamente, el trabajo personal sobre las mismas.

La sociedad política o civil nace por un acuerdo social para formar la comunidad política e implica la renuncia de cada uno a su poder natural (Locke, 1990). Y aunque el consentimiento individual es básico para salir del estado de naturaleza, una vez establecida la sociedad civil la mayoría tiene el derecho para actuar y decidir por todos: el consenso mayoritario legitima el consentimiento y el acuerdo social (1990).

Como queda claro y lo será más enseguida, Locke, a diferencia de Hobbes, no está tan interesado en fundamentar el procedimiento del contrato social con tanta minuciosidad como la del autor del *Leviathan* sino en deslegitimar toda pretensión de gobierno de la monarquía y sentar las bases firmes de un estado representativo y mayoritario, el gobierno civil. Para Hobbes sí se trataba, por el contrario, de

fijar con toda claridad los pasos de un acuerdo social que permitiera consolidar el *Common Wealth*, la riqueza común, el Estado, y de allí el porqué de la pormenorizada descripción de su proceso de constitución y legitimación.

El estado de naturaleza carece de tres elementos: una ley establecida, fija y conocida; un juez público e imparcial con autoridad; un poder que respalde y dé fuerza a la sentencia. El paso del estado de naturaleza a la sociedad civil supone la renuncia de los dos poderes que todo hombre posee en él: primero, abandonar su capacidad de hacer cualquier cosa para preservarse a sí mismo y someterse a las leyes hechas por la sociedad; y, segundo, renunciar a su poder de castigar y, por el contrario, colaborar con el poder ejecutivo para la aplicación de la ley (Locke, 1990).

En Hobbes, el Estado debe garantizar la paz y la vida pues, de no hacerlo, el pueblo tiene derecho a resistirse a su ordenamiento. La validez del orden jurídico está condicionado por el cumplimiento de estos preceptos de la Ley de Naturaleza. Con Locke, estos preceptos han sido incorporados al orden jurídico pero la validez de los actos del Estado no reside en ningún factor externo a su propio ordenamiento. La ley positiva supone a la ley natural, pero una vez constituida la sociedad civil, la decisión mayoritaria es la que legitima los actos de gobierno, en ningún caso elementos ajenos al mismo (1990).

De tal suerte, no hay posibilidad de revertir el contrato que da origen a la sociedad civil lo que sí contemplaba el esquema hobbesiano, en caso de que el Estado no garantizara las leyes fundamentales de naturaleza. El “absolutismo” de Hobbes resulta más liberal que el orden jurídico cerrado de Locke donde la decisión de la mayoría se legitima por encima de los intereses del individuo y las minorías.

1.2.3. Justicia como cuerpo colectivo moral: Rousseau

El contrato rousseauiano se establecerá, metodológicamente, en tres momentos. El primero es el estado de naturaleza que, como señala Durkheim (1990), no es sino una hipótesis de trabajo, una categoría teórica que permite distinguir en el hombre lo que es esencial de lo que es artificial y derivado.

Este estado de naturaleza, al contrario que en Hobbes, no es un estado de guerra y anarquía sino de mutua comprensión y solidaridad: un estado neutro de inocencia. Rousseau lo concibe abstrayendo al hombre de todo lo que le debe la vida social, en un perfecto equilibrio entre sus necesidades y los recursos para satisfacerlas. El hombre originariamente natural será concebido íntegro, sano, moralmente recto: no es malvado ni opresor, sino naturalmente justo (1992).

El segundo momento es el del estado social. La génesis de la sociedad la plantea Rousseau en el surgimiento de fuerzas antagónicas en el estado de naturaleza. Las dificultades naturales (sequías, inviernos largos, etc.) estimulan el surgimiento de nuevas necesidades, obligando a la asociación forzosa de los hombres. De ello surgen grupos sociales y con estos la propiedad y las justificaciones morales sobre las acciones, lo cual genera desigualdades cuya progresiva profundización sumen a la sociedad en un estado de guerra (1990).

El tercer momento es el de contrato social. Para Rousseau no se trata de someterse a una fuerza superior pues al desaparecer ésta desaparece la unidad social. La unión no puede fundarse en la voluntad del gobernante: debe ser interna y tiene que ser una decisión del pueblo. Por lo mismo, no se trata de construir una agregación, que para Rousseau es lo que se deriva del planteamiento de Hobbes, sino una asociación, la cual resulta de un contrato en virtud del cual cada asociado enajena sus derechos a la comunidad y, sin embargo, manteniendo la libertad en la medida que en el marco del contrato no obedece a nadie más sino a sí mismo (1990).

Como consecuencia del contrato cada voluntad individual es absorbida por la voluntad colectiva que no les quita la libertad, sino que la garantiza. No es pues, como en Hobbes, un pacto de sumisión sino un *pactum unionis* (pacto de unión). La voluntad general no es la suma de todas las voluntades sino la renuncia de cada uno a sus propios intereses en favor de la colectividad. Los intereses privados quedan, pues, supeditados al interés común y se elimina la oposición entre los unos y los otros, al integrarse los primeros a los segundos (1990).

De esta manera, la voluntad general queda encarnada por el Estado, y éste lo es todo: la política, en cuanto es expresión de la colectividad, fundamenta la moral. La soberanía que de ello se deriva será además de inalienable, indivisible y absoluta, como en Hobbes,

también infalible. La voz de la mayoría “no se equivoca” y de allí se derivan los imperativos éticos de la sociedad.

Hasta aquí esta magistral síntesis que Durkheim hace del contrato social, la cual tiene el mérito de esclarecer y, sobre todo, profundizar puntos sustanciales de la concepción contractual ilustrada que Rousseau lleva a su máxima expresión y que la modernidad tardía asumirá como paradigma de las principales ideologías políticas contemporáneas. Sin entrar a discutir hasta qué punto esta concepción de Rousseau terminó fundamentando un tipo de democracia representativa en la cual jamás pensó, fiel a un sistema de democracia directa y colectiva más afín a su planteamiento contractual, lo cierto es que, frente a Hobbes, el contrato social rousseauiano parece pecar de ciertas debilidades metodológicas.

Por un lado, el estado de naturaleza como un estado idílico, en donde los hombres viven en completa armonía, aun siendo —como en Hobbes— un recurso metodológico, carece del realismo que sí posee éste en el *Leviathan*. Hobbes no concibe sociedades ideales primitivas sino, más bien, trata de describir un estado actual de desorganización que potencialmente podría conducir a la sociedad a una situación caótica irreversible, como la que de alguna manera se estaba viviendo entonces. La descripción de un estado de naturaleza tal tiene más fuerza heurística en Hobbes para convencer sobre la necesidad del pacto que el estado natural-romántico en Rousseau.

Por otro lado, el segundo punto tiene que ver directamente con el contrato. La crítica de Rousseau proviene, aparentemente, de un presupuesto falso sobre el pacto de Hobbes, a saber: el de que éste es sólo un pacto de dominio pero que no conlleva un momento de consenso común que le confiera su unidad interna. Como vimos, y en el mismo sentido lo afirman Habermas y Macpherson, el pacto de dominio presupone necesariamente la decisión contractual, dialógica diríamos hoy en día, consensual de la sociedad. No es pues una simple agregación: es una asociación desde el comienzo. Pero Hobbes se guarda del absolutismo, incluso del de las mayorías. Su expresa aclaración del derecho de resistencia del individuo si el soberano —príncipe o asamblea— no respeta con sus leyes los derechos naturales inalienables de todos y cada uno es una posibilidad que no permite el contrato rousseauiano.

Para Hobbes el pacto termina cuando los términos se cumplen o el soberano decide restituir los derechos enajenados a su soberanía. Es decir, existe la posibilidad tácita de que, de alguna manera, el pacto pueda ser revocado o esté sujeto a ser refrendado por la sociedad civil. En Rousseau tal posibilidad no es clara. La voluntad de la mayoría no solo absorbe al individuo, sino que es infalible y moralmente recta. Las minorías no tienen posibilidad efectiva de existir ni expresamente queda contemplado el derecho de resistencia a las decisiones arbitrarias de las mayorías. La posibilidad de una dictadura de la mayoría queda con ello abierta, llámese como se quiera el régimen político al que esto da nacimiento (1990).

1.2.4. Kant: justicia como contrato consensual

Kant es el último eslabón de la tradición clásica del contractualismo y sus reflexiones estarán orientadas a la “búsqueda del principio de legitimidad democrática” (Fernández, 1991, pág. 165). Para Kant el contrato social debe ser una idea regulativa racional que fundamenta el orden jurídico del Estado, convirtiéndose en la pauta o idea política que oriente a la sociedad civil frente a aquél (Kant, 1964, pp. 167-168).

Para Kant, la fuerza de la idea del contrato social reside en que es una idea de la razón y que, como tal, se basa en “principios racionales a priori”, constituyéndose, por tanto, en una norma ordenadora de la sociedad con plena autoridad de derecho (Fernández, 1991). A este carácter racional del contrato social se suma la posibilidad de no obedecer la ley que se considera injusta como un medio para evitar los riesgos de una ‘democracia totalitaria’ reseñados anteriormente. Aunque para Kant, una vez establecido el orden jurídico, el pueblo no puede rebelarse ya contra ese poder constituido, sin embargo, sí acepta la facultad del ciudadano para no obedecer ninguna ley que le resulte ajena a su conciencia: “Mi libertad externa [...] es la facultad de no obedecer a ninguna ley externa si no he podido dar mi consentimiento para ella” (1967, p. 52).

Esta concesión de desobediencia encuentra plena congruencia con su filosofía moral. En efecto, la moral kantiana gravita en torno a “la autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad”, en oposición a “la heteronomía de la voluntad como origen de todos

los principios ilegítimos de la moralidad” (1986, p. 52). Tales afirmaciones, a su vez, están directamente relacionadas con el carácter formal, racional y universal de los imperativos categóricos, formulación que se reconstruirá en el capítulo 2, y cuyo propósito no es otro que la organización de la sociedad.

Podría objetarse que la formulación del principio de la autonomía a través de los imperativos categóricos no parece establecer ningún puente moral con los semejantes desde el cual fundamentar, precisamente, la proyección contractual. El segundo imperativo señala ese horizonte contractual y, eventualmente, dialógico de la moralidad, que permite fisurar las murallas del sujeto monológico, aislado y encerrado en una racionalidad abstracta: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (1986, p. 44-45).

El fundamento moral del contrato social como criterio de legitimación evidencia la previsión kantiana del peligro que supone amarrar el criterio de legitimación del orden jurídico-político positivo a un elemento tan vaporoso como es el del acuerdo mayoritario, tan volátil entonces como lo es ahora. De allí su afán por encontrar otro camino a través del cual darle una fundamentación adecuada al contrato social que establezca garantías suficientes para no caer seducido por los espejismos que las mayorías pudieran concebir con el fin de justificar cualesquiera medidas. La historia, como terriblemente aprendimos, acabó dándole la razón a Kant.

Pero lo importante es observar que, de cualquier manera, Kant intenta superar el caprichoso criterio de legitimidad fundamentado en el consenso mayoritario, que ya él intuía tan arbitrario como el de la “autoridad paterna” de la monarquía, por un principio a priori de la razón, la libertad, desde el cual darle una base consistente a la deducción trascendental de la idea del derecho y estado (González Vicen, 1984), definiendo un principio menos movedizo que los sugeridos por esas expresiones heterónomas de la moral popular.

La fundamentación moral del contrato por la cual el sujeto asume los mandatos de la mayoría autónomamente como propios en cuanto satisfacen las exigencias de universalidad y racionalidad requeridas, permite conciliar la decisión mayoritaria, cuando ella misma se atiene

a tales requerimientos, con la voluntad individual, sin caer en la imposición autoritaria o en la asunción obediente de carácter heterónomo. El principio de legitimidad democrática encuentra su fundamento en la autonomía moral del individuo, incluso sin que Kant acepte el derecho de rebelión contra un orden establecido, aunque sí el de la plena “libertad de la pluma” (Fernández, 1991, p. 68) para criticar y cuestionar las acciones del Estado, por parte del ciudadano, Kant (1964) citado por Fernández (1991, p. 168).

2. Justicia y Norma Básica en el Iuspositivismo

2.1. *La norma fundamental como justicia vacía: Kelsen*

La teoría kelseniana sobre la norma básica tiene su principal expresión en la *Teoría Pura del Derecho*, en cualquiera de sus dos versiones, la de 1934 (1994) y la de 1960 (1997). Kelsen intenta superar lo que se llamaría la antinomia jurídica que para él consistía en hacer depender la validez del derecho ya del sustento ético de la norma, ya de la eficacia de la misma. En otras palabras, lo que Kelsen quería superar era, de una u otra manera, tanto la concepción iusnaturalista como la realista sobre la validez del derecho.

En ese propósito, Kelsen retoma la pregunta de su maestro Kant y la aplica al campo del derecho: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento y la experiencia jurídicas? En una estrategia análoga a la kantiana en la *Crítica de la Razón Pura*, Kelsen considera dos condiciones a priori del conocimiento jurídico: la primera, la existencia de un sistema jurídico de estructura piramidal y, de otra, condición a su vez de la primera, una norma fundamental, fuente de validez de todo el sistema (Fernández, 1991), que Kelsen concibe como condición lógico-epistemológica del sistema. Es decir que, en últimas, la norma fundamental es concebida como una especie de condición vacía que concreta igualmente los dos postulados básicos de la teoría kelseniana: la pureza metódica y la neutralidad axiológica (Fernández, 1991).

Pero ya desde un comienzo la norma fundamental revela sus limitaciones y contradicciones (Kelsen, 1994). En efecto, Kelsen la define como una norma hipotética, no pensada, no fundamentada, que no es

fruto de voluntad y, por tanto, no tiene contenido material. Pero parte de sus tareas son la de transformar categorías del ser al deber ser jurídico, así como determinar criterios creadores de derecho, además de ser fuente de unidad, completud y coherencia del sistema jurídico en su conjunto (Bobbio, 1993). La cuestión a resolver es: de qué manera una norma sin contenido material puede, efectivamente, con definir un contenido sustantivo de la misma que posibilite la transformación de normas del ser en deber ser jurídico (Hoerster, 1992).

Como lo señala Robert Walter, aquí es donde la teoría de la norma fundamental kelseniana se revela como el “punto arquimédico” del sistema jurídico y donde se presenta la tensión de la naturaleza real de la misma: ¿es la norma fundamental una norma jurídica o es, por el contrario, extrajurídica, es decir, moral o política? (Walter, 2001). Al ser la norma concebida como condición lógico-epistemológica del sistema jurídico, esta no tiene que tener congruencia con la eticidad de la ciudadanía cuya conducta pretende regular. Siendo así, de una parte, su legitimidad es solamente procedimental y de otra su eficacia solo puede residir en la coacción pues no se requiere ni de la aceptación política de la misma por parte de la ciudadanía ni tiene que ser congruente mínimamente con la identidad de la comunidad que quiere regular (Häberle, 2002).

Como es sabido, el genocidio nazi compele a Kelsen, víctima del régimen nacionalsocialista, a replantear su teoría del derecho. En 1960 aparece la segunda versión de la *Teoría Pura del Derecho* donde es evidente un giro substancial: a diferencia de la del 34, el juez aquí aparece como creador de derecho, no solo de normas generales sino particulares, de una parte y, de otra, se modera la vertical afirmación de la inexistencia de lagunas y antinomias al interior de un sistema jurídico. La razón del giro no puede explicarse sino por la apuesta de Kelsen a que la discrecionalidad del juez evite, en casos de injusticia extrema como la que se había presentado durante el genocidio nazi, volver a revivir tales crímenes dotando al sistema jurídico de una instancia de corrección —al menos en la figura del juez— que pudiera evitarlo (Kelsen, 1997).

Pero el giro de Kelsen, al no ir acompañado de un cambio en su doctrina de la norma fundamental que se mantiene como condición lógico-epistemológica de validez del sistema jurídico, lanza la teoría

del derecho kelseniano en brazos, de una parte del realismo, ya que el juez es ahora concebido como creador de derecho, pero también, indirectamente, del iusnaturalismo en cuanto que el juez tendrá que acudir a su propio espectro de valores para evitar que el sistema jurídico llegue a extremos de máxima injusticia (Kelsen, 1997).

En razón a todas estas inconsistencias, Kelsen decide abjurar de su teoría de la norma fundamental (1962) en el reconocimiento de que una norma como la fundamental tiene que ser una norma con contenido material, no simplemente lógico-formal (Cracogna, 1998). Como consecuencia de esto, Kelsen se decanta por defender el contenido material de la norma fundamental que, de mantener así, no solo le hubiera evitado tan radicales giros que dan al traste con la teoría kelseniana sobre la norma fundamental, sino que desarma a todo sistema jurídico, pero, en especial, al positivismo de instrumentos de corrección o, como sabrá verlo Hart, incluso de la posibilidad de resistencia legítima al derecho. Imposibilidad que Kelsen había heredado del contractualismo de Kant y su defensa formal y formalista de la obediencia absoluta al derecho.

En efecto, el no reconocer el contenido material de la norma fundamental tiene dos órdenes de consecuencias para la teoría kelseniana: la primera, que la legitimidad tiene que ser meramente procedimental ya que, al ser vacía, no requiere la norma básica ningún tipo de congruencia con la eticidad que busca regular. Y que la obediencia a la norma es imperativa y absoluta y descansa básicamente en la coacción y no en el reconocimiento a la autoridad de esta. Y, segunda, que el juez, al no poder acudir a un contenido específico de la norma fundamental en casos de injusticia, lagunas o antinomias del sistema jurídico, dada su vaciedad, tiene que acudir o a su propio catálogo de valores, recayendo en el iusnaturalismo, o a su discrecionalidad subjetiva, recayendo en el realismo.

Desechar la teoría de la norma fundamental en el reconocimiento de sus contradicciones teóricas es signo de las tensiones al interior del positivismo kelseniano que, posteriormente, Hart intentará resolver. Tensiones que se manifiestan, precisamente, en las ambivalencias que la norma fundamental supone, sin explicitar, entre las dimensiones política, moral y jurídica que aparentemente convergen en ella.

2.2. *Hart: justicia y Derecho Mínimo Natural*

La teoría hartiana parte de lo que Hart llama “las perplejidades de la teoría jurídica” que, en lo fundamental, consisten en tres: la reducción del derecho a órdenes respaldadas por amenazas, la separación entre derecho y moral y la consideración axiomática del derecho (Hart, 1995). El libro de Hart intentará dar respuesta a estas tres perplejidades del pensamiento jurídico contemporáneo que son, a su vez, las principales debilidades en la consideración epistemológica que el positivismo ha hecho de los sistemas jurídicos (Hart, 1995).

Para resolver la primera perplejidad Hart acude a una distinción entre reglas primarias y reglas secundarias. Las primeras son reglas de obligación, propias de sistemas jurídicos primitivos o prejurídicos, de carácter estático, que no contemplan el consentimiento deliberante de los afectados sino que se imponen en su inmediatez por la fuerza. Este nivel se identificaría con lo que puede denominarse “órdenes respaldados por amenazas” que, sin embargo, adolecen de tres defectos: i. la falta de certeza sobre la eficacia de su aplicación; ii. el carácter estático que las distingue para acomodarse a nuevas circunstancias; y, iii. la difusa presión social que suponen.

En vista de todo ello, Hart propone complementar las reglas primarias de obligación con reglas secundarias que son de un tipo distinto. Estas reglas tienen como funciones específicas subsanar los defectos de las reglas primarias. El complemento para la cualidad estática del régimen de reglas primarias consiste en lo que Hart llama reglas de cambio que facultan a un individuo o cuerpo de personas a introducir nuevas reglas primarias para la conducción de la vida del grupo y a dejar sin efecto las reglas anteriores. El complemento para remediar la insuficiencia de la presión social difusa consiste en establecer reglas secundarias de adjudicación que definen conceptos y confieren potestades jurisdiccionales para dirimir los conflictos entre normas (Mazurek, 1992).

Pero la más importante es la tercera, concebida para remediar la falta de certeza de un sistema prejurídico: esta es la denominada regla de reconocimiento que caracteriza el paso del mundo prejurídico al jurídico y que permite definir la identificación incontrovertible de las reglas primarias. Es esta la que introduce, no solo la noción de un sistema jurídico unificado y, en ese orden, la idea de validez jurídica.

La combinación de reglas primarias de obligación con reglas secundarias de reconocimiento, cambio y adjudicación constituye la médula del sistema jurídico y una poderosa herramienta de análisis (Ramos, 1989).

Para evitar el carácter difuso de la norma fundamental kelseniana Hart acude a una interesante precisión que busca determinar el carácter empírico de la regla de reconocimiento y que es la de ser expresión del punto de vista interno de un sistema jurídico. En efecto, como regla de tanteo y para superar la ambigüedad lingüística natural del derecho, Hart acude a una noción de reconocimiento que, en la tradición analítica, intentará definir la validez de las normas acudiendo a la práctica que, comunicativamente, expresa a diario ese punto de vista interno sobre las normas que pertenecen o no a un sistema jurídico y que está encarnado en los operadores jurídicos de ese sistema. Son ellos quienes en sus prácticas y usos lingüísticos determinan y definen cuales son las normas válidas a partir de esa regla de reconocimiento que todos reconocen como regla última y criterio supremo del sistema (Hart, 1995).

Pero la regla de reconocimiento proyecta dos frentes problemáticos. Por un lado, aunque el punto de vista interno define empíricamente la validez, es insuficiente en lo relativo a la legitimidad y eficacia del sistema, manteniendo la dependencia con el punto de vista externo. De modo que, aunque Hart desborda la indefinición de la norma fundamental kelseniana, no supera la tensión planteada por Kelsen entre validez y eficacia. Por otro lado, frente a la relación derecho y moral, para evitar la negación de la moral a la que se ve abocado Kelsen en su teoría, Hart recurre a considerar la necesidad de una relación congruente entre ambos sistemas que, al no poder ser horizontal tiene que fundarse en un sustrato común al que ambos sistemas normativos tengan que responder: el del derecho mínimo natural (Hart, 1995). Para Hart, las normas jurídicas deben adecuarse para ser socialmente reconocidas y subsumidas pues, de lo contrario, pese a su validez jurídica, intrasistémica, y su eventual eficacia y funcionalidad, carecerían de justificación moral, también necesaria para ser plena e integralmente reconocidas como válidas.

Con base en ello, establece en cinco principios el contenido de este derecho mínimo natural, cuyo objetivo es hacer congruentes las ver-

dades elementales de la dimensión moral con las reglas de conducta universales de la dimensión jurídica. Tales principios son: primero, dada la vulnerabilidad de la existencia humana, el de no matar; segundo, considerar una igualdad aproximada entre los hombres para lograr una relativa estabilidad institucional; tercero, reconocer la necesidad de un egoísmo restringido, sin lo cual es imposible cualquier equilibrio social; cuarto, aceptar que, dados los recursos limitados existentes, se hace necesaria una cierta forma de propiedad; y, quinto, el requerimiento de un orden jurídico coactivo que garantice la obligatoriedad de la voluntad general de los asociados (Fernández, 1991).

Hart acepta la necesidad de ese derecho mínimo natural como elemento extrasistémico de corrección moral para lograr un sistema jurídico íntegro, pero “laiquizando” su contenido y despojándolo de todo tipo de connotaciones fundamentalistas premodernas, fiel a la tradición empirista y analítica inglesa. Pero en el momento en que, adoptando la diferenciación de Dworkin, se presentan casos difíciles al interior de un sistema jurídico, en especial casos que comprometan ese derecho mínimo natural, tendríamos que reconocer que, al decidir en derecho, el juez se vería obligado a remitirse a los mismos en tanto punto de vista interno del sistema y, en ese orden, habría que aceptar que la regla de reconocimiento si supone principios morales de algún tipo y, en consecuencia, que es normativa no solo en sentido moral sino también jurídico y que no es meramente empírica como lo pretendía Hart (Hernández Marín, 1989). Con lo que se siguen evidenciando las aporías y tensiones del positivismo que, si bien Hart supera en unos aspectos en relación a Kelsen, abre en otros con su reconceptualización de la norma básica en términos de regla de reconocimiento.

3. Rawls: la *Teoría de la Justicia* (1971)

Rawls busca fundamentar una teoría de la justicia como imparcialidad que supere la concepción convencional del utilitarismo, evitando igualmente los excesos abstractos de lo que denomina intuicionismo. Para ello plantea unos principios de la justicia desde los cuales se derive todo el ordenamiento social pero cuya selección garantice: primero, la necesidad racional de los mismos, segundo, su rectitud

moral y, tercero, una base consensual que los legitime. De allí el porqué precise darle contenido ético-racional al contrato social y carácter contractual a los imperativos morales kantianos para superar lo que eventualmente podrían considerarse debilidades en ambos planteamientos, a saber: un contrato social que, aunque asumido por la mayoría, pueda ser arbitrario, y unos imperativos morales que carezcan de la necesaria deliberación colectiva.

Rawls observa que “existe una manera de pensar acerca de la sociedad que hace fácil suponer que la concepción de la justicia más racional es la utilitarista” (Hernández Marín, 1989, p. 41). La base de esto es la consideración de que lo más justo para un ser humano es la mayor satisfacción de sus deseos en el transcurso de su vida (Mill, 1979). Del principio de utilidad para un solo individuo se extrapola el fundamento de la justicia social. En esta visión, sostiene Rawls, no importa de qué manera se distribuye la suma de satisfacciones entre el conjunto de la sociedad ni, tampoco, el condicionamiento temporal para la realización de estas.

La figura metodológica del utilitarismo para fundamentar el principio de utilidad individual como criterio de justicia social es la del espectador imparcial. En efecto, a través de este son proyectados los deseos del individuo al conjunto de la sociedad y, por tanto, lo que es bueno o justo —en últimas útil— para el individuo debe serlo necesariamente para la sociedad como conjunto. Como es obvio, Rawls no puede considerar semejante procedimiento moralmente justo, pues no se trata sino de los intereses individuales disfrazados y autolegitimados como intereses generales, sin que medie ningún procedimiento de argumentación que establezca los parámetros de aceptación moral de los principios ni, mucho menos, ningún acuerdo social que los sancione como justos o, al menos, concertados por la mayoría de la sociedad.

3.1. Los constructos de la justicia

3.1.1. La posición original

Con base en esta certeza Rawls revela las incongruencias metodológicas y las debilidades morales que están en la base del principio de utilidad como el criterio moral, político y de justicia social (Sen

& Williams, 1982) (Williams & Smart, 1973). En este sentido, va a concebir un procedimiento de argumentación moral para garantizar que los principios de la justicia sean escogidos contractualmente, pero rodeando ese contrato de todas las garantías necesarias para que sea el de hombres racionales y morales que no contaminen con sus juicios egoístas la imparcialidad de estos. Un primer constructo para ello será el de la posición original como "... el status quo inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en ella sean imparciales" (1971, p. 35).

Allí se trata de averiguar cuáles principios sería racional adoptar en una situación contractual, sin caer en el utilitarismo y sin partir de las preconcepciones propias del intuicionismo. Rawls, entonces, imagina una situación en la que todos están desprovistos de información que pueda afectar sus juicios sobre la justicia, excluyendo así el conocimiento de las contingencias que ponen a los hombres en situaciones desiguales y les introducen preconcepciones en la selección de los principios directores: "El concepto de la posición original... es el de la interpretación filosóficamente más favorable de esta situación de elección inicial con objeto de elaborar una teoría de la justicia" (1971, p. 35).

La posición original debe garantizar una situación inicial de absoluta neutralidad que asegure la imparcialidad de los principios de justicia. En ese propósito "... parece razonable y generalmente aceptable que nadie esté colocado en una posición ventajosa o desventajosa por la fortuna natural o por las circunstancias sociales al escoger los principios" (1971, p. 36). De igual manera, así como se considera razonable que no haya situaciones iniciales de ventaja o desventaja tampoco lo es que los principios generales sean, como en el caso del utilitarismo, proyecciones sociales de los intereses individuales de los participantes:

3.1.2. El velo de ignorancia

Adicional a la posición original, con el fin de garantizar la mayor imparcialidad de los principios se requiere establecer una serie de restricciones de información que no les permitan a los participantes un conocimiento específico de las circunstancias sociales que los coloque en ventaja entre sí mismos, pero también, frente a otras generaciones que no están presentes en la situación contractual (Rawls, 1971). El

velo de ignorancia es el subconstructo que permite, efectivamente, que al interior de la posición original todos sean iguales y tengan los mismos derechos en la manera de escoger los principios de la justicia.

Las partes no pueden conocer determinada información que viciaría los contenidos de los principios de justicia, en efecto: no conocen su posición social, sus talentos o capacidades, sus rasgos psicológicos, como tampoco las condiciones políticas, económicas o culturales de su propia sociedad ni la generación a la que pertenecen. Pese a esto, sí tienen conocimiento de cierto tipo de información general, por ejemplo, que la estructura social debe regirse por principios de justicia, así como de teorías y leyes generales de carácter político, económico y psicológico que pueden contribuir en sus deliberaciones sobre los principios de justicia.

La posición original y el velo de ignorancia hacen posible un consenso unánime sobre los principios de la justicia que, de otra manera, sería imposible concertar con garantías consensuales y morales suficientes sobre el contenido de estos. Asimismo, constituyen la situación y el mecanismo que permite que los principios de justicia satisfagan dos condiciones que los modelos contractualistas anteriores no habían logrado realizar. Primero, garantizar plenamente el procedimiento y la base consensual del contrato social; y, segundo, gracias a lo anterior y a las restricciones de información, imprimirle a la selección de los principios de la mayoría la legitimidad moral que evite cualquier asomo de arbitrariedad. Rawls no descarta, sin embargo, que los principios de justicia que intuitivamente consideremos acertados sean los que finalmente asumamos por consenso. Lo que sí descarta es que, antes del proceso de argumentación, sean estos asumidos como principios reguladores.

3.1.3. Los bienes sociales primarios

La primera objeción que podría hacerse a este planteamiento, afirma el mismo Rawls, es que al desconocer las particularidades de su vida y de la vida social, las partes no tendrían criterios sólidos para seleccionar los principios de justicia más adecuados, cayendo en el abstraccionismo en el que han caído otros modelos o concepciones de justicia (Rawls, 1971).

Con el fin de evitar la objeción anotada, Rawls introduce la noción de bienes primarios que se constituye de especial importancia en su teoría, por cuanto que son estos los que le imponen límites de realidad, tanto a la concepción como a la realización de los principios de justicia seleccionados en la posición original a través del velo de ignorancia. Estos bienes primarios son necesidades que los ciudadanos, como personas libres e iguales, requieren para el desarrollo de sus planes racionales de vida y, como tales, tienen conocimiento de ellos en sus consideraciones al interior de la posición original, en cuanto saben que los principios de justicia deben asegurarles un número suficiente de éstos en su vida ciudadana.

3.1.4. Los principios de la justicia

Del procedimiento de discusión contractual moralmente válido y legítimo, Rawls deriva un segundo constructo de su teoría de la justicia, el de los dos principios básicos de su teoría de la justicia. Los principios buscan regular la estructura básica de la sociedad y disponen la organización de los derechos y deberes sociales, así como los parámetros económicos que pueden regir a los individuos que la componen. El primer principio define el ordenamiento constitucional de la sociedad y el segundo la distribución específica del ingreso, riqueza y posibilidad de posición de los asociados.

En el marco de ellos, Rawls introduce un nuevo subconstructo que denomina orden lexicográfico consecutivo, un “orden serial” por el cual ningún principio interviene mientras no hayan sido satisfechos los primeros. De esta forma, el principio de igual libertad será situado en una jerarquía anterior y con un carácter inalienable, quedando el principio regulador de las desigualdades económicas y sociales supeditado a él.

La formulación final de los Principios de la Justicia es, entonces, la siguiente:

Primer Principio

Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo Principio

Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y

b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Primera Norma de Prioridad (La Prioridad de la Libertad)

Los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico, y, por tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas en favor de la libertad en sí misma.

Hay dos casos:

a) una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertades compartido por todos;

b) una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptada por aquellos que detentan una libertad menor.

Segunda Norma de Prioridad (La Prioridad de la Justicia sobre la Eficacia y el Bienestar)

El segundo principio de la justicia es lexicográficamente anterior al principio de la eficacia, y al que maximiza la suma de ventajas; y la igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia. Hay dos casos:

a) la desigualdad de oportunidades debe aumentar las oportunidades de aquellos que tengan menos;

b) una cantidad excesiva de ahorro debe, de acuerdo con un examen previo, mitigar el peso de aquellos que soportan esta carga.

Concepción general

Todos los bienes sociales primarios —libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo—, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados (1971, pp. 340-341)

El orden lexicográfico define las dos normas de prioridad. En primer lugar, la prioridad de la libertad, y, en segundo lugar, la prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar: Estos principios no solo constituyen el fundamento consensual de todo el ordenamiento jurídico positivo, sino que, simultáneamente, son un criterio de interpretación y legitimación de todas las medidas que el Estado tome en torno a la sociedad. De ellos se derivan, pues, tanto las interpretaciones constitucionales como las interpretaciones ciudadanas sobre las leyes y medidas que afectan el orden social.

3.2. *Los constructos de las instituciones de la justicia*

Rawls enmarca la “posición original” como el primer momento de lo que ha llamado la secuencia de cuatro etapas. La segunda etapa estaría caracterizada por un congreso constituyente que desarrolla en términos jurídico-positivos los principios de justicia, a nivel constitucional, que habrán de regular la estructura básica de la sociedad y que a su vez determinan las dos siguientes etapas: la de los congresos legislativos subsecuentes y la de la aplicación jurisdiccional y la administración pública de las normas en casos de conflicto específicos (Rawls, 1971)

Estas etapas, que en Rawls responden a dos momentos diferentes, viene determinada por su pretensión inicial sobre el papel de la justicia: el de regular el sistema de cooperación social forjando instituciones virtuosas que le permitan a la ciudadanía la realización imparcial de sus planes racionales de vida. Los principios de justicia fueron concebidos, no para hacer virtuosas a las personas sino para hacer virtuosas a las instituciones, pues son ellas las que deben poder regular los conflictos e identidades de intereses de la sociedad, garantizando con su imparcialidad el sistema de cooperación social que la rige y la estructura general bien ordenada que debe caracterizarla. En estas etapas, el velo de ignorancia también es consustancial a las mismas, pero deviene más tenue en la medida en que la vida social exige de las disposiciones legislativas y jurisdiccionales una regulación específica de los casos pertinentes.

El objetivo primordial de las etapas constitucional, legislativa y judicial será garantizar que los principios de justicia vayan filtrando, en sus aplicaciones concretas, todas las instituciones y situaciones sociales que precisen su regulación. La etapa constitucional desarrolla el primer principio mientras que la legislativa desarrolla el segundo, siendo el tercero el guardián de los dos. Rawls, además, le confiere a la ciudadanía, en caso de no ser adecuadamente aplicados los principios, la posibilidad de acudir a mecanismos como la objeción de conciencia y la desobediencia civil con el fin de garantizar la correcta aplicación de estos.

Estos dos mecanismos, los cuales deben ser garantizados plenamente por la constitución política, son instrumentos de supervisión, presión y resistencia de la ciudadanía sobre el ordenamiento jurídico

positivo, para que este cumpla en forma efectiva, a través de sus disposiciones legales, decisiones judiciales y políticas públicas, el sentido y alcance de los principios de justicia. Con lo cual Rawls supera la gran debilidad del contractualismo clásico, salvo quizás Hobbes, aunque incluido Kant, que siempre desecharon la posibilidad de acudir a cualquier forma de resistencia ciudadana (Mejía Quintana, 2001).

3.3. Los constructos de los fines de la justicia

Rawls introduce un tercer constructo estructural, el del equilibrio reflexivo, con el cual la plausibilidad de los principios se irá comprobando paulatinamente al contraponerlos con las propias convicciones y proporcionar orientaciones concretas, ya en situaciones particulares. Se denomina equilibrio porque "... finalmente, nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación" (1971, p. 38)

Equilibrio que Rawls no concibe como algo permanente sino sujeto a transformaciones por exámenes ulteriores que pueden hacer variar la situación contractual inicial. El equilibrio reflexivo admite dos lecturas. La primera lectura metodológica, no basta justificar una determinada decisión racional sino que deben justificarse también los condicionantes y circunstancias procedimentales. En este sentido, se busca confrontar las ideas intuitivas sobre la justicia con los principios asumidos, logrando un proceso de ajuste y reajuste continuo hasta alcanzar una perfecta concordancia. Con esto se intenta razonar conjuntamente sobre determinados problemas morales, poniendo a prueba juicios éticos del individuo. Así, la racionalidad moral se convierte en racionalidad deliberativa (Rawls, 1971) la situación ideal es contrastada y enjuiciada por la razón práctica, propiciando la transformación de los imperativos morales abstractos en normas ideales específicas que el individuo está dispuesto a cumplir.

El equilibrio reflexivo se constituye en una especie de auditaje subjetivo desde el cual el individuo asume e interioriza los principios concertados como propios, pero con la posibilidad permanente de cuestionarlos y replantearlos de acuerdo a nuevas circunstancias. De este modo, la voluntad general no puede ser impuesta con el argumento de ser moralmente legítima por ser mayoritaria: tiene que ser

subsumida libremente por el individuo, en todo tiempo y lugar. Y, a su vez, el contrato social tiene que tener la posibilidad de ser legitimado permanentemente, no sólo desde el impulso del consenso mayoritario sino, primero que todo, desde la conciencia individual del ciudadano que pueda disentir del orden jurídico existente (Schmidt, 1992).

La segunda lectura del equilibrio reflexivo es política y, sin duda, más prospectiva. Aquí, los principios deben ser refrendados por la cotidianidad misma de las comunidades en tres dimensiones contextuales específicas: la de la familia, la del trabajo y la de la comunidad, en general. Sólo cuando desde tales ámbitos los principios universales pueden ser subsumidos efectivamente, se completa el proceso.

Como es evidente, pese a sus ecos analíticos que, sin duda, le confieren rigor conceptual a la exposición —más allá de la densidad que, no pocas veces, le imprime— la *Teoría de la Justicia* aborda, claramente, la problemática de la legitimidad de los ordenamientos jurídico-políticos contemporáneos. La problemática meramente categorial de la filosofía política de ascendencia analítica es definitivamente desbordada en una consideración holística del fenómeno político, en una visión integral que relaciona lo moral, lo político, lo jurídico y lo social y que lo coloca en el centro mismo de tradición radical filosófico-política (Koller, 1992).

3.4. La Polémica Liberal-Comunitarista y la Justicia

3.4.1. La justicia como competencia salvaje

El planteamiento rawlsiano genera un debate sin precedentes en el campo de la filosofía moral y política que, aunque se inicia en los Estados Unidos, se extiende rápidamente a Europa y otras latitudes por sus implicaciones para la estructuración o reestructuración institucional de los estados y sociedades, en el marco de una tendencia globalizadora que exige radicales reformas internas en los mismos.

Las primeras reacciones a la propuesta rawlsiana, en la misma década del 70, van a provenir, desde la orilla liberal, de los modelos neocontractualistas de Nozick (1988) y Buchanan (1975), siguiendo a Hobbes y Locke respectivamente, y más tarde, aunque en forma menos sistemática, la del mismo Hayek (1995). Un tanto tardía, diez años después, Gauthier (1994) igualmente se inscribe en el marco de esta

crítica liberal a Rawls. Todas teniendo como denominador común la reivindicación de la libertad sin constricciones, la autorregulación de la economía sin intervencionismo estatal, la minimización del Estado y la reivindicación del individuo y su racionalidad instrumental-

La propuesta más representativa de esta tendencia sin duda la constituye la posición libertaria de Robert Nozick. Su planteamiento se basa en tres principios: el ‘principio de las transferencias’ según el cual cualquier cosa adquirida justamente puede ser transferida libremente; el ‘principio de la adquisición inicial justa’ y el ‘principio de rectificación de justicia’ que proporciona el criterio para actuar sobre las adquisiciones injustas. De ellos, paulatinamente, Nozick (1988) justifica la existencia de un Estado Mínimo que, en términos contemporáneos, estaría actualizando el ideal anarquista de la plena jurisdicción del individuo sobre sí mismo sin intervenciones estatales, su racionalidad maximizadora de utilidades, *poniendo de presente, con ello, el poderoso potencial utópico del ideario neoliberal.*

Buchanan, por su parte, siguiendo el modelo hobbesiano, va a reivindicar el carácter absoluto del estado de naturaleza inicial, en cuanto lo que en él se gana no puede posteriormente ser desconocido por el estado político. El contrato constitucional, de donde surge el orden estatal, solo puede convalidar lo que los actores ya han adquirido de hecho —por la fuerza o por su capacidad productiva— en el estado de naturaleza, potenciando la optimización de sus utilidades futuras a través del establecimiento de un marco de derechos constitucionales que así lo propicien.

Hayek (1995), por otro lado, fundamenta un duro y punzante cuestionamiento al modelo de estado de bienestar y su concepción de justicia distributiva. El análisis girará en torno al principio de autorregulación de la esfera económica y la necesidad de una intervención moderada que fije reglas a largo plazo que permitan a los agentes económicos, particularmente, reconocer con claridad las condiciones superestructurales que pretendan imponerse a la dinámica del mercado.

Gauthier (1988) plantea, mucho más tarde, en una crítica más general a Rawls, que el problema fundamental de la ética moderna es la reconciliación de la moralidad con la racionalidad (1988). Es valioso, afirma, partir de nuestras concepciones intuitivas de racionalidad y moralidad en orden a intentar tal reconciliación. La teoría de la justi-

cia de Rawls cree haberlo conseguido en cuanto los principios de justicia escogidos son los principios que personas racionales seleccionan, en condiciones de igualdad, para promocionar sus propios intereses. Sin embargo, la aceptación rawlsiana del concepto de racionalidad dominante, es decir, identificado con la maximización de utilidad individual, determina de algún modo su propio marco ideológico el cual se identifica con el marco liberal individualista. La crítica de Gauthier se orienta a la necesidad de modificar el principio de la diferencia dado el marco liberal individualista.

En efecto, la eliminación de las contingencias de la dotación natural es abiertamente incompatible con la base contractual de la teoría, así pues, si se acepta el marco contractual implicado por la concepción maximizadora de la racionalidad entonces nos vemos abocados a una concepción de la justicia cercana a la concepción liberal que, empero, Rawls rechaza. Tal contradicción implicaría el fallido intento de reconciliación entre racionalidad y justicia que Rawls procuraba.

3.4.2. Justicia y comunidad

Iniciando la década de los 80 se origina la reacción comunitarista de MacIntyre (1981), Taylor (1989), Walzer (1983) y Sandel (1982) que da origen a una de las más interesantes polémicas filosófico-políticas del siglo XX (Mullhall & Swift, 1992). El primero representa el mundo moral contemporáneo como un conflicto de tradiciones con formas de vida social y racionalidades prácticas tanto diferentes como diametralmente opuestas. En efecto, cada cultura es parte de una historia y una tradición con una concepción de justicia y racionalidad que ha entrado en conflicto con otras tradiciones con diferentes patrones de desarrollo y en diferentes momentos de la historia. En este sentido, la paradoja de la tradición liberal es su falsa creencia —impuesta por la fuerza— de que todo fenómeno cultural puede ser traducido a su propio lenguaje, el liberal. La verdad es que las tradiciones son claramente inconmensurables y no hay una tradición neutral desde la cual observar y mucho menos juzgar a las demás.

Por la misma vía, Charles Taylor, partiendo del horizonte comunitarista, rescata las raíces colectivas de la individualidad, mostrando que todo ser humano solo se define desde una tradición y unos valores encarnados en la comunidad que no pueden ser desconocidos y que,

por el contrario, deben ser reconocidos explícitamente para una plena valoración de la persona. No obstante, el liberalismo no concede un lugar central al mérito en sus alegatos sobre la justicia: la sociedad se compone de individuos que deben avanzar juntos y formular reglas comunes. Las reglas salvaguardan a cada uno en tal situación, pero en esta visión individualista el mérito —y las virtudes que lo fundan— es descartado. Así pues, la política moderna no puede lograr un consenso moral auténtico y la justicia se rebaja de virtud individual y social a mero procedimiento. El Estado no expresa entonces la comunidad moral de los ciudadanos sino un conjunto de convenios institucionales para lograr la unidad burocrática, sin fundamento moral (de Greiff, 1989).

Walzer, por su parte, ataca al liberalismo —y con ello directamente a Rawls— enfilando sus críticas a la noción de bienes sociales primarios. Estos no pueden ser fijados en términos universales, abstrayéndose de un contexto particular, pues cada comunidad posee un patrón de bienes sociales específicos, propio a su tradición e identidad. El liberalismo impone en forma hegemónica su concepción particular sobre el conjunto de espectros alternativos, contradiciendo así sus propios postulados de libertad y tolerancia al desconocer la legitimidad de la visión de cada comunidad sobre los bienes que considera valiosos y, por tanto, susceptibles de distribución.

Después de esta primera serie de críticas, la discusión se proyecta a un nivel más jurídico e institucional centrando la polémica —por la reacción de los liberales (Dworkin, Larmore, Williams)— en el terreno de la teoría constitucional.

Dworkin, con su propuesta de una comunidad liberal y la necesidad de que el liberalismo adopte una ética de la igualdad, fundamenta la posibilidad de que, coexistiendo con sus principios universales de tolerancia, autonomía del individuo y neutralidad del Estado, el liberalismo integra valores reivindicados por los comunitaristas como necesarios para la cohesión de la sociedad (la solidaridad y la integración social, en un nuevo tipo de “liberalismo integrado o sensible a la comunidad” (Ferrara, 1994)). Por su parte, los comunitaristas (Sandel, Selznick, Taylor) han respondido sosteniendo que, de cualquier manera, su crítica se dirige a la reducción liberal de que la vida colectiva de la comunidad se agota exclusivamente en su dimensión

política, en detrimento de otras esferas no menos fundamentales para su existencia como tal (Thiebaut, 1994).

Además de sus críticas al liberalismo, Sandel desarrolla, posteriormente, un modelo de democracia comunitarista (Sandel, 1996) que lo acerca sustancialmente al republicanismo, proyectando el problema en el nivel del desarrollo social y su papel en el sostenimiento de la estabilidad institucional y la cohesión misma de la sociedad norteamericana, para el caso particular. Muchas de las críticas presentes en el primer libro adquieren aquí una proyección social que explica el sentido de su propuesta básica: la necesidad de encontrar una nueva filosofía pública que, desde una perspectiva republicano-comunitarista, le de una nueva unidad, desde un marco renovado de virtudes cívicas, a la vida pública de la nación. El debate entre comunitaristas y liberales adquiere con ello un nuevo escenario: el de la opinión pública y la nueva cultura política que mejor se adaptaría a su identidad.

Will Kymlicka (1995) tercia en toda esta discusión intentando crear una teoría liberal sensible a los supuestos comunitaristas que equilibre tanto los derechos humanos, irrenunciables para la tradición liberal, como los derechos diferenciados en función de grupo, aquellos que permitirían la satisfacción de las exigencias y reivindicaciones de las minorías culturales. Esta propuesta en torno a los derechos diferenciados de grupo provee herramientas concretas que permiten asumir adecuadamente los retos y problemas que surgen de la polietnicidad y multinacionalidad de las sociedades contemporáneas.

La discusión vuelve a revigorizarse con la publicación del libro de Rawls, *Political Liberalism* (1996), en sus dos ediciones de 1993 y 1997. En él parece innegable la influencia determinante del arsenal comunitarista, su argumento central gravita en torno a la noción de pluralismo razonable, fundado en un consenso entrecruzado de visiones omnicomprehensivas, de incuestionable arraigambre comunitarista. Solo esta polémica liberal-comunitarista permite comprender los giros sustanciales dados por Rawls y su aproximación a las posturas comunitaristas, muchas de cuyas objeciones al proyecto moderno liberal parece aquel compartir, en lo que se ha definido como la “pragmatización del proyecto liberal”.

4. Hacia una Concepción Política de la Justicia

4.1. La “*Justicia como Equidad, Política no Metafísica*” (1985)

Si bien el texto anterior ya respondía a las críticas comunitaristas, que se acentuarían en el lustro siguiente, el texto de *Justice as Fairness: Political no Metaphysical* (publicado en inglés en 1985) (Rawls, 1999), constituye una respuesta integral al conjunto de argumentaciones/objeciones legítimas hechas en el marco del cuestionamiento al modelo original de *TJ*. En ese sentido, el escrito se configura como un ensayo-bisagra que cierra su etapa anterior aclarando el modelo de *TJ* y abre la siguiente que culminará con *Liberalismo Político* (1993).

El texto, que será más tarde integrado casi en su totalidad al primer capítulo de *LP* (Rawls, 1993a), plantea las ideas-guía del giro rawlsiano: la primera, que la justicia como equidad es una concepción política de la justicia y en tal sentido *TJ* falló al no precisar con fuerza este punto. En efecto, aunque es cierto que representa una postura moral, es sustancialmente política porque busca aplicarse a las instituciones políticas, económicas y sociales de una democracia constitucional y no se trata, por el contrario, de una interpretación moral de las instituciones básicas. Es política, además, en la medida en que está soportada por un reconocimiento público a la concepción de justicia de un Estado democrático (Rawls, 1999).

La justicia como equidad como concepción política de la justicia se sustenta igualmente, primero en la idea de la cooperación social, en tanto términos justos de cooperación razonables para todas las minorías y no una mera coordinación funcional de actividades, así como una idea de persona, tal como ya lo había sugerido en *Constructivismo kantiano*, que en lo esencial remite a la consideración de que el conjunto de comunidades debe realizar su sentido de justicia y su concepción de bien (Rawls, 1999).

La segunda idea-guía es que la justicia como equidad es una alternativa al utilitarismo dominante. La necesidad de una cultura política pública requiere un consenso frente a esta doctrina que se presenta como hegemónica en el contexto angloamericano y que precisa ofrecer una vía razonable que interprete las profundas bases de una cultura política pública en una democracia constitucional. De ahí el rechazo a cualquier perspectiva religiosa, moral, metafísica o epistemológica

que pretenda imponerse sobre las demás, rompiendo el principio de tolerancia, base de la modernidad política, abortando con ello la posibilidad de reconciliación a través de la razón pública (Rawls, 1999).

La tercera idea-guía es la concepción política de persona que supone una aclaración sobre las personas morales en la posición original. De nuevo, Rawls precisa que la posición original configura un modelo de representación que no se compromete con ninguna doctrina metafísica y que su esencia es permitir, básicamente, la libertad e igualdad de todas las perspectivas a su interior y la posibilidad de su convergencia al nivel más alto de generalidad que un contrato social pueda propiciar sin ser desvirtuado por los intereses particulares de algunas de ellas (Rawls, 1999). En ese orden, la concepción política de persona supone tres aspectos consustanciales: primero, la libertad de los ciudadanos para tener una concepción de bien; segundo, el considerarse fuentes auto-originantes de pretensiones y reclamos; tercero, su responsabilidad frente a sus propios fines (Rawls, 1999).

Estas tres ideas-guía son complementadas por dos observaciones adicionales. Por un lado, el énfasis de justicia como equidad como perteneciente a una visión liberal en tanto todas las perspectivas se reconocen en los mínimos de una cultura política que defiende una democracia constitucional, lo que supone un *overlapping consensus* de todas las visiones. Por otro lado, el imperativo de aceptar la pluralidad de visiones se establece como condición de la estabilidad social, por un lado, y deja, además, al margen la posibilidad de la imposición hegemónica de una visión determinada que no tenga en cuenta la presencia de las minorías (Rawls, 1999).

4.2. *Recepción de Marx y Hegel*

4.2.1. Marx y el capitalismo como un sistema injusto

El libro *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política* (Rawls, 2009), publicado en USA en el 2007, ha ofrecido nuevas claves para una reconstrucción integral del pensamiento rawlsiano. Aquí queda claro cómo a partir de 1983, antes de la redacción de "*Justicia como Equidad, Política no Metafísica*" (1985), Rawls comienza su recepción de Marx de manera sistemática, como lo plantea el editor Samuel Freeman:

En 1983, el último curso en que enseñó figuras históricas sin incluir *TJ*, Rawls dedicó lecciones a Hobbes, Locke, Hume, Mill y Marx... En 1984, Rawls volvió a enseñar partes de su *TJ* combinadas con Locke, Hume, Mill, Kant y Marx. Poco después, suprimiría a Kant y Hume de su asignatura de filosofía política para añadir unas cuantas clases sobre Rousseau. Durante ese período, redactó las versiones finales de las lecciones sobre Locke, Rousseau, Mill y Marx... (Rawls, 2009, p. 13)

Y más adelante, para concluir:

Quizás fueron las lecciones sobre Marx las que más evolucionaron con los años. A principios de 1980, Rawls avalaba la opinión de que Marx no tenía una concepción de la justicia... En las lecciones aquí incluidas, sin embargo, revisa esa postura... La interpretación rawlsiana de la teoría del valor-trabajo de Marx trata de separar el desfasado componente económico de las ideas del autor alemán de la que considera su meta principal, que define como una respuesta contundente a la teoría de la distribución justa en función de la productividad marginal y a otras concepciones del liberalismo clásico y del “libertarianismo” de derecha, para las que la propiedad pura contribuye de manera tangible a la producción. (Rawls, 2009, p. 15)

Pese a la distancia que Rawls procura sostener frente al marxismo autoritario, reconoce una teoría de la justicia en Marx y no simplemente “un concepto ideológico” (Rawls, 2009, p. 15) para justificar su concepción política. Sobre este respecto fue decisiva la influencia de G.A Cohen, Norman Geras y Allen Wood, connotados teóricos marxistas y quienes llaman la atención en la influencia del socialismo democrático en el último Rawls, como él mismo lo deja en evidencia en la siguiente afirmación:

[P]ermítanme hacer un breve comentario sobre la importancia de Marx. Habrá quien piense que, con la reciente caída de la Unión soviética, la filosofía y la economía socialistas de Marx han perdido significación para el mundo actual. Yo creo que eso sería un grave error... por dos motivos. En primer lugar, porque, aunque el socialismo de planificación centralizada... ha quedado totalmente desacreditado, no se puede decir lo mismo del socialismo liberal... El otro motivo... es que el capitalismo de libre mercado tiene graves inconvenientes que deben ser... reformados de manera fundamental (Rawls, 2009, p. 398).

Considerando el rechazo abierto de Marx al capitalismo y al que antepone un concepto alternativo de justicia, Rawls precisa el ideal mar-

xista de “una sociedad de productores libremente asociados” (Rawls, 2009, p. 433) como proyecto y aspiración definido por dos características consustanciales: la primera es “la desaparición de la conciencia ideológica” en tanto condición de conocimiento pleno y objetivo sobre su situación y el rechazo a toda falsa conciencia sobre su condición. La segunda, la de una sociedad donde ha desaparecido tanto la “alienación [como la] explotación” (Rawls, 2009, p. 439). Es interesante observar la incidencia explícita que ya tiene en Rawls el concepto de alienación, que sin duda se verá complementado con el de reconciliación que adoptará posteriormente de su recepción de Hegel. En efecto, la propuesta rawlsiana de una “democracia de propietarios” (Rawls, 2002) tiene eco en el ideal marxista de una sociedad de productores libremente asociados y este, como se sabe, está ligado al concepto de alienación.

4.2.2. Hegel y la justicia como eticidad crítica

De otra parte, las últimas lecciones que dicta Rawls sobre filosofía moral en Harvard University, compiladas por Barbara Herman, versan sobre la filosofía del derecho de Hegel y su concepto de eticidad, cuyo origen se remonta, según prologa la compiladora, a partir de 1991 (Rawls, 2001). Dos temáticas son abordadas: por un lado, la categoría de reconciliación (Rawls, 2001) y, por otro lado, la categoría de alienación que es consustancial a la primera.

La historia prácticamente se concibe como un proceso cósmico de desgarramiento donde la idea de libertad de aliena primero en la naturaleza y, posteriormente, en la historia misma de la humanidad (el espíritu, para Hegel). Ahora bien, en un triádico proceso de alienación entre el espíritu subjetivo, el objetivo y el absoluto, el hombre supera su condición de alienado y se reconcilia con la idea de libertad. Frente a esto, con la *Filosofía del Derecho* se atiende a un giro en el que el Estado es la figura social e histórica que permite superar la alienación y el logro de la verdadera emancipación.

La reconstrucción de las figuras de la voluntad libre, la propiedad privada y la sociedad civil, que constituyen en Hegel la crítica al contractualismo, se orienta en la pretensión de superar la perspectiva liberal que había propiciado tal alienación y sin la cual no es posible la reconciliación integral. Sin duda, Hegel pondrá de presente que

el contractualismo oculta una condición original de injusticia entre poseedores y desposeídos, que pretende ocultar esta ecuación inequitativa a través de la supuesta igualdad formal del contrato, donde el reconocimiento legal de la propiedad privada y consolidación de la sociedad civil pretenden mimetizar.

Esta reconstrucción, además, conduce a la figura de la *sittlichkeit* que en la forma del Estado constituirá para Hegel la reconciliación histórica de la humanidad. El Estado no solo permite conciliar la sociedad tradicional con la sociedad civil burguesa que tiende a destruirla, sino que se representa igualmente el momento de reconciliación total a nivel social e histórico, es decir, la superación de la alienación en ese momento determinado. Rawls tomará esta concepción del Estado y explorará una tercera alternativa al liberalismo vacío criticado por Hegel, así pues, opondrá al liberalismo de mayorías un liberalismo político que tendrá como núcleo la concepción de deliberación republicana.

4.3. El Liberalismo Político y la *justicia política*

La obra del 93 culmina, pues, una larga serie de revisiones que Rawls introduce a la versión original de su *Teoría de la Justicia. Political Liberalism* (Rawls, 1993b) y recoge el núcleo de aquellas integrado una nueva visión de la justicia que ha calificado de concepción política. El libro formula varios cambios de fondo, el más importante es la distancia que toma frente al kantismo y la definición de un constructivismo no comprehensivo, como columna metodológica de su teoría.

Pese a que mantiene varios conceptos inspirados en la filosofía moral kantiana (la concepción original, el velo de ignorancia, la noción de autonomía racional) (Höffe, 1988), ahora enfatiza las diferencias que apartan su concepción de justicia del sistema de Kant en una clara estrategia por limar asperezas con los comunitaristas para quienes el universalismo y formalismo de la filosofía moral kantiana es el origen de no pocos conflictos y contradicciones morales de la modernidad.

La segunda en importancia, desde el punto de vista de la filosofía política, es la conversión de su *justicia como equidad* en una concepción política de la justicia (Agra, 2004) que constituye la esencia

misma de su idea del liberalismo político. La implicación de ello es, sin duda, el carácter universal que puede proyectar el contexto: la concepción de la justicia que inspira a los regímenes constitucionales democráticos tiene una validez universal, en cuanto que el procedimiento de selección y legitimación de los principios que rigen su estructura básica responde a un mecanismo de argumentación válido en todas las latitudes, si bien cada procedimiento está mediado por las condiciones particulares del contexto.

Asimismo, Rawls introduce dos nociones que complementan su concepción política de la justicia como liberalismo político: la del consenso entrecruzado (*overlapping consensus*) y la de razón pública. Las dos representan el énfasis social de la teoría rawlsiana y confirman su distanciamiento de todas las teorías abstractas de la filosofía moral y política contemporánea. El pragmatismo de la tradición anglosajona se revela, haciéndole merecedor del calificativo de “pragmatización del proyecto liberal” rawlsiano (Thiebaut, 1994).

4.3.1. La concepción política de la justicia

El viraje rawlsiano reseñado tiene lugar a partir de la pregunta por la concepción más apropiada para especificar los términos de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, dada una cultura democrática marcada por una diversidad de doctrinas a su interior. El punto central es entonces definir el carácter que debe comportar un pluralismo razonable en el marco de una cultura tolerante y unas instituciones libres. El instrumento de ello es, según Rawls, la concepción política de la justicia. Esta concepción está orientada a definir el marco de las instituciones básicas de la sociedad y la forma en que se articulan en un sistema unificado de cooperación social, tal como había sido expuesto en *A Theory of Justice*.

Asimismo, constituye una perspectiva que no está fundamentada en ninguna doctrina omni-comprehensiva de carácter moral, social, político, económico o filosófico: no está comprometida con ninguna perspectiva particular de las coexistentes en la sociedad. La concepción política de la justicia trata de elaborar una concepción razonable sobre la estructura básica, sin identificarse con las propuestas específicas al respecto de ninguna doctrina omni-comprehensiva existente. Además, sus contenidos son expresados en términos de ideas funda-

mentales, implícitas en la cultura política de la sociedad democrática, y que parten de una tradición pública de pensamiento, instituciones, textos y documentos que constituyen su trasfondo cultural.

La concepción política de la justicia está complementada por una concepción política de persona, sugerida ya en la versión de 1980. En ella, los ciudadanos son considerados personas morales, libres e iguales (Rawls, 1986), en la medida en que son concebidos como individuos con la capacidad de poseer una concepción del bien, los cuales reclaman el derecho de ser considerados independientes. En efecto, los ciudadanos se conciben como fuente auto-originante de solicitudes y reclamos válidos frente a las instituciones de las que dependen sus deberes y obligaciones, siendo capaces de asumir su propia responsabilidad por la selección y consecución de sus propios fines, ajustando sus aspiraciones a la luz de lo que pueden esperar razonablemente de la estructura básica de la sociedad.

Los dos conceptos anteriores se articulan con un tercero, el de **sociedad-bien-ordenada**, que Rawls ya había relacionado en la versión del “constructivismo kantiano” (Rawls, 1986). Pero en ésta, la sociedad se caracteriza, además, por una diversidad de doctrinas omni-comprehensivas razonables de carácter religioso, filosófico o moral que no constituyen un rasgo accidental de la misma, sino que definen, precisamente, la naturaleza de la cultura pública democrática y, por tanto, la necesidad de la concepción política de la justicia.

Para una sociedad de tales características es imposible imponer compartida y permanentemente, salvo por el uso opresivo del poder del Estado, una doctrina omni-comprehensiva determinada. Igualmente, un régimen democrático para ser duradero y seguro no puede estar dividido por doctrinas confesionales y clases sociales hostiles, sino ser libre y voluntariamente respaldado por una mayoría sustancial de sus ciudadanos políticamente activos. Al no existir una doctrina razonable apoyada por todos los ciudadanos, la concepción de la justicia de una sociedad bien ordenada debe limitarse al dominio de la política para poder lograr unas condiciones mínimas de estabilidad y pluralismo. De esa forma los ciudadanos pueden alcanzar un consenso entrecruzado a través del acuerdo político aun asumiendo doctrinas opuestas.

La idea de Rawls apunta a mostrar por qué se justifica una concepción política de la justicia en una sociedad democrática. Es a través de ella como las diferentes posiciones doctrinarias de carácter moral, religioso, político y filosófico pueden lograr converger en un consenso sobre la estructura básica de la sociedad, sin abjurar de sus propias posiciones. El dominio político se convierte en el espacio donde todas las perspectivas sociales confluyen sin necesidad de abandonar sus propias concepciones onmi-comprehensivas, en un acercamiento más al comunitarismo. En consecuencia, la concepción política de la justicia que garantiza este espacio, definiendo la naturaleza de la estructura básica de la sociedad, no puede por lo mismo ser una concepción totalizante que entre en conflicto doctrinario con las otras concepciones sino garantizar, por su imparcialidad y transparencia, los procedimientos políticos que todas las doctrinas puedan apoyar y que asegure el pluralismo razonable de una sociedad democrática.

El fundamento de tal concepción reside en lo que Rawls denomina el constructivismo político, lo cual constituye una reformulación del constructivismo kantiano original, donde los principios de justicia política son representados como el resultado de un procedimiento de construcción. Además de esto, los principios se caracterizan por ser producto de una razón práctica (producción de objetos) y no teórica (conocimiento de objetos) e incluye, a su vez, una concepción compleja, tanto de persona como de sociedad, para dar forma al mismo procedimiento de construcción. Asimismo especifica una concepción de razonabilidad que se aplica a los diferentes ámbitos sociales, a saber: principios, juicios, personas, instituciones.

La visión constructivista es adoptada para especificar los términos justos de la cooperación social dados por los principios de justicia concertados imparcialmente. Considera, además, que un juicio es correcto si se atiene a un procedimiento razonable y racional de construcción, empero, el procedimiento de construcción no termina nunca: se mantiene indefinidamente a través del *reflective equilibrium* y supone, igualmente, una noción de autonomía doctrinal en tanto presenta los valores políticos como concebidos y ordenados sin estar sometidos a requerimientos morales externos.

En esta versión, Rawls delimita fronteras con la visión de la moral kantiana, con la que siempre se había emparentado, en otro de los gi-

ros sustanciales de su teoría: primero, la concepción de *justice as fairness* al perseguir un consenso entrecruzado no busca una base moral sino pública de legitimación, alejándose de la doctrina moral omni-comprehensiva del constructivismo kantiano y su ideal de autonomía como rol regulador para todas las instancias de la vida. Segundo, el constructivismo kantiano representa una forma de autonomía constitutiva que considera los valores como producto de la actividad de la razón humana, mientras que el constructivismo político rechaza este idealismo trascendental, pues los principios de la razón práctica no pueden constituir un orden previo de valores sino ser fruto exclusivo del procedimiento de construcción.

Tercero, la concepción de persona y sociedad tienen en Kant su fundamento en el idealismo trascendental. Por el contrario, la concepción política de la justicia es un instrumento de construcción y organización de ideas políticas, no metafísicas, como las del trascendentalismo kantiano. Cuarto, el constructivismo kantiano apunta a una defensa de la fe racional en el conocimiento de la naturaleza y la libertad mientras que el constructivismo político busca revelar la base política de justificación de la justicia sobre el *factum* de un pluralismo razonable.

Por lo tanto, el alcance del constructivismo político es limitado al dominio político y no es propuesto como parámetro de valores morales. Si los principios son imparcialmente construidos, son razonables para una democracia constitucional. En un consenso entrecruzado razonable cada uno encuentra la concepción política aceptable, aunque su propio criterio deba ser corregido. Sin negar otros valores, que el constructivismo político no controvierte, para una concepción política razonable e instrumental sólo se necesita una concertación pública de los principios. Una vez aceptado el hecho de un pluralismo razonable como condición permanente de una cultura pública bajo instituciones libres, la idea de lo razonable es preferible a la de la verdad moral.

Rawls se orienta, con esta posición, a un tipo de constructivismo alternativo al kantiano, un constructivismo político que se adapta mejor a la concepción política de la justicia cuya naturaleza procedimental rechaza visiones omni-comprehensivas de carácter moral, político o filosófico. El constructivismo kantiano constituye una

concepción filosófica onmi-comprehensiva con la cual no puede identificarse ni comprometerse la concepción política de la justicia pues ello imposibilitaría el logro de su objetivo fundamental: que la sociedad compuesta por múltiples concepciones razonables alcance un consenso entrecruzado que permita la estabilidad del sistema democrático.

4.3.2. *Overlapping consensus* y justicia política

En la versión de 1993, Rawls introduce la idea del consenso entrecruzado que constituye el constructo principal de su interpretación sobre el liberalismo político (Rawls, 1986). El consenso entrecruzado viene a ser la concreción política del constructivismo planteado anteriormente y constituye el instrumento procedimental sustantivo de convivencia política democrática que sólo a través de él puede ser garantizado.

Este liberalismo político, que Rawls opone a lo que llama liberalismo procedimental, cuya fuerza y proyección reside en la amplitud y transparencia del procedimiento político de argumentación e interrelación ciudadanas, supone la existencia en el seno de la sociedad de varias doctrinas onmi-comprehensivas razonables, cada una con su concepción del bien, compatibles con la racionalidad plena de los seres humanos y el pluralismo que caracteriza a los regímenes constitucionales.

El ejercicio del poder político es plenamente apropiado sólo cuando es ejercido en consonancia con una constitución endosada razonablemente por los ciudadanos, en lo cual reside el principio de legitimidad de ese poder político. En tal sentido, sólo una concepción política de justicia puede servir de base a la razón pública puesto que en ella los principios y valores políticos constitucionales deben ser lo suficientemente amplios como para integrar y superar los valores que entran en conflicto, sin que las cuestiones de justicia deban resolverse sólo con valores políticos.

Pero ¿cómo pueden pesar más los valores de un subdominio político que otros valores en conflicto con ellos? Una parte de la respuesta afirma que estos macro-valores gobiernan el marco de la vida social y especifican los términos fundamentales de cooperación social y po-

lítica tal como se plantean en los principios de justicia de *justice as fairness*, como son, por ejemplo, la libertad política y civil equitativa, la justa igualdad de oportunidades, la reciprocidad económica, las bases sociales de mutuo respeto entre los ciudadanos y los mecanismos de la razón pública.

La idea básica del liberalismo político es lograr un consenso entre cruzado de doctrinas omni-comprehensivas razonables cuyo marco es definido por la concepción política de la justicia. Este consenso entrecruzado garantiza la estabilidad de la sociedad democrática gracias a que las perspectivas que lo conforman no se aíslan por ganar o perder el poder político. Tampoco se trata de un consenso coyuntural sobre autoridades, principios o legislaciones, ni un acuerdo de intereses particulares. De igual forma, es diferente de un *modus vivendi*, aunque lo suponga. Quienes lo respaldan, lo sostienen desde sus propias perspectivas que en él tienen cabida, sin necesidad de abdicar de las mismas.

La concepción política que rige la estructura básica de una sociedad no requiere ser omni-comprehensiva. Su estabilidad no depende de una visión sistemáticamente unificada sino necesariamente pluralista. Cuando se adopta este marco de deliberación, los juicios convergen lo suficientemente como para que la cooperación política, sobre las bases del mutuo respeto, pueda mantenerse. Tal concepción política constituye un marco de deliberación y reflexión que permite buscar acuerdos políticos sobre cuestiones de justicia y aspectos constitucionales, básicos para toda la sociedad.

La concepción de justicia más razonable para un régimen democrático es, por lo mismo, políticamente liberal. Cuando un consenso entrecruzado mantiene y alienta esta concepción, ella no es vista como incompatible con valores básicos, sociales o individuales, pues las virtudes de cooperación política que hace posible un régimen constitucional son y deben ser macro-virtudes de tal amplitud. De esta manera, dado el hecho de un pluralismo razonable, que el trabajo de reconciliación de la razón pública hace posible, pueden concluirse dos cosas: primero, que el consenso entrecruzado identifica el rol fundamental de los valores políticos al expresar los términos de la justa cooperación social, concibiendo a los ciudadanos como personas morales, libres e iguales; y, segundo, que ello posibilita la convergencia y

concordancia entre unos valores políticos y otros vistos como razonables en un mismo consenso entrecruzado.

El consenso, fiel a su carácter constructivista, debe cumplir un determinado proceso procedimental. Un primer paso lo constituye la que Rawls denomina la etapa constitucional, que permitirá acceder posteriormente al consenso entrecruzado. Esta etapa satisface los principios liberales de justicia política, que como tales se aceptan, sin incluir ni suponer ideas fundamentales sobre la sociedad y la persona. Define, en últimas, los procedimientos políticos de un sistema constitucional democrático y su objetivo principal es moderar el conflicto político.

La segunda etapa de este constructivismo consensual es la del consenso entrecruzado propiamente dicho, que se logra una vez concretado el constitucional. La profundidad del mismo dependerá, sostiene Rawls, de que sus principios estén fundados en una concepción política de la justicia tal como es descrita en *justicia como equidad*. Las fuerzas que presionan porque el consenso constitucional devenga en un consenso entrecruzado son los grupos que acuden al foro público de la discusión política, convocando con ello a otros grupos rivales a presentar sus perspectivas. Esto hace necesario romper su estrecho círculo y desarrollar su concepción política como justificación pública de sus posturas. Al hacer ello, deben formular concepciones políticas de la justicia, lo cual permite la generalización de la discusión y la difusión de los supuestos básicos de sus propuestas.

En cuanto a la amplitud del consenso entrecruzado, esta trasciende los principios políticos que instituyen, exclusivamente, los procedimientos democráticos, para incluir principios que cubran la estructura básica como un todo. Empero, el procedimiento meramente constitucional y político del consenso puede ser muy estrecho: se requiere una legislación que garantice libertades de conciencia y pensamiento y no solo las libertades políticas. La legislación debe entonces garantizar un mínimo de bienes, entrenamiento y educación sin los cuales los individuos no pueden tomar parte de la sociedad como ciudadanos y, por tanto, los grupos políticos deben plantear propuestas que cubran la estructura básica y explicar su punto de vista en una forma consistente y coherente ante toda la sociedad. Con ello el liberalismo político de Rawls se revela, definitivamente, como el soporte de una

democracia consensual justificada en sus procedimientos y contenidos mínimos, sin imponer una visión omni-comprehensiva sustancial sobre los principios políticos que deben regir la sociedad.

4.3.3. La razón pública como expresión de la justicia política

La concepción rawlsiana del liberalismo político se cierra, en su parte innovadora, en la noción de razón pública que complementa las dos anteriores (Rawls, 1986), introduciendo una figura que recuerda al equilibrio reflexivo, pero en una proyección socio-institucional equivalente de aquélla. Rawls comienza recordando que la prioridad de lo justo sobre lo bueno, de la justicia sobre la eficacia, es esencial para el liberalismo político. En *Teoría de la Justicia* (1979), tal prioridad significa que los principios de justicia imponen límites a los modelos de vida permisibles y los planes de vida ciudadanos que los transgredan no son legítimos ni moralmente justificables. La concepción política limita las concepciones del bien no en términos omni-comprehensivos, para la vida de los ciudadanos, sino en lo que se refiere a las instituciones sociales que determinan la estructura básica de la sociedad.

Este objetivo social del consenso no debe confundirse con la neutralidad procedimental que la concepción política de la justicia contempla y que garantiza la imparcialidad procesal frente a factores tangenciales e influencias indebidas. Ello se expresa en la definición de valores políticos de justicia social, tolerancia y civilidad, diferentes de virtudes morales o filosóficas, que un régimen democrático debe fortalecer para garantizar una estructura justa de cooperación social. La sociedad política posee, además, una idea civil del bien que realizan los ciudadanos en tanto personas y en tanto cuerpo corporativo, manteniendo un régimen constitucional justo y conduciendo en el marco de este sus asuntos privados. Los ciudadanos comparten así un fin común: sustentar instituciones justas que les proporcionan un bien específico como individuos.

Por su parte, el consenso entrecruzado permite a los ciudadanos tener diferentes fines en común, entre ellos el de concebir una justicia política mutua. Si una concepción política de la justicia es mutuamente reconocida como razonable y racional, los ciudadanos que defienden doctrinas razonables, en el marco de un consenso entrecruzado,

confirman con ello que sus instituciones libres permiten suficiente espacio para vivir con dignidad y ser, al mismo tiempo, leales a ellas.

Ello conlleva aparejada una idea de la razón pública como garantía política del constructivismo político. La sociedad política tiene una forma de formular sus planes a través de la razón como poder intelectual y moral. Esta razón pública es característica de los pueblos democráticos, en tanto razón de los ciudadanos como personas libres e iguales, y comporta tres sentidos específicos: la razón pública ciudadana, las cuestiones de justicia básica y la naturaleza y contenidos de la justicia pública. Pero no es una razón abstracta, en una sociedad democrática esta razón pública es, primero que todo, la razón de los ciudadanos como cuerpo colectivo quienes, como tales, ejercen un poder político y coercitivo, promulgando leyes y enmendando su Constitución cuando fuere necesario.

El alcance de la razón pública no cobija toda la política sino sólo los esenciales constitucionales y la justicia básica de sus estructuras. Tampoco se aplica a las deliberaciones personales sobre cuestiones políticas o a las reflexiones gremiales sobre la sociedad. El ideal de la razón pública no solo gobierna el discurso público sobre estas cuestiones sino, también, la consideración ciudadana sobre ellos. La connotación de la ciudadanía democrática impone el deber moral de explicar de qué manera los principios y políticas que se defienden pueden ser congruentes con los valores políticos de la razón pública.

La razón pública no se circunscribe al foro legislativo, sino que es asumida, también, por la ciudadanía como criterio de legitimación. El ciudadano afirma el ideal de razón pública, no como resultado de compromisos políticos, ni como expresión espontánea de un *modus vivendi*, sino desde el seno de sus propias doctrinas razonables. El contenido de la razón pública es, pues, el contenido de la concepción política de la justicia como se expresa en *Teoría de la Justicia*, en tanto especifica derechos, libertades y oportunidades, asignándoles una prioridad lexicográfica y garantizándoles las medidas necesarias para cumplirlas.

Como tal, la concepción política de la justicia comporta dos partes: en primer lugar, valores de justicia política (principios de la justicia), en términos de igualdad política y libertad civil; equidad en oportunidades; bienes primarios, etc.; y en segundo lugar, valores de razón pú-

blica, como guías y criterios para decidir si los principios están siendo bien aplicados. La legitimidad dependerá de que la estructura básica y las políticas públicas sean justificadas —y congruentes— en estos términos. De cualquier manera, el punto central del ideal de razón pública es que la ciudadanía conduzca sus discusiones fundamentales en el marco de los Principios de Justicia. Y que cada ciudadano pueda ser capaz de explicar, desde ese marco, por qué otros ciudadanos podrían razonablemente apoyar sus propuestas.

La principal expresión de esta razón pública es, en todo régimen democrático, la Corte Suprema de Justicia. Es allí donde se defienden los esenciales constitucionales, por ejemplo: los principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y los procesos políticos. La razón pública es, ante todo, aunque no exclusivamente, la razón de su Corte Suprema de Justicia como la máxima instancia de interpretación judicial, sin ser la máxima representación de la ley. Es, a su vez, la rama del Estado que ejemplariza esta razón pública: por un lado, protege la ley suprema en su ejercicio de control en decisiones razonables y congruentes con la Constitución y, por otro lado, a través de sus enmiendas confiere respetabilidad y vitalidad a la razón pública, en efecto, las mismas constituyen ajustes de los esenciales constitucionales a las nuevas circunstancias y la razón pública debe conciliar la ruptura histórica de la enmienda con la fidelidad a la promesa original.

Con esto concluye Rawls su planteamiento que, al final, se complementa con la versión, casi idéntica a la original, sobre las libertades ciudadanas (Rawls, 1990). Si bien en muchos puntos se trasluce su intención de conciliar con el comunitarismo en las críticas correctamente enfocadas, Rawls no cae en la politización de la vida civil que el planteamiento comunitarista connota en la aplicación radical de sus proyecciones (Cortina, 1993). Pero tampoco se conforma con el procedimentalismo liberal. Los principios de justicia se constituyen en instrumentos de concertación y convivencia política y, como macrovalores de la vida ciudadana, determinan la posibilidad de que las diferentes cosmologías accedan a consensos entrecruzados sustanciales sobre el manejo de su sociedad.

Referencias

- Abbagnano, N. (1973). Aristóteles. En *Historia de la Filosofía: Filosofía Antigua, Patrística y Escolástica* (Tomo I) (págs. 148-150). Barcelona: Montaner y Simón Editores.
- Ackerman, B. (1995). *El futuro de la Revolución Liberal*. Barcelona: Ariel.
- Ackerman, B. (1998). *La Política del Diálogo Liberal*. Barcelona: Gedisa.
- Aristóteles. (1975). *La Metafísica*. México: Porrúa.
- Aristóteles. (1987). *Moral a Nicómaco*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Aristóteles. (1972). *Tratados de Lógica*. México: Porrúa.
- Cracogna, D. (1998). *La norma básica en el último Kelsen*. En *Cuestiones Fundamentales de la Teoría del Derecho*. México: Distribuciones Fontamara.
- Durkheim, E. (1990). *Montesquieu y Rousseau*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Fernández, E. (1991). Derecho y moral en H. Kelsen. En E. Fernández, *Teoría Pura del Derecho* (págs. 50-63). Madrid: Debate.
- Fernández, E. (1991). *Teoría de la Justicia y Derechos Humanos*. Madrid: Debate.
- Ferrara, A. (1994). Sobre el concepto de comunidad liberal. *Revista de Filosofía Política*(3), 122-142.
- González Vicen, F. (1984). *De Kant a Marx*. Valencia: Fernando Torres Editor.
- Häberle, P. (2002). *Constitución como Cultura*. Bogotá D.C.: Universidad Externado de Colombia.
- Hobbes, T. (1985). *Leviathan*. London: Penguin Classics.
- Hoerster, N. (1992). Acerca del problema de una validez absoluta de las normas. En N. Hoerster, En *Defensa del Positivismo Jurídico* (págs. 168-190). Barcelona: Gedisa.
- Höffe, O. (1988). *Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne?* Paris: Editions Du Seuil.
- Kant, E. (1964). *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Nova.
- Kant, E. (1967). *La Paz Perpetua*. Madrid: Aguilar.
- Kant, E. (1986). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. México: Porrúa.
- Kelsen, H. (1994). La norma fundamental. En H. Kelsen, *Teoría Pura de Derecho*. Buenos Aires: Eudeba.
- Kelsen, H. (1994). *Teoría Pura del Derecho*. Buenos Aires: Eudeba.
- Kelsen, H. (1997). *Teoría Pura del Derecho*. México: Porrúa.
- Koller, P. (1992). Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas. En L. Kern, & H. Muller, *La Justicia: Discurso o mercado?* (págs. 21-65). Barcelona: Gedisa.

- Lledó, E. (1988). Aristóteles y la ética de la polis. En V. Camps, *Historia de la Ética: de los Griegos al Renacimiento* (Tomo I) (págs. 136-207). Barcelona: Crítica.
- Locke, J. (1990). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Alianza.
- Macpherson, C. B. (1985). Introduction. En T. Hobbes, *Leviathan*. London: Penguin Classics.
- Mazurek, P. (1992). Teoría analítica del derecho. En A. Kaufmann, & W. Hassemer, *El Pensamiento Jurídico Contemporáneo* (págs. 275-286). Madrid: Debate.
- Mejía Quintana, Ó. (2001). La desobediencia civil en la teoría de Rawls. En Ó. Mejía Quintana, *La Problemática Iusfilosófica de la Obediencia Civil y la Justificación Constitucional de la Desobediencia Civil* (págs. 213-217). Bogotá: Unibiblos.
- Mill, J. S. (1979). *Utilitarianism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Mullhall, S., & Swift, A. (1992). *Liberals & Communitarians*. Oxford & Cambridge: Blackwell.
- Perry, M. J. (1990). *Morality, Politics and Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramos, J. A. (1989). La doctrina de la regla del reconocimiento. En J. A. Ramos, *La Regla de Reconocimiento en la Teoría Jurídica de H.L.A. Hart* (págs. 135-180). Madrid: Técnos.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1986). *Justicia como Equidad*. Madrid: Técnos.
- Rawls, J. (1990). *Sobre las Libertades*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (1993a). Fundamental Ideas. En *Political Liberalism* (págs. 3-46). New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1993b). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1996). *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Rawls, J. (1999). Justice as Fairness: Political no Metaphysical. En *Collected Papers* (págs. 388-414). Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2002). La democracia de propietarios: observaciones introductorias. En J. Rawls, *Justicia como Equidad: una Reformulación* (págs. 185-188). Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J., & Habermas, J. (1998). *Debate sobre el Liberalismo Político*. Barcelona: Paidós.

- Renaut, A. (1999). Humanisme ou Vitalisme (Foucault et Deleuze). En *Les Philosophies Politiques Contemporaines (T.V)* (págs. 80-95). Paris: Calman-Levy.
- Rousseau, J. J. (1992). *Del Contrato Social*. Madrid: Alianza.
- Sen, A., & Williams, B. (1982). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sunstein, C. R. (1990). *After the Rights Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- Williams, B., & Smart, J. (1973). *Utilitarianism: For & Against*. Cambridge: Cambridge University Press.

Justicia política y constitucional *qua* democracia radical y posfundacional (De Habermas a la democracia radical y posfundacional)

Óscar Mejía Quintana
Diana Hincapié Cetina

Introducción

En este segundo texto, proseguiremos la reconstrucción de la justicia de acuerdo a la hipótesis de trabajo adelantada en el capítulo anterior, a saber, *una consideración más integral de la misma centrada en la justicia política como expresión de un consenso societal más inclusivo dándole a la justicia el ideal regulativo democrático-radical y posfundacional que la sociedad requiere para orientar normativamente su construcción institucional*. Para comenzar, se ambientará con Habermas el planteamiento de la justicia constitucional como la expresión más decantada de la justicia en las sociedades modernotardías (1). A continuación, abordaremos cómo esa justicia constitucional encuentra un ideal regulativo en la concepción de democracia radical de la Tercera Escuela de Frankfurt (2). Por último, se indaga de qué manera la problematización sobre el concepto de lo político complementa íntegramente la proyección sobre la democracia (3).

1. Habermas y la Justicia Constitucional

1.1. Neumann y Kirchheimer: libertad y justicia políticas

Neumann y Kirchheimer se proponen desarrollar una teoría acerca del autoritarismo en el Estado liberal, por medio del análisis y explicación del ascenso de la hegemonía fascista en los estados europeos a mediados del siglo XX y el contrasentido e involución histórica que ello implicó frente a las democracias modernas, siendo que “en los años treinta, la democracia liberal se vio privada ideológicamente de

su hegemonía para convertirse en víctima de sus más acérrimos enemigos” (Colom, 1992, p. 122)

El liberalismo posibilita el surgimiento y dominio del fascismo gracias a, principalmente, tres factores: la excesiva formalización del sistema jurídico, la expulsión del componente valorativo y la racionalidad formal que se manifiesta en un ansia de juridización, cuya consecuencia es la no corrección de procesos, reglas y normas y consigo la incapacidad para orientar el actuar político. Esto permite a su vez la desmitificación del liberalismo: en primer lugar el estado moderno, no surge de un contrato social, sino de un acuerdo de grupos de intereses; en segundo lugar, el derecho se identifica con la moral, por lo que aquél pierde su capacidad ética mínima y por último, la racionalidad es remplazada por una técnica de dominación, que instituye una noción totalitaria y organizativa de la sociedad, que se enfoca en el monopolio del capitalismo, lo que a su vez afecta el significado de política que en adelante debe entenderse como “lucha por el poder, no jurisprudencia. Por ello resulta imposible disolver las relaciones de poder en relaciones jurídicas” (Colom, 1992, p. 163). De esta manera se concluye que las relaciones sociales demuestran estar regidas por componentes enteramente irracionales, con lo que se corrobora el fracaso del proyecto del positivismo jurídico.

En “*Angustia y Política*” Franz Neumann explora la condición democrática en clave de autonomía individual definiendo tres tipos de alienación. La alienación social, la alienación psíquica y la alienación política, que se concretan en la pérdida de la identidad, la sensación de inseguridad en el entorno y el temor hacia la voluntad libre y el espacio público, respectivamente. Según Honeth (2007), estos tres tipos de alineación, tienen como principal recurso, el miedo irracional que genera la identificación con líderes autoritarios.

El miedo irracional se constituye en la base de movimientos totalitarios. Freud ignora este contexto social y político, ambos íntimamente relacionados y en ese vacío es donde Schmitt cataliza el miedo existencial a la estructura política y jurídica. En ese sentido, dirá Scheuerman, Neumann y Kirchheimer ofrecen antídoto a la teoría de Schmitt a través de dos conceptos que desarrollan contra aquel: el concepto de libertad política y el de justicia política. Según Scheuerman (1997), la libertad política y la experiencia de la libertad son el

instrumento contra la irracional ansiedad amigo/enemigo. La democracia permite desarrollar la experiencia de la libertad, individual y colectivamente.

Por la misma vía, Neumann analiza la libertad jurídica en el marco de la *rule of law* liberal y su sistema de derechos básicos, su pretensión de un sistema judicial independiente y la promulgación de leyes generales. La libertad jurídica consagra de manera formal la voluntad democrática y otorga seguridad jurídica al individuo frente al Estado, sin embargo, genera a su vez, una paradoja: regula libertad pero constriñe autonomía. La alienación política deviene en un reto para la democracia que sólo una *rule of law* democrática puede reparar. En ese sentido, Neumann señala que la libertad política deber ser entendida más allá de la libertad jurídica enmarcada en la regla de derecho, dado que ésta la reduce al racionalismo extremo del derecho moderno esto es, a un formalismo legalista.

Adicionalmente, la libertad política presupone opinión pública informada. La teoría política debe preocuparse por las formas alternativas de la acción política, que se concretan en la participación en dinámicas deliberativas y judiciales, centralizadas en el carácter dialógico de la democracia, a saber, voluntad y conocimiento de libertad, y su consecuencia obvia, esto es, una acción política desde la *rule of law* democrática que exalta la autonomía de dicha acción y la saca del plano del constreñimiento formal y constitucional.

Contemporáneo de Neumann, aparece el pensamiento de Kirchheimer. En la misma línea argumentativa, Kirchheimer propone un análisis crítico de la deformalización de la ley. En ese sentido, la *Rule of law*, además de seguridad jurídica, supone equidad social y desregulación burocrática, como también un cuerpo parlamentario que le de contenido y complemente los procedimientos de la legislación central. Adicionalmente, frente al imperio parlamentario (procedimental) de la ley y el imperio administrativo del derecho, propone, partiendo de la idea emancipatoria de la *rule of law*, el imperio democrático del derecho que excede aplicaciones burocráticas y expertos legales, priorizando la idea del contenido democrático del constitucionalismo. En este sentido, el formalismo jurídico olvidó que la legalidad depende de la democracia y como consecuencia se ha desgarrado la idea emancipatoria de la agenda constitucionalista.

Así, el concepto de justicia política confronta el instrumentalismo decisionista de Schmitt, cuestionando las formas de acción legal bajo la forma de amigo/enemigo, que no hace más que reproducir las ideas del autoritarismo y el imperio del derecho entendido desde los expertos legales y el imperio de la burocracia. Contrario sensu, propone derribar esa visión unidimensional Schmittiana y en su lugar plantear la multidimensionalidad democrática.

Tanto Neumann como Kirchheimer desarrollan así una razonable defensa de la excepción en el mundo contemporáneo. Su objetivo es mostrar cómo la acción del Estado mina la regla de derecho y contradice su espíritu utópico; de ahí la necesidad de reconceptualizar el sueño liberal de la regulación estatal, cuestionando el derecho racional y el optimismo constitucional.

1.2. Habermas y el tránsito a la justicia constitucional

1.2.1. Concepto de derecho y justicia

En los primeros capítulos de *Facticidad y Validez*, Habermas —en una autocrítica, aunque sutil, de hondo calado a su teoría de la acción comunicativa— plantea, en la línea de las teorías del derecho clásicas, el concepto de validez que pretende fundamentar (Habermas, 1988). Para ello descarta a Rawls —un tanto injusta y contradictoriamente, lo que quedará en evidencia unos años más tarde en la polémica sobre el *Liberalismo Político* (Rawls & Habermas, 1998)—, reivindica la dimensión deliberativa de Hobbes, retoma elementos de Kant pero, sobre todo, fiel a su giro societal antes que filosófico, una vez más acude a la reconstrucción sociológica reivindicando a Parsons para mostrar que, si en el Esquema Cuatrifuncional parsoniano el derecho puede amarrar los subsistemas por arriba, al estar estos montados sobre plexos mundo vitales, también puede entonces amarrarlos desde abajo (Habermas, 1988).

Planteadas su hipótesis de trabajo, la de una validez dual a la vez sistémica y social, Habermas emprende el largo y tortuoso camino de ilustrarla en una reivindicación del derecho en tanto categoría de la integración social, a nivel epistemológico, como también *medium* de la integración social a nivel ontológico-social. Pero la reivindicación del derecho no será la del derecho convencional ni la de los paradigmas tradicionales sino una audaz reinterpretación de la pro-

yección normativa que los procesos democrático-constituyentes del siglo XVIII, en especial el de París, tendrán para los ordenamientos jurídico-políticos contemporáneos. La fundamentación en este orden, antes que filosófica, será histórica y sociológica.

El primer paso por tanto será la reconstrucción del concepto de derecho. En los siguientes capítulos Habermas procede inicialmente en dos sentidos: de una parte, muestra que el principio consensual de su ética del discurso responde al *factum* histórico constituyente de Filadelfia y de París, si bien el primero, como Hanna Arendt lo sugiere, pudo responder más al esquema de una revolución conservadora —lo cual es discutible— y el segundo mejor a una revolución plenamente moderna y al concepto normativo de democracia radical que Habermas busca sustentar como criterio prescriptivo del estado democrático y social de derecho contemporáneo (Rawls & Habermas, 1998).

Y de otra, en un *tour de force* muy original, eleva su principio D, de un principio de argumentación moral, a un principio de consenso político-jurídico que, inmediatamente, matiza en un principio democrático que le permite moderar la aplicación del consenso, a partir de la recuperación kantiana de los tres usos de la razón pública, lo que le posibilita —a diferencia de Rawls— no solo moderar la pretensión de consenso, que Rawls no logra matizar convirtiendo toda discusión institucional prácticamente en un plebiscito moral, sino justificar normativamente, a partir de aquel, la arquitectura de los estados democráticos de derecho contemporáneos.

De lo anterior, Habermas infiere una conclusión determinante: las deliberaciones morales conducen, institucionalmente, a que el poder judicial se oriente normativamente por una pretensión de “justicia para todos”, no de “justicia para nosotros” y tampoco solamente de “justicia para algunos”. El concepto de derecho, en general, y la administración de justicia, en particular, tienen que orientar a esta exigencia normativa (en términos morales y jurídico-constitucionales) (Rawls & Habermas, 1998).

1.2.2. Indeterminación del derecho e irracionalidad de la justicia

Recogiendo estudios sociojurídicos sobre el impacto que las escuelas teórico-jurídicas dominantes (hermenéutica, realismo y positivis-

mo) han tenido en los campos jurídicos respectivos, Habermas aborda sus consecuencias en términos de la indeterminación del derecho e irracionalidad de la justicia que han propiciado a nivel de la decisión judicial, contrastando sus criterios prescriptivos y sus implicaciones prácticas con la exigencia normativa, en términos moral y jurídico-constitucionales, del poder judicial en cuanto tiene que orientarse por un criterio regulador de “justicia para todos”, no de “justicia para nosotros” ni de “justicia para algunos” (Rawls & Habermas, 1998).

Habermas adopta aquí, parcialmente, el diagnóstico de los *Critical Legal Studies* en cuanto a la indeterminación del derecho poniendo de presente que la discrecionalidad de la decisión judicial genera efectos perversos en cuanto a la posibilidad de supervisar racionalmente las implicaciones de las decisiones en términos de qué tan justas pueden ser. Habermas confronta las teorías de la discrecionalidad y la tensión que suponen en el ideal regulativo de la decisión judicial, de esta manera, introduce lo que se constituiría en el dilema histórico e ideal-regulativo de la decisión judicial en nuestros tiempos: o el derecho defiende una perspectiva axiológica de “*decisiones buenas para algunos*” o, por el contrario, una perspectiva deontológica de “*decisiones justas para todos*”. Habermas rechaza la primera y adhiere a la segunda como la única legítima en una sociedad pluralista.

En la teoría del derecho contemporánea, esta última está representada por Ronald Dworkin y su teoría de la respuesta correcta, la cual tendría que ser leída precisamente como la pretensión de reducir la discrecionalidad del juez y tomar decisiones justas para todos y no buenas para algunos, si bien la metáfora del superjuez Hércules de Dworkin se revela como una figura monológica antes que dialógica, pese a su bien intencionada visión deontológica. La perspectiva monológica de Dworkin solo puede superarse a través de una teoría discursiva del derecho. Habermas retoma críticamente la teoría de la argumentación de Robert Alexy para mostrar que sólo una interpretación dialógica del derecho, como la que esta supone, permite superar el “solipsismo” del superjuez Hércules dworkiniano y fundamentar, argumentativamente, “las presuposiciones y procedimientos” del discurso legal como tal.

Pero la teoría de la argumentación jurídica de Alexy, si bien corrige dialógicamente el exceso monológico dworkiniano, permitiendo

estabilizar el punto de vista moral al interior de los procedimientos jurídicos, representa para Habermas —en el espectro de las teorías jurídicas contemporáneas— la perspectiva axiológica del derecho que busca confrontar, en la medida en que su teoría de la ponderación, derivada de aquella, propicia “decisiones buenas para algunos” y no “decisiones justas para todos”.

En efecto, con la ponderación de principios Alexy propicia una alta discrecionalidad del juez en la medida en que, al escoger un principio frente a otro en orden a optimizar su aplicación para la solución de un caso concreto, el momento de selección que excluye a uno y asume el otro, primero, no puede ser acompañado racionalmente pese a las subreglas de proporcionalidad, idoneidad y necesidad ya que no deja de constituir un criterio profundamente subjetivo y arbitrario del juez. En otras palabras, la elección del juez introduce patrones axiológicos particulares que ambientan una decisión buena para quienes compartan tal abanico de valores pero no justa para quienes no la hacen.

Con esto Habermas deja en claro varios puntos: primero, que es un error identificar, como lo hemos hecho en Colombia, a Dworkin con Alexy. Mientras que Dworkin (en la línea del orden lexicográfico de Rawls) busca balancear los principios en términos de explicitar el peso de uno frente a otro, generando con ello un nuevo precedente que garantice “decisiones justas para todos”, Alexy pondera los principios excluyendo uno frente al otro para el caso concreto y generando, por el grado de discrecionalidad ética (no moral) que en ello se involucra, “decisiones buenas para algunos”. Segundo, que el dilema histórico que el derecho se juega en general en nuestros tiempos, y que en particular el juez (ya constitucional, ya de cualquier área dogmática) se plantea es esa disyuntiva: cual criterio regulador debe orientar la decisión judicial: ¿el axiológico o el deontológico? En eso —se infiere de Habermas— se juega su suerte el sistema jurídico.

1.2.3. Decisión judicial y justicia constitucional

Pero Habermas no se queda en la teoría del derecho. Intenta justificar su propuesta directamente desde los modelos normativos de adjudicación constitucional. Aborda, inicialmente, la metodología de trabajo del tribunal constitucional alemán al que critica por lo que

considera una falsa autocomprensión de la misma, en cuanto que, a través de las figuras de la ponderación y el caso concreto, se asimilan valores morales a principios jurídicos con lo que las decisiones judiciales pierden su carácter deontológico, justo para todos, y adquieren un peligroso sesgo teleológico, bueno para algunos (Rawls & Habermas, 1998).

La crítica teórica a Alexy se convierte aquí en una crítica institucional al tribunal constitucional alemán e, indirectamente, a todos los tribunales que han adoptado su metodología de trabajo basado en la ponderación y el caso concreto, como es el caso de la Corte Constitucional colombiana. Como lo vimos, la interpretación de los derechos fundamentales como bienes jurídicos optimizables en vez de principios jurídicos deontológicos, convierten el derecho en un medio de realización de patrones éticos, tomando partido por unos frente a otros, con lo que las decisiones judiciales pierden progresivamente su base de legitimidad e, incluso, de eficacia y, a largo plazo, por su discrecionalidad e indeterminación, ponen en entredicho de manera paulatina su propia validez.

De ahí que Habermas considere mejor y más ilustrativa la lectura de la constitución que se ha adelantado en el contexto norteamericano. En efecto, en los Estados Unidos se ha mantenido históricamente una tensión entre dos interpretaciones de la Constitución por parte de dos paradigmas dominantes (Sunstein, 1990) (Ackerman, 1995) (Ackerman, 1998) (Perry, 1990) (Michelman, 1998). De una parte, el modelo liberal y, de otra, el modelo republicano y sus respectivas concepciones democracia. Aquí Habermas parece adoptar, de nuevo, la postura de los *Critical Legal Studies* en cuanto toda decisión jurídica es, en los casos difíciles que van más allá de la mera interpretación técnico-jurídica o técnico-constitucional, una decisión igualmente política.

El estudio jurisprudencial de las decisiones de la Corte Suprema de Justicia estadounidense muestra, en efecto, la prevalencia de dos paradigmas de adjudicación constitucional: un paradigma liberal que defiende, en últimas, un modelo de democracia formal. Y un paradigma republicano que defiende un modelo de democracia directa. Hay que aclarar que este último no debe confundirse con las posturas del Partido Republicano, aunque sin duda tenga raíces históricas comu-

nes, sino que se restringe estrictamente al ámbito de la adjudicación constitucional. Reitero, no es una “propuesta” iusfilosófica ni teórico-jurídica de Habermas: es un estudio empírico, si se quiere sociojurídico, de las decisiones judiciales de la CSJ de EEUU.

Cada uno de los paradigmas defiende una concepción de democracia a la cual van estrechamente ligadas una interpretación del ciudadano, de las libertades y de la relación estado-sociedad. El **paradigma de adjudicación liberal** y su modelo de democracia formal propicia un modelo pasivo de ciudadanía, sustentado en la prioridad de las libertades individuales, donde el ordenamiento jurídico-político se convierte en un refrendador regular, a través del mecanismo de las elecciones, de un estado no interventor de la economía.

Por el contrario, el paradigma de adjudicación constitucional republicano y su modelo de democracia directa, defiende una concepción activa de la ciudadanía, fundamentado en la prioridad de las libertades políticas, poniendo el acento en los procesos deliberativos que la permitan y la sustenten y concibiendo el ordenamiento jurídico-político como soporte de procesos de deliberación pública. Sin embargo, este último paradigma, pese a suponer un concepto altamente protagónico de la ciudadanía, rompe la necesaria autonomía e imparcialidad que el pluralismo de las sociedades complejas requiere para preservar el equilibrio y la integración social de sus diferentes comunidades entre sí, al forzar una etitización de la vida pública desde su particular concepción de vida buena.

Si estos paradigmas de adjudicación constitucional defienden, en últimas, modelos de democracia, la alternativa consistirá, para Habermas, en sustentar un modelo de democracia alterno que permita sustentar un paradigma de adjudicación constitucional que sepa interpretar la democracia en los términos sociológicos en que aquella se viene presentando en las sociedades complejas pues, indudablemente, la gran debilidad de los dos consiste en que ignoran la dinámica societal que en las últimas décadas viene caracterizando los procesos democráticos en el mundo entero. Habermas intentará mostrar como tienen que concebir sociológicamente la democracia los tribunales constitucionales en orden a garantizar la perspectiva deontológica de “decisiones justas para todos” y no “buenas para algunos”.

1.2.4. Política deliberativa y justicia constitucional

La única forma de superar el dilema al que parecen condenados los tribunales constitucionales contemporáneos en su defensa implícita de los modelos de democracia formal o directa, reside, para Habermas, en el reconocimiento de un modelo sociológico de democracia deliberativa, directamente relacionado con un paradigma alternativo de adjudicación constitucional, que articule las instituciones formales con una esfera pública abierta y no restringida, conciliando con ello las dicotomías de los paradigmas liberal y republicano.

En una discusión paralela, a nivel de teoría política, a nuestro hilo conductor pero relevante y definitiva para la misma, la traducción sociológica que recoge Habermas permite superar, simultáneamente, tanto la definición minimalista de Norberto Bobbio (1987) sobre la democracia, como la interpretación tecnocrática de Robert Dahl (1989), en orden a confrontar ambas desde una concepción alterna de política deliberativa. En efecto, las dos desconocen las condiciones societales para un procedimiento democrático-deliberativo de toma de decisiones que integre la esfera comunicacional de la opinión pública como protagonista central del proceso. Aunque, a diferencia de Bobbio y su definición minimalista, Dahl logra capturar el sentido deliberativo de los procedimientos democráticos, sus conclusiones abogan, no por la profundización deliberativa de la democracia sino, por el contrario, por un monólogo tecnocrático contrario a la misma (Habermas, 1998).

Frente a este espectro de posiciones, tanto a nivel de la adjudicación constitucional como a nivel de concepciones de democracia, Habermas adopta entonces un modelo sociológico de política deliberativa de doble vía que le permita rodear las objeciones de unos y otros a su propuesta, al pretender descalificarla de ideal y meramente teórico-prescriptiva, sin consideraciones empíricas. De ahí su interés en fundar sociológicamente el modelo de democracia que viabilice, plausiblemente, las condiciones de posibilidad reales del paradigma de adjudicación alternativo que busca sustentar. ¿La pregunta clave es en qué sentido este modelo de democracia deliberativa sirve para garantizar “decisiones justas para todos” frente a las “decisiones buenas para algunos” que propiciaban los otros modelos?

Habermas articula a su modelo sociológico de democracia el de espacio político público, concebido como una estructura de comunicación que, a través de la base que para ella representa la sociedad civil, queda enraizada en el mundo de la vida (Habermas, 1998). Este espacio se convierte en una caja de resonancia que permite el desplazamiento de los problemas del mundo de la vida a la esfera de discusión del sistema administrativo, jurídico-político.

Para Habermas, los problemas son detectados por una serie de sensores, al servicio del espacio político público, que cumplen características básicas, una primera, la de no ser especializados favoreciendo así su distribución a lo largo del conjunto de subsistemas sociales y, una segunda, la de tener la capacidad de transmitir sus impresiones a lo largo y ancho de toda la red. Con el apoyo de estos sensores, el espacio político público capta el lugar y las causas que originan los problemas significativos y los organiza para que representen un elemento de presión para las instituciones que operan en el espacio administrativo.

El espacio político público tiene sus raíces en la esfera de la opinión pública. La opinión pública no puede entenderse como una serie de instituciones u organizaciones que operan sistémicamente. Por el contrario, es una red comunicacional espontánea de opiniones diversas, amarradas a temas específicos, y dirigida hacia cuestiones socialmente relevantes. Su origen se encuentra en la acción comunicativa, ejercida por medio del lenguaje natural.

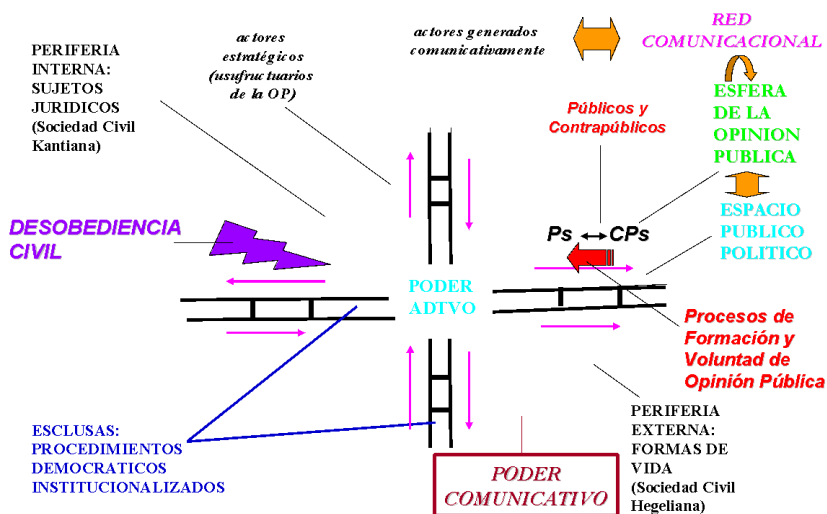
Los agentes a su interior no son actores estratégicos, concebidos para el logro de determinados fines, sino actores generados comunicativamente, constituidos a través de sus interpretaciones y posiciones. Esto genera un proceso discursivo de inclusión que impone nuevas condiciones a la dinámica comunicativa en cuanto supone mayor explicitación de los temas a discutir, poniendo de presente su importancia y forzando a la política a hacer uso de lenguajes asequibles a todos los individuos.

El papel de la opinión pública es proporcionar una serie de discursos que permitan valorar las disposiciones tomadas por el poder administrativo y, en caso de no estar de acuerdo con alguna de ellas, ejercer presión, incluso a través de la desobediencia civil, para obligar a su reevaluación. Todos estos elementos se ponen de manifiesto en

el modelo sociológico de política deliberativa de doble vía que Habermas ilustra con su “metáfora hidráulica de esclusas” (Habermas, 1998). Ver el siguiente esquema.

Gráfica 1

Modelo Sociológico de Política Deliberativa de Doble Vía



Para Habermas, la sociedad se concibe sobre un modelo de esferas concéntricas, comunicadas a través de un sistema de esclusas que permiten que la presión que se da en las esferas más alejadas del centro se pueda transmitir a éste. De igual manera, las reacciones y respuestas que el centro produce se comunican a la periferia. Dentro del modelo, el Estado está ubicado en el centro, rodeado por sucesivos círculos que comprenden la sociedad civil kantiana, periferia interna, con toda la formalización que posee, y la sociedad civil hegeliana, periferia externa, compuesta por las diferentes formas de vida, donde se generan las posiciones propias de los sujetos colectivos particulares.

De aquí se infiere el tipo de estrategias de iniciativa exógena frente a lo político que aplica cualquier grupo fuera de la estructura de gobierno y, reivindicando lo que eventualmente se presente como

una vulneración de sus intereses, propenda por involucrar en el problema a otros actores para introducir el tema en la agenda pública, creando una presión sobre quienes toman las decisiones (Habermas, 1998).

La sociedad civil periférica posee mayor sensibilidad ante los problemas porque está imbuida de ellos. Por su parte, quienes actúan en el escenario político deben su influencia al público en general. Y aunque los temas, sostiene Habermas, cobran importancia sólo cuando los medios de comunicación los propagan al público, eventualmente son también necesarias acciones de protesta masiva para que los temas sean reconocidos en el ámbito político. De esta manera, se genera una conciencia de crisis vehiculizada a través de movilizaciones ciudadanas que, por medio de una comunicación pública informal, se mueve por vías que impiden la formación de masas adoctrinadas, reforzando así los potenciales críticos del público.

2. Democracia Radical *qua* justicia política

2.1. *Lo político como eticidad democrática: Wellmer*

La reflexión frankfurtiana sobre la alienación continúa con los abordamientos de Wellmer y Honneth donde se retoman la secuencia desde ópticas diferentes y complementarias. El diagnóstico del primero, en *Finales de Partida*, en torno al cinismo y la indiferencia de las “tribus postmodernas” así como la intolerancia de las “premodernas” en las sociedades avanzadas, son una clara muestra de fenómenos de alienación política que se presentan con fuerza inusitada en el capitalismo global.

Esta última idea se inspira en los aportes de Albretch Wellmer en su ensayo *Condiciones de una cultura democrática*. En el texto señalado, el autor trata de mostrar cómo el motivo comunitarista puede ser integrado en una teoría liberal. La eticidad democrática remitiría a una cohabitación de formas de comportamiento liberales y democráticas que sólo puede producirse y reproducirse con el apoyo de las correspondientes instituciones, tradiciones y prácticas. Se trata en últimas de la plasmación social de principios liberales y democráticos en una cultura política.

Para Wellmer, los valores liberales y comunitaristas se remiten recíprocamente y la crítica comunitarista a la sociedad liberal se justifica plenamente con la conexión interna que tiene que existir entre derechos fundamentales liberales y participación democrática. La propia tradición liberal lleva pues inscrito un correctivo comunitarista que en últimas remite, como sostiene Wellmer, a una forma de *eticidad democrática* como la denomina remitiéndose a Hegel. Lo que pone de presente que los derechos fundamentales liberales dependen siempre de una correlativa participación democrática (Wellmer, 1996).

Pero si podemos decir que Wellmer enfrenta la alienación política planteando la superación del liberalismo y el comunitarismo en una síntesis republicana de procedimientos democráticos y participación ciudadana, igualmente aborda la problemática tardía de Horkheimer y Adorno que tantas malinterpretaciones ha generado: la reivindicación postrera de la metafísica. Como Wellmer (1996) lo sugiere en ese extraordinario ensayo, la reivindicación de la metafísica no es una vuelta atrás de los fundadores de la primera Teoría Crítica. Frente a una sociedad donde el pensamiento crítico ha desaparecido, colonizada por la unidimensionalidad, la metafísica se presenta como un instrumento que permite tomar distancia de la sociedad industrial ideológicamente convalidada por un absoluto ahistórico sin intermediaciones y plantear un absoluto mediado por la pluralidad de formas de vida de una sociedad compleja que posibilite concretar una reflexión crítica que funja como chispa de arranque de formación y voluntad de opinión pública emancipatoria.

Pero la mediación política no es suficientemente explícita en Honneth. La alternativa puede encontrarse mejor en el concepto de *eticidad democrática* que Wellmer reconstruye en la discusión entre liberales y comunitaristas. Para Wellmer, las dos corrientes subrayan elementos complementarios de una misma tradición: los liberales acentúan la insuperabilidad de los derechos fundamentales y el derecho de libertad liberales, que constituyen el núcleo normativo de la tradición liberal y la democracia moderna. Los comunitaristas apelan al republicanismo de los orígenes de la sociedad americana y las tradiciones de autogobierno democrático en municipios y asociaciones, esto es, la primacía de la vida comunitaria y el derecho de autodeterminación colectiva.

Wellmer busca integrar las motivaciones comunitaristas a la teoría liberal en lo cual se apoya en Michael Walzer para quien el comunitarismo correctamente entendido sería liberalismo correctamente entendido. Walzer sostiene que los valores fundamentales liberales y democráticos se remiten recíprocamente los unos a los otros, y la crítica comunitarista a la sociedad liberal lo que reclama es la legitimidad de la conexión interna entre derechos fundamentales liberales y participación democrática.

La idea de democracia es una forma de praxis comunitaria que no puede desligarse de los derechos fundamentales liberales. De tal forma, la democracia es un proyecto liberal y comunitario necesariamente sustentado en una expresión postradicional de eticidad democrática que, como tal, tiene que ser concebida procedimentalmente. El trono vacío del poder solo puede ser llenado por una eticidad democrática que procedimentalmente garantiza la alteridad del poder.

2.2. Dubiel: lo político como alternancia democrática

Para Dubiel, el proceso de secularización de la política separa lo fáctico y lo simbólico del poder. La ejecución del monarca (Jacobo II y Luís XVI), evidencia la esencia de la política secularizada y del dispositivo simbólico de la democracia, que otorga a los ciudadanos la posibilidad de participar en una lucha inocua para la reivindicación del acceso al espacio público y el derecho fundamental a tener derechos, bajo la idea de la autodeterminación, que “pone en movimiento la imaginación política y la praxis reivindicativa que se opone a los privilegios y jerarquías sociales tradicionales de un orden social heterónimo” (Dubiel, p. 169, 1997).

Con la ejecución del soberano absolutista como ocupante ilegítimo del espacio del poder, éste queda vacío en el plano simbólico. En adelante, desde los presupuestos de la democracia, ninguna persona o grupo podría ocupar dicho espacio, salvo que este fuera resultado de los procesos democráticos. Así, los procesos constituyentes republicano-democráticos representan históricamente el primer acto de autoinstitución explícita de la sociedad civil.

Los regímenes totalitarios, contrario a la cuestión democrática, desembocan en la destrucción del dispositivo simbólico y la pretensión de sometimiento de la sociedad por la violencia a una ideología determinada. Con la idea de una sociedad sin clases, por encima de la libertad y la igualdad de las personas, se instaura un interés general homogéneo que, si bien proporciona criterios para la justicia, intenta legitimar el poder del partido, suprimiendo la representación simbólica de una sociedad civil.

La línea de separación entre Estado y sociedad civil se desvanece como también la línea que separa el poder político del administrativo. La fusión simbólica de sociedad y poder político, se presenta como un órgano personificado, capaz de reunir todas las fuerzas de la sociedad. Ésta, se convierte en el dispositivo simbólico de la democracia que queda sometido a una razón instrumental que se apodera del lugar vacío del poder.

El capitalismo tardío acelera la desacralización de la cuestión democrática y, en su exacerbación procedimentalista, logra en su inercia despersonalizar el poder, sometiéndolo —como tiene que ser— a la alternancia partidista. El lugar vacío del poder se recupera, pero al costo de una liturgia procedimental fría y distante que parece clamar por ser colmada. La pregunta es entonces: ¿quién puede llenar, en términos postmetafísicos y postconvencionales, el trono vacío del poder?

2.3. *Honneth: lo político como reconocimiento*

La pregunta abierta por Dubiel será respondida por los otros compañeros de ruta de esta otra generación de la Escuela de Frankfurt. Un primer paso decisivo lo podemos encontrar en Axel Honneth desde cuyos planteamientos no se trata de la autonomía moral del hombre sino de las condiciones de su autorrealización y, en ese orden de ideas, se apoya en la noción de eticidad hegeliana, sustentada en modelos de reconocimiento, desde los cuales la construcción de lazos comunitarios aleja del individualismo liberal, y considera como condición *sine qua non* la experiencia del reconocimiento.

Pero las formas de reconocimiento como el amor, el derecho, la solidaridad resaltan Honneth, tiene un carácter históricamente variable. Para evidenciar lo anterior, Honneth retoma los conceptos formales

de eticidad que le permiten transitar a un modelo de eticidad postradicional, sustentada en los supuestos hegelianos. Este reconocimiento postradicional requiere de la experiencia del amor, que se constituye en la base del reconocimiento social y esto implica examinar las condiciones históricas que facilitan el goce de derechos positivizados. El derecho queda entonces anclado a condiciones intersubjetivas para su realización sin las cuales sería una simple consagración procedimental de reconocimiento.

Y será gracias a los principios del derecho, sustentado intersubjetivamente, que puede entenderse el rol que juega la solidaridad entre ciudadanos jurídicamente autónomos y que sólo pueden surgir si existen objetivos socialmente compartidos. El lugar vacío del poder empieza a ser llenado por una eticidad postradicional capaz de balancear en el marco de una república democrática los fríos procedimientos formales con la tibieza de una solidaridad entre extraños.

Por su parte, el abordaje de Honneth, desde una relectura hegeliana en *La Lucha por el Reconocimiento* (Honneth, 1997), del divorcio que se va produciendo en las relaciones sociales en sus niveles de socialización más primarios a través de situaciones como las que el denomina “heridas morales” de negación y desconocimiento cotidiano del otro, una vez más ponen el acento en manifestaciones de alienación social de permanente vigencia.

La alienación adquiere un sesgo vivo en la cotidianidad a través de estas expresiones que muchas veces pasan desapercibidas pero que son producto del sentimiento de alienación que se apodera de las comunidades entre sí, de no querer ver al otro, de desconocerlo, de estigmatizarlo, hasta llegar después a manifestaciones de violencia moral como la segregación, la exclusión, el aislamiento individual y social, y finalmente la violencia física, la desaparición y el asesinato y genocidio. La intolerancia de estas nuevas “tribus premodernas” y la indiferencia de las “tribus postmodernas” convergen en una exclusión mutua, cada cual alienado de su propia humanidad y del reconocimiento del otro, frente a lo cual, la solidaridad, el amor y el derecho, como catalizador de las anteriores, son —desde una lectura hegeliana— los únicos medios para enfrentar este tipo de situaciones.

3. Justicia Política *qua* Democracia Posfundacional

Después de la hegemonía foucaultiana en el pensamiento francés, la reacción postfoucaultiana (recordemos a Baudrillard (1977) y su proclama de “olvidar a Foucault”, así como las crítica de Renaut (1999), Ferry y Messure) va a confrontar los supuestos arcaicos de su genealogía/arqueología y recuperar el sentido proactivo que una democracia posfundacional podía reivindicar. Surge así una pléyade de autores y posturas en el pensamiento francés de finales y comienzos de siglo que expresamente intentan definir lo político desde una propuesta diversa de democracia posfundacional.

3.1. *Pensamiento político posfundacional*

El fundacionalismo remite a las teorías que sostienen que tanto la sociedad como la política se basan en principios que, primero, son innegables e inmunes a revisión y, segundo, están localizados fuera de la sociedad y la política. El objetivo de este fundacionalismo político y social es encontrar y determinar un principio que los funde desde fuera. Este es el punto de partida esencial desde donde desarrollar los criterios de una constelación posfundacional (Marchart, 2009).

Marchart señala que debe tenerse cuidado de no caer en el error de confundir posfundacionalismo con antifundacionalismo (Marchart, 2009). Lo anterior, en la medida que el posfundacionalismo supone la existencia de un fundamento (lo que lo diferencia del antifundacionalismo) que no se presenta a manera de fundamento último, dado que solamente sobre esta base son posibles fundamentos contingentes o relativos, no esencializados. De ahí que el posfundacionalismo no persiga rígidamente la ausencia de un fundamento final en la medida en que puede aceptar la necesidad de algunos fundamentos (Marchart, 2009).

Lo que el pensamiento posfundacional pone en juego es que la ausencia de un fundamento ontológico último es la condición de posibilidad de los fundamentos empíricos de su existencia empírica óptica, retomando una diferencia entre lo óptico y lo ontológico que el postestructuralismo problematizó con Derrida. La consecuencia es que el posfundacionalismo se yergue como un nuevo paradigma que puede describirse como la eclosión del fundacionalismo desde dentro

a través de la explicitación de su contingencia (Derrida, 1989), en la medida que el acontecimiento como ruptura es una parte de la totalidad que ha estado siempre allí.

Para Marchart, ello pone de presente un dilema mutuamente excluyente: retornar al fundacionalismo o afrontar las consecuencias y aceptar que la imposibilidad de fundamento se mantiene en todas las fundaciones contingentes. Es decir, que la imposibilidad de fundamento es una imposibilidad necesaria, al describir la ausencia necesaria de un fundamento último (Derrida, 1989). En esta paradoja se resuelve la reflexión filosófica sobre *lo* político y su diferencia con *la* política.

3.2. Ricoeur: la paradoja política

Marchart busca enseguida establecer la diferencia conceptual entre la política y lo político y retoma para ello a Ricoeur para quien la política “solo existe en los grandes momentos, en las crisis, en los puntos culminantes y decisivos de la historia” (Marchart, 2009, p. 56). Su objetivo es pensar la doble originalidad de la política: una racionalidad específicamente política y un mal específicamente político. Para ello es necesario demarcar la racionalidad de la política de la economía, a la que fue reducida por el marxismo (Ricoeur, 1990).

Ricoeur, se propone sacar lo político del reduccionismo de la economía y hacerla autónoma, en consideración a su especificidad, lo cual es posible a través de la diferencia política que se centra en dos ideas contrastantes, esto es, el conflicto de clases y alienación económica (Marchart, 2009). Desde lo político, el problema no solo se reduce a la lucha de clases, dado que contempla el vivir juntos más allá de un escenario de conflicto. Por su parte la política, hará referencia a un rasgo del poder determinado referido a una acción de gobierno.

Así pues, la paradoja política de Ricoeur consistirá en la relación, mutuamente contradictoria e inseparable, entre *le politique* y *la politique*. Es una paradoja porque la relación conflictual de los dos términos es inseparable. El núcleo de la paradoja la constituye el entrelazamiento de idealidad y realidad, de *polity* y *policy*, de razón y poder.

Aquí se revela la autonomía y especificidad de lo político frente a otros dominios sociales como lo económico en tanto una racionalidad política específica solo se puede definir en oposición a la racionalidad económica social.

Marchart reconstruye finalmente el surgimiento histórico de lo político, para lo cual distingue tres momentos. El primero es la especificidad de la política, es decir, el criterio y la racionalidad propias de la política. Segundo, ese criterio específico es independiente de otros criterios e irreductible a ellos, con lo cual la política es autónoma respecto a otros campos sociales: lo político deviene la cualidad autónoma de la política.

Y, tercero, lo político asume la primacía sobre lo social y muestra el momento de la institución/destitución de la sociedad. Los tres momentos establecen, básicamente, la diferencia necesaria entre el concepto de lo político y la política (Marchart, 2009), posibilitando el surgimiento de la noción de lo político en la conciencia de la especificidad de la política.

Esta aparición de la especificidad, autonomía y primacía de la política, la recoge Sartori —precisando que la misma no debe entenderse en sentido absoluto sino relativo— desde cuatro tesis que permiten precisarla primero (1973), la política es diferente; segundo, es independiente y se ciñe a sus propias leyes; tercero, es autosuficiente o auténtica al explicarse por sí sola; y, por último, cuarta, es causa primera que no solo se genera así misma, sino da su supremacía causal a otras esferas de la sociedad (Marchart, 2009).

3.3. De Schmitt a Arendt

3.3.1. Schmitt: lo político como disociación

Para Marchart, la contraposición del dominio político autónomo y los otros dominios de lo social, es compartida por otros pensadores como Hannah Arendt y Carl Schmitt: la primera vez en lo político un espacio de libertad y deliberación pública, y el segundo lo define como un espacio de poder, conflicto y antagonismo.

Al contrario de Arendt, para Schmitt la comunidad se establece a través de un antagonismo externo, visto a manera de distinción bajo la forma amigo/enemigo (Marchart, 2009), enfatizando en que lo

político es independiente de otros dominios, de otras áreas sociales. Según Marchart (2009), en el prefacio de 1972 a su famoso texto *El concepto de lo político*, Schmitt ya evidenciaba cómo los antagonismos se insertaron en las unidades políticas y deslocalizaron la noción de política, del Estado (Marchart, 2009). En ese momento ya era posible distinguir la política de lo político.

Los nuevos protagonistas expresan el núcleo de los problemas denominados políticos, en los cuales se reconocen nuevos sujetos dentro de la actividad política y con ellos, nuevas agrupaciones bajo la forma amigo/enemigo (Marchart, 2009), la cual es necesaria para que exista actividad política. De acuerdo con lo anterior, Marchart se inscribe en la línea de izquierda de Žižek, que insiste en el antagonismo como inherente a lo político (Marchart, 2009).

3.3.2. Arendt: lo político como asociación

Hannah Arendt no establece una diferencia explícita entre la política y lo político o *die politik* y *das politische*. Sin embargo, dos de sus seguidores permiten complementar su posición inicial, a saber, por una parte el alemán Ernst Vollrath que sostiene que la tarea de Arendt fue explorar lo puramente político (diferente de la política políticamente pervertida (Vollrath, 1987)) caracterizándolo con el su carácter asociativo (1987); por otra parte, Sheldon Wolin, la idea de lo político en Arendt, se remite al debate público de la comunidad para la promoción y bienestar y sobre el problema de los poderes sociales, distribuidos de manera desigual. En este sentido, la política es continua y lo político es episódico (Marchart, 2009).

Para Marchart, tanto Wolin como Ricoeur integran la política con lo político, al señalar que la primera es una lucha por la ventaja competitiva, y la segunda un espacio de comunidad, en lugar de insistir en una división infranqueable. Igualmente, Wolin y Arendt coinciden en que lo auténticamente político se caracteriza por el cuidado y responsabilidad de nuestra vida común y colectiva, recabando la manera en que lo asociativo se configura en lo colectivo. En efecto, para Arendt, la gente en su pluralidad se asocia libremente en un ámbito público, motivada por el cuidado de lo común.

Marchart, sin embargo, cuestiona el concepto de lo político arendtiano en cuanto este tiene que ser diferenciado de la política en la medida en que la postura de Arendt lo deja subordinado a lo social y con ello a las formas burocráticas, económicas o instrumentales de racionalidad, insistiendo en que para forjar un concepto puro de lo político es indispensable reivindicar la autonomía de lo político (Marchart, 2009).

3.3.3. Democracia posfundacional

Pese a su origen italiano, varios de estos autores desarrollan su propuesta en el marco del pensamiento francés posfoucaultiano. Una primera será la concepción en la obra Negri (y más tarde Hardt) de un concepto de lo político como democracia de la multitud que logra conceptualizar mínimamente el carácter alternativo de la democracia real o absoluta delineando la proyección que la multitud puede connotar como sujeto emancipatorio frente al imperio (Negri & Hardt, 2004). Reflexión que se verá sin duda complementada por los planteamientos de Žižek (2004) (junto con los de Virno (2003) y Agamben (2003)) que desde su consideración crítica de la democracia liberal logran desnudar, primero, el paradigma autoritario que caracteriza la política contemporánea y, segundo, las tareas contestatarias que el movimiento antisistémico puede adoptar frente al capitalismo posfordista imperante formulando así un concepto de lo político como resistencia al estado de excepción global contemporáneo.

Pero junto a estos se consolidan paralelamente cuatro conceptos posfundacionales de lo político, a saber: desde el modelo de democracia conflictiva de Lefort (2004)/Gauchet (2004), un concepto de lo político como conflicto. Rosanvallon (2007), desde su modelo de contrademocracia, un concepto de lo político como fiscalización, mientras que Abensour (2004), desde su apuesta por una democracia insurgente, propondrá un concepto de lo político como insurgencia democrática. Todos ellos, en múltiples formas, dando desarrollo al modelo de democracia agonística de Chantal Mouffe (1993) (y Laclau) y su concepto de lo político como pluralismo adversarial, donde la distinción amigo-enemigo es reemplazada definitivamente por el antagonismo del adversario en el marco del sistema democrático.

Conclusión

Hemos querido mostrar que las teorías de la justicia dan un vuelco de la antigüedad hasta nuestros días. De centrarse en la vida virtuosa, como sucede inicialmente en Aristóteles y posteriormente Tomás De Aquino, o en principios universalizables de carácter etnocéntrico, paulatinamente después del iuspositivismo y con la propuesta de la teoría de la justicia rawlsiana y la problematización derivada de la polémica liberal-comunitarista, y más enfáticamente con el segundo Rawls, el contenido de la justicia se desplaza definitivamente hacia la justicia política.

El concepto de justicia política, sin embargo, junto con el de libertad política, ya habían sido introducidos por dos integrantes de la primera Escuela de Frankfurt, Neumann y Kiershheimer, en su exilio en Estados Unidos, para confrontar, precisamente, la distinción amigo-enemigo de Carl Schmitt. El marco de ello era que el mero Estado de derecho no era un instrumento *per se* para enmarco esta distinción, pues el Estado de Derecho caía, y así había sucedido en Alemania tras el dominio nazi, bajo esa distinción de hecho y por tanto lo que se requería era, al contrario, potenciar tanto la libertad política en lo que más tarde llamaría Habermas el mundo de la vida, así como la justicia política como formas de contención social del autoritarismo que incluso terminaba tomándose la constitución y la legislación por más liberal que pretendieran ser.

Pero la justicia política parecía ser más una fórmula voluntarista con la cual oponerse a la justicia procedimental del iuspositivismo, cómplice —así fuera involuntario— en todo caso del autoritarismo nazi. Rawls logra darle concreción realmente a esta categoría al mostrar que ella sería el fruto de un consenso entrecruzado de las diferentes fuerzas sociales, dándole así la legitimidad y el alcance político y social contundente y efectivo para oponerse no solo a una justicia procedimental que terminaba convalidando el autoritarismo sino a una justicia virtuosa o universalista vacía que, frente a los excesos políticos, no lograba oponerse ni conceptual ni prácticamente a los excesos del poder.

Con Habermas, esa justicia política sufre una concreción adicional al convertirla en justicia constitucional enmarcada en un estado constitucional de derecho, donde la decisión judicial tiene que

concretar el sentido de decisiones justas para todos y no decisiones buenas para algunos. Ello supone el balance entre las fuerzas sociales y políticas de una comunidad determinada y su relación constitucional y legal con el Estado, y sus diversos poderes, cuando se trata de tomar decisiones justas. Porque el discurso filosófico y religioso sobre la justicia peca precisamente de etereidad y se queda en el *topos uranus*, olvidándose del mundo real y sus imperativos de justicia material y efectiva.

Pero tanto Rawls como Habermas, podríamos decir, encuentran un complemento ideal en los aportes tanto de la tercera Escuela de Frankfurt como del pensamiento francés posfundacional. En ambos casos, los primeros precisando el alcance posconvencional de una democracia radical cuyo postulado de base es una eticidad democrática abierta verticalmente a la alternancia del poder, nunca sometida a la voluntad ni representación de ninguna “vanguardia” ni elite ni clase representativas del conjunto de la sociedad, y el segundo puntualizando además ese sentido posfundacional de superación de la distinción amigo-enemigo por la de un adversario reconocido y respetado en el marco de un Estado constitucional de derecho que propicia el marco y las garantías de la plena e irrestricta deliberación política entre las diversas fuerzas ciudadanas.

La justicia aterriza así de un discurso iusnaturalista centrado en la virtud a uno —algunos lo denominan incluso iusnaturalismo crítico— centrado en la justicia política, constitucional, de carácter posconvencional y posfundacional. La justicia política no sólo es un acuerdo de mayorías, su ideal regulativo es un consenso de las diversas fuerzas sociales y políticas en el marco de garantías de participación plena e irrestricta de un Estado constitucional democrático de derecho cuyo ideal regulativo no es la distinción amigo-enemigo sino la alternancia en el poder de todas las eticidades y formas de vida interesadas razonablemente en el manejo de la sociedad.

La justicia deviene así, *qua* justicia política y constitucional, en clave radical, posconvencional y posfundacional, la condición de posibilidad de la democracia, el pluralismo razonable y la equidad de la diferentes eticidades y fuerzas sociales y políticas de una sociedad determinada.

A manera de doble epílogo

Desborda el marco del estado del arte que hemos perfilado en estos dos capítulos, la situación de las teorías de la justicia en América Latina. No porque no se considere plenamente legítima la aspiración situada de una aproximación a las teorías de la justicia latinoamericanas sino porque su reconstrucción sistemática requeriría un abordaje análogo que excede los límites de estos escritos. Pero que quede claro que la mirada a su homólogo en el centro no pretende descalificar su trayectoria, vital y conceptual, en la periferia, dolorosa y ensangrentada como han sido las luchas por la justicia en nuestras latitudes.

“Luchamos así, con bravura de leyenda porque íbamos desbrozando el camino de la historia” (Nuñez Grullón, 2016, p. 110). La sentencia histórica del Presidente Constitucional dominicano Francisco Caamano Deno en 1965 es el grito latinoamericano por esas ansias de justicia que iniciaron con las mismas luchas de resistencia de los pueblos amerindios a la conquista y colonización europea y que al día de hoy no culminan y siguen estando vigentes esta vez contra élites sordas a los clamores de sus pueblos y sus ciudadanía por ordenamientos más justos y democráticos. Ese calvario por la justicia que América India, Ibérica, Latina ha desbrozado con pundonor y sacrificio tiene, en todo caso, en la simiente crítica de una tendencia histórica contrahegemónica en pos de la justicia y su conceptualización filosófica una afluyente que tiene que reconocerse como propia. La teoría decolonial de la justicia se levanta sobre los hombros de esa gigante tradición crítica global contrahegemónica que es también nuestra.

Referencias

- Abesour, M. (2004). Les quatre caracteres de la vraie démocratie. En *La Démocratie contre l'Etat* (págs. 89-122). Paris: Le Félin.
- Agamben, G. (2003). El campo de concentración como paradigma biopolítico de lo moderno. En *Homo Sacer* (págs. 211-229). Valencia: Pretextos.
- Baudrillard, J. (1977). *Olivar a Foucault*. Valencia: Pretextos.
- Bobbio, N. (1987). *The Future of Democracy*. Cambridge: UK Polity Press.
- Bobbio, N. (1993). La unidad de ordenamiento jurídico. La teoría kelseniana de la norma fundamental. En N. Bobbio, *El Positivismo Jurídico* (págs. 202-205). Madrid: Debate.

- Buchanan, J. (1975). *The limits of liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cortina, A. (1993). *Ética Aplicada y Democracia Radical*. Madrid: Tecnos.
- Dahl, R. (1989). *Democracy and Its Critics*. Connecticut: New Haven.
- de Greiff, P. (1989). *MacIntyre: narrativa y tradición*. Revista Sistema, 99-116.
- Derrida, J. (1989). *La Escritura y la Diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Dubiel, H. (1997). *La Cuestión Democrática*. Madrid: Hierga&Fierro.
- Gauchet, M. (2004). *La democracia contra sí misma*. Rosario: Homo Sapiens.
- Gauthier, D. (1988). *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Barcelona: Paidós.
- Gauthier, D. (1994). *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa.
- Häberle, P. (2002). *Constitución como Cultura*. Bogotá D.C.: Universidad Externado de Colombia.
- Habermas, J. (1990). *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Hart, H. L. (1995). *El concepto de derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Hayek, F. (1995). *Droit, Legislation et Liberté*. Paris: PUF.
- Hernández Marín, R. (1989). Las tesis de H.L.A. Hart. En R. Hernández Marín, *Historia de la filosofía del derecho contemporánea* (págs. 238-244). Madrid: Tecnos.
- Honneth, A. (1997). Patrones de reconocimiento intersubjetivo: amor, derecho, solidaridad. En *La lucha por el reconocimiento* (págs. 114-159). Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2011). *El derecho de la libertad*. Buenos Aires: Katz.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática*. Barcelona: Anthropos.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. London: Duckworth.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mazurek, P. (1992). Teoría analítica del derecho. En A. Kaufmann, & W. Hassemer, *El pensamiento jurídico contemporáneo* (págs. 275-286). Madrid: Debate.
- Mejía Quintana, Ó. (2001). La desobediencia civil en la teoría de Rawls. En Ó. Mejía Quintana, *La Problemática Iusfilosófica de la Obediencia Civil y la Justificación Constitucional de la Desobediencia Civil* (págs. 213-217). Bogotá: Unibiblos.
- Michelman, F. I. (1998). *Conceptions of Democracy in America Constitutional Argument*. Florida Law Review, 41, 443-490.
- Mouffe, C. (1993). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Negri, A., & Hardt, M. (2004). *Democracia de la multitud*. En *Multitud* (págs. 373-406). Barcelona: Debate.

- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Núñez Grullón, J. (2016). *Evolución constitucional dominicana (1844-2015)*. Estados Unidos.
- Perry, M. J. (1990). *Morality, Politics and Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramos, J. A. (1989). La doctrina de la regla del reconocimiento. En J. A. Ramos, *La regla de reconocimiento en la teoría jurídica de H.L.A. Hart* (págs. 135-180). Madrid: Técnos.
- Renaut, A. (1999). Humanisme ou Vitalisme (Foucault et Deleuze). En *Les Philosophies Politiques Contemporaines* (T.V) (págs. 80-95). Paris: Calman-Levy.
- Ricoeur, P. (1990). *Historia y Verdad*. Madrid: Encuentro.
- Rosavallón, P. (2007). *La Contrademocracia*. Buenos Aires: Manantial.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M. (1996). *Democracy's Discontent*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sartori, G. (1973). *Political Theory*. Sage publications.
- Sartori, G. (1973). What is "Politics". *Political Theory*, 1(1), 5-26. Obtenido de <http://www.jstor.org/stable/191073>
- Schmidt, J. (1992). La Original Position y el equilibrio reflexivo. En L. Kern, & H. Muller, *La justicia: discurso o mercadeo* (págs. 82-115). Barcelona: Gedisa.
- Sen, A., & Williams, B. (1982). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thiebaut, C. (1994). Universalidad, pluralismo cultural e identidad moral (Entrevista). *Revista de Filosofía Política* Editorial Anthropos(3), 167-175.
- Virno, P. (2003). *Virtuosismo y revolución*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Vollrath, E. (1987). Philosophy and Social Criticism. *Philosophy and Social Criticism*, 13(1), 17-29.
- Walter, R. (2001). Origen y desarrollo de la idea de la norma fundamental. En R. Walter, *Problemas Centrales de la Teoría Pura del Derecho* (págs. 67-96). Bogotá D. C.: Universidad Externado de Colombia.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
- Wellmer, A. (1996). *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra.
- Zizek, S. (2004). Más allá de la democracia. La impostura liberal. En *Violencia en Acto* (págs. 165-185). Buenos Aires: Paidós.

Parte II
**Justicia política y democracia,
los conceptos**

¿Validez sin facticidad?

*Sobre teorías y contra-teorías de la justicia desde América Latina**

Leonardo Tovar González
Laura V. Bermúdez Franco

El título de este capítulo adolece por lo menos de tres equívocos. El primero, dar a entender que existe algo así como una “teoría de la justicia” latinoamericana, diseñada en emulación o prosecución de la canónica enunciada por Rawls en 1971. El segundo, sugerir que a esta se le puede oponer otra u otras “teorías de la justicia” elaboradas desde América Latina. El tercero, suponer que sus eventuales creadores las han formulado en contraposición a las provenientes del norte filosófico. Ciertamente, ni Franz Hinkelammert ni Raúl Fornet-Betancourt, ni Enrique Dussel, los tres autores ubicados en el continente en los que centraremos nuestra atención, se han interesado en burilar una latinoamericana “teoría de la justicia”, y mucho menos se han preocupado porque esta sirva de alternativa a la saga de Walzer, Habermas, Fraser y tantas otras secuelas directas o indirectas de la original teoría rawlsiana. Y por el otro lado, tampoco podemos creer que Carlos Santiago Nino, Guillermo Hoyos, Paulette Dieterlen y otros autores hispano-americanos inspirados en el enfoque kantiano sobre la justicia, coincidan en una perspectiva única susceptible de un cuestionamiento en bloque por sus contradictores.

En realidad, nos hallamos ante dos circuitos filosóficos, no diremos inconmensurables porque giran alrededor de similares inquietudes prácticas sobre la sociedad, pero sí difícilmente contrastables por cuanto responden a dichos interrogantes de modo cualitativamente distinto. En las teorías de la justicia propiamente dichas, incluidas las contra-teorías en propiedad como las de A. Sen o A. Honneth,

* Este capítulo se inscribe en el proyecto de investigación “Injusticias convergentes”, financiado por el “Fondo de Investigación” de la Universidad Santo Tomás.

la suposición socrática de partida, consiste en que el esclarecimiento conceptual del problema de la justicia, va a redundar en una mejor comprensión y sobre todo en una mejor acción frente a los problemas sociales e históricos relacionados con las injusticias. En cambio, los pensadores del circuito latinoamericano, cada uno con su propio registro, parten de pensar las realidades efectivas de injusticia padecidas a través de la historia y en la actualidad por las comunidades humanas, y a manera de excedente filosófico surgen sus categorizaciones teóricas, con menores o mayores refinamientos conceptuales.

No obstante, en esta indagación sobre los tratamientos de la justicia y la injusticia en la filosofía elaborada en América Latina, por mor de sistematización incurriremos en las indebidas simplificaciones, y hablaremos a manera de “tipo ideal” del “constructivismo igualitarista discursivo” (C.I.D.) para referirnos a los acercamientos normativos de raigambre kantiana producidos en la región. Y por contraste, opondremos la ética del bien común de Hinkelammert al procedimentalismo constructivista, la diferencia intercultural de Fornet-Betancourt a la igualdad multicultural liberal, y la concordia disorde de las víctimas en Dussel, a la discordia concorde del consensualismo normativo.

Con tal propósito en mente, la disertación empezará por una caracterización general del enfoque normativo, para a continuación desplegar las tres condiciones que hemos postulado y, paralelamente, las tres contra-condiciones correspondientes. A manera de cierre abierto, esbozaremos la tensión entre la estéril “validez sin facticidad” en que puede culminar el normativismo sobre la justicia, y la espuria “validez por facticidad” en que pueden redundar salidas anti-normativas como las esbozadas por algunos autores latinoamericanos. En la dialéctica entre estos polos hermenéuticos, trazaremos algunas de las rutas filosóficas de la justicia en América Latina.

1. La clave normativa sobre la justicia

A lo largo de nuestra historia republicana, en los países latinoamericanos se han consagrado las normas jurídicas como el instrumento por excelencia para transformar la vida económica, social y política de la sociedad, según metas de prosperidad, bienestar y participación,

dentro de un amplio rango de cumplimiento de estas aspiraciones. Continuadores filosóficos de este histórico “encantamiento normativo”, han sido precisamente pensadores con formación jurídica, o cercanos al derecho, que en la reciente filosofía práctica cultivada en la región, han impulsado la prescripción constitucional de principios, valores e ideales éticos como canal para la realización de la justicia. En un amplio inventario sin matices internos, podemos enumerar aquí a los argentinos Carlos Santiago Nino y Roberto Gargarella, al uruguayo Gustavo Pereira, a los mexicanos Gustavo Leyva y Paulette Dieterlen a los colombianos Guillermo Hoyos Vásquez y Óscar Mejía Quintana, entre varios otros.

Herederos en el subcontinente de la filosofía práctica kantiana, todos ellos han gestado sus propuestas en diálogo con Rawls, Habermas, Fraser y otros voceros de los recientes debates alrededor de las posibilidades y alcances de una teoría de la justicia. Pero la indagación sobre las condiciones normativas de la justicia en la región, no obedece a un ejercicio de erudición de profesores de filosofía del derecho ocupados en “repcionar” las doctrinas iusfilosóficas de moda, sino responde a la necesidad de intelectuales, educadores y, sobre todo, ciudadanos, de cuestionar las situaciones de injusticia vigentes y alentar la edificación de un nuevo orden social más justo y democrático. Lejos de “abstraerse de la realidad”, como a menudo los han acusado sus detractores, los voceros de esta amplia tendencia, han buscado superar las huellas de las dictaduras, denunciar expresiones deficitarias de democracia, participar en proyectos de emancipación social y política.

En este punto, conviene de una vez precisar de qué normativismo estamos hablando, pues ciertamente los regímenes más autoritarios en el planeta han estado plagados de todo tipo de leyes, decretos, reglas, que a la vez desarrollan y justifican la opresión, y los autoritarismos latinoamericanos de derecha o izquierda no han sido la excepción. La apelación a un fundamento moral trascendente que se aplicaría en las reglas jurídicas, tampoco opera como criterio distintivo, pues como se comprueba en el caso colombiano de la Constitución de 1886, han sido precisamente doctrinas morales perfeccionistas como el tomismo las que han servido de soporte a dichos proyectos autoritarios, y de nuevo este caso tampoco es excepcional.

E incursionando en el terreno propiamente filosófico, la mera postulación de principios normativos como fundamento de una doctrina de filosofía práctica, es un indicio insuficiente, en la medida que las formas prescriptivistas podrían sólo sancionar normativamente procesos políticos de facto. Anticipándonos a lo que formularemos más adelante y sin entrar por ahora a juzgar, pienso en el normativismo populista de las tesis políticas de Dussel y su invocación de un poder constituyente originario fáctico anterior al mismo orden político constituido, facultado entonces para refundar omnímodamente la normatividad legal, como hemos asistido recientemente en Venezuela.

Entre estipulativa y reconstructiva, nuestra tesis consiste en que en América Latina se ha constituido un “constructivismo igualitarista discursivo”, etiqueta triple con la que englobamos diferentes manifestaciones de la filosofía práctica del continente que cumplen solidariamente con las siguientes condiciones frente a la justicia: 1) en cuanto constructivista, la justicia se fundamenta en principios normativos inmanentes a la conformación de una sociedad justa; 2) en cuanto igualitarista, el principio ancilar de dicha propuesta reside en la igual dignidad de las personas como seres solidariamente libres; y 3) en cuanto discursivo, el procedimiento para realizar dicha igualdad consiste en las prácticas discursivas, tanto bajo las formas ritualizadas del derecho o el parlamento, como en las manifestaciones libres de los debates de la sociedad civil y la opinión pública. En los ítems siguientes, se analizará cada uno de estos tres componentes, enfatizando respectivamente en Carlos Santiago Nino, Roberto Gargarella y Guillermo Hoyos, voces solistas a las que se agregarán otras del concierto filosófico continental.

Y como ya hemos señalado, F. Hinkelammert, R. Fornet-Betancourt y E. Dussel serán los pensadores desde los que pergeñaremos la contra-teoría latinoamericana, según los siguientes planteamientos alternativos: a) contra el procedimentalismo constructivista, el punto de partida será la vida de los sujetos dolientes que sufren situaciones de injusticia; b) frente al igualitarismo universalista de origen liberal o republicano, se opone el pleno respeto a las diferencias intra e interculturales; c) en lugar del consenso discursivo “desde arriba” construido a partir de las divergencias entre los ciudadanos, los acuerdos “desde abajo” alcanzados por las víctimas conformarán el disenso contra-hegemónico al establecimiento vigente.

2. Constructivismo ante vida (la controversia meta-ética)

Según lo anunciado, entonces, en este apartado se opondrá la meta-ética constructivista del normativismo latinoamericano, representado eminentemente por Carlos Santiago Nino a la ética de la vida formulada por Franz Hinkelammert.

2.1. *El enfoque constructivista para pensar la justicia*

Insistamos en que los pensadores latinoamericanos que hemos ubicado en la tradición normativa, han adelantado sus reflexiones sobre la justicia no porque sean exégetas de Kant o replicadores de los debates suscitados por Rawls y Habermas, sino porque han buscado responder filosóficamente a problemas sociales tan acuciantes como la pobreza (Paulette Dieterlen), la desigualdad (Francisco Cortés) la corrupción (Gustavo Pereira), la violencia (Guillermo Hoyos) la parapolítica (Óscar Mejía). El malogrado Carlos Santiago Nino (1943-1993), en quien centraremos este momento meta-ético de nuestro recorrido, no fue la excepción, pues como se puede comprobar en *La constitución de la democracia deliberativa* (1997) y los demás trabajos sobre ética y derecho que publicó como en los que póstumamente han editado sus discípulos, sus disertaciones iusfilosóficas estuvieron animadas por el propósito de preservar la democracia en su natal Argentina, durante el gobierno militar reivindicando los valores de la libertad socavados por la dictadura, y al restituirse la república como activo promotor de la transición democrática.

Dentro de la vasta literatura que por fortuna nos legó el autor, por su precisión nos hemos basado primordialmente en *Ocho lecciones sobre ética y derecho* (2013), conjunto de clases dictado por Nino en la Universidad de Buenos Aires en 1983, compilado treinta años después por Marcelo Alegre. La opción constructivista del jurisperito argentino, que en rigor habría que llamar reconstructiva, parte allí de reconocer la existencia de la moral como una institución social que sirve de mediación necesaria en la dialéctica entre conflicto y colaboración constitutiva de la “insociable sociabilidad” humana. Para explicar dicha tensión, recurre al “dilema del prisionero”, según un ejemplo que toma de Peter Singer. Dos cazadores paleolíticos frente a un tigre diente de sable: ¿qué alternativas tienen ante sí? La primera

reacción de los dos será huir cada uno por su lado, esperando que el tigre persiga al otro para así salvar cada uno su vida a costa de la del compañero. No obstante, si hubiesen permanecido los dos a colaborar, no sólo habrían tenido ambos alta probabilidad de sobrevivir sino que juntos habrían podido dominar a la fiera. Pero sin poder confiar cada uno en el otro, ninguno opta por quedarse a luchar contra el animal, ante el temor de enfrentarse solo ante la huida del rival/socio y convertirse así en presa segura del depredador.

En ausencia de un sistema normativo que medie en los conflictos que indefectiblemente surgen entre los integrantes del cuerpo social y fomente la imprescindible colaboración entre unos y otros, el dilema es irresoluble, y los seres humanos se ven sometidos al predominio del más fuerte o al imperio del azar, que como el viento puede estar a nuestro favor pero de improviso soplar en contra. Por eso, Nino (2013) descalifica como catástrofe social el escepticismo práctico, ya que la duda sistemática sobre la existencia de las reglas morales, les impediría a los grupos humanos alcanzar ciertos fines valiosos para sus vidas individuales y colectivas. Y tampoco avala el relativismo normativo, que confunde la constatación fáctica de que existen diversas pautas sociales con el juicio axiológico de que es imposible establecer un criterio valorativo entre ellas. En el otro extremo, rechaza también la posición dogmática que impone la moral vigente como la regla de actuación y valoración, ya que esta condena a la humanidad a permanecer en la inmoralidad de instituciones como la esclavitud, el holocausto nazi, los gobiernos de facto.

Contra dogmatismos, relativismos y escepticismos a la vez, la piedra de toque del constructivismo de Nino (2013) radica en la distinción entre la moral histórica y la moral crítica, comprendida esta última como la postulación de los principios, valores y virtudes que posibilitarían la plena síntesis entre resolución de conflictos y fomento de la colaboración social, en caso de que la moral vigente adoptase este baremo crítico. En sus propias palabras, “Si imaginamos una moral ideal, crítica, pensaremos en un sistema que, si fuera adoptado por una sociedad, constituiría la moral de esa sociedad...” (2013, p. 58). Resuenan allí ecos de la tradición confra-fáctica impresa en la oposición entre “comunidad real y comunidad ideal de comunicación” en Apel (1987), “situación real y situación ideal de habla” en Habermas (2000b) y la misma “situación original” del contractualismo rawl-

siano, de la que el pensador argentino señala que no es más que una dramatización de esta tensión entre la moral que existe y la moral que debe existir.

Para Nino (2013), el “discurso moral” constituye la esencia de la moral, ya que precisamente la capacidad discusiva de los agentes para justificar racionalmente ante sí y ante los demás sus actos, es lo que posibilita la contrastación entre la moral vigente y la moral ideal. En efecto, si abandonando los recursos a la fuerza y al engaño (el león y la zorra de Maquiavelo), optamos por una salida moral por considerar que esta es la más racional por eficaz y justa a la vez, debemos estar dispuestos a someter nuestros juicios morales al examen argumentativo público, con el fin de alcanzar entre todos un consentimiento libre. Por eso, la aspiración al consenso constituye el núcleo de la moral ideal, que se manifiesta en las morales históricas en la búsqueda de los acuerdos normativos que garanticen de manera concomitante la prevalencia de los derechos y libertades individuales con la consecución solidaria de los fines de la convivencia social. Como supuestos trascendentales a la manera kantiana, enumera nuestro iusfilósofo cinco principios procedimentales que sirven de fundamento del consenso moral, a saber:

1. Publicidad de la moral: las reglas morales deben ser susceptibles de comunicarse a toda la comunidad, pues de lo contrario no podrían orientar los comportamientos de las personas.
2. Generalidad de la moral: las reglas morales prescriben conductas de modo universal, sin acepción de persona.
3. Superveniencia: las conductas ordenadas por las reglas morales tienen carácter fáctico.
4. Universabilidad de la moral: los principios morales deben usarse de modo consistente para justificar toda acción que pertenezca a la misma clase genérica de acciones.
5. Finalidad: los principios morales ostentan la cualidad de justificación última y suprema de los juicios y conductas prácticos.

En conjunto, se constituye así el “punto de vista moral”, gracias al cual nos comprometemos a tratar de dirimir los conflictos en los mismos términos que lo haría un “árbitro ideal”, señala Nino (2013) evocando a Smith. Pero como quiera que ese consenso ideal práctico es un supuesto trascendental contra-fáctico que sirve de instancia crí-

tica de la moral efectiva pero no se traduce necesariamente en acción, surge la necesidad de pasar de la moral al derecho, esto es, a un sistema de normas que con independencia de la adhesión que logre, sea vinculante para sus destinatarios. Contra el derecho natural clásico o el iusnaturalismo racionalista, Nino no considera que las normas jurídicas deban estar supeditadas a la moral, pero tampoco avala la completa escisión entre ambos órdenes trazada por el iuspositivismo. En una vía media de justificación, estima más bien que el valor vinculante del derecho antes que en la amenaza o efecto de la coacción legal, reside en su dimensión moral, sin la cual las reglas judiciales aparecerían como irremediabilmente arbitrarias.

Como desarrolla con mayor sistematicidad en trabajos posteriores, la democracia deliberativa será el régimen político fundado sobre este constructivismo normativo preñado moralmente. A Nino no se le escapa, que en dicha postulación puede estar incurriendo en una utopía en el mal sentido, pues a pesar de los avances logrados en Europa occidental en la discusión libre y la participación popular, persiste la distancia entre las democracias realmente existentes y el ideal normativo trazado desde el discurso jurídico-moral.

Para superar dicho hiato, le encomienda al poder judicial “establecer un equilibrio entre los reclamos de la constitución histórica y los de la ideal” (Nino, 1997, p. 254) por medio de balancear la vigencia de los derechos sustantivos y el respeto a los procedimientos democráticos. Gracias a dicho control constitucional ponderado, resulta así una constitución compleja, que por supuesto no está exenta de tensiones entre la garantía de los derechos individuales, la preservación del procedimiento democrático y la vigencia del Estado de derecho, pero haciendo de la necesidad virtud, Nino confía en que “la voz de la deliberación pública —el componente esencial de la democracia— y el respeto a los derechos individuales generen un profundo consenso que promueva la continuidad de la práctica constitucional” (1997, p. 302).

No obstante, para expresarlo alegóricamente, asalta la objeción evangélica: “el sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado” (Marcos 2:27-28). Es decir, si la moral fundamenta los preceptos jurídicos y los ordenamientos políticos, ¿no será sólo en cuanto atiende a los requerimientos materiales emanados de la vida

humana, y no por su pretendida validez formal intrínseca? A nuestro parecer, tal es la sospecha que irrumpe desde el pensamiento del filósofo, teólogo y economista naturalizado en América Latina Franz Hinkelammert.

2.2. *La ética del bien común en F. Hinkelammert*¹

En las tradiciones aristotélica y kantiana predominantes en la filosofía occidental, la justicia se ha entendido respectivamente como una virtud propia de hombres racionales reunidos en comunidad, o como el orden normativo propio de una sociedad racional integrada por hombres libres. Sin embargo, en América Latina la justicia no corresponde con un concepto abstracto que deriva de condiciones ideales, ya que encuentra su negación en la dimensión material del hombre, y, por lo tanto, debe afirmarse en el mismo plano. Esto significa que más allá de estar orientada por las nociones de una razón cuyos fines son categorías abstractas que nos dejan sin alternativa, las acciones en torno a la búsqueda de justicia deben responder a las necesidades concretas de los seres humanos.

Bajo la “crítica de la razón utópica” diseñada por Hinkelammert (2000), fácilmente se puede colegir que la derivación constructivista de los principios de justicia desde la suposición trascendental de una sociedad justa, además de petición de principio, incurre en la misma hipóstasis que la “planeación perfecta” fracasada en los regímenes del llamado socialismo real, o que la “competencia perfecta” no menos equivocada pero preservada ideológicamente en la sociedad de mercado. En efecto, así como el Estado no es el planificador perfecto omnisciente y omnipotente capaz de coordinar todas las fuerzas económicas por encima de cualquier contingencia, ni el mercado el operador ciego generador de un equilibrio automático entre todos los

¹ Este apartado fue redactado de manera predominante por Laura Bermúdez, como derivación de su monografía laureada de la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás titulada “Franz Hinkelammert: teoría crítica y reconocimiento desde América Latina”, orientada por Leonardo Tovar, autor directo de las demás secciones del capítulo. Desde luego, los dos firmantes son solidarios por los eventuales aciertos de todo el texto, pero sólo el último mencionado se responsabiliza por los seguros fallos.

agentes económicos, la justicia no puede entenderse como un código normativo ideal que, por decirlo así, levita sobre las injusticias del mundo real.

En realidad, para el pensador alemán residente en Costa Rica, es la ideología neoliberal, expresada en las relaciones de mercado, la que ha determinado el rumbo de la razón moderna, dotándola de conceptos abstractos como la eficiencia y el progreso en los que el hombre se ha perdido. Desde su perspectiva, el mercado actúa ahora como juez supremo puesto que decide qué valores son significativos, qué problemas se deben resolver, y qué derechos son válidos. El mercado decide quién vive y quién muere: *el mercado mundial es la justicia* (Hinkelammert, 2001). Entonces, lo justo se mide de acuerdo con las reglas del capitalismo, las cuales han dejado de considerar la defensa y reproducción de la vida como valor fundamental.

Las relaciones sociales sustentadas en la competencia han desembocado en una carrera a muerte en la que gana quien mayores utilidades pueda tener sin importar sus efectos sobre los otros y la naturaleza. De esta manera, la ideología que sustenta las dinámicas del mercado se impone en la racionalidad humana para determinar las acciones de los hombres como individuos y no como sujetos que hacen parte de una comunidad. Los fines a los que se aspira son particulares y los resultados se miden conforme a los objetivos de la economía capitalista, sin tener en cuenta si realmente es posible vivir de esa manera.

La situación latinoamericana marcada por la pobreza, la exclusión y la marginación social, demuestra que la vida no es posible bajo los ideales de un mercado que en teoría se regula a sí mismo, pero que revela que la vida no es posible dentro de una lógica instrumental que dirige las acciones de los seres humanos a fines abstractos que favorecen a unos pocos, y en cuya ejecución se sacrifican bastantes personas. Así, las cifras en las que se demuestra la eficiencia del mercado, resultan ser cifras fragmentarias en las que solo se evidencian los beneficios de aquellas minorías y no la realidad concreta total.

En contraste, desde la perspectiva de Franz Hinkelammert es posible comprender la justicia desde la dimensión material del ser humano, dentro de la que, más allá de considerar la redistribución como solución a los problemas sociales, se incorpora la necesidad de situar

la vida como criterio fundamental de las relaciones entre hombres por medio del reconocimiento de su condición material, lo cual no significa una exclusión de lo espiritual, sino que se comprende como parte de la corporalidad. Asimismo, se analizan las repercusiones de los ideales que sustentan las relaciones de mercado tal y como las conocemos, su carácter devastador en cuando a la construcción de utopías y la posibilidad de una ética del bien común que acoja las visiones fragmentarias del mundo reemplazando el carácter legalista por el de la legitimidad.

Para analizar la propuesta de Hinkelammert, es pertinente resaltar los siguientes puntos:

- La sacralización del mercado como institución suprema que promete la salvación del mundo y la humanidad, se fundamenta en una corporeidad abstracta en que las necesidades concretas del ser humano se ponen entre paréntesis y se establece que los individuos racionales son aquellos que eligen de acuerdo con sus preferencias y no con base en sus necesidades:

En la corporeidad abstracta el alma, la ley, el espíritu es punto de partida para someterse a todas las expresiones corporales (los apetitos, la concupiscencia). Libertad de todos los apetitos no es ausencia de apetitos, sino su dominación. No deben ser espontáneos. Donde el alma los permite, tienen lugar, pero no tienen derechos. Estos apetitos incluyen las necesidades, no son simples preferencias al estilo de la economía neoclásica. Los apetitos son pasiones en los cuales se expresan necesidades. Pueden ser también alternativas de expresión de necesidades y como tal preferencias. La economía neoclásica habla de preferencias abstrayendo de las necesidades. (Hinkelammert, 2007a, p. 85)

- En ese orden, se niega la materialidad del sujeto debido a que su cuerpo no es escuchado, se pasan por alto las necesidades de los hombres por tener la mirada en lo que el mercado ofrece como bienes de lujo. Sin embargo, esto no sería del todo problemático si la satisfacción de necesidades de la sociedad en general se asumiera como un primer escalón, como un paso previo, a la satisfacción del hombre conforme a sus preferencias. En cambio, el principio utilitario que se mueve en torno al sistema del capital y la competencia entre individuos resulta excluyente, pues deja por fuera a quienes no consiguen suplir las necesida-

des básicas y se concentra en quienes lo logran, pues éstos son los que pueden realmente elegir.

- El mercado realiza una especie de selección natural en la que se determina quién es apto o no para realizar acciones mercantiles. La vida se convierte en la lucha no solo del más fuerte, sino también del más astuto, del que más personas puede dejar en el camino. De acuerdo con Hinkelammert (2001), sobrevivir implica una carrera a muerte en la que gana el más eficiente: Así, “la eficiencia se transforma en una competencia de gente, que cortan la rama sobre la cual están sentados, se incitan mutuamente y que celebran finalmente como el más eficiente, el que primero llega al final y cae” (2001, p. 40). Esto significa que la eficiencia se mide conforme a los resultados óptimos del mercado, es decir, los niveles de utilidad que quedan tras la realización de una actividad puntual, pero que como hemos visto, se traducen en consecuencias pésimas para la sociedad, es decir, los niveles de vida de personas y comunidades.
- Este criterio de eficiencia no considera los efectos negativos que dichas actividades pueden tener con respecto al hombre y a la naturaleza —entendidos como fuentes principales de riqueza—, y si los considera, los concibe como externalidades que no se encuentran dentro de los modelos de economía perfecta. Estas externalidades, o efectos indirectos, surgen debido a la cosificación del otro y de lo otro (hombre y naturaleza) y a la condición individualista que se defiende en las economías de mercado.

Para esta guerra económica las medidas de ajuste estructural aparecen como preparación y limpieza del campo de batalla. Las empresas [y países], que se enfrentan en la guerra económica, tienen el interés común de limpiar el campo para luchar uno contra el otro sin ser “distorsionados”. Desde el punto de vista de las empresas que operan transnacionalmente, los derechos humanos como derechos de seres humanos corporales no son más que distorsiones del mercado. Para ellos, que operan y calculan mundialmente, el mundo entero es el espacio en el que aparecen las distorsiones del mercado. (Hinkelammert, 2001, p. 14)

Así, los procesos estructurales implementados desde mediados del siglo XX han definido las dinámicas de la economía en América Latina, marcadas por la presencia de un estado que defiende las políticas

de mercado, alimentado por la idea falsa de que el crecimiento traerá abundancia para todos. “En vez de superar el subdesarrollo, se sueña con una eficiencia subdesarrollada” (Hinkelammert, 1995, p. 164). Esto trae consigo, además, la crisis del medio ambiente, en que la naturaleza sufre por cuenta de la lógica del mercado aplicada por el hombre. Así, las fuentes de riqueza —humano y tierra— en vez de reproducirse se deterioran.

Asimismo, las iniciativas de los Estados para controlar los efectos de las relaciones de mercado salvajes se quedan cortas a la hora de solucionar los problemas que de estas se desenvuelven. La determinación de aquellos derechos con los que el hombre cuenta por su condición primigenia de ser humano no es suficiente a la hora de apelar por las condiciones básicas y suficientes para alcanzar el bien común:

El bien común es un interés de grupo que es al mismo tiempo el interés común, es decir, el interés de cada uno de los seres humanos si se defiende en el marco de este interés de todos y no más allá de este límite [...] El bien común en el que desemboca el pensamiento crítico, es lo contrario de este interés general impuesto. Es un bien de todos en el sentido de vida humana concreta, que presupone necesariamente una relativización de los mercados mediante una intervención sistemática en pos de la vida humana. (Hinkelammert, 2007b, p. 6)

A pesar de su pretensión, las normas que defienden al ser humano parecen haberse quedado en el mismo plano que la mano invisible o los criterios de eficiencia. Es decir, que aquellas leyes/derechos no consisten más que en enunciados abstractos que poco o nada se aplican en la corporalidad del ser. Por el contrario, la ley por la que aboga Hinkelammert es aquella que defiende las necesidades de los seres humanos por encima de las preferencias que cualquiera pueda tener, y que es utilizada como criterio de racionalidad frente al modelo neoliberal. Esto quiere decir que un conjunto de normas que no aboguen realmente por el hombre desde su condición material y corpórea, puede y debe ser sometido a crítica, toda vez que configura los estándares de vida sin contemplar lo esencial y se dicta en torno a la idea de desarrollo como dependencia.

Y ya para cerrar este apartado, lo anterior significa que la injusticia puede pensarse en términos de las distorsiones de mercado que desembocan en la necesidad de intervención tanto estatal como social

de forma legítima más que legal, pues está visto que, aunque la enumeración de leyes sea extensa en un territorio u otro, su aplicación es insuficiente debido a que se concibe como un instrumento abstracto que no puede llegar a tocar al hombre. La apropiación crítica de la ley, es decir, su comprensión, pero sobre todo su incorporación en la racionalidad humana, son fundamentales a la hora de superar la racionalidad instrumental producto de las relaciones económicas y sociales que vuelven al otro y a la naturaleza un objeto más.

3. Del derecho a la igualdad al reconocimiento de la diferencia (la discusión ética)

Según el plan trazado, en esta sección se contrastará el igualitarismo normativo a la afirmación inter-cultural de la diferencia

3.1. *El valor de la igualdad como contenido de la justicia*

Si la dimensión formal del C.I.D. reside en el constructivismo normativo, la vertiente material del modelo radica en el valor de la “igualdad”. Pero contra lo que han apuntado los impugnadores de esta propuesta, lejos de tratarse de un principio puramente abstracto, sus cultivadores buscan con su aplicación concreta en el orden jurídico y las políticas públicas articular “una filosofía para la acción, para la práctica, para la democracia” (Nino, 2013, p. 9), como señalan Roberto Gargarella y Paula Bergallo a propósito de la labor de su maestro C.S. Nino en la etapa de restitución democrática en Argentina (Nino C. S., 2013) con fórmula que podría extrapolarse a los propósitos de todos los representantes de esta concepción sobre la justicia. Como corrobora Paulette Dieterlen (2007) a propósito de la superación de la pobreza,

Un reto de la justicia es la búsqueda de políticas públicas diseñadas para distribuir aquellos bienes que satisfacen las necesidades básicas, tales como la alimentación, la salud y la educación para lograr que los individuos nivelen su campo de juego y tengan la posibilidad de elegir sus propios planes de vida. (p. 193)

En el esclarecimiento filosófico, la postulación jurídica y la realización política del valor de la igualdad, podemos distinguir por lo

menos tres niveles, que recurriendo a la gramática histórica de los derechos, corresponden respectivamente al ejercicio de los derechos civiles y políticos (primera generación), los derechos sociales (segunda generación) y los derechos colectivos (tercera generación). El primer grupo comprende tanto las libertades negativas de no-coacción concernientes a la facultad de las personas de determinar autónomamente sus planes individuales y grupales de vida (momento liberal) como las libertades positivas de participación relacionadas con el poder de los ciudadanos para orientar la vida en común en condiciones de pluralismo axiológico (momento republicano). El segundo nivel (momento socialista) está constituido por los d.e.s.c (derechos económicos, sociales y culturales), que lejos de abstenciones manchesterianas, deben ser promovidos directamente por la acción del Estado y en particular por el poder judicial, sin restricciones pero sí con controles a la iniciativa privada y a la libre empresa para que respondan a las necesidades del interés general. El tercer nivel (momento cosmopolita) cubre tanto los derechos al reconocimiento integral de los actores sociales con base en sus identidades diferenciales (de género, culturales, étareas, físicas) como la garantía plena de la humanidad concebida globalmente al disfrute de las condiciones ambientales que posibilitan su vida en el planeta, como individuos y como especie.

El criterio que rige la igualdad en el momento liberal es el de equivalencia, en virtud del cual el disfrute de las libertades civiles de una persona no puede prevalecer ni sacrificarse frente a las mismas libertades de los demás ciudadanos, aunque sí puede haber reglas operativas de ordenación. A su turno, el momento republicano está orientado por el criterio de igualdad como inclusión, que propende por la mayor participación posible de los integrantes del cuerpo social en la decisión de las políticas públicas, con la democracia participativa como ideal asintótico. El momento socialista se basa en el criterio de igualdad como (re)distribución, dirigido a que todos y cada uno de los integrantes del cuerpo social tengan acceso de manera solidaria a los bienes económicos, sociales y culturales propios del desarrollo histórico de una comunidad. Por último, el criterio de reconocimiento guía la igualdad en el momento cosmopolita, en una comprensión amplia que del reconocimiento inter-subjetivo se extiende al reconocimiento del planeta como sujeto común (la casa común).

Sin embargo, más que el inventario de los derechos de igualdad y los criterios que los sostienen, el C.I.D. se caracteriza por la integración vertical de los niveles, en aplicación de un criterio de concatenación que, por así decirlo, toma el puesto del orden lexicográfico de Rawls. Tal vez nada mejor que seguir la reconstrucción histórica del problema que elabora R. Gargarella, con el fin de ilustrar el carácter solidario del igualitarismo normativo, que se niega a sacrificar libertades civiles en aras de la participación política, o subordinar esta a las exigencias de justicia material, o supeditar la distribución al reconocimiento de las identidades culturales, o cerrando e invirtiendo el círculo, propiciar que la igualdad formal ante la ley en la práctica implique el desconocimiento de los derechos diferenciales de los actores y comunidades culturales. En su minucioso estudio comparativo del constitucionalismo en las dos Américas (2005), el tratadista argentino muestra cómo en la fundación de las repúblicas latinoamericanas en el siglo XIX (Argentina, Colombia, Chile, Ecuador, México, Perú, Venezuela, son los países hispanoamericanos de su universo de investigación, que completa con Estados Unidos), en definitiva triunfó la alianza conservadora-liberal auspiciada por las élites políticas triunfantes, en contra del proyecto radical defendido por el sector minoritario de la dirigencia política. En una adscripción temporal que con ajustes se podría proyectar a los representantes posteriores de estas tendencias hasta la actualidad, los conservadores (pongamos por caso en Colombia a Miguel Antonio Caro) tendieron a restringir al máximo el principio de igualdad, según una concepción estamentaria o elitista de la vida social estructuralmente desigual, que impone sobre el derecho de libre decisión sobre sus vidas por parte de los integrantes de la sociedad (mayoría de edad) la determinación despótica de sus planes de realización de acuerdo con principios perfeccionistas (tradicionalismo y tomismo) sancionados por la autoridad religiosa (Iglesia Católica). En contrapartida, los liberales (v. gr. Florentino González, de nuevo en Colombia) reciben su nombre de su apertura a que los actores sociales puedan autodeterminar sus existencias con independencia de restricciones religiosas o de cualquier tipo impuestas por el Estado, más allá de las imprescindibles para que todos y cada uno de los ciudadanos puedan gozar del equivalente derecho. Pero como quiera que en una gramática lockeana y milliana, dicha facultad de determinación individual se extiende a la libre

iniciativa en el mercado contraria a toda intervención reguladora del Estado (librecambismo vs proteccionismo, o en el léxico actual, libre comercio vs intervencionismo), estos sectores liberales resienten ante todo los movimientos sociales surgidos de los sectores populares que busquen mejores condiciones de justicia material, en la medida que de este modo se restrinjan los privilegios que ellos perciben como derechos adquiridos. El bando etiquetado por Gargarella como radical (por ejemplo, el colombiano Manuel Murillo Toro), fue el que tomó la bandera de la efectiva igualdad social, en el entendido de que la autodeterminación individual es palabra vacía si la mayoría de los sujetos sociales carece de las condiciones económicas y sociales necesarias para llevar a cabo su vida más allá de la mera sobrevivencia, y a menudo ni siquiera esto se alcanza.

Recapitulando, los conservadores subordinaron las libertades y derechos individuales al cumplimiento de valores morales y religiosos superiores que según sus creencias preceden al ordenamiento social; los liberales buscaron garantizar formalmente dichas libertades pero sin alterar las condiciones materiales que las pueden hacer efectivas para toda la población; y unos y otros se confabularon en el liberalismo-conservador unidos por su temor hacia la gleba, que los primeros perciben como la grey que debe ser catequizada y socorrida por medio de la caridad cristiana, y los segundos como la plebe que debe ser civilizada por medio de la instrucción pública y beneficiada por la filantropía pública. En representación del pueblo despreciado, en cambio, los radicales enfatizaron en el logro social de las condiciones concretas de igualdad social, pero advierte Gargarella, han sido proclives a desconocer los límites constitucionales que protegen los derechos particulares y la misma facultad de individuos o colectivos para profesar valores perfeccionistas. Imágenes icónicas en América Latina como la del presidente Chávez por las calles de Caracas apuntando con el dedo los negocios que se debían expropiar (El País, 2018), o en contraste las olas de privatización del patrimonio público impulsadas por los gobiernos neoliberales, o las campañas de mal disimulada homofobia tendientes a restringir los derechos de las “poblaciones no heterosexuales”, ejemplifican de manera descendente estas tendencias, a cual más insatisfactoria con el valor de la igualdad íntegramente entendido.

Para Gargarella, la solución emanada del análisis sistémico, pero que históricamente no ha sido más que un anhelo, no puede consistir más que un genuino igualitarismo, que de forma solidaria respete la autonomía individual y promueva la igualdad social. En efecto,

...el igualitarismo sostiene, contra el conservadurismo, tanto el derecho a la “autodeterminación colectiva” como el de cada individuo a seleccionar y perseguir su propio proyecto vital ... Contra el liberalismo, el igualitarismo... sostiene que la defensa de los derechos propia del liberalismo ... debe abarcar también otros intereses fundamentales, normalmente no reconocidos por los ordenamientos liberales, y vinculados con un genuino compromiso con el desarrollo autónomo de cada uno (ie el derecho a la propia subsistencia económica). Finalmente, y contra el radicalismo, el igualitarismo asume tanto la defensa fuerte de ciertos derechos (..que el radicalismo normalmente niega, al tomar dependientes los derechos de la voluntad mayoritaria) como la persistente necesidad de “perfeccionar” la “voluntad ciudadana” (..que contradice el principio sostenido por... los radicales según el cual “la voz del pueblo es la voz de Dios”). (2005, pp. 7-8)

Contra dicho eslogan populista, el igualitarismo no presupone que todas las reivindicaciones formuladas por los sectores más desaventajados de la sociedad sean necesariamente acertadas, sino avala procesos de decisión colectivos, no necesariamente masivos, que permiten cualificar la voluntad pública y distinguirla de las voces más ruidosas. Como insiste páginas más adelante,

...el igualitarismo no necesita aferrarse al eslogan populista según el cual “la voz del pueblo es la voz de Dios”. ... si se quiere sugerir ... que toda demanda realizada por un sector amplio de la sociedad (y especialmente si se trata de un sector social desaventajado) es una demanda “correcta”, defendible en sí, o razonable....más bien, al igualitarismo le interesa acceder al conocimiento de la “voluntad pública”.. más que la mera consagración de la voz más audible. (Gargarella, 2005, pp. 267-268)

Esta reserva secularista frente a la deificación de la voluntad popular es de suma importancia, pues si bien Gargarella reconoce que en la trayectoria política y constitucional de los países hispanoamericanos, “Nadie ha hecho tanto como ellos [los radicales] para expandir y poner en práctica los ideales del igualitarismo” (2005, p. 258), su déficit ha radicado en que “en su reivindicación del poder mayoritario, los radicales parecían descuidar toda preocupación seria por

los abusos del poder...” (2005, p. 257), haciéndolos proclives así a políticas autoritarias como en el referido caso del chavismo en Venezuela, o a incursiones corruptas como de las que han sido acusados los líderes socialistas de Brasil. Por supuesto, ni de autoritarismo ni de corrupción han quedado exentos ni conservadores ni liberales, como lo comprueban respectivamente las dictaduras de derecha padecidas en la región y los regímenes legales que en realidad han utilizado la ley en defensa de sus privilegios y de las ambiciones de los sectores dominantes.

Por eso, en contra de estas o cualquier otra forma de desigualdad y discriminación, el igualitarismo opta políticamente por las formas de democracia directa, que en lugar del modelo de negociación entre los intereses políticos predominantes y del esquema de pesos y contrapesos para el control judicial, opta por la participación activa del pueblo en la decisión, realización y vigilancia de las políticas públicas. Sin embargo, ello no significa poner al pueblo y a los caudillos que se arrojan su voz por encima de la Constitución, sino procurar que el diseño constitucional facilite prevenir toda forma de discriminación judicial, religiosa, social, económica o de cualquier tipo.

Ni imposición de las creencias de las mayorías sobre los derechos de las minorías, ni subordinación de las necesidades de las mayorías a los intereses de las minorías, la igualdad implica una justa ponderación entre las aspiraciones individuales y los deberes sociales. Como enfatiza Gargarella (2005), “...preocupación muy especial del igualitarismo,... es la de conectar las libertades que le permitan a cada individuo su auto-determinación, con las que favorecen la auto-determinación de la propia comunidad” (p. 272).

3.2. La diferencia intercultural, más allá de la igualdad multicultural

Haciendo pasar apellidos por argumentos, tal vez podría señalarse que el igualitarismo demoliberal potenciado predicado por autores como Gargarella, ha sido el resultado de inyectarle algunas dosis de Marx y Herder a la receta kantiana estándar. En efecto, que todas y cada una de las personas morales somos igualmente libres y por tanto dignas de equivalente respeto como “fines en sí mismas, y no solo medios”, según la consabida segunda fórmula del imperativo categórico

en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (“obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio (Kant, 2010, Ak. IV, 429, p.75)”, queda como pura moralidad abstracta y vacía, mientras todos y cada uno carezcamos de la posibilidad efectiva, no solo nominal, de disponer de los medios materiales y espirituales que nos permitan cubrir de manera satisfactoria nuestras necesidades individuales y colectivas, y de contribuir solidariamente a la recíproca satisfacción de toda la comunidad (“¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades” (Marx, 2016, p. 17)). Pero como han coincidido Taylor (1993) y Honneth (1997 & 2014), la justicia socio-económica no basta, si más allá de la mera tolerancia, no está acompañada del reconocimiento afirmativo de la pertenencia cultural que llena de sentido los plurales proyectos de vida de dichas personas morales, comprendidas ahora no como “unas entre otras” sino como “unas frente a otras”². Del universalismo de los derechos en que “todos somos igualmente libres”, se pasa al universalismo de la diferencia, en que la condición humana no es un predicado generalizable, sino un atributo irreductible de cada expresión cultural e histórica de la humanidad.

En el reciente “latino-americanismo filosófico”, tal ha sido el acento de Raúl Fonet-Betancourt, quien con su propuesta de una “filosofía intercultural”, ha buscado no sólo “desfilosofar el filosofar”, como gusta de repetir, sino también de “desliberalizar la libertad” y “des-uniformizar la igualdad”. Por eso, al lado de la explosión de las plurales voces filosóficas culturales que buscan romper el canon hegemónico de la academia filosófica occidental, se arrancan las libertades del individualismo posesivo hegemónico para nutrir la resistencia contra-hegemónica de las comunidades ignoradas, y sobre todo, se sustituye la equivalencia igualitaria, en que todos los pueblos son sometidos al mismo rasero de la globalización neoliberal, por la equipotencia, en que las diferencias entre las culturas son potenciadas en el diálogo inter-cultural, y no subsumidas en la generalidad de la cultura única dominante.

² Para una reconstrucción y problematización de la ética del reconocimiento, véase en este libro el capítulo “¿Justicia en clave de reconocimiento?” escrito por el investigador Delfín Grueso.

Antes que en el terreno de la justicia social, meta común del igualitarismo democrático y de la democracia igualitaria así sea por las distintas vías de la redistribución dentro de una economía social de mercado o de la propiedad colectiva de partida dentro de una economía socialista, creemos que el mayor contraste entre nuestros dos modelos se puede dar en torno a la justicia en la relación entre culturas. Sea por la senda hegeliana del reconocimiento recíproco retomada por Luis Villoro (1999), o bajo el enfoque de la ampliación milliana de las libertades adoptado por Kymlicka (1996) o León Olivé (1999), el multiculturalismo se resuelve en una suerte de relativismo cultural, en que para superar el etnocentrismo de la cultura dominante, se recurre a la equiparación indiscriminada de todas las culturas.

Pero como advierte Rita Segato (2011), citada por F. Giovanni Púa (2018),

el argumento relativista debe ceder lugar al argumento histórico (...) y de lo que he propuesto llamar pluralismo histórico, que no es otra cosa que una variante no culturalista del relativismo, sólo que inmune a la tendencia fundamentalista inherente en todo culturalismo”. (2018, p. 6)

En consecuencia, la verdadera alternativa a un universalismo “ciego a las diferencias”, no estriba en el particularismo asimismo indiferenciado del relativismo cultural, sino en un nuevo universalismo caleidoscópico (pluriversalismo) en que la diferencia se despliega en las pretensiones de sentido en diálogo dentro y entre las diferentes culturas. Por esta ruta, al esencialismo culturalista se le puede oponer un pluralismo histórico, en que como aclara Fonet-Betancourt, la interculturalidad designe “... aquella postura y disposición por la que el ser humano se capacita para (...) vivir “sus” referencias identitarias en relación con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolos en convivencia con ellos” (2004, p. 14).

Como puntualizaba en 2007 durante el XII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana en Bogotá, la filosofía intercultural “más allá del multiculturalismo”, antes que organizar la co-existencia externa entre culturas diversas, promueve una convivencia intercultural desde dentro; pero “más acá del transculturalismo” no entiende que el diálogo entre las culturas disuelva sus identidades en un insípido cosmopolitismo, pues las relaciones interculturales pueden incluso potenciar sus diferencias (Fonet-Betancourt, 2008). Ciertamente, se

renuncia al universalismo liberal en que “todas las vacas son pardas”, como diríamos parafraseando a Hegel para aludir a la igualdad ciega de lo mismo, pero lejos de sustituirlo por la segmentación contextualista de lo distinto, se propende por una nueva universalidad abierta derivada de la interacción de lo diferente. De este modo, la filosofía intercultural modelada por el filósofo cubano, trasciende sin abandonar los alcances del igualitarismo predicado por autores como Gargarella, en un claro movimiento de *Aufhebung* en que la igualdad social se ve enriquecida por el juego concreto de las diferencias culturales en diálogo. En palabras de Ricardo Salas, se abre paso una comprensión intercultural de la justicia, en que se concibe

lo contextual no como una mera oposición concretista de lo universal, sino como un camino intermedio que acoge tanto la *Sittlichkeit* como las aspiraciones a una validación universalizables desde distintos contextos de lectura y apropiación del ideario normativo de justicia³.

4. Del discurso normativo a la praxis liberadora (el debate pragmático)

En este cuarto ítem, se enfrentan la realización discursiva de la justicia proyectada por el C.I.D., a la praxis de liberación latinoamericana.

4.1. El discurso como realización de la justicia

Mientras el constructivismo configura el método y el igualitarismo sirve de contenido, el discurso aporta la gramática de la propuesta. En la vertiente inspirada por Apel y Habermas pero con sus propios derroteros en Hispano-América, por discurso se entiende la capacidad de los agentes humanos de justificar mediante razones las pretensiones de validez de las acciones, a través del uso argumentativo del lenguaje. Contra las objeciones esgrimidas por los contradictores de esta alternativa normativa, ni se pretende que todas las acciones se reducen a comunicación, ni se restringe la comunicación a argumentación, ni la

³ Véase en el capítulo “Justicia, pluralismo y democracia” de este libro, escrito por el investigador chileno Ricardo Salas Austraín.

argumentación se comprende de manera reductivamente cognitiva. En efecto, el “dar razones” busca enfrentarse desde la raíz a cualquier tipo de voluntarismo o decisionismo que redunde en políticas autoritarias o totalitarias, pero por ello mismo no asimila la argumentación a meras inferencias lógicas, sino entiende que “las razones del corazón”, para señalarlo obviamente con Pascal, son un ingrediente indispensable de los “intercambios de posición” que entablan entre sí los hablantes. Y lejos de agotarse toda la comunicación humana en la demanda y oferta de argumentos, se presupone que estos tienen un carácter subsidiario, pues solo cuando se problematizan los sentidos mediados en la amplia gama comunicativa verbal y no-verbal en el “mundo de la vida”, es que aparece la necesidad de argumentaciones justificatorias. Por último, concebir la acción social bajo el paradigma comunicativo, no implica identificar lenguaje y sociedad, pues antes que comprender hermenéuticamente todos los actos como símbolos por interpretar, se trata más bien de someter los significados a la lógica de las prácticas sociales. Por decirlo así, ya no se tratará solo de “hacer cosas con palabras”, sino de “comunicar sentidos con actos”, de donde la mera hermenéutica del texto da paso a una pragmática de la acción.

Esta diferenciación de niveles es de suma importancia, porque en una primera etapa llevados por una suerte de frenesí discursivo, algunos discípulos de K. O. Apel encabezados por Adela Cortina (1993), quisieron equiparar sin mediación alguna las condiciones del diálogo argumentativo con los criterios de la participación democrática, pues como sostiene Ricardo Maliandi, “lo democrático apunta a la realización de la comunicación consensual” (Maliandi, 1991, p. 276). Bajo dicha lectura, la democracia se entiende como un proyecto de carácter prioritariamente ético, que debe orientarse según el imperativo categórico discursivo de someter las pretensiones de validez al posible acuerdo lingüístico de todos y cada uno de los posibles involucrados en las consecuencias de las acciones sometidas a enjuiciamiento. El problema con este acercamiento reside en que convierte la finalidad en procedimiento, y de la tesis según la cual la plena comunicación es la medida de una plena república colige pensando más con el deseo, que todas las decisiones en una democracia deben ser susceptibles de consensos normativos. En efecto, que siguiendo los principios kantianos postulados en “Hacia la paz perpetua”, una decisión política sea

necesariamente incorrecta si su aplicación depende del secreto (“Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser hechos públicos” (Kant, 2010, Ak. VIII, 381, p. 707) y necesariamente correcta si para su realización se requiere publicidad (“Todas las máximas que necesitan de la publicidad para no fracasar en sus propósitos concuerdan con el derecho y la política a la vez” (2010, Ak. VIII, 386, p. 712), no implica lógicamente que la comunicación se alce como criterio único para la corrección de todas las normas y políticas sociales. Si fuese así, el diálogo moral operaría como una suerte de supuesto trascendental de la participación política, y la democracia se entendería reductivamente como una extensión de la comunidad ideal de comunicación de Apel, ignorando las mediaciones históricas que este mismo ha integrado en la parte B de su ética.

Trascendiendo el modelo dialógico, John Rawls filtra jurídicamente el discurso a través de un sistema de tres esclusas: a) el consenso heurístico surgido de la situación original, que postula las condiciones necesarias de una sociedad justa, esto es, aquellas que no podrían dejar de acordar agentes racionales auto-interesados pero que por el “velo de ignorancia” no saben cuáles son sus propios intereses; b) el consenso constitucional, que establece las condiciones posibles de una sociedad justa, esto es, el orden institucional que regula lo permitido entre los derechos y los deberes de todos y cada uno de los integrantes del cuerpo social; y c) el consenso entrecruzado, que refleja las condiciones reales de una sociedad justa, esto es, los acuerdos que efectivamente entablan desde sus diferentes intereses y doctrinas comprehensivas los plurales integrantes de la sociedad.

En su análisis sobre la evolución de la doctrina rawlsiana, Jesús Rodríguez Zepeda (2003) avala la fundamentación moral del derecho y la política democrática recogida en *Teoría de la justicia*, ya que ofrece razones públicas universalizables, “compatibles y defendibles desde estratos sociales y emplazamientos nacionales distintos, para (...) definir las metas (...) de la convivencia social.” (2003, p. 242). Para el intérprete mexicano, la piedra de toque de la propuesta del iusfilósofo estadounidense, radica en la vocación igualitarista de su doctrina, que a través del llamado “principio de diferencia” plantea que un régimen socio-político sólo puede ser justo en la medida que beneficie a los menos aventajados. Sin embargo, cuestiona que en *Li-*

beralismo político se pierde la fuerza moral de este argumento, pues en su opinión, el consenso entrecruzado se vacía por entero sobre el consenso constitucional vigente históricamente en Estados Unidos, mellando así el filo crítico del consenso normativo ganado en la posición original y la capacidad para aplicarlo en diferentes contextos. En coincidencia con Habermas, Zepeda (2013) estima que el principal déficit de la concepción madura de Rawls, estriba en que la búsqueda de justicia se constriñe a los procedimientos institucionales previstos en la ley, desconociendo así las mediaciones netamente políticas de los conflictos sociales: “lo que podría reprocharse a Rawls es que la idea de política a la que lleva la definición de la filosofía política como un espacio regional de la moral tiende inevitablemente a dejar de lado el nivel irreductible de conflictividad propio de la política democrática” (2013, p. 212), puntualiza recogiendo el cuestionamiento de Chantal Mouffe (1999) sobre el “déficit persistente de política” (Zepeda, 2013, p. 216) en la doctrina rawlsiana.

Como puede advertirse al rompe, existe cierta ambivalencia en el diagnóstico del analista mexicano, pues por un lado echa de menos la fuerza moral del universalismo kantiano vigente en “Teoría de la justicia”, pero por otro resiente la contaminación moral de lo político que perdura en el último Rawls. En contraste, otros lectores de las filosofías contemporáneas sobre la justicia, radicalizan la cesura con este modelo kantiano que, por cierto, no procede propiamente de Kant. Ejemplo de ello es el colombiano Delfín Ignacio Grueso (colaborador de este libro colectivo), quien sin desconocer que el gran mérito del catedrático de Harvard residió en la refundación de la filosofía política de carácter normativo, saluda el giro pragmático detectable en el último Rawls. El tránsito entre la lectura kantiana de la “justicia como imparcialidad” en “Teoría de la justicia” a la lectura política de la justicia como “transacción entre diferentes concepciones comprensivas” en *Liberalismo político* (Rawls, 1996) y “La justicia como equidad. Una reformulación” (Rawls, 2002), no implica transarse a los particularismos comunitaristas, sino reconocer la mediación contextual en la realización histórica de los principios normativos. Para señalarlo desde Hegel, se transita de la idea de justicia social como expresión de la abstracta “moralidad” kantiana, a la justicia política como figura de la concreta “eticidad” histórica, lo que sin embargo no significa replégarse en la imperfecta moral establecida en detrimento

de la moral crítica, sino admitir las imprescindibles mediaciones institucionales que requiere la implementación de esta última.

Con mayor decisión en la repolitización de la justicia normativa avanzan los también colombianos Guillermo Hoyos Vásquez (q.e.p.d.) y su discípulo Óscar Mejía Quintana, quienes además de acompañar el giro político del último Rawls, acogen la ampliación democrática motivada por Habermas en sus cuestionamientos a su colega norteamericano (Habermas, 1998a & 1998b). En efecto, Habermas en *Facticidad y validez* (2010) opta por cortar completamente los vínculos éticos de la política persistentes en el contractualismo, adoptando un sistema complementario de doble vía en que las pretensiones normativas fijadas en el Derecho positivo, se corresponden con las realizaciones de derechos en la esfera política. Aquí el consenso ya no se presupone como resultado de un diálogo ético validador de lo político, sino el lenguaje asume la forma de deliberación que tanto en los procesos comunicativos institucionales del parlamento como en los intercambios informales de la esfera pública, adopta la forma deliberativa de mediación discursiva de los conflictos sociales.

Aunque dentro del movimiento por una ética ciudadana que antecedió a la Constitución de 1991 en su país, Hoyos Vásquez (2007) argumentó de manera cercana a la variante dialógica cortiniana, una vez que la nueva Carta estatuyó un sistema de garantías incluyente, pasó a comprender que una vez ganada, “la lucha por el Derecho” debía traducirse en una “lucha por los derechos”, en que la deliberación se convertía en herramienta discursiva de la misma protesta social. Superando el orden lexicográfico de Rawls y la consecuente jerarquización entre derechos civiles y derechos sociales, estima que “la ética discursiva permite insistir en los consensos sobre mínimos en la integralidad de los derechos (...) las necesidades e intereses primarios, materiales, sociales, económicos y culturales sin los cuales un individuo no puede desarrollar su vida con dignidad” (2007, p. 344).

En esta nueva aproximación, para Hoyos (2001) es de suma importancia la distinción habermasiana entre el uso moral, el uso ético y el uso pragmático de la razón (Habermas, 2000a), ya que así se pueden diferenciar las pretensiones universalizables susceptibles de fundamentación moral, las reivindicaciones contextuales que requieren de una interpretación hermenéutica, y las necesidades operativas que

se basan en criterios tácticos y estratégicos. Como puntualiza Mejía Quintana (2016b), se trata de diferenciar las pretensiones normativas fundadas en “lo que es justo para todos”, las reivindicaciones basadas en “lo que es bueno para nosotros”, y las aspiraciones fincadas en “lo que es útil para algunos”.

Así, por ejemplo, la acción de tutela, mecanismo por excelencia de restitución de derechos estatuido en la Constitución colombiana del 91 (equivalente a otros mecanismos de amparo semejantes en otros países), puede entenderse en esta triple perspectiva. Desde el punto de vista pragmático, apela a un procedimiento expedito de recuperación de los derechos denegados, que atiende a consideraciones de eficacia. En términos éticos, los derechos restituidos requieren de una comprensión diferenciada de la situación, mediante la que el juez determina que el reclamante en efecto es sujeto de tal derecho. Y desde la perspectiva netamente moral, la “acción de tutela” recibe su justificación plena de la universalidad de la aplicación de los derechos en un estado democrático de Derecho.

Con este nuevo acercamiento, el problema reside en que presupone una sanción legitimadora del Derecho vigente, en que se entiende que los problemas de injusticia parten de desajustes en el sistema susceptibles de enmendarse mediante procesos deliberativos ritualizados en procedimientos como la mencionada acción de tutela. En el límite de esta comprensión deliberativa del discurso, se alza la “desobediencia civil”, que en la intelección rawlsiana desplegada por Óscar Mejía, significa que los ciudadanos-actores reconocen prima facie la legitimidad del ordenamiento jurídico en tanto este provee el marco de certezas comunes y confianza recíproca necesarias respectivamente para asegurar el éxito racional y el acuerdo razonable en sus pretensiones de sentido, pero han detectado una anomalía interna en el sistema de derechos que justifica abstenerse de acatar un ordenamiento específico.

Pero si la comprensión puramente ética del discurso es demasiado laxa y la comprensión rigoristamente jurídica es demasiado cerrada, ¿qué alternativa queda? Frente al republicanismo liberal de Habermas y al liberalismo republicano de Rawls, curiosamente la salida consiste en seguir hasta sus últimas consecuencias a Kant y reconocerle plenos derechos a la política, pues si bien “toda política debe doblar su rodi-

lla ante el derecho (...) puede esperar que le sea dado llegar (...) a un nivel en el que pueda brillar con firmeza” (Kant, 2010, Ak VIII, 380, p. 704). Pues bien, tal vez ha llegado ese día preludiado en “Hacia la paz perpetua”, y el derecho constitucional lejos de ser el puerto de llegada que se convierte en faro inamovible para cualquier travesía ulterior, se erija en herramienta política de disputa para remover discriminaciones, reconocer derechos y potenciar la voluntad popular.

Recurriendo de nuevo al caso colombiano, la tradicional definición heteroparental de la familia recogida en el artículo 42 de la C.P. ha entrado en disputa con las garantías constitucionales de los ciudadanos a no ser discriminados por su orientación sexual, y de allí que por vía jurisprudencial se ha abierto paso el reconocimiento legal de la familia homoparental. La voluntad popular no se manifiesta en el acuerdo ético de las mayorías, que evidentemente consagraría el consenso fáctico del orden moral tradicional, ni en su corroboración política en las mayorías parlamentarias, sino en la capacidad de las minorías (en este caso la comunidad LGBT) de reivindicar sus pretensiones no como intereses que entran en competencia con intereses contrarios (homosexuales vs heterosexuales), sino como derechos universalizables que amplían la cuota de libertades para todos y cada uno de los integrantes del cuerpo social.

Se ingresa así en lo que Mejía Quintana ha denominado “justicia constitucional”, en que la Constitución no es ni el mecanismo de cierre legal del discurso como en los diseños liberales, ni un discurso sin contenido (“significante vacío”) por completo permeable a las presiones hegemónicas de los discursos en competencia en la esfera política. Como conceptualiza en su contribución a este libro,

La justicia deviene así, *qua* justicia política y constitucional, en clave radical, posconvencional y posfundacional, la condición de posibilidad de la democracia, el pluralismo razonable y la equidad de la diferentes éticidades y fuerzas sociales y políticas de una sociedad determinada⁴.

Más acá del populismo, no se da campo a una potenciación de facto del poder constituyente que pretenda sustituir el poder constituido

⁴ Véase el capítulo “Justicia política y constitucional” de este libro, escrito por los investigadores Diana Hincapié Cetina y Óscar Mejía Quintana.

de iure; más allá del liberalismo, tampoco se considera la voluntad popular como una mera ficción heurística para dar cuenta de la constitución del poder, pero de la que debe prescindirse del todo en su ejercicio efectivo. En el horizonte siempre abierto pero no incierto de un constitucionalismo republicano, las disputas por la hegemonía no se entablan ni por fuera de la Constitución ni en contra de ella, sino llevando a su límite las pretensiones de sentido normativas que bullen en el interior de la sociedad, se dirimen en un frágil equilibrio discursivo entre el legalismo del “estado de derecho” unívocamente comprendido y el voluntarismo equivocista de los “estados de opinión”, sean de derecha o de izquierda. En contraste con esta “gaseosa” y peligrosa noción que sobrepuja fraudulentamente la voz de las mayorías a la voz de las minorías en las decisiones públicas, Mejía Quintana apela al “concepto de eticidad democrática, patriotismo de la constitución y opinión pública donde las diversas formas de vida se pueden ver reflejadas, en tanto poder constituyente, en un poder constituido pluralista, incluyente y democrático” (2016a, p. 206).

Retornando a la nomenclatura aportada por Gargarella para la historia del constitucionalismo hispanoamericano, quizás ese sea el régimen normativo del “igualitarismo”, pues el texto constitucional no se entiende ni como protección de los privilegios de clase en contra de la voz del pueblo, ni esta se comprende como la voz de Dios que rebasa cualquier límite constitucional. Inoculando el antagonismo en el núcleo del normativismo, las luchas sociales se tramitan en el interior de las discusiones públicas y los litigios jurídicos, pero solo porque previamente los debates discursivos se han vaciado sobre las disputas políticas. La norma básica —arguye Mejía Quintana al cierre de su monumental *Teoría Consensual del derecho* en clave anti-kelseniana— es,

en últimas, la consensualización del disenso, la conflictualización social de la instrumentalización sistémica, la tensión coyuntural de la tensión permanente, en cierto sentido, volviendo a la vieja fórmula hegeliano-marxista, la negación de la negación que niega y recrea incesantemente el sistema jurídico-político de cara al sistema social. (2016b, p. 480)

El problema radica en si la discordia concorde en que culmina el discurso del CID, no constituye un oximoron normativo, que en lugar de insuflar efectividad en el interior de las normas, amenaza con la victoria pírrica de una validez sin facticidad.

4.2. *La negación histórica de las injusticias*

Recapitulando, a una hegemonía populista sin validación normativa, se pondría un consenso normativo sin vigencia hegemónica. ¿Es posible terciar en este dilema entre lo dado y lo debido? La alternativa puede estar por los lados de la comunidad de víctimas planteada por Enrique Dussel (2001a) en su filosofía política crítica en tanto aquella supone conferirle realidad efectiva (principio de facticidad) al acuerdo anti-hegemónico (principio de validez intersubjetiva) alcanzado por las víctimas en la vindicación o reivindicación de sus necesidades y derechos denegados por el sistema imperante (principio de verdad material) (2001b). De este modo, la validación normativa estará articulada a la realización de las premisas éticas, pero no se confundirá con ellas.

No obstante, antes de profundizar en esta inversión “desde abajo” del consenso discursivo activado “desde arriba”, conviene acometer una dificultad previa, que enunciada con los términos que en su momento le endilgó Habermas a Foucault (Habermas, 1989), inquiriere si a partir de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (ELGE) de 1998, Dussel no se afilió a una suerte de “criptonormativismo”. Después de una década de diálogo continuo con Karl-Otto Apel durante la gestación de la obra (Apel & Dussel, 2004), a quien se la dedica, es patente que en la ELGE adopta una matriz descaradamente normativa, en que Dussel no contento con sustituir el principio de responsabilidad de Jonas, o el principio consensual de Apel, o el principio discursivo de Habermas, con su propio principio de liberación, monta este en un engranaje de principios dobles en que en un juego especular se articulan el principio material y el principio crítico-material, el principio formal y el principio crítico-formal, y finalmente, el principio pragmático y el principio crítico-pragmático. Brevemente, la distinción entra ambas series, consiste en que el primer conjunto apunta a las condiciones de lo bueno, lo correcto y lo factible, mientras la tríada paralela orienta las luchas de las víctimas en procura de superar el mal, remediar lo injusto y posibilitar la utopía liberadora. Si hilamos fino, la normatividad discursiva no solo está instaurada en la gramática de la propuesta, sino se inserta en su mismo contenido, en tanto el doble principio de validez que media entre el doble principio material y el doble principio pragmático, deriva la

validez del acto moral del consenso de las víctimas que acuerdan los criterios de lo justo y colaboran para enfrentar las injusticias.

A la luz de estas y otras consideraciones, parecería obvio concluir que el segundo Dussel sucumbió bajo la impronta dialógica de Apel, y a la voz levinasiana del Otro que reclama justicia (Dussel, 2007), enfrentó el consenso normativo ampliado a las víctimas otrora excluidas. La distinción no es menor, porque el más reciente modelo reconocitivo opera mediante la paulatina universalización del reconocimiento que “desde arriba” integra las demandas formuladas “desde abajo”, mientras el modelo alteritivo partía de que la “novedad” absoluta de los reclamos de las víctimas consustanciales al sistema de dominación, implica la ruptura absoluta de este en aras de la instauración de un orden nuevo, que en un movimiento incesante, se vuelve susceptible de nuevos rompimientos y aperturas. Sin embargo, ¿es la transición filonormativa de Dussel tan evidente?

Bien mirado, la evolución posterior de la ética crítica hacia una política crítica de la liberación, indicaría que en realidad, Dussel puso el normativismo discursivo apeliano al servicio de la estrategia liberadora de las víctimas, y no a la inversa. Para no dilatarlos, miremos las *20 tesis de política* (Dussel, 2006) del pensador mexicano oriundo de Argentina, en que los tres principios normativos de la política “se determinan mutuamente, siendo cada uno de ellos la condición condicionante condicionada de los otros” (p. 72). En efecto, el principio material económico que vela por la vida de los ciudadanos, no puede infringir el principio formal democrático de legitimidad política, que a su vez impone límites a la esfera del principio de factibilidad, que cerrando el círculo, busca alcanzar condiciones materiales “más acá de la posibilidad anárquica, y más allá de la posibilidad conservadora” (2006, p. 72).

Configurada como mal político por excelencia, la corrupción se entiende como el momento en que el poder constituido de la “potestas”, infringe el mandato del “mandar obedeciendo” y pretende de modo ilegítimo imponerse a la “potentia” del poder constituyente residente en el pueblo. Sustraer dinero para el enriquecimiento personal por supuesto es un acto de corrupción, pero más todavía impulsar políticas regresivas que para beneficiar al capital atenten contra las condiciones de vida de las mayorías nacionales, e incluso carecer de

destreza en la capacidad de articular y suplir las demandas populares y enfrentar los intereses dominantes excluyentes.

Cuando tal suplantación del poder constituyente por el poder constituido llega a un nivel insoportable, por supuesto la alternativa dusseliana no consiste kantianamente en refrenar cualquier derecho de rebelión con el argumento de que el contrato estatal por imperfecto que sea funda la ley, sino más cercano a Hobbes pero sobre todo a Schmidt, anular al fracasado contrato que le confirió su soberanía al poder constituido, y reinstaurar al pueblo como depositario efectivo y no sólo simbólico del poder soberano. Para que no se considere que este es un mero juego dialéctico de conceptos filosóficos, reparemos en lo que sucedió en Venezuela, en que bajo el lente dusseliano, el problema no radica en que se haya elegido a marchas forzadas la “Asamblea Nacional Constituyente”, sino en que se dejó funcionar de manera simultánea, así fuera con todas las trabas imaginables, la Asamblea legislativa.

Desde el puro criterio de la hegemonía marxista de clase, el dualismo de soberanías es inaceptable, pues ciertamente bastaría con imponer la soberanía popular del pueblo (valga la redundancia). Pero a diferencia de Laclau, en quien como apunta Ángela Niño, no existe un fundamento último de lo social (2017), en Dussel sí se pretende ofrecer un fundamento normativo, donde la salida es la consagración del consenso de las víctimas que “idealmente” refunda el poder constituyente, al tiempo que no se puede ignorar sin más el consenso de los representantes del pueblo que integran el poder constituido. Si ponemos este arduo proceso sobre sus pies, descubrimos que en realidad se ha renunciado al sentido profundo de un genuino normativismo, que como señaló Kant y replicó la crítica adorniana, consiste en sentar que algo no debe ser aunque en efecto sea, no en consignar que algo debe ser porque en efecto es. Y por eso, volviendo a la aplicación histórica, el consenso constituyente valida al caudillo de facto, a pesar de que las intuiciones morales llevan a cuestionar la justicia de sus actuaciones.

Retornando a la ELGE, descubrimos que en realidad el doble principio de la validez intersubjetiva de las víctimas, se halla por así decir empastelado entre la prioridad ética de lo bueno y la preeminencia estratégica del bien. Curiosamente, su vigencia como criterio autónomo

de lo justo, culmina también en una validez escindida de lo fáctico, pero no porque la performatividad inherente al discurso normativo suplante la efectiva realización histórica de los valores dialógicos, sino porque la facticidad de las demandas autojustificadas como populares, se validan como justas. De la validez sin facticidad de la norma fetichizada, se pasa a la facticidad autovalidada de “la voz del pueblo” idolatrada.

5. A manera de conclusión: ¿hacer diciendo o decir haciendo?

Al término de este recorrido de doble vía por las rutas filosóficas de la justicia en América Latina, se nos abren dos caminos de interpretación y acción. Reivindicando las potencialidades de la perspectiva normativa, podemos apostar por los efectos performativos del “Constructivismo Igualitarista Discursivo”, en tanto los procedimientos discursivos pueden sembrar en el Derecho, por así decir desde dentro, las condiciones de equidad postuladas desde este constructivismo normativo. Denunciando el encantamiento de reglas legales sin efectiva vigencia histórica, las perspectivas críticas desbrozadas, en cambio, privilegian las prácticas de resistencia de las víctimas contra las injusticias seculares padecidas bajo la justificación ideológica de las normas. En contrapartida, la victimización como lugar de autojustificación puede ser mirada con prevención desde la voluntad de imparcialidad normativa, en tanto la imposición de la “voz de las víctimas” idolatrada, se ha utilizado históricamente como expediente arbitrario de validación.

Reducida a su mínima expresión, la disyuntiva crítica reside en si los criterios de validez interna postulados por el normativismo, ocultan más bien la ausencia de condiciones efectivas de justicia, o por el contrario, la realización sin filtro normativo de supuestas condiciones materiales de justicia, en realidad redonda en condiciones efectivas pero de injusticia. Sin incurrir en argumentos efectistas, recordemos que dentro de la revolución bolivariana de la desabastecida y deshabitada Venezuela, se creó el “Ministerio de la felicidad” (2018), pero por supuesto desde la feliz Colombia del desplazamiento y la violencia naturalizada, poco podríamos replicar. ¿O acaso alguien puede concluir en serio que siete millones de tutelas (muchas de ellas redun-

dantes, pero desde luego ninguna superflua) presentadas durante los veintisiete años de vigencia de este mecanismo constitucional (2018), evidencian el respeto a los derechos humanos y la buena salud del sistema de justicia colombiano? Por supuesto, peor estaríamos sin este y otros procedimientos normativos de enmendación de injusticias, pero que estas persistan a pesar de las correcciones legales, nos llevan a pensar en que las normas terminan detentando un uso justificador antes que correctivo.

Por fortuna, esta vez la “facticidad histórica” rebasa los estrechos límites de la “validez teórica”, de modo que invirtiendo el conocido opúsculo de Kant (1986) *En torno al tópico “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”*, mejor conocido como *Teoría y práctica*, podemos alentar la esperanza de que lo que debe ser corregible en la práctica mediante las vías complementarias de hecho y de derecho de la potencia popular y la potestas jurídica, no puede ser desautorizado desde modelos teóricos unilaterales.

Como puntualiza Kant en “Hacia la paz perpetua”, “No puede haber ... disputa entre la política, como aplicación de la doctrina del derecho, y la moral, que es la teoría de esa doctrina; no puede haber disputa entre la práctica y la teoría”, pero no porque la moral se conciba como la doctrina a-temporal que se aplica en la práctica política, sino porque la política misma por medio de la participación democrática expresada en las leyes del Estado de derecho, le confiere efectividad normativa a los valores adoptados en cada momento por la comunidad histórica. Más allá de Kant, si puedes, debes, pero sólo porque desde Kant, puedes, porque debes.

Referencias

- Apel, K. (1987). La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant. En K. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso* (N. Smilg, Trad., pp. 147-184). Barcelona: Paidós
- Cortina, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Técnos.
- Dieterlen, P. (2007). Los retos de la justicia distributiva frente a la pobreza. En F. Cortés Rodas, & M. Giusti, *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad* (pp. 181-195). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad de Antioquia.

- Dussel, E. (2001a). La globalización y las víctimas de la exclusión desde la perspectiva de la ética de la liberación. En E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica* (pp. 359-386). Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Dussel, E. (2001b). Seis tesis para una filosofía política crítica. En E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica* (pp. 43-64). Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Dussel, E. (2004). Hacia una arquitectónica de la ética de la liberación. En K. Apel, & E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación* (pp. 339-366). Madrid: Trotta.
- El Espectador. (2018 de 11 de 2018). Llegó a la Corte Constitucional la tutela siete millones. *El Espectador*. Obtenido de <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/llego-la-corte-constitucional-la-tutela-siete-millones-articulo-814190>
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- El País. (3 de noviembre de 2018). Chávez expropia varios edificios del corazón de Caracas. *El País*. Obtenido de https://elpais.com/internacional/2010/02/08/actualidad/1265583603_850215.html
- Fornet-Betancourt, R. (2004). Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual. Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2008). XII Congreso internacional de filosofía latinoamericana. Filosofía, pensamiento intercultural y movimientos sociales en América Latina. *Teoría y praxis de la filosofía intercultural*, 49-69. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Gargarella, R. (2005). *Los fundamentos legales de la desigualdad. El constitucionalismo en América*. Madrid: Siglo XXI.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. (M. J. Redondo, Trad.) Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1998a). “Razonable” versus “verdadero”, o la moral de las concepciones del mundo. En J. Habermas, & J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político Barcelona* (G. Vilar, Trad., pp. 147-181). Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1998b). Reconciliación mediante el uso público de la razón. En J. Habermas & J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político* (pp. 41-71). Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1999). El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia. En J. Habermas, *La inclusión del otro: estudios de teoría política* (J. Velasco, Trad., pp. 231-258). Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000a). Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica. En J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso* (pp. 109-126). Madrid: Trotta.

- Habermas, J. (2000b). Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación. En J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa* (pp. 57-134). Barcelona: Península.
- Habermas, J. (2010). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad si exclusión*. Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigación.
- Hinkelammert, F. (2000). *Crítica de la razón utópica*. San José de Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigación.
- Hinkelammert, F. (2001). *El nihilismo al desnudo*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Hinkelammert, F. (2007a). *Crítica de la razón mítica*. Costa Rica: Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2007b). *Pensamiento crítico y Crítica de la razón mítica*. Obtenido de [www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar](http://www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120706111924/pensamiento.pdf): http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120706111924/pensamiento.pdf
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los sentimientos morales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. (G. Calderón, Trad.) Madrid: Katz Editores.
- Hoyos, G. (2001). La filosofía política de Jürgen Habermas. *Ideas y valores*, 132-144.
- Hoyos, G. (2007). Ética mundial y justicia global en un enfoque discursivo. En C. Rodas, & M. Giusti, *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad* (pp. 333-359). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Kant, I. (1986). *Teoría y práctica*. (R. R. Aramayo, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2010). Hacia la paz perpetua. En I. Kant, *Obras* (J. Muñoz, Trad., Vol. II, pp. 663-712). Madrid: Gredos.
- Kant, I. (xx). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Gredos.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Maliandi, R. (1991). Hacia un concepto integral de la democracia. En K. Apel, A. Cortina, J. De Zan, & D. Michelini, *Ética comunicativa y democracia* (p. 276). Barcelona: Crítica.
- Marcos 2, 27-28. (s.f.). En *La Biblia*.
- Marx, K. (2016). Crítica del programa de Gotha. En F. Engels, & K. Marx, *Obras escogidas* (Vol. II). Madrid: Akal.
- Mejía, Ó. (2016a). Eticidad democrática, patriotismo de la constitución y opinión pública. En D. Grueso, *Re-conceptualizando la política y la democracia* (pp. 191-207). Cali: Universidad del Valle.
- Mejía, Ó. (2016b). *Teoría consensual del derecho. El derecho como deliberación pública*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Nino, C. S. (1997). *La constitución de la democracia deliberativa*. (R. Sabas, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Nino, C. S. (2013). *Ocho lecciones sobre ética y derecho. Para pensar la democracia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Nino, C. S. (2013). *Una teoría de la justicia para la democracia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Niño, A.(2017). Poder constituyente y democracia en América Latina. *Investigaciones en filosofía y cultura en Colombia y América Latina*. Bogotá:ediciones USTA.
- Olivé, L. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo México*. México: Paidós; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Presidencia. (2 de 11 de 2018). *Viceministerio para la suprema felicidad social del pueblo*. Obtenido de Ministerio del Poder Popular del Despacho de la Presidencia y Seguimiento de la Gestión de Gobierno: http://www.presidencia.gob.ve/Site/Web/Principal/paginas/classVice_Suprema_Felicidad_Social_Pueblo.php
- Púa, G. (15 al 18 de agosto de 2018). Justicia, pluralismo histórico y diferencia cultural. *VII Congreso Colombiano de Filosofía* (p. 6). Bucaramanga.
- Rawls, J. (1996). *Liberalismo político*. (S. Madero, Trad.) México: Universidad Autónoma de México; Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2002). *Justicia como equidad. Una reformulación* (Erin Kelly ed.). (A. de Francisco, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad. En Varias, *Feminismos y poscolonialidad*. Buenos Aires: Gadot.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Presidencia. (2 de 11 de 2018). *Viceministerio para la suprema felicidad social del pueblo*. Obtenido de Ministerio del Poder Popular del Despacho de la Presidencia y Seguimiento de la Gestión de Gobierno: http://www.presidencia.gob.ve/Site/Web/Principal/paginas/classVice_Suprema_Felicidad_Social_Pueblo.php
- Villoro, L. (1999). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zepeda, J. R. (2003). *Una lectura crítica de “El liberalismo político” de John Rawls*. Barcelona: Anthropos

Justicia, pluralismo y democracia*

Ricardo Salas Astrain

Introducción

La filosofía política contemporánea, en los últimos cincuenta años, se ha dedicado centralmente a la elaboración de una “teoría de la justicia”. Un libro del filósofo belga Philippe Van Parijs (1993), que recoge este debate contemporáneo, se preguntaba en el título: *¿Qué es una sociedad justa?* La interrogante aludida también es apremiante teórica y prácticamente para los filósofos y pensadores del Sur, quienes a partir del giro intercultural y decolonial, inquietan por el sentido de la convivencia mundial a partir de las vicisitudes de las sociedades y los mundos ubicados en la periferia. El propósito central es así preguntarnos si podemos bosquejar un futuro justo para todos los seres humanos en un sistema-mundo que se construye desde la Tecnocracia y el Capital. O quizás es probable que una visión de una “Justicia para todos” no se puede realizar como tal. Todos los datos van precisamente en ese sentido, y lo que predomina es lo que se constata una y otra vez por doquier: inequidad económica internacional que no responde a la búsqueda de los Pueblos de la Tierra, sino precisamente a los intereses de las grandes economías, y a los organismos globales que representan ese Norte.

Junto a la carencia de una justicia social que constituye el eje de muchas sociedades de hoy, también se añade la corrupción y la discriminación, la pobreza y la violencia y las desigualdades crecientes entre clases y grupos sociales. En suma, lo que acontece a nivel mundial es muy preocupante ya que en las últimas décadas la injusticia creciente ilustra la enorme relevancia de pensar la complejidad de la justicia en las estructuras socioeconómicas y políticas ligadas al desenvolvimiento del capitalismo global, que rigen prácticamente la vida

* Trabajo publicado en el marco del Proyecto FONDECYT N° 1170383, “Problemas y perspectivas de una teoría contextual de la justicia”.

de todos los seres humanos y que asimismo desencadena implacables consecuencias sobre la sociedad, la cultura y la naturaleza como un sistema viviente (Leff, 2015)

Una búsqueda filosóficamente situada frente a los contextos de injusticia implica asumir experiencias de dolor, exclusión y violencia de muchos sectores sociales: mujeres, campesinos, ancianos, emigrantes, y que son en parte reflejo de lo que particularmente han vivido los pueblos originarios de América. De este modo, para avanzar en la reflexión de la justicia en contextos asimétricos, necesitamos repensar un universo reflexivo político-social que propenda a la articulación entre la dimensión macro, meso y micropolítica, que nos permita dar cuenta de la desigual situación de los seres humanos a escala mundial, con la situación local de muchas comunidades de vida, y en especial de los pueblos indígenas y del Pueblo Mapuche en particular (Fraser, 2008) (Tubino, 2016).

Aunque este diagnóstico podría tener disímiles observaciones, matices y objeciones entre distintos pensadores e instituciones, todo parece mostrar que el proceso de globalización que vive la economía y la política contemporáneas generan mundos sociales dislocados, atravesados por inequitativas y crecientes oportunidades a la par de un aumento de las desigualdades e injusticias hacia personas y comunidades de vida. En este sentido, diversas investigaciones tanto en el plano de lo ético-político, como en el plano jurídico institucional, relevan nuevamente la cuestión de la justicia social —olvidada después de décadas en el discurso teórico y práctico—, y vuelve a ser un punto crucial en la discusión filosófica de las ciencias sociales y jurídicas de hoy.

Esta preocupación por la justicia ciertamente es parte de una experiencia histórica entroncada en los orígenes mismos de las sociedades coloniales y es sobre todo deudora de muchas luchas políticas y socio-culturales de los pueblos por ir logrando mayor justicia. Sabemos, por un lado, que ellas son propias desde la fundación violenta de nuestros orígenes —destacadas por el pensamiento crítico y decolonial latinoamericano (Gómez-Muller, 2016), y por otro, ellas siguen siendo ideas utópicas que desafían el presente y futuro de los procesos histórico-culturales, cuyos contextos locales no están al margen de los poderes y empresas transnacionales extractivistas de escala global, de

los influjos expropiadores de los bienes comunes y de aquello ubicado en los territorios de los pueblos indígenas, mientras, en paralelo, estos pueblos visualizan y proponen nuevos horizontes de reconocimiento, control de los espacios locales y comunitarios y de emancipación democrática, como base para otras formas de convivencia basados en un proyecto de lo que se denomina hoy un “buen vivir”.

Esta mirada ha hecho relevante la propuesta de un pensamiento crítico latinoamericano (Salas, 2005), y ha caminado paralelamente a las resistencias y demandas de los diversos pueblos indígenas de América por su reconocimiento como actores políticos con derechos y con derecho a tener derechos que vienen procurando romper el silenciamiento sistemático e histórico (Comunidad de Historia Mapuche, 2015). Estas luchas por el reconocimiento, a su vez, han sido objeto de muy diversas respuestas institucionales, conformando nodos de conflicto político y jurídico que hasta hoy tienen también diversos desarrollos estatales. En este sentido, por ejemplo, la década de los 90' muestra un marco complejo de reconocimiento y desarrollo institucional, que en el contexto de los países andinos (Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia) es conocido como el multiculturalismo y que en lo jurídico es conocido como neoconstitucionalismo latinoamericano bajo la propuesta del Estado Pluricultural.

Por otra parte, las dos primeras décadas del siglo XXI han estado cruzadas por despliegues indígenas, sociales e institucionales más disímiles aún, con algunos de los países que se han mantenido en la ruta multiculturalista de los 90' (Perú, México), con más o menos avances y retrocesos, mientras otros procuraron profundizar sus transformaciones, como los proyectos Plurinacionales de Bolivia y Ecuador. Una tercera ruta, mucho más tímida, ha sido la de Chile, cuyo ícono es la ratificación del Convenio N° 169 de la OIT en 2008, pero que se mantiene cruzado por profundos clivajes sociales y políticos ligados al modelo neoliberal heredado de la dictadura militar, enraizados en una conflictividad estructural y un contexto de violencia progresivo que, en términos relevantes, encuentra su origen en la instalación misma del Estado de Chile en los territorios indígenas del sur del País, en las tierras históricas del Pueblo Mapuche conocidas en su lengua como *Wallmapu*.

La ocupación estatal del territorio indígena mapuche de Chile es históricamente reciente, data sólo desde 1881 con la campaña militar conocida como “Pacificación de la Araucanía”. Dicho proceso político y militar de escala geográfica se sigue configurando jurídica e institucionalmente hasta 1929, con el proceso que se conoció como “La Radicación” en que se redujo por el Estado de Chile —legalmente— el territorio del Pueblo Mapuche y se relocalizó arbitrariamente a sus comunidades, desde una ocupación territorial de aproximadamente cinco millones de hectáreas a solo quinientas mil en aproximadamente 40 años —el diez por ciento del territorio que poseían antes de esta ocupación—. Se trata de una transformación del espacio humano y socialmente brutal, geográficamente radical y reciente desde el punto de vista histórico político del atropello de los derechos indígenas, y sus consecuencias socioculturales racistas, violentas y excluyentes (Richards, 2016).

Así, en armonía con las demandas mapuche, sostendremos que se requiere asumir una noción mucho más amplia y compleja de la justicia que llamamos “justicia intercultural” (Salas & Faundes, 2017). Esta concepción de la justicia asume deontológica y políticamente el desafío del reconocimiento intercultural, de carácter constituyente o re-constituyente e incluyente de la plurinacionalidad, en tanto hacer justicia implica reconocer, porque sin reconocimiento no hay justicia posible. Y no hay ni justicia ni reconocimiento sino en relación con un y unos otros determinados, con rostro, existencias y resistencias. Ello, a su vez, supondrá una transformación del ordenamiento jurídico que considera transversalmente el derecho fundamental a la identidad cultural necesariamente enlazado con los derechos colectivos de los pueblos indígenas, en particular, al territorio con sus recursos naturales y a los derechos políticos de estos pueblos. Y, como tales derechos han sido históricamente conculcados, hoy existe una deuda histórica con los pueblos indígenas que debe ser reparada, de tal forma que, entonces, defender la justicia intercultural significará reconocer y solo habrá reconocimiento si hay reparación y, a su vez, para reparar habrá que devolver aquello que fue ocupado y apropiado. Interculturalmente, no hay justicia sin reconocimiento y no hay reconocimiento sin redistribución, y ella solo puede ocurrir en contexto (Fraser, 2008) (Renault, 2017) (Guerrero, 2016).

Así, bajo estos presupuestos iniciales, esbozaremos en forma sintética algunos aspectos centrales de un concepto intercultural de la justicia y de los derechos humanos, en tanto sujetos políticos antecedentes a la instalación de los estados latinoamericanos. Finalmente, esta propuesta conceptual busca repensar los actuales escenarios de conflicto contingente en el *Wallmapu* (Pinto, 2015) (Salas & Faundes, 2017).

1. Pensar la justicia y la interculturalidad “más allá de Europa”

Así planteadas las experiencias de injusticia, ello nos desafía a pensar la justicia no a partir de los “principios teóricos”, sino especialmente en el contexto humanamente radical de estas luchas de resistencia, con una mirada informada de los movimientos sociales e indígenas. Nos hemos ya preguntado cómo repensar estas búsquedas en torno a la justicia, y nos parece que cabe incorporar en este proceso reflexivo a la filosofía crítica de Habermas, Honneth y Forst (Salas, 2015). Se sabe que ella siendo heredera de la crítica posmarxista europea, parece fundamental para comprender los problemas de las sociedades tensionadas entre el ideario del Estado de Bienestar de la propia tradición alemana-europea y la hegemonía neoliberal transnacional. Pensamos que tales propuestas han intentado además elaborar teorías de la justicia y del reconocimiento donde junto con asumir la problemática rawlsiana han articulado propuestas específicas en relación a las diversas formas de justicia y a la Justicia Global, como en el caso de lo que investiga Forst (2014) en su Centro de Investigación *Justitia Justificata* en Franckfurt am Main.

Dicho de esta manera, se puede considerar que la cuestión disputada con la discusión filosófica del Norte es que ella se ha concentrado en una sistemática discusión acerca de los principios teoréticos — racionales— de justicia que provea una concepción universal y por tanto de los modos de justificación en relación al modo de alcanzar dichos principios. Sin embargo, muchas de esas argumentaciones presuponen que el “des-encantamiento” del mundo es una situación universal, pero en dicha tradición no se observa que en muchos contextos extra-europeos la cuestión de la injusticia está ligada a imaginarios religiosos y a dispositivos simbólico-rituales que proveen las experiencias de lo Sagrado.

Estas búsquedas de esta filosofía germana frankfurtiana nos parece que pueden entrar en un eventual diálogo fecundante con las críticas a la justicia elaboradas en el marco de la filosofía intercultural y latinoamericana (Dussel, Hinkelammert, Fornet-Betancourt, Olive, Roig, Kusch, y Salas, Viaña, entre otros). Esta revisión de los contextos interculturales latinoamericanos nos ayudará a superar las deficiencias hegemónicas del pensar frankfurtiano, dando cuenta de un “espesor hermenéutico-existencial del sentido que interpela a asumir los diversos modos discursivos de las racionalidades prácticas” (Salas & Faundes, 2017, p. 701), como un “sistema de eticidad cultural y moralidad” (Salas, 2005, p. 58) que surge desde una perspectiva totalmente diversa. En este sentido, se requerirá asegurar al otro que se reconoce las condiciones materiales para su respectiva existencia. Con este propósito, hemos propuesto en otro trabajo (Salas & Faundes, 2017) desplazar la matriz democrática liberal de la “igualdad” por la matriz democrática de la “interculturalidad”, que supone la igual valoración de los sujetos, más que en derechos, en su dignidad y posición como sujetos políticos con la potencia de decir y deliberar de manera constituyente por sus derechos en sus respectivos escenarios sociales. Esta nueva matriz será una matriz social e institucional que supone la tensión paradójica entre “conflicto-diálogo”.

Lo que hemos llamado entonces *pensar más allá de Europa* (Salas, 2015), como ruta filosófica, responde al legado de una rica tradición de pensamiento crítico latinoamericano que participa de un reclamo universal de justicia cognoscitiva ligado a un orden del conocimiento científico validado “por el Norte” (Fornet-Betancourt, 2016, p. 97). Esta alternativa al pensamiento hegemónico considera la compleja y heterogénea situación en la que viven muchos pueblos periféricos dentro del llamado “orden económico internacional”. Supone pensar fenomenológicamente las injusticias de nuestro tiempo y partir de las experiencias de injusticia y no solo proponer categorías o quedarse en meros debates teóricos, ya que hoy se requiere avanzar en unos ejercicios discursivos y prácticos ligados a nuestras propias experiencias socio-políticas que exigen otras formas de reconceptualización (Michelini, 2012).

Se trata entonces de un acto segundo, donde el pensar crítico latinoamericano asume su trabajo desde el clamor de muchos que exigen el pleno cumplimiento de sus derechos propios como seres humanos,

tal como lo hiciera patente la reflexión de los filósofos de Cuyo acerca del valor de “nuestra dignidad” y su tesis un a priori antropológico. El planteo de A. A. Roig (2002) es clave para la elaboración de una moralidad y una política de la protesta latinoamericana porque al considerar que el tener como valioso el conocernos a nosotros mismos exige una forma de reconocimiento, que llama a profundizar reflexivamente los contextos históricos de vida; interpela a cuestionarnos no sólo por los atropellos reiterados de los derechos de las minorías, sino también por el escándalo de mantener vigentes injusticias sociales relativas a las mayorías populares indefensas. Exige proyectar una “democracia plena” donde se luche contra los equívocos definidos por actores e instituciones que monopolizan los espacios de discusión al pretenderse portavoces de otros, a los que se les mantiene en el silencio y en la pasividad. Por su parte, desde las injusticias históricas de las masas indígenas y campesinas bolivianas, Luis Tapia (2017) clama por una “Igualdad como Cogobierno” en el sentido que la profundización democrática (o la democracia misma en su sentido auténtico) implica igualdad social e igualdad política en tanto capacidad política de gobernar.

Este diálogo de tradiciones, lejos de enunciaciones retóricas o nudos de un debate dicotómico inconducentes entre el pensar latinoamericanista y el pensar alemán, se hace cargo de encuentros y desencuentros de planteos acerca de un conjunto de problemáticas teórico-prácticas que son relevantes filosófica y políticamente en ambos lados del Atlántico. Existen suficiente maduración y sinergias entre los pensadores contemporáneos para que el pensar político-jurídico latinoamericano ya no sea considerado simplemente como “imitación”, sino que puede ser entendido precisamente como un pensar fecundante para las otras tradiciones filosóficas, y eso es lo que intentamos destacar aludiendo a algunas temáticas que aparecen en estos filósofos germanos aludidos que se podrían ampliar a muchos otros pensadores que han hecho aportes decisivos.

De esta forma, en este trabajo nos enmarcamos en un programa de investigación de una filosofía intercultural latinoamericana que nos exige pensar un diálogo de tradiciones acerca de la justicia, destacando al mismo tiempo las ideas correspondientes a su recontextualización en y para América Latina, bajo lo que hemos llamado en un trabajo anterior un “horizonte, pluralista, democrático e intercultural”,

proponiendo algunas pautas para una recomprensión de los derechos humanos en el contexto cultural y político de los pueblos indígenas de las sociedades latinoamericanas (Salas & Le Bonniec, 2015).

En este sentido, nuestra propuesta para una justicia intercultural supondrá una reformulación del concepto de reconocimiento, abordado inicialmente desde la propuesta de Honneth (1997) sobre la “lucha por el reconocimiento”, redefinido ahora críticamente desde los diálogos críticos con la filosofía angloamericana (Honneth & Fraser, 2006), y la filosofía intercultural latinoamericana (Sauerwald & Salas, 2017). Desde ahí, críticamente, proponemos repensar la cultura —antes usada como expresión de colonización y dominación, para asumirla descentrada, estructural e interculturalmente como alternativa emancipadora. Luego, solo bajo este nuevo escenario conceptual podremos pensar la interculturalidad como inevitablemente vinculada a la construcción de un proyecto poscapitalista y poscolonial, porque ella, como “imaginario social, es aquel espacio mítico que se opone y crítica al orden dominante, y en ese sentido se plantea como superación del mismo” (Claros & Viaña, 2009, pp. 123-124).

2. Memorias de injusticia y pensamiento crítico latinoamericano

Por lo que hemos indicado anteriormente, se puede entender por qué la justicia entre los latinoamericanos no es reductivamente un asunto especulativo, sino que es un problema práctico de los imaginarios sociales, y que hunde sus raíces en experiencias de injusticia de siglos, y que no solo suponen aspectos histórico-políticos, sino algunos que son efectivamente teológicos. En este plano, hemos indicado que no se puede entender la cuestión de la justicia en América Latina si no se considera el aporte realizado por la teología de la liberación y la recuperación del profetismo que instala el cristianismo desde los inicios de la Conquista. Con toda la ambivalencia de una Conquista realizada a “sangre y fuego”, se puede afirmar que en la tradición de Fray Bartolomé de las Casas y de la Escuela de Salamanca existe un trasfondo bíblico y teológico que propone la justicia como un ideal moral superior a la mera dominación histórica del Conquistador.

En dicha tradición se transparenta de algún modo la idea judeo-cristiana profética que proviene de una noción judaica de justicia, entendida como *Tzedék*, es decir, como amor a la justicia (Dussel, 2009), y que le permitirá a la gruesa corriente de los pensadores liberacionistas latinoamericanos levantar el paradigma de la otredad, en sentido bíblico como “amor a la viuda, al huérfano o al extranjero”, y que sobre todo llevará a estudios históricos acerca del papel de los Obispos y clérigos defensores de los indígenas en el inicio de la modernidad.

Al asumir tal pensar, las “experiencias” vividas y sufridas por personas y comunidades de vida —así como por las trágicas situaciones que afectan a los sistemas ecológicos—, la tradición cristiana con su planteamiento utópico ayuda a repensar otras cuestiones ligadas a las antiguas y nuevas formas de justicia. Lo que nos interesaría aquí de la idea judaica y del profetismo cristiano latinoamericano entonces es revelar qué y cuáles son sobre todo las experiencias de injusticias que han marcado la historia de los indígenas y de los pobres y que hoy por hoy se mantienen sobre todo en casi todas las sociedades del Sur. En este sentido, existe a primera vista una diferencia de inicio con el pensar germano que se ubica en un terreno filosófico basado en un “ateísmo metodológico” (Mendieta, 2001, p. 14).

En un segundo momento, la cuestión de la justicia se abrirá a la noción de otredad que posibilita otro encuentro más con esta tradición judaica. Sabemos que en el caso de Habermas existe un interés por el discurso de la *Kabbala*, y un claro interés desplegado en su concepción de la modernidad respecto de la religión (Habermas citado por Mendieta, 2001), y los diálogos referidos por Honneth al pensamiento de Buber y Levinas. Pero al afirmar un diálogo con tal tipo de tradiciones judeo-cristianas queda al parecer la impresión para el filósofo si la forma religiosa ya está superada por la modernidad y que la actitud del filósofo profesional sería considerarla en el marco de la “mera razón”. Puede la religión por sí sola dar cuenta del complejo de la sociedad actual, ya que las consecuencias del capitalismo no solo son para los seres humanos excluidos sino para todos los seres vivos. En este esfuerzo de esclarecer los supuestos racionales de la acción se define un planteo conceptual de tipo universalista acerca de la “justicia” que asume que necesita ser válida para sujetos y comunidades humanas y para todos los seres vivos de los que dependen en buena

parte la posibilidad de proyectar la vida humana en el planeta. Esta perspectiva requiere asumir un complemento crítico de la filosofía intercultural a partir de los recursos de la ética del discurso, que Michelini (2012) denomina discursos prácticos. En lo esencial, considera que:

El discurso práctico se presenta así como un procedimiento adecuado para la solución no sólo de problemas relacionados con la fundamentación de la validez de las normas morales, sino también con la fundamentación de los problemas normativos concretos que surgen en sociedades pluralistas, interculturales y conflictivas. (Michelini, 2012, p. 22)

En suma, lo que recoge desde la ética del discurso es que ella no se opone a la filosofía intercultural, sino que a fin de cuentas reconoce que todo esfuerzo de justificación requiere ser referido a la solución de contextos culturales:

En síntesis, y más allá de la controversia y de los problemas concretos irresueltos en ambas teorías, queda claro que la ética del discurso se auto-comprende como una teoría universalista sensible al contexto, que tiene en cuenta no sólo los problemas de fundamentación de la validez de las normas morales, sino también las problemáticas de las consecuencias de las acciones para los afectados, de la adecuación situacional y contextual de la aplicación de las normas válidas y de la exigibilidad de su seguimiento por parte de interlocutores responsables. (Michelini, 2012, p. 22)

La profundización de este conflicto teórico nos llevaría muy lejos de la discusión aquí emprendida, y supone pensar de otro modo el vínculo entre racionalidad de la vida humana, la universalidad y otredad que implican una reflexión acerca de una justicia contextualizada.

En tercer término, y ligado al debate anterior, supone resolver la cuestión de los principios de justicia en la teoría procedimental de la justicia, ya que al no partir de principios materiales —lo que es un problema inevitable del formalismo—, sólo puede aspirar a construir “escenas hipotéticas irresolubles, que deberán corregirse siempre para intentar recuperar paso a paso, pero nunca adecuadamente la materialidad negada en el origen” (Dussel, 1998, pp. 174-175). La dificultad de esta tesis procedimental de la justicia es que ella es formalista y no logra articular las dimensiones de la vida real, que están asociadas a la economía, a la política y a la cultura. De esta forma, es preciso ir más allá de la mera oposición conceptual que se deriva

de la oposición de los principios y de los contextos en que se ubican las experiencias humanas y los principios racionales tal como ha sido concebido habitualmente. En este sentido, la propuesta de Dussel está en sus escritos políticos mucho más abocado a proponer una deontología que responda los pensadores del primer mundo, y no tiene el mismo espesor en relación a los demandas de los contextos de vida.

Proponemos un camino para avanzar en la formulación filosófica del “principio de justicia” ligado con la experiencia de los contextos, y que incorpora asimismo las dimensiones de la problemática interétnica. Nos encontramos, en primer lugar, con situaciones socio-económicas y cultural-ambientales donde los sujetos y las comunidades de vida hacen la experiencia de lo injusto, de ser injustamente tratados, de enfrentarse a una asimetría en las relaciones de reconocimiento, y desde estas “convicciones íntimas” se abren a un proceso de reflexión de defensa de su medio ambiente y de las condiciones de vida sustentable.

Si esto es definitivamente así en muchos contextos latinoamericanos de vida, ¿no sería preciso reformular la problemática y pensar la articulación del principio racional a través de unas experiencias socio-culturales mucho más densas, de modo que justicia e injusticia aparezcan siendo siempre parte de un tenso conjunto de experiencias y realidades sociales y conflictivas interrelaciones personales, sociales, regionales e internacionales?

A partir de estas interrogantes, proponemos avanzar en una fórmula compleja sobre el orden teórico-práctico de la justicia en los países latinoamericanos. Para ello, el debate de las últimas décadas entre filosofía de la liberación y filosofía intercultural visualiza la transformación en que se ha desenvuelto el pensamiento latinoamericano acerca de la justicia, y permite converger algunas temáticas de la ética y política de la liberación que alcanza los límites de una propuesta intercultural en el plano ético-político. En este sentido, la cuestión de la justicia en la filosofía de Dussel experimenta un giro desde los años 90', con su obra *Ética de la liberación en la era de la globalización y de la exclusión* (1998), para llegar en los últimos años a la elaboración de una *Política de la Liberación* (2009).

La pretensión política de justicia propone entonces, como hipótesis, la idea de una ontología de lo político que rearma de otro modo

la cuestión de una filosofía política crítica como se la fue elaborando, y que se distancia de los presupuestos de las teorías europeas y norteamericanas. La importancia de este proyecto de una Política de la Liberación (en particular lo que refiere en la parte conclusiva de la Arquitectónica dusseliana) es que ambos textos permiten reformular nociones ligadas a la totalidad y alteridad pensadas inicialmente en su matriz levinasiana, que relevan como una cuestión fundamental la justicia integrante de un proceso global. Se trata, por tanto, de demostrar que la relevancia de un orden ontológico-político estriba en su enraizamiento en la necesidad de reconstruir diferentes “órdenes de la justicia” (Salas, 2017, p. 83).

Luego, frente a la tesis de una justicia (formal), en especial a partir de la “ética del discurso” que puede ser base para un reentendimiento de la justicia, hemos sostenido que la ética del discurso es un aporte insustituible para entender el modo necesario de la argumentación, pero (al menos en el modo como lo piensa Apel), no responde del todo a las enormes dificultades que surgen de las experiencias humanas basadas en relaciones asimétricas.

3. Para repensar una democracia intercultural latinoamericana

Pensando respuestas políticas posibles, podemos constatar que los problemas y limitaciones de las teorías de la justicia y del reconocimiento chocan con los derechos colectivos de los pueblos originarios, y este problema se ha vuelto un capítulo relevante y controvertido de la ciencia política contemporánea. Ello se debe precisamente porque se requiere comprender el derecho de los pueblos en un sistema democrático basado en la protección de los derechos individuales y en particular el derecho a la propiedad. En este sentido, existen serias contradicciones y límites entre las demandas de los pueblos indígenas para disponer económica, política y cultural de sus territorios frente a la carta constitucional de los Estados y a sus sistemas de leyes y normativas, y a las prácticas efectivas de los poderes globales. No es novedad constatar el aumento de los conflictos crecientes en territorios interétnicos producto de los proyectos de inversión de grandes proyectos ligados al extractivismo y que exige hoy una refundación de una democracia intercultural en América Latina. La cuestión teó-

rica compleja es si en tales contextos asimétricos que definen las relaciones históricas entre los estados y los pueblos originarios es una reformulación posible.

Esta constatación nos exige nuevas respuestas frente a la transformación y disputa entre la lógica predominante de Estados abiertos a las dinámicas de la economía capitalista y las lógicas regionales y locales de una economía social. Todo esto supone, asimismo, entrar en un campo socioeconómico y político esencialmente conflictivo porque presupone cuestionarse tanto las tesis centrales del liberalismo político que han quedado condensadas en las diversas constituciones nacionales, instituciones y códigos jurídicos, como también la situación política concreta de los territorios interétnicos en los países latinoamericanos donde la conocida dinámica del capitalismo extractivista que no da casi cabida para actividades económicas alternativas. Esta hegemonía económica sólo admite usos marginales de los territorios para una economía de subsistencia. Así, podemos afirmar que los pueblos indígenas latinoamericanos son parte (y víctimas resistentes) de una crisis democrática producto de la visión capitalista de la justicia.

Buscando entonces rutas teóricas y políticas posibles para enfrentar esta crisis, desde ya relevamos una tesis preliminar en el sentido que será necesario considerar una visión normativa de la democracia en América Latina —como base de una concepción intercultural de la justicia— que requiere lograr una progresión hacia la simetría social. No obstante, dicha tesis es compleja en los contextos democráticos que devienen de procesos históricos asimétricos, lo que exige dar cuenta del permanente predominio de la facticidad de la violencia y de la fuerza, como formas de construcción de los poderes del Estado que, cuando no son suficientes, se amplían hacia las rupturas militares. En definitiva, la democracia supone zanjar la cuestión de la simetría y de la asimetría porque ella requiere desentrañar cómo, desde los propios contextos étnicos y regionales específicos, se vive el vínculo entre demandas económico-sociales y violencia, y particularmente las luchas que llevan adelante los movimientos sociales y las comunidades indígenas.

Cabe afirmar, a lo menos como una hipótesis, que sólo podemos formular una teoría crítica de la justicia, en clave intercultural, si

entendemos que el debate sobre la justicia es necesariamente también un debate sobre la democracia en contextos de injusticia y exclusión.

En consecuencia, lo que podemos llamar la urgencia política de un “diálogo intercultural” trata de la cuestión del disenso y del consenso en democracia. No se trata alcanzar un consenso de tipo deliberativo o racional comunicativo habermasiano, sino de proponer un consenso que es provisorio y que nunca es posible la conciliación plena, de clave intercultural y paradójica —conflicto y diálogo—. Siguiendo una línea de investigación adelantada por Arendt y otros pensadores, uno podría asumir lo señalado por Rancière:

La esencia de la política es el disenso. El disenso no es la confrontación de intereses u opiniones. Es la manifestación de una separación de lo sensible consigo mismo. La manifestación política deja ver lo que no tenía razones de ser visto, aloja un mundo en otro... Es la razón por la cual la política no puede identificarse con el modelo de la acción comunicativa. (Rancière, 2006, p. 73)

En este sentido, la idea de un consenso racional constitutivo de una comunidad política armónica, de un *nosotros* plenamente inclusivo, establece al mismo tiempo las condiciones del antagonismo social sobre el cual trabajamos, en tanto cierra las posibilidades del entendimiento que proclama porque “una esfera pública, sin exclusiones y dominada enteramente por la argumentación racional, es una imposibilidad conceptual” (Rancière, p. 78). Ese es la reducción del reconocimiento al orden impuesto, tal como lo indicamos en *Ética Intercultural*.

En este mismo sentido, las ideas de Laclau y Mouffe (2004) son convergentes ya que el conflicto y la división social no son distorsiones que *desafortunadamente no se logran eliminar*, tampoco constituyen impedimentos fácticos que hacen imposible la realización de la armonía, en tanto tal armonización “es inalcanzable porque nunca seremos capaces de dejar completamente de lado nuestras particularidades” para actuar de acuerdo, en plena alteridad, no obstante, se trata de “una armonía a la que (...) debemos esforzarnos por acercarnos” (2004, p. 18). Una política pluralista y democrática es imposible sin “conflicto y división”, pero exige a un mismo tiempo de diálogo, el cual debe asumirse como camino imperfecto, imposible en plenitud,

pero necesario para cualquier construcción institucional incluyente de la diferencia en simetría.

De esta forma, la propuesta esbozada de avanzar hacia un “horizonte, pluralista, democrático e intercultural” supone una visión de la democracia sostenido en articulaciones hegemónicas y una relación paradójica conflicto y diálogo, para llegar al punto político, normativo e institucional de un desplazamiento de la matriz del principio de igualdad democrática liberal por la matriz democrática de la interculturalidad. Esta nueva matriz, como eje articulador de una democracia en perspectiva intercultural, supone sujetos políticos simétricos, con la potestad de alcanzar acuerdos parciales y contingentes, pero en definitiva de decir el derecho (Laclau & Mouffe, 2004). Para concebir esta nueva matriz política institucional como punto de partida, tomamos el pluralismo agonístico de Laclau y Mouffe, releyéndolo crítica e interculturalmente, sosteniendo que el reconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas en América Latina supone la existencia de una relación dual y paradójica, entre conflicto y diálogo, que redefine el consenso racional comunicativo, desplaza la matriz liberal “igualdad-libertad” por una matriz “intercultural” que articula la diversidad como un nuevo imaginario democrático y marco institucional.

Así, es posible concebir una fórmula democrática ya no desde el paradigma igualitario liberal —“igualdad-libertad”— motor del ideal de la democracia representativa liberal. Esta matriz torna hacia otra de carácter democrático intercultural, la cual exige comprender que, junto a la defensa de la igualdad y la libertad, se incorpora radicalmente la cuestión de la inclusión plural de las identidades culturales de los sujetos colectivos, del conflicto consustancial a su reconocimiento y la reapropiación del ejercicio del poder público, como derecho a la decisión.

Así, la interculturalidad emerge como un valor democrático fundamental para la comunidad política, como una categoría ética del convivir con otros y nueva matriz política e institucional, la cual requiere ser instalada axiológicamente en el orden positivo, como acuerdo fundamental común de apertura a la diferencia cultural y a los derechos que ella involucra. Ella permitirá articular los procedimientos y establecer los puentes necesarios para el reconocimiento, como diálogo “entre pueblos” postulado como la base social originaria del Estado.

Entonces, el problema teórico de la democracia entre los derechos del Estado y los derechos colectivos de los pueblos tiene ciertamente una dimensión cognitiva como lo afirmaba Salmerón (Olive, 2004), pero sobre todo exige mantener la estrecha interdependencia con la férrea lógica económica y socio-política de tipo capitalista que determina los conflictos territoriales en sus diferentes contextos político-culturales. Lo que acontece en América Latina no es lejano de lo que acontece en otros puntos del planeta, donde la arrolladora expansión de las industrias transnacionales ha irrumpido con una violencia inusitada en todos los territorios vinculados a sus intereses desmedidos y por lo general no sustentable ambientalmente. En este sentido, siguiendo a Olivé, asumimos que las respuestas posibles sobre la justicia en América Latina suponen, a lo menos, tres basamentos teórico-políticos:

- a) Favorecer las relaciones interculturales en contextos de justicia social, respetando y alentado la autonomía de los pueblos, incluyendo el acceso efectivo al control de sus recursos materiales (naturales);
- b) Promover las prácticas de democracia participativa, y
- c) Facilitar el aprovechamiento del conocimiento —incluyendo el científico y tecnológico— para el desarrollo económico y cultural de todos los pueblos. Con respeto y valoración también simétrica del conocimiento indígena (agregamos nosotros).

4. Conclusiones

La nueva perspectiva de una justicia intercultural que proponemos es claramente exigente, ya que requiere dar cuenta de una doble perspectiva universal y contextual de los conflictos históricos que atraviesan las sociedades latinoamericanas. Esta presupone una noción de justicia que no es sólo un litigio de bienes, sino de modos de establecer lo mínimo que requiere cualquier persona, y por ello la elaboración de criterios y principios de todas las personas.

En otras palabras, si la cuestión de la justicia y los contextos culturales exige ser replanteada es porque es preciso entender, de algún modo como lo insinúan las referencias que se pueden encontrar en Habermas, Honneth y Forst, que lo contextual no es una mera oposi-

ción concretista de lo universal, sino un camino intermedio que acoge tanto la *Sittlichkeit* como las aspiraciones a una validación universalizable desde distintos contextos de lectura y apropiación del ideario normativo de justicia. Es clave entender que más allá de esas dicotomías, como lo presenta bien Michelini (2012), al destacar una idea contextualizadora no estamos renunciando a la fuerza normativizante que tiene toda teoría crítica de la justicia. Como lo indicamos desde el inicio, la justicia se pronuncia sobre el deber ser de lo que existe, de la realidad, pero no habla solamente con los hechos ni para refrendarlos, sino para proyectar desde su concienciación un nuevo horizonte que, por arrancar de la propia realidad o de ciertos hechos, no es un mero ideal fuera del mundo, sino uno que arranca de la propia experiencia y de la concienciación reflexiva de las injusticias que se sufren, a nivel local, nacional o global.

En este sentido, el esbozo de una teoría contextual de la justicia es un aporte a la discusión filosófica internacional, donde sigue siendo vigente y apasionante indagar este lado de la pregunta: ¿qué es una sociedad justa en contextos socioculturales y políticos como los inherentes a Nuestra América? Por ello, asumimos como una sugerente respuesta que el sufrimiento de la injusticia es probablemente la experiencia social previa a la reformulación del principio filosófico de la justicia que, reléida como deterioro y daño estructural de la naturaleza, exige un análisis de las obligaciones y deberes que tenemos los seres humanos frente a ella. Justicia, entonces, será reconocer y también redistribuir, significará asegurar las condiciones sociales, materiales, espirituales necesarias para la existencia de aquella otredad que emerge y se reconoce. Reconocer será devolver aquella existencia ocupada, para pensar y edificar una nueva existencia compartida.

En consecuencia, la hipótesis de trabajo que hemos esbozado se entiende en este movimiento “injusticia-justicia”, donde las tradiciones filosóficas que analizamos no dialogan entonces en el mismo plano. El sufrimiento de los indígenas, de los pobres, de las mujeres y de los excluidos es parte de una larga historia de atropellos a los derechos de las personas y de las comunidades, constitutivo de una historia de desigualdades. En este sentido, lo que hoy denominamos como el conocimiento desde el Sur, releva justamente tales experiencias socioculturales definidas por inequidades, desigualdades y discriminaciones que atraviesan hoy el actual “orden mundial”, donde quedan en evidencia

las limitaciones de las teorías políticas elaboradas en países europeos (“del Norte”) que se expresan hoy en sus ideologías hegemónicas: la visión neoliberal y la visión cosmopolita. La primera cuestiona la idea de comunidad —propia de las tradiciones contextuales—, afirmando que lo relevante hasta el día de hoy en la construcción teórica y política es el individuo entendido como pura libertad; y una política cosmopolita que hace primar el momento estructural de las sociedades poderosas por sobre los derechos de las sociedades y comunidades históricas que deben sumarse sin más a dicho modo de vida (Hunyadi, 2015). Así, sostenemos que la forma correcta de conceptualizar el par “justicia e injusticia”, nos obliga a redefinir de otro modo una universalidad “crítica” que supere la ideologización que opera siempre a favor de los poderosos, potenciando cambios y desregulaciones normativas globales, mediante reglas fácticas defendidas por los interés de los grandes conglomerados mundiales.

En este marco, la Política del reconocimiento aparece también hoy como una cuestión decisiva en las relaciones de los estados nacionales y los pueblos indígenas en América Latina y constituye una exigencia teórico-práctica para todas las sociedades y sus pueblos donde la economía mundial está cada vez más interconectada, donde las relaciones de alianzas entre los pueblos podrían permitir encontrar nuevos derroteros por la dignidad de los Estados y de los pueblos, para avanzar en el cambio entre poderes desigualmente distribuidos. Luego, bajo una política del reconocimiento intercultural como la desarrollada aquí, se considera que el vínculo entre desarrollo, identidad y tecnología requiere destacar, esencialmente, que los diversos conflictos interétnicos son siempre parte de una lucha de racionalidades en medio de contextos económicos, sociales e históricos de desarrollo desigual.

Siguiendo con este planteo de una justicia intercultural, formular una hermenéutica crítica de la justicia —hemos indicado— exigirá establecer un vínculo fuerte entre el momento deontológico (universal) y el momento de las costumbres (contextual), lo que implica no justificar su quiebre, ni hacerse proclive a los eventuales desgarramientos que surjan desde los modos específicos de articular cada uno de estos momentos. Por tanto, asumiendo la convergencia y divergencia, concedemos en este diálogo amical que un modo de concebir la “justicia intercultural” necesita asumir el ser, el valorar y el hacer humanos que conforma parte de los humus de las culturas mestizas,

de las memorias de los pueblos indígenas, en vistas a generar espacios de argumentación que conduzcan a la validación de los principios; este modo es el único que nos parece que puede asumir una propuesta consistente de una justicia intercultural que responda a los conflictos antiguos y nacientes, a las viejas y nuevas asimetrías. En ambos casos, concordamos en lo esencial ya que se busca la necesaria articulación entre contextualidad y universalidad en vistas a una nueva humanidad justa y en un medio ambiente plenamente sustentable.

Referencias

- Comunidad de Historia Mapuche. (2015). *Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco: Comunidad de Historia Mapuche.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en tiempos de globalización y exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación: Volumen II* Arquitectónica. Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2016). *Filosofía y espiritualidad*. Aachen: Band 40.
- Fornet-Betancourt, R. (2016). *Tradiciones de formación, espiritualidad y universalidad. Hacia una transformación intercultural de la formación académica*. Aachen: Band 40.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Gómez-Müller, A. (2016). *Capitalismo y nihilismo*. Bogotá: Desde abajo.
- Guerrero, A. L. (2016). Demandas de derechos humanos de los mapuche en Chile y los discursos jurídicos. *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, 103-134.
- Honneth, A. (1997). *La lucha del reconocimiento. Para una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A., & Fraser, N. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- Hunyadi, M. (2015). *La tiranía de los modos de vida*. Madrid: Cátedra.
- Ibarra, A., & Valdés, C. (2017). *Homenaje a los 80 años de E. Dussel. Lecturas críticas*. Santiago: Ediciones UCSH.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Leff, E. (2015). *La opción por la vida*. México: Siglo XXI.
- Mendieta, E. (2001). *Introducción a Habermas: Israel Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta.
- Michelini, D. (2012). Los discursos prácticos y los desafíos filosóficos de la interculturalidad y de la Universalidad. *Agora Philosophica*, XIII(25-26), 1-23.

- Olivé, L. (2004). *Interculturalismo y justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*. México: UNAM.
- Pinto, J. (2015). *Conflictos étnicos, sociales y económicos*. Araucanía 1900-2014. Santiago: Pehuén.
- Rainer, F. (2014). *Crítica y justificación. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Madrid: Katz.
- Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago: Lom.
- Renault, E. (2017). *Reconnaissance, conflit y domination*. Paris: Editions du CNRS.
- Richards, P. (2016). *El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la concertación 1990-2010*. Santiago: Pehuén.
- Roig, A. A. (2002). *Eticidad del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: Ediunc.
- Salas, R. (2005). *Ética intercultural*. Quito: Abya-Yala.
- Salas, R. (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago: Ediciones UCSH.
- Salas, R. (2015). Notas para una teoría contextual de la justicia. *Revista de Cuyo. Anuario de filosofía argentina americana*, 32(2), 59-97.
- Salas, R., & Faundes, J. (2017). Justicia e interculturalidad. Conflictos y desafíos jurídico-políticos en Wallmapu. En M. Ledesma, *Justicia e interculturalidad* (págs. 693-737). Lima: Centro de Estudios Constitucionales-Tribunal Constitucional de Perú.
- Salas, R., & Le Bonniec, F. (2015). *Les Mapuche à la mode. Modes d'existence et de résistance au Chili, Argentine et au-delà*. Paris: L'Harmattan.
- Salas, R., & Sauerwald, G. (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina*. Berlin: Lit Verlag.
- Tapia, L. (2007). *La igualdad es cogobierno*. La Paz: CIDES-UMSA.
- Tubino, F. (2016). *La cuestión de la interculturalidad*. Lima: Ediciones PUCP.
- Van Parijs, P. (1993). *¿Qué es una sociedad justa?* Barcelona: Ariel.
- Viaña, J., Claros, L., Estermann, J., Fernet-Betancourt, R., Quintanilla, V., & Ticona, E. (2009). *Interculturalidad crítica y descolonización*. La Paz: Convenio Andrés Bello.

La importancia de las nociones contextuales del bien en la construcción de unas democracias justas para América Latina y El Caribe*

Edgar Antonio López

La pregunta por la función de las nociones contextuales del bien en la construcción de unas democracias que puedan ser consideradas justas tiene que ver con las posibilidades ofrecidas a las diversas tradiciones culturales para vivir la democracia como auténtica expresión de las diferencias. En una sociedad democrática aquello que se considera “justo” debe ser compatible con aquello que es considerado “bueno” desde las diferentes visiones culturales presentes en ella. La justicia no debe ser comprendida entonces al margen del bien, pues son los sentidos vitales de quienes conforman un orden democrático aquello que les motiva a considerarlo como justo o como injusto.

Este capítulo comienza por indagar acerca de las relaciones entre la libertad, la justicia social y la democracia (1); luego, ofrece una visión panorámica sobre el ejercicio de la democracia en los países de América Latina y El Caribe (2); más adelante, precisa la concepción de lo que puede ser una sociedad justa en relación con la libertad real y las diferencias culturales (3); después, se ocupa del reconocimiento como categoría central para construir la justicia en las democracias de la región (4); finalmente, presenta la importancia de la participación de las comunidades para alcanzar la satisfacción de sus necesidades y el reconocimiento político de las diferencias (5).

El texto termina con algunas apreciaciones breves, formuladas desde la filosofía intercultural, acerca de la necesidad de poner la di-

* Este trabajo es resultado del proyecto de investigación “Deliberación, reconocimiento, reparación y emancipación: cuatro claves sobre la justicia política desde América Latina”, desarrollado por el Grupo de Estudios en Pensamiento Filosófico en Colombia y América Latina «Fray Bartolomé de Las Casas» en 2017.

versidad de nociones contextuales del bien al servicio de la construcción de unas democracias justas en la región.

1. Libertad, justicia social y democracia

La concomitancia entre justicia social y democracia está mediada por las relaciones establecidas entre los individuos y las comunidades que participan en un proyecto político común, en el cual comparten determinados bienes. Tal como lo propone el filósofo mallorquín Alberto Saoner (1997), en su contribución sobre la justicia para uno de los volúmenes de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, estos bienes constituyen el objeto de reflexión de la filosofía política. “El objetivo de la justicia es el establecimiento de un cierto tipo de relaciones —“justas”— en lo que atañe a la distribución de cierto tipo de bienes [...]. Cuáles sean o hayan de ser dichos bienes, es uno de los principales temas de una teoría de la justicia y, en última instancia, de toda filosofía política” (Saoner, 1997, p. 158).

Los criterios de distribución de tales bienes en la sociedad están relacionados con los méritos, según la tradición aristotélica; con las necesidades, según la tradición marxiana; y, con los derechos, según la tradición liberal. En cualquiera de estos casos, la noción de “justicia social” funciona como un parámetro para determinar en qué grado una sociedad moderna puede ser considerada justa. Esta noción servirá en el presente capítulo para examinar críticamente la tradición liberal normativa y sus pretensiones universales basadas en los derechos individuales; examen en el cual se acudirá a algunos recursos propios de las otras dos tradiciones, como la teleología aristotélica de la acción humana y la emancipación materialista marxiana basada en la satisfacción de necesidades.

Los enfoques procedimentales de John Rawls (1971), en los Estados Unidos, y de Jürgen Habermas (1983), en Alemania, son quizás los más notables intentos contemporáneos por actualizar una noción universal de justicia. Ambos autores, cuyas teorías han sido presentadas en un capítulo precedente por los filósofos colombianos Diana Hincapié y Óscar Mejía, se basan en mecanismos formales de origen kantiano para establecer unos principios de justicia que son intuitivos, en el primer caso, y dialógicos, en el segundo caso. Sin embargo,

por su carácter formal, estas teorías normativas no alcanzan a dar cuenta de las realidades vividas por personas y comunidades más allá de los entornos liberales en los cuales la libertad y la igualdad son concebidas en términos individuales.

El filósofo uruguayo Gustavo Pereira cuya teoría es presentada en este mismo volumen por el también filósofo Juan Olano, describe bien las pretensiones universales de la teoría crítica de la justicia propuesta por Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Según el autor uruguayo, los pensadores frankfurtianos buscan superar el ámbito de las tradiciones y los contextos locales debido a sus aspiraciones universalistas desde las cuales consideran que “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” (Pereira, 2014, p. 58).

En otro sentido, estas pretensiones universalistas son criticadas por el filósofo madrileño Carlos Thiebaut (1992) en su contribución sobre los neo-aristotelismos contemporáneos para un volumen diferente de la mencionada *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Thiebaut advierte sobre las limitaciones propias de la aplicación de los principios formales obtenidos “en las estrategias racionalistas neokantianas y estrictamente deontológicas a problemas y situaciones morales específicas, dado que tales principios y sus aplicaciones desconocen las particularidades contextuales y valorativas que son relevantes a la hora de definir una cuestión moral” (1992, p. 36).

En el mismo sentido crítico, el filósofo chileno Ricardo Salas (2015), autor del capítulo anterior de este volumen, advierte en su valoración crítica de las teorías de la Escuela de Frankfurt cómo “el problema filosófico no es únicamente una búsqueda de principios teóricos de justicia —como se hace con frecuencia en las filosofías del Norte—, sino también la incorporación reflexiva de los contextos histórico-culturales en que viven los seres humanos concretos” (2015, p. 62).

En este capítulo se comparte la crítica de Thiebaut y Salas, pues se considera que una teoría formal basada en la visión individual de los derechos resulta insuficiente para dar cuenta de la democracia como expresión de la diversidad en torno a las nociones contextuales

del bien. La presente indagación asume que la construcción de unas democracias justas en América Latina y El Caribe implica hallar criterios fácticos de valoración y de acción que permitan reducir las injusticias reales en estas sociedades concretas, caracterizadas por la convivencia asimétrica de diversas ideas contextuales del bien.

El abandono de la prioridad concedida con frecuencia a la concepción de ciertos principios abstractos y universales de justicia, o al diseño de arquetipos institucionales idealmente justos, responde a una simplificación advertida ya por el economista bengalí Amartya Sen en su crítica a la teoría de la justicia de John Rawls:

El enfoque de Rawls, desarrollado con admirable consistencia y habilidad, implica una simplificación drástica y formalista de una tarea ingente y multifacética, la de combinar la operación de los principios de justicia con el comportamiento real de la gente [...] se puede argumentar que las relaciones entre las instituciones sociales y el comportamiento real, como opuesto al ideal, solo puede ser extremadamente importante para cualquier teoría de la justicia dirigida a orientar la elección social hacia la justicia social (Sen, 2009, p. 69).

En la misma dirección de esta crítica, durante un coloquio celebrado en la Universidad Nacional de Colombia en diciembre de 2004, el filósofo Juan José Botero advertía que “no tiene sentido discutir sobre una sociedad justa si lo que se pretende es llegar a un acuerdo consensual acerca de un determinado “modelo de sociedad”” (2008, p. 295). Según el filósofo colombiano, lo que puede tener sentido es discutir “acerca de cuáles parámetros permitirían llegar a un acuerdo a la hora de juzgar, desde el punto de vista de la justicia, los arreglos institucionales y las políticas que se vayan a adoptar” (Botero, 2008, p. 295-296).

Esto no implica desconocer los elementos valiosos que pueden hallarse en teorías tan importantes como la de Rawls. Es así como algunos años antes, en una versión anterior del coloquio, el mismo Botero había propuesto como estrategia la noción de “equilibrio reflexivo” (Rawls, 1971) por considerar que la ponderación de las propias creencias con unos criterios de justicia “permite a la vez tener en cuenta el carácter pluralista de nuestras sociedades con relación a las concepciones de la vida buena, y no obstante lograr juicios éticos revestidos de toda la autoridad que se supone deben tener, es decir, evitar la trampa del relativismo” (Botero, 2002, p. 178).

En el presente capítulo se opta por la “equidad” como criterio para reflexionar sobre el papel que juegan las nociones contextuales del bien en la construcción de unas democracias que expresen las diferencias culturales de América Latina y El Caribe. Con esta opción se busca evitar la disolución de la pregunta por la justicia social en el relativismo contextualista; pero también se toma distancia del carácter formal de algunas teorías en que la equidad también es central, como es el caso de la teoría rawlsiana.

Más allá de la perspectiva de los intereses individuales, desde la que Rawls formuló su teoría de la justicia como equidad, se prefiere aquí una visión contextual como la adoptada por Salas (2015), para quien lo contextual no está en oposición a lo universal sino representa “un camino intermedio que acoge tanto la eticidad (*Sittlichkeit*) como las aspiraciones a una validación universalizable desde distintos contextos de lectura y apropiación del ideario normativo de justicia” (2015, p. 89).

La universalidad deja de ser aquí una condición para la construcción de unos principios abstractos de justicia a partir de visiones individuales y se convierte, más bien, en un proceso de reconocimiento mutuo orientado por la equidad como criterio de evaluación y no como principio. En tal proceso de reconocimiento mutuo las comunidades proponen y viven sus diversas visiones englobantes del bien, de un modo tal que todos los integrantes de la sociedad gozan efectivamente de espacios equitativos de libertad real. Esto no conduce a desconocer la importancia de las propias nociones contextuales de bien, tampoco a someter las propias prácticas y creencias al dominio de otras nociones que pretenden ser universales. Al contrario, permite la consolidación dialógica de las identidades.

Más allá de una discusión entre la ilustración y el romanticismo, el debate recurrente acerca de la prioridad que debe tener lo justo sobre lo bueno (Rawls, 1971) o la que debe tener lo bueno sobre lo justo (Sandel, 1998) sirve aquí como recurso para reflexionar en torno a la realidad política, económica y social de la región. Esta realidad contextual es resultado de complejos procesos históricos que han creado una enorme diversidad cultural, en medio de una marcada inequidad en las condiciones necesarias para el ejercicio auténtico de la vida democrática.

2. La vida democrática en América Latina y El Caribe

La democracia en la región es un proyecto cuya continua construcción representa un desafío estrechamente ligado a las formas en que se comprende y se vive la libertad. Aunque los procesos electorales y las libertades civiles son solo una parte de lo que implica la vida democrática, conviene tener una inicial visión comparativa de este aspecto entre los países de la región, y de ellos con respecto a otros países de regiones diferentes. Cualquiera de los índices a los que se acuda para comparar el ejercicio de las libertades entre diversas democracias tiene limitaciones relacionadas con la información que considera y con la que deja a un lado; sin embargo, en su conjunto pueden ser útiles para tener un panorama preliminar de la justicia social y su relación con la vida democrática.

De acuerdo con el Índice de Democracia Electoral 2017, que recoge información sobre procesos electorales y pluralismo, libertades civiles, funcionamiento del gobierno, participación política y cultura política (The Economist Intelligence Unit, 2017); solo Uruguay se ubica en el nivel de las democracias plenas (80-100) y ocupa el penúltimo lugar allí. Costa Rica, Chile, Jamaica, Panamá, Trinidad y Tobago, Argentina, Brasil, Surinam, Colombia, República Dominicana, Perú, El Salvador, México, Paraguay y Ecuador se encuentran en el segundo nivel (60-80); que corresponde a democracias imperfectas, en las cuales los procesos electorales libres coexisten con una baja gobernabilidad, una débil cultura democrática y una participación política de baja intensidad. Los demás países que participan en esta medición aparecen como regímenes híbridos (Guatemala, Honduras, Bolivia, Nicaragua, Haití) o como regímenes autoritarios (Venezuela y Cuba).

Llama la atención que en este índice los países en los cuales las necesidades básicas de la población están cubiertas, como Cuba, o países en que las nociones contextuales del bien juegan un papel central en la vida política, como Bolivia, aparezcan en los niveles más bajos. Esto hace evidente la necesidad de complementar la panorámica con otros índices que consideren elementos diferentes a los derechos civiles y políticos.

Tener una idea más completa sobre cómo se vive la democracia en la región implica ir más allá del imprescindible ámbito de las libertades políticas y civiles. Tal como afirma Sen (2009) “hay otras

clases de libertades (distintas de las libertades políticas y los derechos civiles) a las cuales hay que prestar atención” (p. 347). En este sentido, el politólogo catalán Mikel Barreda, en su estudio comparativo de la democracia en dieciocho países latinoamericanos (2011) advierte cómo la mayoría de los estudios comparativos sobre la calidad democrática en América Latina “ha partido de una concepción mínima de democracia y ha centrado la atención en la garantía de un conjunto de derechos democráticos elementales [...] esto plantea limitaciones importantes a la hora de analizar y evaluar la calidad democrática” (p. 286).

En el modelo de este autor catalán, el control sobre la acción del poder político es un factor fundamental. A partir de este modelo, que incluye elementos como la responsabilidad y la rendición de cuentas, es posible diferenciar entre tres grandes grupos de países en la región: “Chile, Uruguay, Costa Rica y Panamá, con el nivel de calidad más elevado; Guatemala, Paraguay, Venezuela, Colombia, Honduras y Ecuador, con el nivel más bajo, y los países restantes situados en una zona intermedia” (Barreda, 2011, p. 287).

En el esfuerzo de aproximarse con mayor precisión a la vida democrática de los países de la región, conviene acudir, por ejemplo, al Índice de Categorización de la Democracia, que además de factores estrictamente políticos incluye otros relacionados con el género, la economía, la educación, la salud y el medio ambiente (Campbell, Pözlzbauer, Thorsten y Pözlzbauer, 2015). En el primer nivel de este índice no hay ningún país de América Latina o El Caribe; en el segundo nivel se encuentran Uruguay, Chile, Costa Rica, Argentina, Panamá, Brasil y Perú. Los demás países de la región incluidos en este índice (El Salvador, Jamaica, Colombia, Ecuador, República Dominicana, Trinidad y Tobago, México, Guyana, Bolivia, Nicaragua, Paraguay, Guatemala, Honduras, Venezuela y Haití) están en los niveles más bajos. Esta es una clara evidencia de la importancia que tiene garantizar el goce efectivo de algunos derechos sociales fundamentales como requisito indispensable para que las instituciones cumplan sus funciones en relación con la construcción de la democracia.

De acuerdo con Sen (2009), “el empleo de las instituciones democráticas no es ciertamente independiente de la naturaleza de las condiciones sociales” p. 350), una realidad que se expresa en la manera

como se vive la democracia en América Latina y El Caribe. Fenómenos muy extendidos en algunos países de la región, como la financiación de campañas electorales por parte de mafias, la coacción al elector mediante amenazas y el fraude en el registro de los sufragios, son graves manifestaciones de corrupción que afectan la vida democrática. Otras prácticas tales como la compra y el trasteo de votos, el clientelismo y el gamonalismo, la escasa educación democrática, la desinformación y la manipulación electoral, muestran además que la satisfacción de ciertas necesidades básicas y el goce efectivo de los derechos fundamentales son condiciones necesarias para el ejercicio real de la democracia en una sociedad.

Por estas razones, conviene comprender los datos sobre las prácticas democráticas no solo en relación con factores como la pobreza, sino también con las desigualdades distributivas. Tal como explica Sen (2009), “la conexión general entre crecimiento económico y supresión de la pobreza está hoy razonablemente establecida y complementada por preocupaciones sobre la distribución” (p. 347).

En un estudio sobre la justicia social, la democracia y los Derechos Humanos en América Latina, Carlos de la Torre (2005), investigador de la Universidad Autónoma de México, explica cómo en medio de un régimen de libertades políticas y económicas en la región “el 44% de la población no cuenta con las condiciones y oportunidades necesarias para poder desarrollar todas sus capacidades y, entonces, poder disfrutar de las libertades económicas y políticas en un plano de igualdad con el resto de la población” (p. 685).

La pobreza debe ser comprendida ampliamente como privación de capacidades y la renta es solo uno de los elementos asociados a la pobreza (Sen, 1999). Sin embargo, para explicar la fragilidad de la vida democrática en la región; un indicador que puede servir es el coeficiente de Gini, cuya aproximación a 0,0 indica la mayor igualdad en la distribución de la renta y cuya aproximación a 1,0 indica lo contrario.

Según las mediciones del Banco Mundial, en 2014 cinco países de la región estaban por encima de 0,5: Colombia, Brasil, Paraguay, Panamá y Honduras; en 2016 Colombia y Panamá seguían por encima de 0,5 mientras Honduras estaba justamente en ese nivel (World Bank, 2016). Si se tiene en cuenta que otros países de América Latina

y El Caribe se aproximan por debajo a este mismo nivel, la realidad que se evidencia en este coeficiente es de una fuerte tendencia regional a la inequidad. Mientras el índice de Gini en los países de América Latina y El Caribe se concentra alrededor de 0,5; en países de otras regiones como la Unión Europea se encuentra alrededor de 0,3 (World Bank, 2016).

Sin embargo, para establecer qué tan justa es una sociedad, y cómo se puede vivir la democracia en ella, no basta tener en cuenta el desarrollo económico y la distribución de la renta. El Índice de Desarrollo Humano, además del Producto Interno Bruto, considera otros factores como la expectativa de vida al nacer y la expectativa de escolaridad. Según este índice (United Nations Development Program, 2016), solo Chile y Argentina se ubican entre los cincuenta y un países cuyo nivel de desarrollo humano es muy alto. Uruguay, Panamá, Trinidad y Tobago, Costa Rica, Cuba, Venezuela, México, Brasil, Granada, Perú, Ecuador, Santa Lucía, Jamaica, Colombia, Dominica, Surinam, República Dominicana y Belice están en el nivel de desarrollo humano alto. Mientras tanto, Paraguay, El Salvador, Bolivia, Nicaragua, Guatemala, Guyana y Honduras están en el nivel medio; y, Haití en el nivel bajo.

En el mismo informe se constata la brecha educativa que existe en algunos países de la región entre los niveles de escolaridad de los niños que pertenecen a pueblos indígenas y los demás niños: Bolivia (5,9 vs. 9,6), Ecuador (4,3 vs. 6,9), Guatemala (2,5 vs. 5,7), México (4,6 vs. 7,9) y Perú (4,4 vs. 8,7) (United Nations Development Program, 2016). Estas desigualdades son un claro reflejo del descuido que hay por la equidad en el acceso a las oportunidades para los miembros de pueblos ancestrales con respecto a aquellos de grupos occidentalizados. El hecho reviste especial gravedad si se considera la importancia que tiene la educación para el real ejercicio de la democracia y el cultivo de una vida de acuerdo con las nociones englobantes del bien, compartidas por los integrantes de algunas comunidades que históricamente han sido desconocidas.

Sin duda, la etno-educación representa un gran avance en algunos países de la región para contrarrestar la asimilación de grupos minoritarios por parte de las culturas dominantes; pero este tipo de educación no siempre se desarrolla con suficiente cobertura y alta calidad.

Los Estados deben dedicar recursos suficientes a la etno-educación, y la sociedad civil debe velar para que así sea; pues de otro modo no será posible vivir la democracia como manifestación real del aprecio por las diferencias en contextos en los cuales la cultura occidental y su noción de justicia social —basada en los derechos individuales—, han sido hegemónicas con respecto a visiones ancestrales del buen vivir comunitario en armonía con el territorio y con la naturaleza.

Los derechos culturales de las minorías y grupos marginados solo pueden ser garantizados por una sociedad que ofrezca suficientes oportunidades para que sus miembros puedan llevar, en sus contextos particulares, una forma de vida acorde con la noción de bien que han suscrito y que los identifica como miembros de sus comunidades. Sea en el marco de un sistema liberal de mercado, en un sistema de planificación central o en una economía social de mercado, una sociedad justa desde el punto de vista moderno debe coincidir con una sociedad cuyos miembros puedan llevar el tipo de vida que consideren digna de ser vivida según su noción contextual del bien.

Se trata, entonces, de conseguir para cada ciudadano una libertad real que le permita expresar la visión englobante del bien suscrita como integrante de su comunidad, una “libertad no solamente formal de querer hacer lo que le parezca con su vida sino también de disponer de los medios para llevar a cabo su propio ideal de vida buena” (Botero, 2002, p. 179).

3. Sociedades justas forjadas por ciudadanos diferentes e igualmente libres

El filósofo belga Philippe Van Parijs (1995) ha establecido una estrecha relación entre aquello que puede ser considerado una “sociedad justa” y lo que es una “sociedad libre”. Este neomarxista contemporáneo ha expuesto cómo, más allá del dominio de la forma privada de propiedad en el capitalismo o de su forma pública en el socialismo, las condiciones para que una sociedad pueda ser considerada como una sociedad libre son tres, a saber:

1. Existe alguna estructura de derechos bien aplicada (*seguridad*).
2. En esta estructura cada persona es propietaria de sí misma (*propiedad de sí*).
3. En esta estructura cada persona tiene la mayor oportunidad posible

para hacer cualquier cosa que pudiera querer hacer (*leximín de la oportunidad*). (Van Parijs, 1995, p. 25)

En la propuesta de Van Parijs, en la cual una sociedad máximamente justa no coincide con una sociedad máximamente democrática en que toda decisión individual deba ser objeto de consulta; una vez a salvo la libertad como propiedad de sí mismo, y garantizada a través de la disponibilidad de los medios para hacer de aquella una libertad efectivamente real, aparece el criterio de la equidad para señalar cómo deben ser ampliadas las oportunidades de las personas.

Esta concepción sobre lo que es una sociedad justa se basa en el ejercicio de la libertad real, por lo que sirve aquí para afirmar la necesidad de ampliar las oportunidades para los miembros de las sociedades de América Latina y El Caribe, según un orden lexicográfico que comienza por quienes han visto más restringida su libertad real como resultado de complejos procesos históricos.

El análisis hecho por Van Parijs trasciende la visión agregativa del miembro promedio de una sociedad y también la visión igualitaria de las oportunidades máximamente iguales, que no alcanzan a expresar con tanta exactitud cómo “los miembros de una sociedad (máximamente) libre son *todos* tan libres *como es posible*” (Van Parijs, 1995, p. 25). En una sociedad libre las oportunidades de las personas son leximizadas y con ello se leximiza también la libertad real de todos sus integrantes, sin que las nociones contextuales del bien compartidas por cada uno con las comunidades a las que pertenece representen alguna limitación para el ejercicio de su libertad real. En esto consiste el respeto igualitario entre las concepciones contextuales del bien: “lo que cuenta como una sociedad justa no debería estar determinado sobre la base de una particular concepción substantiva de la buena vida” (Van Parijs, 1995, p. 28).

Este tipo de sociedad es una sociedad justa porque, además de garantizar la libertad formal, centra su atención en las oportunidades más allá del ingreso y del bienestar. En ella, quienes peor están pueden luchar siempre por una distribución con mayor equidad en que sus oportunidades sean más amplias y mejores; así se atiende a los intereses de todos los ciudadanos en términos de libertad, igualdad y eficiencia.

La introducción de la eficiencia en el lugar que suele estar reservado para la solidaridad en las formulaciones clásicas del liberalismo obedece a la primacía de los intereses y las necesidades de aquellas personas y de aquellos grupos que peor están. Esto previene caer en una lucha por la igualdad en la cual se termine repartiendo escasez y necesidades.

Si el tamaño de la torta es fijo, puede tener un sentido distribuirlo igualmente entre todos. Si, por el contrario, el tamaño de la torta depende de la manera en que se la reparte, puede suceder, por ejemplo, que una distribución igual (debidamente anticipada por los agentes) conduzca, por falta de estímulo material suficiente para la preparación de la torta, a que esta se reduzca a algunas migas. (Van Parijs, 1991, p. 169)

El empeño en la eficiencia, no es aquí un prurito modernizante de selección y de acumulación, sino una reinterpretación de la solidaridad en que la sociedad cuente con los medios para que sean satisfechas las necesidades de aquellos miembros cuyas comunidades han sido históricamente desconocidas y puedan así ampliar progresivamente su espacio de libertad real.

Considerar que un orden democrático es justo representa una manifestación de la aceptabilidad compartida acerca de la justicia social por parte de quienes, en tal democracia, ostentan concepciones diferentes de lo que es una vida buena y cuentan con los medios para realizarla. Desde las diversas nociones contextuales del bien no se establece un acuerdo en torno al modelo ideal de una sociedad justa o de unas instituciones justas, sino alrededor de “las condiciones institucionales para que cada cual pueda desarrollar libremente su propio ideal de vida” (Botero, 2008, p. 301).

La distribución equitativa de oportunidades es una condición que permite a los miembros de una sociedad libre vivir auténticamente la democracia y hace posible su participación desde las visiones contextuales que tienen sobre el bien. La libertad real de la que gozan los integrantes de tal sociedad corresponde a un orden democrático justo en el cual la diversidad cultural no es apenas “tolerada”, sino es considerada como la base misma para comprender y concretar la justicia social.

La libertad y la igualdad son dos valores propuestos en el proyecto democrático liberal como base de aquella que pudiese ser considerada una sociedad justa por parte de quienes la conforman; pero si todos somos igualmente libres, tan libres como sea posible, entonces tenemos el mismo derecho a ser diferentes de acuerdo con nuestras nociones englobantes del bien (López, 2018). Esta es la fractura interna del liberalismo, una fisura que conduce a reflexionar sobre las limitaciones de una justicia social concebida a partir de la prioridad de los derechos individuales.

Al considerar el papel que juegan las nociones contextuales del bien en la construcción de democracias justas, es evidente que la base pretendidamente universal de la libertad individual es solo una de las nociones contextuales del bien. De ahí que sea necesario prestar atención al reconocimiento de las diferencias culturales; especialmente en contextos como el de América Latina y El Caribe, en que “la neutralidad de la sociedad y del Estado ante las concepciones de vida buena históricamente desconocidas y políticamente marginadas debe ser entonces reconsiderada para que la meta universal del liberalismo pueda ser alcanzada sin pasar por encima de las metas colectivas de las minorías” (López, 2009a, p. 108).

Esta reconsideración de la supuesta neutralidad estatal puede ser ilustrada con una sugerente discusión local acerca de las acciones afirmativas. El 13 de marzo de 2011 en el diario *El Espectador*, el reconocido escritor colombiano Héctor Abad expresaba con vehemencia su desconfianza ante las acciones afirmativas que buscan ampliar las oportunidades educativas y laborales de los miembros de comunidades negras e indígenas por su relación con prácticas racistas discriminatorias propias de nuestras sociedades complejamente mestizas. “¿Cómo se define, en una población mayoritariamente mezclada como la colombiana (el “falso mito del mestizaje”, llaman a esto los defensores de la “identidad” de las razas negra o india), cómo se define quién es blanco, negro, indio o mezclado en distintas dosis?” (párr. 4, 2011). Ante el escepticismo del escritor antioqueño, la reacción del jurista Rodrigo Uprimny fue la siguiente:

El propio Abad reconoce que en Colombia subsiste una fuerte discriminación racial. Por consiguiente, si persiste socialmente la discriminación racial, a pesar de que esta fue jurídicamente eliminada hace rato, entonces la acción afirmativa es plenamente relevante en Colombia [...] La

justificación esencial de estas medidas es que la discriminación, cuando ha sido larga, genera desventajas acumuladas y prejuicios muy intensos [...] si no hay medidas específicas para remover esos prejuicios y compensar esas desventajas, entonces tomará muchas décadas superar la discriminación (Uprimny, 2011).

Efectivamente, en contextos de discriminaciones históricas originadas en el desconocimiento de las diferencias, y más allá del igualitarismo, la construcción de la justicia social requiere la ampliación de oportunidades de aquellos grupos en desventaja mediante este tipo de “acción afirmativa” (Sandel, 2009, p. 191), o de “medidas de discriminación a la inversa” (Taylor, 1994, p. 40).

Aquí el reconocimiento cobra capital importancia como clave de la justicia vista a partir de las diferencias. Aunque medidas que favorecen a algunos miembros de grupos marginados en el acceso a la educación o al empleo puedan ser vistas como injustas desde una perspectiva igualitaria, en realidad la política de la diferencia no niega la política universal de la dignidad y parece ser el camino por el que se ha de concretar el reconocimiento de la pluralidad cultural [...]. (López, 2009a, p. 106)

En un ordenamiento social que históricamente ha desconocido las diferencias y ha establecido dinámicas de discriminación por algún tipo de discapacidades, por la pertenencia a grupos étnicos minoritarios, o por razones de género, la búsqueda de la justicia a través de acciones afirmativas es necesaria para lograr el ideal moderno de una sociedad democrática en que la libertad y la igualdad no den al traste con la diversidad humana.

Desde una perspectiva multicultural la infravaloración de cualquier grupo humano aparece no solo como equivocada fácticamente por no reconocer la diversidad, sino como moralmente incorrecta por rechazar el principio fundamental que reconoce el mismo potencial común a todos los seres humanos. (López, 2009a, p. 107).

El esfuerzo político de afirmar las libertades a partir de las diferencias, requiere la participación de aquellos grupos en desventaja, pues no se trata de establecer políticas de asistencialismo. “La libertad democrática puede ser ciertamente empleada para mejorar la justicia social y para alcanzar una política mejor y más justa. El proceso, sin embargo, no es automático y requiere activismo por parte de los ciu-

dadanos políticamente comprometidos” (Sen, 2009, p. 351). Como se verá más adelante en este capítulo, la participación política es un factor determinante en la construcción de regímenes democráticos justos a partir de la diversidad de visiones contextuales del bien.

El ideal de la justicia social expresada en términos individuales de libertad e igualdad no es neutral, como lo pretende el liberalismo, pues se basa en la noción de un sujeto individual y unos derechos igualmente individuales. En la indagación que motiva este capítulo, el ideal liberal de los derechos individuales es considerado apenas como elemento de una visión englobante del bien que debe coexistir con las demás.

La justicia social no puede ser pensada ni realizada fuera de los contextos en que la variedad de visiones del bien la hacen posible. En este mismo sentido, al describir la crítica neo-aristotélica a la separación entre lo bueno y lo justo, propia de las deontologías procedimentales con pretensiones universalistas, el filósofo madrileño Carlos Thiebaut (1992) advierte la necesidad de aceptar “los supuestos de que no cabe pensar lo justo si no es como forma del bien y de que este tiene una irremplazable referencia contextual” (p. 40).

En una democracia vivida como expresión de las diferencias culturales no todas las visiones contextuales del bien deben dar prioridad al individuo sobre la comunidad de la que hace parte, pues para algunas de estas visiones el bien común es la condición de posibilidad para la realización del bien individual. Muchas tradiciones subordinan los derechos individuales a los vínculos comunitarios y a los vínculos de las comunidades con el territorio. Este es el aporte que pueden hacer a la democracia los pueblos ancestrales latinoamericanos, africanos y caribeños, cuyas nociones contextuales del bien no solo han sido desconocidas sino avasalladas en nombre de una democracia concebida con las limitaciones propias del liberalismo individualista.

El debate entre los partidarios de la primacía del bien (Taylor, 1994) y los partidarios de la primacía de la justicia (Habermas, 1996) es una discusión recurrente, que manifiesta el perenne problema filosófico de la tensión entre lo universal y lo particular. Este debate, entre liberales universalistas y liberales comunitaristas, permite subrayar la importancia que tiene el reconocimiento de las diferencias en la construcción de sociedades democráticas para que estas puedan ser con-

sideradas como justas. “En este sentido, los comunitaristas enfatizan la necesidad de atender a la vez a la igualdad y a la diferencia para que la condición de ser distinto no sea asimilada por una identidad mayoritaria” (López, 2009a, p. 104).

Más allá de “una subjetividad encerrada y ciega en sí misma” (Thiebaut, 1992, p. 39), pero también más acá de “una objetividad sin alma” (Thiebaut, 1992, p. 39), y ante la imposibilidad de situarse en ninguna parte para evaluar la justicia social, dado que los juicios requieren siempre un marco de referencia para ser formulados; en esta indagación se da prioridad a las nociones contextuales del bien como punto de partida para la construcción de unas democracias justas a partir de las diferencias. Así, la igualdad de los derechos individuales cede su lugar a una auténtica equidad de oportunidades para las diversas comunidades y los individuos que las conforman.

Sin embargo, es necesario aclarar que no se trata aquí de reivindicar un orden pre-moderno que disuelva gregariamente a los individuos en el colectivismo. El simple reconocimiento de la diversidad de tradiciones sobre el bien está lejos de resolver por completo el problema de la justicia social en una sociedad democrática porque las comunidades no son monolíticas y la identidad de sus miembros excede una única idea contextual del bien.

El riesgo obvio al que se enfrenta cualquier definición contextual de las nociones de bien y de justicia es que los límites de la comunidad que se convierte en criterio de tal definición pueden ser tan estrechos o tan cerrados que ninguna diferencia, por no decir ya ninguna disidencia, pueda ser tolerada. (Thiebaut, 1992, p. 45)

No se debe desconocer cómo algunas tradiciones que han sido desconocidas históricamente por el proyecto de la sociedad liberal en América Latina y El Caribe pueden, a su vez, fomentar la inequidad de oportunidades entre los miembros de las comunidades. Este es el caso de comunidades en que las mujeres, los niños, los homosexuales, las personas en condición de discapacidad y los miembros de otras poblaciones específicas son considerados seres humanos de segunda clase.

De ahí que, en contextos culturales, machistas, patriarcales y homofóbicos, sea necesario emplear el criterio de Van Parijs acerca de lo que es una sociedad “justa” en términos de una sociedad “máxima-

mente libre” como aquella en que todos sus miembros son tan libres como sea posible.

La complejidad de esta situación muestra la relación dialéctica, bien conocida por la filosofía, entre el todo y las partes. Si en un nivel, el universo es la sociedad y las comunidades son las partes que la conforman; en otro nivel, cada comunidad aparece como un universo en el que debe hacerse la pregunta por la libertad real de las partes. Esto hace posible develar colectivismos que reducen la libertad de los miembros de una comunidad, al interior de la cual hay también diversas nociones contextuales del bien que deben ser objeto de reconocimiento para que la comunidad pueda legitimar sus luchas por el reconocimiento en una sociedad democrática.

Solo las comunidades libres, en cuanto todos sus integrantes pueden ser tan libres como sea posible, pueden aspirar al reconocimiento de sus nociones del bien y al goce de espacios de libertad tan amplios como sea posible. Si una comunidad no reconoce su pluralidad interna en términos de la libertad real de todos sus miembros, no está en condiciones de demandar a la sociedad el reconocimiento de su noción contextual de bien que la identifica.

Tener “igual derecho a ser diferentes” (López, 2018, p. 162) se concreta para los integrantes de la sociedad en el ejercicio efectivo de su libertad real, independientemente de las diferentes ideas contextuales del bien que suscriban. El bien está inexorablemente ligado a la justicia, tal como señala el filósofo argentino Enrique Dussel en el segundo volumen de su *Política de la liberación*, “[...] donde se despliega el poder político, la mera pretensión de bondad se transforma análogamente en una pretensión política de justicia” (Dussel, 2009, p. 516). De ahí que, en contextos como los de América Latina y El Caribe, forjar una sociedad justa y democrática implique luchar por el reconocimiento.

4. Libertad y dignidad en las luchas por el reconocimiento

Reflexionar sobre la justicia social y sus relaciones con la democracia en América Latina y El Caribe obliga a considerar críticamente el desconocimiento histórico de la diversidad cultural que ha devenido en opresión de personas y de comunidades, así como en avasallamien-

to de sus nociones del bien. A propósito de esta implicación, advierte Ricardo Salas,

el sufrimiento de los indígenas, de los pobres y de los excluidos es parte de una larga historia de más de quinientos años de atropellos a los derechos de los seres humanos entendidos como personas dignas y de comunidades de vida que poseían también formas de vida buena y criterios de justicia. (2015, p. 85)

Delante de esta larga historia de abierto desconocimiento, materializado en la marginación y el genocidio de los miembros de comunidades negras e indígenas, el filósofo chileno se pregunta por una nueva forma de racionalidad capaz de dar cuenta de las tragedias históricas que han enmarcado la forja de una identidad propia. “¿Qué forma de racionalidad puede enfrentar las exigencias de respuesta de las injusticias y atrocidades definidas por el genocidio indígena y africano en América?” (Salas, 2015, pp. 83-84). Según este autor, tal racionalidad puede hallarse en las luchas por el reconocimiento desarrolladas por los pueblos ancestrales de América y de África.

Las luchas por el reconocimiento comienzan con la captación consciente de la propia dignidad. Al percatarse de la riqueza cultural propia, se es consciente del aporte particular a la constelación social de la que se forma parte. Para los pueblos y los grupos que han sido históricamente marginados, la dignidad que brota del aprecio por su propia identidad es fuente de las motivaciones necesarias para transformar una realidad inequitativa en que ciertas visiones hegemónicas del bien se han impuesto sobre las propias. Se trata de una tarea que implica gran esfuerzo para sobreponerse a la tradición dominante del desconocimiento histórico. Las propias experiencias vividas bajo el dominio colonialista prolongado hasta nuestros días, como lugares históricos de enunciación, “son parte de la tradición reflexiva y crítica de nuestros “males” históricos y prosiguen constituyendo los debates de sociedades en que, como latinoamericanos, no somos aun capaces de asumir el aporte indígena y africano” (Salas, 2015, p. 84).

Formular demandas de reconocimiento en una sociedad democrática, formada a lo largo de una historia de subordinación, avasallamiento y marginación, implica el auto-reconocimiento como superación de la vergüenza por lo propio, una vergüenza que ha sido inoculada a muchos pueblos a través del colonialismo y que puede

llegar a ser naturalizada por ellos. Solo la conciencia de sí, el aprecio por lo que auténticamente se debe ser, permite reconocerse como fuente legítima de demandas.

De ahí que, en los países de América Latina y El Caribe, sea necesario escuchar con atención e interés los reclamos colectivos hechos por grupos cuyas nociones de bien han sido históricamente desconocidas. Son estos reclamos a los que Salas alude como

Demandas específicas de las luchas de liberación y de reconocimiento que son propias de una compleja historia plagada de asimetrías, y que refieren al problema de proponer categorías que respondan a la contextualización de las demandas de justicia en relación a los principios de justicia. (2015, p. 63)

Como advierte el filósofo chileno (2015), ante la insuficiencia de la propuesta discursiva de Habermas, “solo un modelo teórico que retome la cuestión del reconocimiento puede avanzar en la noción de libertad” (p. 73). Esta misma categoría de reconocimiento ha sido propuesta por Axel Honneth, representante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, cuya teoría es expuesta en este volumen por el filósofo colombiano Delfín Grueso.

Para Honneth (2014), el carácter abstracto de teorías normativas formales las aleja de la realidad social; por lo cual debe emprenderse más bien una reconstrucción empírica y normativa orientada por los valores institucionalizados en las diferentes esferas de acción de una sociedad.

La teoría no debe limitarse a la derivación de principios formales sino que debe salir a la realidad social porque solo allí se encuentran las condiciones bajo las cuales puede tomar forma el objetivo perseguido por ella de dotar a todos de la mayor libertad posible” (Honneth, 2014, p. 94).

La reconstrucción histórica propuesta por el filósofo alemán busca dejar en evidencia que a estos valores, además de la validez social, les corresponde “un vigor moral en cuanto poseen mayor capacidad de comprensión respecto del objetivo de la justicia” (Honneth, 2014, p. 92).

En su reflexión de corte hegeliano, Honneth advierte sobre tres diferentes comprensiones modernas de la noción de libertad, a saber: la libertad negativa, como fuero privado y libre de restricciones

para las preferencias individuales; la libertad reflexiva, como auto-determinación a partir de la cual es posible tomar las propias decisiones; y, la libertad social, cuyo carácter intersubjetivo e histórico garantiza una mayor amplitud en que las aspiraciones de justicia y las instituciones de las dos primeras nociones son superadas. Según Honneth, comprender lo que significa en realidad para el ciudadano la libertad individual implica necesariamente “nombrar las instituciones existentes en las cuales aquel puede realizar la experiencia del reconocimiento en una interacción con otros regulada normativamente” (2014, p. 94).

La reconstrucción normativa, a través de la cual el filósofo alemán constata el desarrollo histórico de la noción de libertad, le permite mostrar cómo los sujetos se complementan en un orden social de reconocimiento mutuo posibilitado por normas compartidas de acción. Más allá de la libertad negativa y de la libertad reflexiva, “solo el tercer tipo de instituciones realmente pone a disposición esferas de acción en las cuales se puede experimentar libertad social en distintas formas de la acción comunicativa” (Honneth, 2014, p. 95).

En su intento por mantener la ética discursiva de Karl Otto Apel y de Jürgen Habermas como base para una teoría crítica de la justicia, Gustavo Pereira (2014) también acude a la categoría de reconocimiento recíproco propuesta por Honneth. El filósofo uruguayo comprende la autonomía en términos de reconocimiento recíproco para proponer su reformulación de la teoría de la justicia: “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” (2014, p. 61). La autonomía relacional permite la constitución de las subjetividades a través de las relaciones entre individuos, pero esto también ocurre entre estos y sus relaciones con sujetos colectivos. “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” (Pereira, 2014, p. 62).

Aunque el pensador uruguayo no toma partido en favor de las nociones contextuales del bien, como sí lo hace Salas, desde su perspectiva de la autonomía del reconocimiento recíproco admite la importancia de prestar atención a aquellas relaciones asimétricas que ponen

en desventaja a algunos individuos y grupos. El carácter relacional de esta perspectiva

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. (Pereira, 2014, p. 63)

Más allá del liberalismo igualitario, la propuesta del pensador uruguayo es atender a las condiciones históricas y sociales en la realización de la justicia. Por esta razón, adopta una métrica para hacer comparaciones empíricas interpersonales en términos de justicia y propone el enfoque de las capacidades de Sen (1999) como el más compatible con la autonomía del reconocimiento recíproco. Según Pereira (2014), el enfoque de las capacidades articula la justicia y el reconocimiento, y le permite formular como principio de justicia que “las personas a lo largo de la vida deberían tener garantizado un desarrollo de capacidades que les permita alcanzar una autonomía de reconocimiento recíproco” (p. 67). Este principio se complementa con el segundo principio de la teoría de la justicia de Rawls (1985), según el cual las desigualdades sociales y económicas deben estar supeditadas tanto al acceso abierto a empleos y funciones, de acuerdo con la igualdad de oportunidades y el beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad.

Al sobrepasar enfoques tradicionales de la justicia centrados en aspectos como la utilidad o la renta, la perspectiva de Sen (1999) da prioridad a las libertades fundamentales de las que disfrutan los miembros de una sociedad para establecer si se trata de una sociedad justa. “Tener más libertad para hacer las cosas que tenemos razones para valorar, 1) es importante por derecho propio para la libertad total de la persona y 2) es importante para aumentar las oportunidades de la persona para obtener resultados valiosos” (1999, p. 18). Esta concepción de la libertad como la capacidad para obtener lo que se quiere y para introducir cambios en el entorno corresponde con lo que, en los antiguos orígenes de la ética, Aristóteles denominó “agencia” (Aristóteles, 2007).

La agencia refiere la facultad de las personas para provocar cambios en su entorno y alcanzar logros que son considerados valiosos por ellas a partir de la concepción de bien que les es propia. Desde esta perspectiva, resulta fundamental la participación de los ciudadanos en las actividades económicas, sociales y políticas orientadas a conseguir un orden democrático justo. “El éxito de la democracia no consiste únicamente en disponer de la más perfecta estructura institucional que podamos pensar. Depende ineludiblemente de nuestros patrones reales de conducta y del funcionamiento de las interacciones políticas y sociales” (Sen, 2009, p. 354).

Las luchas por el reconocimiento implican que, como agentes de justicia, los sujetos individuales y colectivos posibiliten una vida democrática densa a partir de las demandas de los grupos en desventaja. “Solamente una democracia densa, con una alta sensibilidad para los reclamos sociales, puede transformar estas demandas en nuevas regulaciones sociales” (Pereira, 2014, p. 69). La autonomía de reconocimiento recíproco permite la construcción de un diseño institucional a través del cual son gestionadas las demandas económicas y sociales, de forma tal que se asegure un tratamiento equitativo de quienes tienen diversas concepciones del bien sin que por esto vean limitado su acceso a las oportunidades. Para el autor uruguayo, “cuanto más igualitaria sea la distribución de una sociedad, mayores posibilidades habrán de asegurar la autonomía de reconocimiento recíproco” (Pereira, 2014, p. 72).

En su intento por comprender la justicia social a partir del reconocimiento, Salas y Pereira encuentran un punto de apoyo común en la eticidad democrática propuesta por Honneth, cuyas críticas a Rawls y a Habermas muestran las limitaciones propias de una preocupación formal por principios universales de justicia. La relación entre la eticidad, la vida buena y las condiciones materiales de justicia es soslayada por los enfoques procedimentalistas de Rawls y Habermas en su aspiración universalista, pues homologan las diferencias y hacen abstracción de la materialidad de la vida para poder concebir los principios abstractos que orientan la búsqueda de la justicia. Tal como lo expresa Salas, la perspectiva procedimental de la justicia “es formalista y no logra articular las dimensiones de la vida real, que está asociada a la economía” (2015, pp. 82-83).

Las condiciones ideales de partida de los dos enfoques formales en cuestión implican cierto desconocimiento de la situación inequitativa y real de negociación que pretenden superar. En cambio, una justicia contextualizada, como la propuesta por Salas, parte de las relaciones inequitativas y “enfrenta la problemática de la justicia social en contextos asimétricos” (2015, pp. 85-86). A partir de su conocimiento cercano de las luchas del pueblo mapuche, el filósofo chileno afirma:

En el país mapuche, nos encontramos, en primer lugar, con situaciones socio-económicas y cultural-ambientales donde los sujetos y las comunidades de vida hacen la experiencia de lo injusto, de ser injustamente tratados, de enfrentarse a una asimetría en las relaciones de reconocimiento. (2015, p. 86)

5. Vínculos comunitarios y participación en democracias plurales

La historia reciente muestra cómo el capitalismo y el socialismo están condenados al fracaso si en ellos se prescinde de una democracia real fundada en la participación. La dictadura de los intereses individuales exacerbados en el capitalismo salvaje, que da al traste con la solidaridad eficiente, ha mostrado ser tan nefasta como la dictadura de los intereses colectivistas, que suprime las subjetividades articuladas en torno a diversas concepciones del bien. Esta constatación deja claro que la participación política es una condición necesaria para que la organización democrática de una sociedad pueda ser considerada como justa.

En sociedades marcadas por una historia de exclusión, como las que son objeto de atención aquí, es fundamental subrayar la importancia de la participación como mecanismo para vivir la igualdad y la libertad a partir de diversas nociones contextuales del bien. La participación política permite ampliar las libertades de quienes han tenido menos oportunidades y esto redundará en beneficio para el conjunto de la sociedad. Esto puede implicar el examen de aquellos espacios excesivos de libertad que han estado disponibles para aquellos sectores que han reducido el ejercicio de libertad real de otros sectores por largo tiempo.

A través de la participación se debe buscar que los intereses de unos ciudadanos no resulten contrapuestos a los intereses de los otros. Es así como se puede consolidar la vida democrática desde las diferencias culturales, sin recurrir a la violencia como medio para la necesaria transformación social. La creciente participación de los sectores oprimidos puede llevar a que otros sectores revisen sus espacios excesivos de libertad y vean esto como una ampliación de sus propias oportunidades. Una sociedad con políticas públicas más equitativas será garantía de una mayor libertad real para todos sus integrantes.

La conceptualización de las necesidades humanas debe ser un ejercicio libre y participativo, conducente a la formulación, ejecución y evaluación de políticas públicas fundamentadas en la noción de dignidad humana. Tales políticas deben estar dirigidas a contrarrestar la pobreza y el desempleo, a disminuir las desigualdades sociales y económicas relacionadas con las diferencias de etnia y de género, a elevar la esperanza y la calidad de vida, pero sobre todo a ampliar las dimensiones de la libertad real de las personas que desde diferentes comunidades culturales conforman la sociedad. (López, 2009b, p. 39)

La construcción participativa de políticas públicas, orientada a satisfacer las necesidades básicas y posibilitar el ejercicio de los derechos fundamentales para todas las personas que integran la sociedad, genera un mecanismo óptimo en que algunos aumentan sus oportunidades sin que nadie pierda las suyas.

Los cambios orientados a la ampliación de los espacios de libertad y del acceso a las oportunidades para las personas y los grupos que han padecido históricamente marginación solo pueden ser introducidos si ellos mismos participan en la lucha contra la represión y la exclusión de la que han sido objeto a través del tiempo. En esto consiste la expansión de sus capacidades como agentes políticos.

Las políticas públicas favorables al desarrollo están en relación dialéctica con la participación de los ciudadanos. La expansión de las capacidades que permiten a una persona llevar el tipo de vida que tiene razones para valorar puede darse a través de políticas públicas que, a su vez, están influenciadas por el uso eficaz que los individuos hagan de estas mismas capacidades no solo para mejorar sus vidas particulares, sino para que los mecanismos sociales sean más eficaces (López, 2009b, pp. 37-38).

No obstante, las condiciones de la vida democrática en la región hacen pensar que muchas personas y grupos no están dispuestos a renunciar fácilmente a sus amplios espacios de libertad que han limitado los derechos de otras personas y grupos. Es contradictorio que los sectores dominantes se resistan a la oportunidad que tienen de ampliar sus oportunidades, a través de la ampliación de las oportunidades de otros sectores, pero esta es la dinámica histórica que ha conducido a las sociedades latinoamericanas y caribeñas al estado de fragilidad democrática descrito en la segunda parte del presente capítulo.

El reconocimiento de las formas contextuales del bien, así como la satisfacción de las necesidades de los grupos minoritarios y de los sectores marginados no pueden esperarse como concesiones de las formas dominantes del Estado en América Latina y El Caribe, o como una concesión unilateral de los grupos que han sido históricamente favorecidos en la región. El reconocimiento de los rasgos particulares de los pueblos ancestrales y de las necesidades concretas de grupos minoritarios solo puede ser alcanzado a través de un ejercicio dialógico centrado en la participación de las comunidades conformadas alrededor de diversas nociones contextuales del bien.

Para que un orden democrático pueda ser considerado como justo, los intereses del conjunto de la sociedad deben converger con los intereses de los individuos y de las comunidades conformadas por ellos al suscribir diversas nociones contextuales del bien. Solo a través de mecanismos amplios de participación el orden político de una sociedad puede nutrirse de las comunidades que la conforman.

En su estudio sobre el poder y el valor, el filósofo catalán nacionalizado en México, Luis Villoro, propone la comunidad como el límite al que tiende toda asociación humana que esté articulada mediante vínculos éticos. La convergencia entre los intereses particulares de quienes conforman la comunidad y el interés general de esta hace que cada quien procure —a la vez— el bien colectivo y su bien personal, “[...] no hay distinción entre el bien común y el bien individual: la asociación se ha convertido en una comunidad” (Villoro, 1997, p. 359).

Esta noción de comunidad impide que las voluntades particulares se impongan sobre los fines del todo integrado por ellas, como mu-

chas veces ocurre en sociedades liberales que padecen de un excesivo individualismo. Todos los integrantes de una comunidad se benefician del bien común que ellos mismos contribuyen a alcanzar, pues en ella los individuos sirven a un propósito general que da sentido a sus existencias desde una particular visión contextual del bien.

La base de la comunidad está en la reciprocidad y en el servicio de las libertades individuales a los propósitos comunes. De acuerdo con el filósofo mexicano, esto no implica pérdida alguna de la autonomía porque tal ordenamiento responde a una dinámica de libre cooperación mutua y no de sujeción. “[E]l servidor asume su libertad personal en un compromiso estrecho con otras libertades, elige la consecución de un fin común, al que solo pueden contribuir varios arbitrios libres. La cooperación entre libertades se presenta como valor común” (Villoro, 1997, p. 361).

A salvo de los dos extremos en que corre el riesgo de desarticularse, en el individualismo, o de hacerse homogénea, en el colectivismo, cada comunidad se rige por unos principios objetivos y materiales de justicia que garantizan la satisfacción de las necesidades de sus integrantes. De acuerdo con Villoro, el criterio marxiano que funda la justicia en el principio “¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!” (Marx, 1971, p. 24) permite diferenciar las necesidades particulares de cada miembro de la comunidad; por lo que este criterio rebasa la mera asociación de libertades y apunta a una relación comunitaria establecida sobre la base del bien material.

A partir de los hallazgos hechos por el etnólogo francés Pierre Clastres, Villoro advierte cómo en pueblos indígenas del Paraguay la autoridad es entendida en forma de servicio a la comunidad. Tal manera de comprender y vivir la autoridad, como un poder no coactivo cuya base es el prestigio reconocido por la comunidad a quien lo merece, ha sido capaz de subsistir históricamente al poder colonial. “Las civilizaciones que se remontan a la época precolombina estaban basadas en una idea de comunidad, del todo diferente a la asociación por contrato entre individuos que prevaleció en la modernidad occidental. Con mayor o menor pureza, esa idea permanece como un ideal por alcanzar” (Villoro, 1997, p. 368).

El espíritu comunitario, que orienta todavía la convivencia en muchas culturas ancestrales, se distancia del poder como imposición o

como acumulación, por lo que tiene importantes consecuencias en la vida económica. A diferencia de la economía del intercambio, la economía de estos pueblos se sustenta en la reciprocidad y se expresa como reproducción del “don”. Lejos de lo que suele pensarse, no se trata de una forma primitiva de intercambio sino de una economía alternativa basada en la reciprocidad como circulación de dones entre los miembros de la comunidad.

El capitalismo basado en el intercambio y la acumulación ha buscado reemplazar esta economía ancestral de la reciprocidad a través de la instauración de la propiedad privada. En la sociedad moderna también se ha buscado desplazar la organización ministerial, basada en el don, para abrir espacio a la consolidación del poder impositivo. La conformación moderna de la sociedad como asociación voluntaria de libertades individuales funda el Estado con base en la superación de las diferencias y suele oponerse así a la idea ancestral de comunidad. “En el Estado homogéneo, todos los individuos son semejantes: no puede admitir, por lo tanto, en su seno comunidades distintas. Las comunidades deben ceder su poder a la burocracia estatal, impersonal, desgajada de sus ámbitos locales” (Villoro, 1997, p. 372).

Sin embargo, una de las manifestaciones de la crisis en que ha entrado la noción hegemónica del Estado-nación está en el resurgir de pueblos, etnias, grupos minoritarios o nacionalidades portadores de un profundo sentido comunitario que hunde sus raíces en las nociones contextuales del bien compartidas. Esto no quiere decir que se vuelva atrás en la historia, pues no se trata de desdejar la modernidad.

La propuesta de Villoro (1997) no es pre-moderna sino integradora: “¿Podríamos renunciar a los valores de la igualdad y la libertad personales en aras de adhesión a la colectividad? [...] No. Solo podemos recuperar los valores de la comunidad [...]” (pp. 372-373). Se trata de actualizar un sentido ancestral mediante la integración de lo individual en lo comunitario y de lo comunitario en lo social.

El sentido de algo ya no está dado por su pertenencia a una totalidad (como en las comunidades tradicionales), tampoco por la decisión individual de la propia libertad (como en las sociedades modernas), sino por la integración de cada individuo en una totalidad, tal que en esa integración se realiza plenamente como persona. La fuente de sentido no es el todo, ni el elemento individual, sino la integración

de cada elemento en un todo en el que descubre su propia realidad. (Villoro, 1997, p. 373).

El reconocimiento en el campo político debe alcanzar también el campo económico en que se realiza la vida material. La aplicación del criterio de equidad puede verse fortalecida por las visiones de las diferentes culturas que conforman una democracia plural en que se busca superar la marginación económica, que se presenta muchas veces en forma simultánea con la marginación social y cultural. De acuerdo con Villoro (1997), el reencuentro de las sociedades modernas con las comunidades de pueblos ancestrales “va en el mismo sentido que la “democracia radical”” (p. 374), una categoría que es explorada ampliamente en este mismo volumen por la filósofa colombiana Ángela Niño desde una perspectiva antagonista de la justicia.

La pluralidad de visiones englobantes del bien debe ser reconocida por el Estado para favorecer la democracia a través de la real participación de pueblos ancestrales y minorías étnicas. Esto es lo que propone Villoro a través de la figura del Estado plural para asegurar un trato equitativo que impida repetir las experiencias históricas de marginación.

Un Estado plural supone tanto el derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia. Igualdad no es uniformidad; igualdad es la capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida, conforme a sus propios valores. (Villoro, 1998, p. 58)

Movimientos que buscan “el reconocimiento del derecho a la diferencia de pueblos y minorías” (Villoro, 1998, p. 59), como la revolución indígena de Chiapas con la que comenzó el nuevo siglo, son para el filósofo mexicano un claro llamado a “la recuperación de los valores de la comunidad en el seno de la sociedad moderna” (Villoro, 1997, p. 373). Según él, este movimiento “[h]unde sus raíces en el viejo universo indígena y, a la vez, asume los valores de libertad e igualdad individuales de la sociedad moderna. Por eso llama a la sociedad civil para la realización de una democracia participativa” (1997, p. 374). El movimiento zapatista sería entonces una evidencia de cómo la asociación moderna se aproxima a la cooperación basada en el servicio recíproco, “una asociación donde el poder estaría controlado por la comunidad; donde toda autoridad “mandara obedeciendo”” (1997, p. 374).

Quizás la superación de las relaciones históricas de dominación, que impiden el desarrollo de la democracia en los países de América Latina y El Caribe, pueda ser alcanzada gracias a los aportes de ese mismo espíritu comunitario que ha sido objeto de encubrimiento, pero que ha pervivido para ser descubierto ahora mediante una reflexión orientada a reivindicar los derechos de los pueblos ancestrales. Estas son las inmensas posibilidades que la sabiduría popular ofrece a las sociedades modernas dispuestas a reconocer en su vida democrática el valor que representa la diversidad de visiones contextuales del bien.

6. Observaciones finales

El filósofo chileno Ricardo Salas (2015) expresa la dolorosa experiencia desde la cual los pueblos ancestrales y los grupos empobrecidos, en su sabiduría popular, señalan la necesidad de considerar en forma crítica los procesos de modernización que han afectado todas las dimensiones de la vida humana y de la vida misma en los países de la región:

[S]on sobre todo las experiencias de injusticias las que han marcado la historia de los indígenas y de los pobres y que hoy por hoy se mantienen particularmente en casi todas las sociedades del Sur. La precariedad y la vulnerabilidad de las mayorías se entiende, por cierto, que no están solo ligadas a cuestiones económicas, sino que refieren a todas sus dimensiones sociales y culturales para el conjunto de los seres humanos que no encuentran satisfechas sus necesidades, pero donde también debemos incorporar los sistemas naturales que colapsan, producto de una racionalidad tecnológica refractaria al respeto medioambiental y al cuidado de la naturaleza enraizado en los respectivos contextos socio-históricos (2015, pp. 80-81).

El buen vivir (*sumak kawsay*), de los pueblos andinos, y el sentido de comunidad (*ubuntu*), de los pueblos africanos, son solo dos evidencias de cómo el reconocimiento de las visiones contextuales del bien puede contribuir en la construcción de democracias justas, diversas e incluyentes que sean respetuosas del territorio y de la naturaleza.

Los saberes ancestrales de los pueblos americanos, africanos y caribeños permiten comprender cómo relacionarse armónicamente entre los seres humanos, con el territorio y con el medio ambiente. En América Latina y El Caribe las visiones contextuales del bien de estos

pueblos permiten ponderar las limitaciones de la visión modernizante de la razón instrumental, pues su sabiduría hace evidente que la justicia social será auténticamente “social”, solo si abarca también las relaciones con la naturaleza; es decir si renuncia a ser “únicamente social”.

Las visiones comunitarias del bien que son propias de los pueblos ancestrales trascienden los límites antropocéntricos de las comunidades humanas e incorporan en la búsqueda de justicia las luchas por la defensa del territorio y del medio ambiente. Desde la experiencia de injusticias concretas, los miembros de estos pueblos orientan su reflexión sobre la justicia hacia “la defensa de su medio ambiente y de las condiciones de vida sustentable” (Salas, 2015, p. 86).

En este sentido, el diálogo de la filosofía latinoamericana y caribeña con otras tradiciones filosóficas, pero especialmente con las diferentes tradiciones culturales que la rodean, permite proponer nuevas formas de enfrentar la pregunta por la construcción de democracias justas en la región. El filósofo cubano Raúl Fernet-Betancourt (2004) ha criticado a la filosofía latinoamericana por no haber respondido en forma adecuada al reto que representa para ella la diversidad cultural que constituye su entorno, lo que se explica en buena parte por “la tendencia de reducir la realidad cultural de América Latina al mundo cultural definido por la llamada “cultura mestiza” (2004, p. 23).

De acuerdo con Fernet (2003), la reflexión filosófica de América Latina y El Caribe debe superar su insuficiencia intercultural a través de una reflexión crítica sobre su propia historia, que le permita abrirse a nuevas formas de reflexión. La vocación de la filosofía latinoamericana sería entonces la de una filosofía intercultural que desde lo contextual se proyecte al diálogo universal como proceso de reconocimiento mutuo:

[...] la filosofía intercultural propone rehacer la historia de la razón (filosófica) desde la relectura de esos procesos y de esas prácticas contextuales porque entiende que son el lugar donde se van cristalizando los modos en que el género humano aprende a dar razón de su situación en un universo concreto (dimensión contextual) y a razonar, con las razones de los otros, sobre lo que mejor conviene a todos para realizar en todos los contextos la humanidad de todos (dimensión universalizante). (Fernet, 2003, p. 16)

La apertura intercultural de la filosofía latinoamericana permitiría a las sociedades de la región reconocer los aportes que pueden hacer a la democracia los pueblos africanos, latinoamericanos y caribeños, a través de sus visiones contextuales del bien. Estos pueblos que defienden su diferencia, que movilizan la vitalidad de sus tradiciones y afirman la diversidad, son pueblos que demuestran con su simple presencia que en América Latina historia y cultura se gestan en plural y que, en consecuencia, hay que contar con ellos tanto en la interpretación como en el diseño de América Latina”. (Fornet, 2004, p. 27)

De acuerdo con Ricardo Salas (2015), la filosofía intercultural permite superar los obstáculos para el diálogo, “que resultan de la instrumentalización objetivante del mundo por la razón calculadora, la “reducción” del otro, las asimetrías del poder, las pretensiones hegemónicas, la marginalización de las culturas tradicionales y la exclusión social de gran parte de la población mundial” (2015, p. 87).

Las luchas de estos pueblos por el reconocimiento y su afirmación de la autonomía en el reconocimiento recíproco pueden ampliar los espacios de libertad real para todos los integrantes de las sociedades de la región. La vida democrática, inspirada en los derechos individuales, así como la vida económica, basada en el intercambio y en la instrumentalización de la naturaleza, se verían fortalecidas al dejarse confrontar por el sentido comunitario y la economía de la reciprocidad. Como dice el filósofo mexicano Luis Villoro (1997):

Nuestra política podría ser la de recuperar los valores de la comunidad; en lugar de combatirlos, fomentarlos, aprender de ellos en los pueblos en que existen. Pero a la vez, procurar la transformación de las comunidades tradicionales para que incorporen libremente a sus antiguos valores, los de la asociación para la libertad: respeto a los derechos individuales, igualdad y libertad para todos en el marco de la fraternidad antigua. Los pactos de autonomía serían la garantía de incorporar a los usos y costumbres de las comunidades existentes, la plena realización de la igualdad y libertad de los individuos. (p. 376)

La participación política de los pueblos ancestrales y de los sectores marginados hace evidente la articulación entre los derechos fundamentales y la democracia, así como el nexo entre el bien y la justicia. “[...] En esto consiste la necesaria articulación entre contextualidad y universalidad en vistas a una nueva humanidad justa y en un medio ambiente plenamente sustentable” (Salas, 2015, p. 91). De acuerdo

con el parámetro elegido de la “justicia social”, a través de la solidaridad eficiente las sociedades de América Latina y El Caribe podrían estar más cerca de la equidad de oportunidades para los miembros, diferentes e igualmente libres, de todas sus comunidades.

La reflexión presentada en este capítulo es un modesto aporte al desarrollo de las teorías contextuales de la justicia y, tal como lo propone Salas, “un aporte a la discusión filosófica internacional, donde sigue siendo vigente y apasionante indagar este lado de la pregunta: ¿qué es una sociedad justa en contextos socioculturales y políticos como los inherentes a nuestra América?” (Salas, 2015, p. 90).

Referencias

- Abad Faciolince, H. (13 de Marzo de 2011). *El Espectador*. Obtenido de www.elespectador.com: <http://www.elespectador.com/opinion/certificado-de-negro-columna-256419>
- Aristóteles. (2007). *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Barreda, M. (2011). La calidad de la democracia. Un análisis comparado de América Latina. *Política y gobierno*, 18(2), 265-295. Obtenido de <http://www.scielo.org.mx/pdf/pyg/v18n2/v18n2a3.pdf>
- Botero, J. (2002). Sobre la idea misma de justicia social. En *La filosofía y la crisis colombiana* (págs. 157-181). Bogotá: Taurus.
- Botero, J. (2008). Precisiones sobre la renta ciudadana y la justicia social. En *La crisis colombiana, reflexiones filosóficas* (págs. 295-322). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Campbell, D., Pözlbauer, P., Thorsten, B., & Pözlbauer, G. (15 de Diciembre de 2015). *Democracy Ranking 2015 (Scores)*. Obtenido de [www.democracyranking.org](http://democracyranking.org): http://democracyranking.org/ranking/2015/data/Scores_of_the_Democracy_Ranking_2015_letter.pdf
- De la Torre, C. (2005). Justicia social, democracia y derechos humanos en América Latina. *Anuario de Derechos Humanos en América Latina*, 6, 673-701. Obtenido de <http://revistas.ucm.es/index.php/ANDH/article/view/ANDH0505110673A/20870>
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Vol. II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Fornet Betancourt, R. (2003). *Culturas y poder. Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Fornet Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1983). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Habermas, J. (1996). *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- López, E. (2009a). La tarea de reconocer el multiculturalismo colombiano. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 30(100), 97-116. Obtenido de <http://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/696/975> (Consultado el 2 de
- López, E. (2009b). Dignidad humana, diversidad cultural y calidad de vida. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 9(1), 28-39. Obtenido de <https://revistas.unimilitar.edu.co/index.php/rlbi/article/view/1090> (Consultado el 2 de
- López, E. (2018). Acerca de la universalidad y la complementariedad de los Derechos Humanos. En H. Olasolo, & C. Proner, *70 Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos. La protección internacional de los Derechos Humanos en cuestión* (págs. 159-163). Valencia: Tiran Lo Blanch.
- Marx, K. (1971). *Crítica del programa de Gotha*. Madrid: Ricardo Aguilera Editor.
- Pereira, G. (2014). Elementos constitutivos de una teoría crítica de la justicia. *Ideas y Valores*, 63(156), 53-78. Obtenido de https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/38327/pdf_32
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. New York: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1985). Justice as Fairness. *Political not Metaphysical*, 14(3), 223-251.
- Salas, R. (2015). Notas para una contextualización de la justicia, desde y más allá de Frankfurt. *Anuario de filosofía argentina y americana*, 32(2), 59-97. Obtenido de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1853-31752015000200005
- Sandel, M. (2009). *Justice. What's the right thing to do?* New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Sandel, M. (1998). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge Press.
- Saoner, A. (1997). La justicia. En F. Quesada (Ed.), *Filosofía Política I. Ideas políticas y movimientos sociales. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (Vol. 13, págs. 153-170). Madrid: Trotta.
- Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- The Economist Intelligence Unit. (s.f.). Obtenido de https://pages.eiu.com/rs/753-RIQ-438/images/Democracy_Index_2017.pdf

- Thiebaut, C. (1992). Neoaristotelismos contemporáneos. En O. Guariglia, V. Camps, & F. Salmerón (Edits.), *Concepciones de la ética. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (Vol. 2, págs. 29-51). Madrid: Trotta.
- United Nations Development Program. (2016). *Human Development Report 2016*. Obtenido de www.hdr.undp.org: http://hdr.undp.org/sites/default/files/2016_human_development_report.pdf
- Uprimny, R. (5 de Abril de 2011). *Las negativas de Héctor Abad contra las acciones afirmativas*. Obtenido de La Silla Vacía: <http://lasillavacia.com/elblogueo/dejusticia/23049/las-negativas-de-hector-abad-contra-las-acciones-afirmativas>
- Van Parijs, P. (1991). *Qu`est-ce qu`une société juste?* Paris: Editions du Seuil.
- Van Parijs, P. (1995). *Real Freedom for all. What (if anything) can justify capitalism?* New York: Oxford University Press.
- Villoro, L. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética polAristóteles*. (2007). *Ética Nicomaquea*. Barcelona: Gredos.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Paidós.
- World Bank. (2016). *GINI Index*. Obtenido de www.data.worldbank.org: <http://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI>

¿Justicia en clave de reconocimiento?

Delfín Ignacio Grueso

Creo que todavía no existe una teoría de la justicia en clave de reconocimiento; no al menos en el sentido de esas que se condensan en principios normativos que, de aplicarse al ordenamiento social, nos aproximarían a la igualdad de oportunidades (John Rawls), a la prevalencia de la propiedad como expresión de la libertad y el mérito (Robert Nozick) o a la igualdad de capacidades (Amartya Sen y Martha Nussbaum), entre otras. Una teoría de alcance similar no aparece desarrollada en los textos de los autores que hablan de reconocimiento. No está desarrollada, por ejemplo, en *La política del reconocimiento* de Charles Taylor, ni en *Las luchas por el reconocimiento. La gramática moral de los conflictos sociales* de Axel Honneth, textos publicados ambos en 1992. Tampoco en textos anteriores, aquellos en los que el reconocimiento comenzó a emerger como un tópico relevante en la reflexión sobre la justicia, como en el capítulo XI de *Esferas de la justicia*, de Michael Walzer, a principios de la década de los 80s, o en el debate que sostuvieron Iris Marion Young y Nancy Fraser a principios de la década siguiente, a raíz de la publicación de *La justicia y la política de la diferencia* (Young, 2000).

Quien mejor ha avanzado una teoría de la justicia que integra el reconocimiento es Nancy Fraser. Lo comenzó a hacer en *Iustitia Interrupta* (Fraser, 1997), que en buena parte comenzó a articularse como teoría a partir del debate de la autora con Young. Con ella el término termina asentándose en la reflexión sobre la justicia, al menos en la vertiente anglosajona; adquiriendo carta de nacionalidad en esa forma substantivada, ‘reconocimiento’ que no tenía en Iris Young, a quien lo que le interesaba era revertir la hegemonía de los enfoques redistributivos y llamar la atención sobre la necesidad de enfocarse en el nexo entre injusticia y opresión. Aun así, tampoco Fraser nos ofrece una teoría de la justicia que pudiéramos llamar, en sentido pleno, ‘Justicia como reconocimiento’. Lo que hace ella es incorporar el reconocimiento dentro de un modelo dual de análisis (‘redistribución y reconocimiento’) de las injusticias sociales.

Lo que progresa en todos esos textos que acabo de nombrar (del de Walzer a los de Honneth) es cierta idea: que una dimensión de la interacción humana, el reconocimiento, o su ausencia o el ‘mal reconocimiento’ (*misrecognition*) debe ser tenido en cuenta en la reflexión filosófica sobre la justicia. De alguna forma esa idea está presente en Young, que más bien ponía el énfasis en las formas de ‘opresión’ (categoría que prioriza sobre la de la ‘mala distribución’) y el papel que juegan en la subordinación de grupos y sectores sociales al tenor de patrones machistas, racistas, clasistas y homofóbicos, en fin, núcleos de nominación de ‘los otros’ desde un centro de poder y opresión. Está presente en Taylor, que trató de mostrar que el reconocimiento errado o el estereotipo es un daño moral que se le hace a los individuos o a los colectivos, con lo cual se eleva el reconocimiento a una ‘necesidad humana vital’. Lo sigue estando en Honneth, cuya teoría trata de mostrar que la negación de un apropiado reconocimiento genera una ‘herida moral’ que dinamiza los conflictos sociales. Y por supuesto está presente en Fraser, que sostuvo tempranamente que sí hay injusticias basadas en la falta de reconocimiento (el irrespeto como corolario de un entendimiento de la ‘normalidad’ que arroja al diferente como el ‘otro’, el anormal o degenerado), pero que estas injusticias no anulan las injusticias basadas en la mala distribución que, como en el caso de las mujeres y los sectores racializados, no es fácil separar de su dimensión más económico-política ligada a la división social, sexual o racial del trabajo. Con la insistencia en esa idea central, todos esos autores han ido instalando al reconocimiento en el epicentro de las reflexiones contemporáneas de la justicia. Lo que todavía no tenemos es una teoría normativa de carácter monológico, si así se puede decir, cuyo principio central sea algo así como ‘*hacer justicia es reconocer a los demás*’.

En buena parte, esto se debe al peso de lo que tradicionalmente se ha entendido por justicia, tanto en nuestro lenguaje moral y en nuestra institucionalidad jurídica y política como en la tradición filosófica occidental, desde Platón hasta Rawls, Young o Fraser. En su muy concreta acepción de ‘justicia social’, la justicia ha sido una ‘virtud moral de la política’, algo que una sociedad debe exhibir para justificar el ordenamiento político de su institucionalidad. Y eso ha sido pensado, de manera casi que hegemónica, en términos económico-políticos que pueden ser traducibles, en la Modernidad, en derechos y obligaciones.

Insertar allí el reconocimiento, que por la connotación que tiene en nuestro lenguaje compartido implica otra gramática moral, sugiere un giro metafilosófico en el tratamiento filosófico de la justicia. Y la consolidación de ese giro en una teoría normativa de la justicia, sistemática y contundente, en clave de reconocimiento, aún no se ha dado. Veamos un poco este asunto.

1. La tradición redistributiva

Cuando Rawls atribuye a la justicia el ser “virtud del orden social” (1995, p. 17), en lo que está pensando es en esa concreta acepción de la justicia social que ha estado a la base de las reflexiones filosófico-políticas, desde Platón y Aristóteles hasta Nozick y Habermas, pasando por Hume, Kant o Marx y que al final se concreta en principios repartidores de derechos, cuotas y deberes; en fin, de las ‘cargas’ y los ‘beneficios’ inherentes a la sociedad humana como sistema de cooperación. Bien es verdad que no siempre la tradición se limitó a pensar la justicia en esos términos; pero los que sí lo hicieron tendieron a entenderla en términos de asignación, titulación y redistribución. Y en tanto la entendieron así, la insertaron en lo que podríamos llamar una ‘gramática económico-política’; algo en lo cual suele tomarse a Aristóteles como el pensador determinante.

En efecto, en el Libro V de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles (2007) vinculó claramente la justicia al andamiaje institucional de la sociedad, dejando en el centro el aspecto *redistributivo*, aquel que enfatiza la necesidad de una correcta distribución de honores, cargas y beneficios entre los ciudadanos; necesidad que hay que atender apelando a la igualdad y la proporcionalidad. En su análisis, la medida de lo justo, el *to dikaion*, vino a constituirse en algo así como la unidad de análisis, desplazando la mirada del individuo como sujeto justo (todavía central en Sócrates y Platón y en buena parte también en Aristóteles) a las cosas y las relaciones de los sujetos con las cosas; a un mundo social donde las relaciones intersubjetivas y con la *polis* como un todo deben ordenarse justamente. El Estagirita fue influyente en eso de elevar *la equidad* a regla de oro de la justicia, con aquello de *tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales* (Aristóteles, 2007). La importancia de esto es que terminó abriendo camino a toda una

tradicción que orientó su reflexión sobre la justicia como una empresa eminentemente distributiva, un asunto de ‘adecuada repartición’ entre los miembros de la sociedad. La equidad bien pronto tuvo que ser ligada al ‘merito’, a la ‘capacidad’ y a la ‘necesidad’ para establecer con relación a qué se establece la igualdad y la desigualdad de la que ella habla. En esa línea, se terminó compaginando las necesidades colectivas con los beneficios individuales, sopesando activos, gastos y tributos en términos de necesidades, méritos y capacidades. En la medida en que la cuestión se planteó en esos términos, la reflexión filosófica sobre la justicia se orientó (casi siempre) a la búsqueda de un principio moral (o un juego de principios) para la correcta distribución de cargas y beneficios.

La huella de esta tradición se deja ver en la fórmula de la justicia dada por Marx en la *Crítica del Programa de Gotha*: “De cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad” (Marx, 1974, p. 5), pero también en los principios de justicia de Rawls, especialmente en su ‘Principio de Diferencia’, que contrabalancea talentos, obstáculos y necesidades para garantizar la equidad (Rawls, 1979). Aún Robert Nozick (1988), a quien no podría inscribirse propiamente en la tradición redistributiva, genera una fórmula de la justicia que se acoge a la tendencia de ajustar su principio al formato general de esa tradición: expresa los principios con propio de esa tradición: “De cada quien según (...) a cada quien según...”. En su caso la fórmula es “De cada cual según sus libres elecciones, a cada cual según las libres elecciones de los demás” (Nozick, 1988, p. 163). Porque todos ellos (excepto Nozick) atienden a ese problema que Hume terminó afinando con su idea de repartir correctamente cosas en una sociedad en situación de “moderada escasez”. Cuando se trata de repartir correctamente cosas, estamos lidiando con tres elementos: *las cosas* a ser distribuidas, *los sujetos* entre quienes se distribuyen y *el criterio* que debe presidir moralmente la distribución. Ese es el tipo de tareas que suelen ocupar a los filósofos que elaboran teorías de justicia social en clave redistributiva.

Presionar en ese territorio la inserción de un término que no se aviene fácilmente con esa gramática económico-política, el reconocimiento, entraña un giro altamente significativo. El término arrastra una connotación semántica muy precisa que no parece llevarnos fácilmente a lo que entendemos por justicia o injusticia. ¿Cómo derivar

de la necesidad de reconocimiento, suponiendo que todos la tengamos por igual, un principio moral que pueda presidir el reordenamiento político de la sociedad? ¿Y cómo darle al no-reconocimiento el estatus de una injusticia y llamar justicia al acto de reconocer?

2. El reconocimiento emergiendo en medio de las reacciones a la tradición redistributiva

El reconocimiento no está entre las connotaciones del término ‘justicia’ en el lenguaje moral que compartimos. Nos lleva a los sentimientos, las frustraciones y las realizaciones. De hecho, la noción misma es de naturaleza psicosocial y tiene su génesis en el entramado intersubjetivo del bienestar psicológico. Como condición para ese bienestar, el reconocimiento no se lo puede garantizar en términos jurídicos; no puede ser otorgado o distribuido por el Estado. No es exigible, tasable, medible ni negable. Como la respetabilidad, que no es lo mismo que el respeto, el reconocimiento no se tiene a priori, se lo gana o se vive sin haberlo alcanzado.

Como se dijo más arriba, remisiones al término ‘reconocimiento’ aparecen *Las esferas de las justicia*, de Michael Walzer (1993), a comienzos de la década de los 80s. Pero con Walzer no hay todavía una inserción decidida del reconocimiento en la reflexión contemporánea sobre la justicia. Para que esto ocurra, deberían desarrollarse dos procesos. Por una parte, en el campo de los estudios hegelianos, una creativa y fecunda recuperación de la categoría ‘reconocimiento’ de Hegel, como parte constitutiva de una teoría social crítica del conflicto social, que es lo que hace Axel Honneth. Por otra parte, en el campo anglosajón, la huella de la presión del feminismo y del multiculturalismo sobre las reflexiones sobre la justicia ambientadas por la filosofía de Rawls, especialmente por la segunda versión de su teoría, la que aparece en *Liberalismo político* (1995). En esta obra ya vemos el efecto de la demanda de tomar en cuenta la diversidad (que él llama ‘pluralismo de doctrinas de vida buena’) en el marco de una teoría liberal de la justicia. Que no lo hace de una manera adecuada, es algo que vendrá a resaltar Charles Taylor en el ya mencionado texto. El autor canadiense avanza la tesis de que se produce un daño a los miembros de ciertas ‘razas’, religiones, etnias y culturas cuando se las

somete a estereotipos y formas de invisibilización o marginamiento propios de un orden simbólico y cultural de factura liberal. Aunque había comenzado tomando la noción de reconocimiento de las luchas sociales, de pronto, en un pasaje temprano de su ensayo, dice que cuando hablamos de estas cosas “nos viene a la memoria el nombre de Hegel, con su célebre dialéctica del amo y el esclavo” (Taylor, 1997, p. 294). Este es un detalle que merece ser mencionado: siendo él un experto en la obra hegeliana, apela al tema del reconocimiento más bien en los términos culturalistas o de la ‘política de la identidad’ que han impuesto los estudios culturales y las demandas políticas del multiculturalismo. Esto también ocurre con Jürgen Habermas (1994), cuando critica a Taylor en “Las luchas por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”.

La huella del feminismo se deja ver más claramente en las reflexiones de Iris Marion Young y Nancy Fraser (también en Judith Butler, que por demás interactúa, a diferencia de las otras dos, con la herencia hegeliana del término ‘reconocimiento’). Pero, en general, estas autoras no están apelando la teoría hegeliana del reconocimiento (Grueso, 2008).

El reconocimiento de Young y Fraser proviene del lenguaje de los movimientos sociales y políticos del mundo anglosajón y de su retroalimentación académica a través de los llamados *estudios culturales*. Esa fuente del término también sigue vigente en Habermas (cuando critica el texto de Taylor) e incluso en buena parte del texto de Taylor. La primera, y decidida vinculación de reconocimiento y justicia, sin embargo, la hace Fraser, en una crítica a Young, en el mismo año 1992.

Fraser criticó las objeciones que en *Justicia y política de la diferencia* había hecho Young (2000) al paradigma redistributivo y la alternativa de reconocer los grupos subordinados y proporcionar los medios para su representación política. En síntesis, “proveer de mecanismos para el efectivo reconocimiento y representación de las voces y perspectivas particulares de aquellos grupos constitutivos de lo público que están oprimidos o desaventajados” (2000, p. 310). En el fondo, Young no hablaba de *reconocimiento* sino de *reconocer*, de alcanzar un cambio en las relaciones entre el Estado y los grupos, casi siempre en el sentido de respetar y hacer respetar a sectores sociales largamente menospreciados.

Fraser retoma elementos rawlsianos y habermasianos y logra retener la reflexión sobre el reconocimiento en el terreno propio de la justicia: ella sí puede decir, de algún modo un poco más acorde con la dimensión política de la justicia, que reconocer es una forma de hacer justicia. Considera el reconocimiento válido para superar muchas de las injusticias del mundo contemporáneo. Pero a él se le da ‘el justo lugar’, al lado de la redistribución. En eso consiste su modelo dual de análisis (‘redistribución y reconocimiento’).

Fraser sustantiviza el término al decir que hay unas injusticias que se resuelven mediante la redistribución y otras mediante el reconocimiento. Ejemplo de las primeras son la apropiación del usufructo del trabajo propio en beneficio de otros, el verse confinados a trabajos mal remunerados, o indeseables, o carecer totalmente de trabajo y estar, por cualquiera de esas condiciones, sometidos a una derivación de los bienes materiales indispensables para llevar una vida digna. Ejemplos de las segundas son el estar sujetos a patrones de interpretación y comunicación asociados a otra cultura y volverse extraños y hostiles a los propios, el ser sometidos a cierta invisibilidad a través de prácticas representativas, interpretativas y comunicativas de la propia cultura y el ser calumniados o menospreciados habitualmente en las representaciones culturales públicas estereotipadas o en las interpretaciones cotidianas (Fraser, 1997a, pp. 21-22).

Fraser (2006) dice recoger esta acepción sustantivada del uso que de ella hacen algunos movimientos sociales y políticos. Expresa lo que quieren

no sólo (...) los movimientos que pretenden reevaluar las identidades injustamente devaluadas —por ejemplo, el feminismo cultural, el nacionalismo cultural negro y la política de identidad gay— sino también tendencias deconstructivas, como la política homosexual, la política ‘racial’ crítica y el feminismo deconstructivo, que rechazan el esencialismo de la política tradicional de la identidad”. (Fraser & Honnet, 2006, p. 21)

Se trata, entonces, de un término suficientemente estabilizado en el lenguaje político compartido.

Honneth, a quien volveremos en breve, escapa al modelo dual de análisis de Fraser diciendo que las demandas de redistribución son, en últimas, demandas de reconocimiento. Pero también a esto hay que volver a espacio, pues Honneth no está haciendo una teoría de la jus-

ticia y su interés por la cuestión estrictamente normativa (*a la Rawls*) es casi nulo. Su reflexión puede leerse como un desarrollo, en relación con el conflicto y la evolución histórica, de las raíces intersubjetivas del reconocimiento hegeliano. Antes de cerrar este acápite, una conclusión parcial: aunque Honneth tiene una mejor teoría explicativa del rol del reconocimiento en la génesis del conflicto social, Fraser es quien más coherentemente ha insistido en explotar el potencial de esta noción para pensar la justicia en los términos más constantes de la tradición filosófica occidental.

Vamos ahora al rol del reconocimiento en la teoría honnethiana, que no es una teoría de la justicia en el sentido tradicional.

3. La raíz intersubjetiva del reconocimiento

Si Honneth coincide con Young y Fraser, incluso de Habermas y Taylor (en los textos que de ellos se han citado aquí) en su apelación al reconocimiento, se diferencia de ellos en que no lo hace en el marco de una reflexión moral sobre la justicia. El reconocimiento en la obra de Honneth opera ante todo como una clave para entender los conflictos sociales, su motivación moral (su origen en una herida moral), y casi no como una cuestión de justicia. De hecho, el último Honneth ha insistido en el abandono de ese tipo de tareas filosóficas que tratan de prescribir principios de justicia.

Esto último podría parecer extraño a quien haya leído a Honneth en conexión con la afirmación de Taylor según la cual el no-reconocimiento es un acto de injusticia y produce un daño moral. O a quien lo haya leído en su debate con Nancy Fraser, en 2003, en lo que luego fue publicado con el título *Redistribución o Reconocimiento*; libro cuyo título remite al modelo dual de análisis que introdujo Fraser en *Iustitia Interrupta*. Y más aún si en este texto leyó a Honneth diciendo que la lucha por el reconocimiento es, en última instancia, una lucha por el reconocimiento. Pese a todo eso, debemos de tener presente el origen y naturaleza del programa filosófico de Honneth, distinto a esos que se han incubado en el área de influencia rawlsiana, en el kantismo y en general en la filosofía política anglosajona.

La suya es una indagación filosófica hay que entenderla en conexión con Habermas, con la tradición de la Escuela de Frankfort, con las diferentes recuperaciones que ésta hecho de Hegel y en general, como un proceso de ajustes dentro de la Teoría Crítica contemporánea (Grueso, 2015).

Honneth apela a Hegel para construir una teoría en torno a la categoría del reconocimiento, pero no apelando, como Taylor, al pasaje del amo y el esclavo de la *Fenomenología del espíritu*. Él prefiere una cuidadosa lectura del *Sistema de la vida ética* (Jena, 1802-1803) y se centra en el entendimiento hegeliano de las relaciones humanas en el que el reconocimiento emerge de forma distinta en contextos igualmente distintos del desarrollo de la vida humana. En el seno de las relaciones familiares (donde somos reconocidos como criaturas necesitadas de cuidado), en las relaciones de trato formal (donde el reconocimiento está basado en el derecho y donde somos percibidos como personas legales) y en el campo del Estado —en sentido hegeliano— (donde finalmente alcanzamos el reconocimiento como individuos concretos universales, sujetos que se han universalizado en su particularidad).

En su remisión a esa obra juvenil de Hegel, y para esos propósitos, Honneth se separa de otras tres tradiciones de interpretación del reconocimiento en el idealista alemán. La primera, propia de la Teoría Crítica, que se remonta al estudio de Lukács sobre *El joven Hegel* y que enfatiza allí una filosofía de la historia para la cual la formación del espíritu humano se da a través del trabajo. La segunda, asociada a la figura de Kojève (2006) y sus lecciones sobre *La dialéctica del amo y el esclavo*, que destaca el proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo como el principio sustentador de una teoría de la sociedad llena de contenido en el aspecto normativo. La tercera, la de Habermas, que intenta integrar las dos anteriores tratando de comprobar que el Hegel temprano si explicó el proceso de formación del espíritu humano a partir del nexo entre trabajo e interacción, entre los procesos de apropiación social de la naturaleza y los procesos de reconocimiento recíproco. Al desarrollar más su teoría, Honneth (2009) se ha sentido en capacidad de decir que el viejo programa de la Escuela de Frankfort, el que trazaron Horkheimer y Adorno, “dejó de existir en su sentido original, es decir, como empresa con un enfoque interdisciplinario para hacer un diagnóstico crítico de la realidad social” (Hon-

neth, 2009c: 249). Propone, en cambio, una filosofía social capaz de “determinar y discutir aquellos procesos evolutivos de la sociedad que puedan entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos, es decir, ‘patologías de lo social’” (Honneth, 2009, pp. 52-53). Se trata de una Teoría Crítica que, para decirlo foucaultianamente, debe diagnosticar el mal del presente, las *patologías sociales*¹.

A manera de conclusión

Esa transformación de la Teoría Crítica, y no una nueva teoría de la justicia, es lo que finalmente está proponiendo Honneth. Otra cosa es que cuando presentó su teoría en *Las luchas por el reconocimiento*, ésta se convirtió en la plataforma de incursión en los debates contemporáneos sobre la justicia, sin que el propio Honneth estuviese embarcado en la construcción de una teoría de la justicia al modo de Rawls u otros.

Saber qué tan promisorio es uno u otro en enfoque en términos de una teoría de la justicia es algo que todavía no es posible establecer, excepto, y de una manera intuitiva, revisando algunas de las decisiones metafilosóficas que están a la base tanto de la teoría de Honneth como de la Fraser. Por lo pronto, las aproximaciones de Fraser, que permanecen dentro del campo de lo que tradicionalmente llamamos Filosofía Política, son las más promisorias.

Referencias

- Aristóteles. (2007). *Ética Nicomaquea*. Barcelona: Gredos.
 Fraser, N. (1997a). ¿De la Redistribución al Reconocimiento? Dilemas de la justicia en una época ‘post-socialista’. En N. Fraser, *Iustitia Interrupta*.

¹ Dice Honneth: El diagnóstico de la época se centra en las patologías de reconocimiento cuando el paradigma de comunicación ya no es concebido en términos de la teoría lingüística sino de la teoría del reconocimiento; los conceptos fundamentales de un análisis de la sociedad tienen que construirse en consecuencia de tal forma que permitan captar desfiguraciones o deficiencias en la estructura social del reconocimiento, mientras el proceso de la racionalización social pierde su importancia central (Honneth, 2009, p. 266).

- Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”* (pp. 17-20). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad de los Andes.
- Fraser, N. (1997b). Cultura, economía política y diferencias. Sobre el libro de Iris Marion Young: Justicia y la política de la diferencia. En N. Fraser, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”* (pp. 251-253). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad de los Andes.
- Fraser, N. (1998). A Rejoinder to Iris Young. En C. Willet, & C. Willet (Ed.), *Theorizing multiculturalism: a guide to the current debate* (pp. 68-72). Malden: Blackwell.
- Fraser, N. (2006). Una deformación que hace imposible el reconocimiento: réplica a Axel Honneth. En N. Fraser, & A. Honneth, *¿Redistribución o Reconocimiento?* (pp. 21-22). Madrid: Morata.
- Grueso, D. (2015). La recuperación de Hegel por parte de Axel Honneth. En D. Grueso, *Reconocimiento & Democracia. Desafíos de la justicia. Reflexiones crítico-teóricas contemporáneas* (pp. 21-40). Cali: Universidad del Valle.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kojève, A. (2006). *La dialéctica del amo y el esclavo de Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- Marx, K. (1974). Crítica del Programa de Gotha. En K. Marx, & F. Engels, *Obras escogidas* (Vol. III, pp. 325-346). Moscú: Progreso.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. México, D.F.: Fondo de cultura económica.
- Habermas, J. (1994). Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. En C. Taylor, & A. Gutmann, *Multiculturalism: examining the politics of recognition* (pp. 107-148). Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1997). La política del reconocimiento. En C. Taylor, *Argumentos filosóficos* (pp. 293-334). Barcelona: Paidós.
- Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra; Universitat de València.

Referencias no citadas

- Grueso, D. (2002). Deconstrucción y procedimentalismo: Hacia una superación de las injusticias ligadas a las diferencias. *Praxis filosófica*(14), 77-98.
- Grueso, D. (2003). ¿Qué es el multiculturalismo? *El hombre y la máquina*(20-21), 16-23.
- Grueso, D. (2004). La justicia en Kant y su vigencia. *Praxis Filosófica*(19), 23-39.
- Grueso, D. (2008). Tres modos de involucrar el reconocimiento en la justicia. *Praxis Filosófica*(27), 49-71.
- Grueso, D. (2009). Taylor: otra vez y a pesar de sus críticos. A propósito de Carlos B. Gutiérrez. En J. Grondin, *Amistad y alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez* (pp. 233-245). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Hegel, G. W. (1981). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. (1984). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. (1999). *Filosofía Real*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Honnet, A. (1996). *The Struggles for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts*. (J. Anderson, Trad.) Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Honnet, A. (2006). Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser. Por A. Honneth. En N. Fraser, & A. Honnet, *Redistribución o Reconocimiento* (pp. 86-126). Madrid: Morata.
- Kant, I. (1989). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Técno.
- Kapoor, I. (2002). Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? The relevance of the Habermas-Mouffe Debate for Third World Politics. *Alternatives*(27), 459-487.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- Young, I. (1997). *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Young, I. (1998). Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory. En C. Willet (Ed.), *Theorizing multiculturalism: a guide to the current debate* (pp. 50-67). Malden, MA: Blackwell.

Teoría de la Justicia y Reconocimiento: Axel Honneth y Gustavo Pereira

Juan Olano Azpiroz

El presente trabajo tiene como propósito acercar a los lectores a la teoría de la justicia de Axel Honneth, el principal representante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, y a las reflexiones que desde Uruguay se han realizado en torno a su propuesta.

El trabajo se divide en dos secciones, la primera contribuye a determinar las obras en las que Honneth entra en el campo de las teorías de la justicia. El único texto donde Honneth se propone explícitamente desarrollar una teoría de la justicia es en *El derecho de la libertad*, sin embargo, sostengo, y esta es la parte más polémica de la primera sección, que también lo hace en *La lucha por el reconocimiento*. La argumentación consiste, en primer lugar, en explicar por qué Honneth no denominó su propuesta en este texto como una teoría de la justicia. Aquí se apela como un factor explicativo insoslayable al contexto intelectual en el que se publica *La lucha por el reconocimiento*. En segundo lugar, se muestra que no existe ninguna diferencia que justifique denominar la teoría expuesta en *El derecho de la libertad* como una teoría de la justicia y no así la teoría del reconocimiento expuesta en *La lucha por el reconocimiento*. En esta segunda parte de la argumentación se sostiene que la principal modificación con respecto a esta obra es el método por el cual se justifica el núcleo ético de la teoría, que pasa de la postulación de una antropología formal al análisis del pasado. Esta sección finaliza con una exposición de los cambios que el viraje metodológico tiene como efecto en tres ejes: base empírica de la teoría, forma de institucionalización de la justicia y concepto normativo rector.

La segunda sección está destinada a mostrar algunos resultados teóricos a los que han arribado un grupo de pensadores uruguayos a partir del diálogo con la teoría de Honneth. En primer lugar, se mencionan los motivos que llevan a este grupo de personas a coincidir en la lectura, la interpretación y la crítica de su obra. En

segundo lugar, se compara la teoría de la justicia de Honneth con la teoría crítica de la justicia desarrollada por Gustavo Pereira. La comparación se vale de la clasificación de los modelos de justificación del núcleo ético en antropológico, histórico y procedimental propuesta por Honneth y de los tres ejes ya mencionados: base empírica de la teoría, forma de institucionalización de la justicia y concepto normativo rector.

1. La teoría del reconocimiento como teoría de la justicia

Las obras de Axel Honneth pueden dividirse entre aquellas que investigan la teoría del reconocimiento y aquellas que investigan las patologías sociales. Al primer grupo pertenecen *La lucha por el reconocimiento* y el debate con Nancy Fraser *¿Redistribución o reconocimiento?*, el segundo grupo lo componen una cantidad de innumerables de artículos que, o bien reflexionan sobre el concepto de patología social, o bien analizan un tipo concreto de patología social.

El recorte del trabajo de Honneth según estos dos tópicos no implica que se encuentren desconectados. Por el contrario, el reconocimiento ideológico (Honneth, 2006), la distribución injusta (Honneth, 1998), la invisibilización de grupos específicos (Honneth, 2011), las patologías de la razón moderna (Honneth, 2009b), la reificación (Honneth, 2007) y la realización organizada de uno mismo (Honneth, 2009a), que son las patologías sociales que Honneth ha analizado si damos como buena la enumeración realizada por Cristopher Zurn (2011), son en todos los casos interpretadas sobre el trasfondo de la teoría del reconocimiento. Incluso en dos de los ejemplos mencionados, reificación y reconocimiento ideológico, el propósito de Honneth es reinterpretar y actualizar desde la perspectiva de la teoría del reconocimiento, dos conceptos típicos del pensamiento marxista como lo son los conceptos de ideología y reificación.

Sin embargo, a pesar de la dependencia del análisis de las patologías sociales con respecto a la teoría del reconocimiento, estos dos tópicos no fueron abordados en la misma obra hasta *El derecho de la libertad*. Existen muy buenos argumentos para sostener esta afirmación en su totalidad. En este trabajo me ceñiré a mostrar una parte de

las tesis que involucra¹: la continuidad existente entre la teoría de la justicia expuesta en *El derecho de la libertad* y la teoría del reconocimiento expuesta en *La lucha por el reconocimiento*. Esta continuidad permite afirmar legítimamente, por un lado, que la teoría de la justicia propuesta en *El derecho de la libertad* es una teoría del reconocimiento y, por otro lado, que la teoría del reconocimiento expuesta en *La lucha por el reconocimiento* es una teoría de la justicia. En defender esta tesis se dedica esta sección.

2. El contexto histórico de La lucha por el reconocimiento: ni comunitarista ni liberal, historicista y racional

Empezaré por responder a la pregunta: ¿Por qué Honneth no calificó su teoría del reconocimiento como una teoría de la justicia? La hipótesis que pretendo desarrollar aquí toma como punto de partida el hecho de que una de las intenciones de *La lucha por el reconocimiento* es superar la dicotomía entre comunitaristas y liberales. Dado que el debate se presenta como una confrontación entre quienes defienden una idea comunitaria del bien y aquellos que sostienen la prioridad y universalidad de la justicia, postular la propia teoría como teoría de la justicia hubiese significado alinearse, en el momento en que esa confrontación ocupaba el centro de la filosofía política, con una de las posturas enfrentadas. Por lo tanto, la respuesta a aquella pregunta consiste en resaltar el contexto intelectual en que y en vistas del cual fue escrita *La lucha por el reconocimiento*.

Desde su aparición en 1971 la *Teoría de la justicia* de John Rawls se ha vuelto un punto de referencia ineludible de la filosofía política. Los filósofos políticos plantean sus teorías en continuidad con la de Rawls, como su desarrollo, en franca crítica o contrastan sus propuestas con la de aquel, pero en cualquier caso la referencia a Rawls es obligatoria. El impacto de Rawls en la filosofía política dio lugar a lo que puede denominarse “rawlsismo metodológico” (Bertomeu & Domènech, 2005) que caracteriza un gran número de planteos de la

¹ Mostrar la otra tesis implicada consiste en *rechazar* la lectura que sostiene que las patologías sociales se encuentran implícitas en *La lucha por el reconocimiento* o ¿*Redistribución o reconocimiento?*

filosofía política². Las teorías pertenecientes al rawlsismo metodológico (en su mayoría desarrolladas en el mundo anglosajón) se caracterizan por contar, al menos, con la mayoría de las siguientes propiedades: son teorías ideales, contractualistas, centradas en la distribución, no historicistas, y que se valen visiblemente de las herramientas de la lógica contemporánea y la economía neoclásica³.

Las teorías comunitaristas se erigen sobre el rechazo de los supuestos metodológicos, epistemológicos y ontológicos del rawlsismo; rechazan el individualismo metodológico, la posibilidad de encontrar principios de justicia universalmente compartidos y la legitimidad de extraer estos principios mediante un artificio como el de la posición original. En contraste, enfatizan la dependencia del hombre con respecto a la comunidad y afirman la necesidad y la legitimidad de tener en cuenta los valores y costumbres específicas de cada comunidad para elaborar una teoría normativa⁴. En este sentido, suelen alinearse y rescatar el pensamiento de Aristóteles, Santo Tomás y Hegel.

Honneth afirma que la clave de la superación de la dicotomía entre comunitaristas y liberales se encuentra en el pensamiento de Hegel, que es falseado por los comunitaristas. Hegel a la vez que considera normativamente relevante las normas establecidas históricamente en la sociedad, esto es lo que comparte con los comunitaristas, no las considera legítimas en tanto tales, es decir, en tanto establecidas actualmente en la sociedad, sino que, a diferencia de aquellos, las considera legítimas en tanto productos de un proceso histórico de desarrollo de la racionalidad.

² Esta idea no le resultaría ajena a Honneth, ya que en “El entramado de la justicia: sobre los límites del procedimentalismo contemporáneo” (Pereira, 2013a, pp. 11-28) afirma que la mayoría de las teorías de la justicia actuales (el ensayo fue publicado originalmente en 2010) coinciden en tres aspectos: “un esquema procedimentalista básico, la noción de justicia distributiva y cierto apego al Estado” (Pereira, 2013a, p. 12).

³ Este grupo tiene entre sus principales representantes a Ronald Dworkin, Robert Nozick, Gerald Cohen, Thomas Nagel, Philippe van Parijs, David Gauthier, Amartya Sen, entre otros.

⁴ Honneth se encuentra en cuanto a lo metodológico mucho más cerca de los comunitaristas que del rawlsismo. A las diferencias ya señaladas puede agregárseles en el caso de Honneth que no se presupone la autonomía moral, “sino que se considera como resultado de un proceso de reconocimiento intersubjetivo” (Honneth, 1991, p. 172).

Si se tiene en cuenta la centralidad del debate comunitarista-liberal en la filosofía política desde mediados de la década del 70 hasta fines de los 90, es posible comprender por qué Honneth no postuló desde el principio su teoría del reconocimiento como una teoría de la justicia⁵. La teoría del reconocimiento no podía ser una teoría de la justicia porque no era ni liberal ni kantiana y no podía ser comunitarista porque era racionalista y verdaderamente hegeliana. En el año 2011 cuando se publica *El derecho de la libertad* el debate comunitarista-liberal ha pasado de moda, por lo tanto, proponer una teoría de la justicia no es igual a ser kantiano ni liberal.

Esta hipótesis explicativa de por qué Honneth no explicitó en *La lucha por el reconocimiento* que su propuesta constituía una teoría de la justicia, que hace énfasis en el contexto intelectual como razón para la decisión teórica, sugiere que el cambio de campo donde Honneth ubica su teoría no implica lógicamente que la teoría misma sea modificada. No hay razones de mayor peso que la ya mencionada para que la teoría del reconocimiento tal como es presentada en *La lucha por el reconocimiento* no haya sido catalogada como una teoría de la justicia.

⁵ Hay un escrito previo a la publicación de *La lucha por el reconocimiento* en el cual Honneth cataloga la teoría del reconocimiento, aunque no se encuentra mencionada como tal, como una teoría de la justicia. Sin embargo, esto no desacredita de forma terminante a aquellos que se oponen a la tesis aquí defendida, porque lo cierto es que en *La lucha por el reconocimiento* Honneth no postula su teoría como una teoría de la justicia. De cualquier forma, vale la pena citar un pasaje de aquél texto que sirve como indicio de la validez de nuestra lectura: “Una participación en igualdad de condiciones en los discursos prácticos exige además la medida de reconocimiento social y autoestima individual correspondiente que es necesaria para poder reconocer y defender públicamente las propias intuiciones morales; pues la expresión de convicciones morales presupone, por parte de los sujetos afectados, el sentimiento de ser reconocidos por todos los demás como alguien que juzga en serio y con competencia (...) Recién cuando interpretamos en este sentido lato la justicia como la libertad igualitaria y como capacidad para la toma de posición moral se muestra todo el contenido y todo el impulso de la representación de la justicia implícita en la ética discursiva...” (Honneth, 1991, pp. 173-174).

2.1. Una teoría de la justicia: de la antropología a la historia

Pero la teoría de Honneth en *El derecho de la libertad* no sólo sufre el cambio inesencial de rótulo, sino que es modificada en importantes aspectos. El principal cambio es metodológico. Antes se proponía una teoría basada en una antropología mínima y ahora en el desarrollo histórico⁶. Honneth hasta donde conozco no describe las razones de esta modificación, por lo tanto, intentar descubrirlas tiene un grado importante de especulación. En lugar de aventurarme a descubrir esos motivos, describo las modificaciones con el propósito de mostrar que no sólo se puede explicar, como se ha hecho hasta este momento, que Honneth ahora denomine su teoría como una teoría de la justicia sin que para ello sea necesario haberla modificado (esto no es suficiente para mi propósito, ya que un objetor podría decir: “Tu explicación, apelando a la importancia del debate liberal-comunitarista, es verosímil, pero hay un cambio en la teoría misma que justifica el nuevo rótulo”), sino que tampoco hay algún cambio a nivel teórico que justifique la nueva denominación.

En *La lucha por el reconocimiento* se considera que la dimensión básica del hombre es el reconocimiento. Esta tesis tiene como fuente filosófica al Hegel de Jena y como fuente empírica los estudios psicológicos de George H. Mead, al que Honneth apela con la intención de naturalizar la formulación metafísica de Hegel⁷. Esta idea de tener como punto de apoyo de la teoría una afirmación acerca de cómo es el ser humano es uno de los caminos de revitalización de la filosofía social considerados en el artículo *Patologías de lo social* (Honneth, 2009a)⁸. Allí se menciona tres metodologías (Honneth, 2009a, pp. 113-116): proponer “una antropología poco pronunciada y sólo formal” como Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*, “Proceduralizar la ética” como lo hizo Habermas en *Aclaraciones a la ética del discurso* y dar una “fundamentación históricamente relativizada de la ética” como, por ejemplo, lo hace Charles Taylor en las *Fuentes*

⁶ “Las premisas antropológicas se están reduciendo cada vez más en mi pensamiento”, así se expresa en la entrevista que le realizó Pereira poco antes de la publicación de *El derecho de la libertad* (Honneth, 2010).

⁷ Véase el capítulo 5 de *La lucha por el reconocimiento* (Honneth, 1997).

⁸ También publicado en *La sociedad del desprecio* (Honneth, 2011).

del yo. Honneth mantuvo su preferencia por la justificación a partir de una antropología mínima hasta *El derecho de la libertad* donde vira hacia un fundamentación histórica. Esta forma de fundamentación, que luego acepta, es descartada en *Patologías de lo social* porque los criterios normativos no pueden trascender el contexto histórico, cultural y social a partir del cual se extraen (Honneth, 2009a, pp. 116). La pregunta de por qué Honneth piensa que puede superar esta limitación del enfoque historicista señalada en su artículo de 1994, o si piensa que las limitaciones del enfoque antropológico son mayores, es algo que no consideraré aquí.

El viraje en la justificación normativa que se ejecuta en *El derecho de la libertad* es acompañado por otras modificaciones con respecto a las anteriores teorizaciones: 1) el lugar que ocupaba la psicología lo pasa a ocupar la historia, 2) las esferas pasan de ser tres a ser cinco, y se diferencian entre sí por un modo específico de reconocimiento, pero además por su relación con la libertad y 3) el criterio normativo básico pasa de ser la autorrealización a ser la libertad.

1) El rol que antes jugaba la psicología, y que se redujo progresivamente, termina por desaparecer cuando en su lugar queda la historia. El punto de partida en *La lucha por el reconocimiento* es encontrar una dimensión definitoria de lo humano, para luego distinguir procesos correctos de procesos incorrectos del desarrollo de esa dimensión. El siguiente paso es hacer comprensible la reproducción social como evolución de esa dimensión distintivamente humana. Aquí es donde entran las luchas por el reconocimiento como motor de la reproducción social. A continuación se describen las luchas por el reconocimiento como causadas por el incumplimiento de principios normativos institucionalizados en la sociedad. Y, por último, a partir de esos principios se evalúa y critica la sociedad donde esos principios han sido institucionalizados.

2) Los principios de reconocimiento institucionalizados en la sociedad son el amor⁹, la ley¹⁰ y la solidaridad¹¹ (Honneth, 2014). La

⁹ Las relaciones de reconocimiento intersubjetivo que son regidas por el principio normativo del amor prescriben atender las necesidades y deseos de los otros como propios. Los individuos participando en relaciones regidas por este principio aprenden la importancia de sus necesidades corporales, a sentir seguridad de sí

participación en cada una de las formas de interacción social reguladas por esos principios permite a los hombres aprender a relacionarse consigo mismo y con los demás de una manera específica. Por lo tanto, cuando este aprendizaje es obstaculizado, las personas no pueden relacionarse de manera adecuada consigo mismas, lo que provoca un sentimiento de humillación que es el resorte de la luchas por el reconocimiento.

3) Estas tres esferas del reconocimiento constituyen una concepción de la vida ética formal, es decir, son las condiciones necesarias para que las personas puedan autorrealizarse¹². Esa concepción, también llamada eticidad formal, brinda los criterios para realizar una crítica normativa que se basa en el potencial no realizado actualmente que tienen los principios de reconocimiento presentes en la sociedad.

mismos y de su entorno. A esta autorrelación Honneth la denomina autoconfianza y tienen su equivalente forma de menosprecio en la violencia física.

¹⁰ Esta esfera de reconocimiento es regida por el trato igual. Los individuos en las relaciones regidas por ese principio reconocen recíprocamente su carácter de agentes morales y racionales. La negación del reconocimiento en esta esfera es la exclusión del individuo de la deliberación pública. Por el contrario, si las relaciones son satisfactorias el individuo desarrolla una relación de respeto consigo mismo (autorrespeto).

¹¹ En estas relaciones de reconocimiento se reconoce el aporte particular que cada individuo o grupo de individuos hace a la reproducción social. Por lo tanto, en estas relaciones el individuo aprende a relacionarse consigo mismo como cooperador valioso para la sociedad, autorrelación que Honneth denomina “autoestima”. La negación de este principio normativo consiste en infravalorar o denigrar las prácticas que un determinado grupo o individuo hace como aporte a la sociedad, con la consecuencia de que estos no consigan comprenderse a sí mismos como miembros valiosos de la sociedad.

¹² Alguien podría objetar que la teoría del reconocimiento no puede ser catalogada como una teoría de la justicia porque tiene como propósito determinar las condiciones mínimas de la autorrealización humana. Sin embargo, el propio Honneth interpreta que una teoría de la justicia puede tener este propósito: “Recién cuando interpretamos en este sentido lato la justicia como libertad igualitaria y como capacidad para la toma de posición moral se muestra todo el contenido y todo el impulso de la representación de justicia implícita en la ética discursiva; ella distingue en última instancia como «justa» sólo la estructura interna normativa de todo orden social de vida, que pone a disposición de todos los miembros de la sociedad los presupuestos institucionales de la adquisición de la autoestima individual” (Honneth, 1991, pp. 173-174).

En *El derecho de la libertad* al desplazarse el punto desde el cual se erige la normatividad de la antropología a la historia, las consideraciones psicológicas son reemplazadas por el estudio del pasado, las esferas son reconceptualizadas atendiendo a su desarrollo concreto en la historia y, en consecuencia, el alcance y las características del enfoque normativo cambian.

1. Honneth, con el fin de responder algunas de las críticas de Fraser en el debate publicado bajo el título *¿Redistribución o reconocimiento?*¹³, destaca el papel que el pasado tiene en la conceptualización de las esferas del reconocimiento. En la sección titulada “Sobre la diferenciación histórica de tres esferas de reconocimiento: amor, ley, logro” (Honneth & Fraser, 2006, pp. 109-119) se esboza una explicación histórica del surgimiento y desarrollo de las esferas de reconocimiento que puede interpretarse desde hoy como un momento de transición hacia *El derecho de la libertad*. Fraser sostiene que la teoría del reconocimiento de Honneth no brinda elementos suficientes para distinguir entre reivindicaciones de reconocimiento justas e injustas y que en ella se da una “psicologización” de la teoría social.

Cuando las reivindicaciones de reconocimiento se basan en una teoría psicológica de “las condiciones intersubjetivas para la formación de una identidad no distorsionada”, como el modelo de Honneth quedan a merced de las vicisitudes de esa teoría; en el caso de que la teoría resultase falsa, su carácter moralmente vinculante se evaporaría. (Honneth & Fraser, 2006, p. 38)

Esta psicologización no sólo tiene como consecuencia la dependencia veritativa de la teoría con respecto a la psicología en que se sostiene, sino que además conlleva problemas en cuanto a la justificación normativa. Una teoría basada en esas apreciaciones psicológicas convalida las reivindicaciones de reconocimiento que benefician la formación de una identidad no distorsionada, aun cuando esas rei-

¹³ En la defensa de la tesis sostenida en esta sección de que la teoría del reconocimiento es una teoría de la justicia no se incluye *¿Redistribución o reconocimiento?* porque allí Honneth explicita que su teoría del reconocimiento es una teoría de la justicia. “[L]os tres principios de amor, igualdad y mérito determinan en conjunto lo que debe entenderse ahora por la idea de justicia social.” (Honneth & Fraser, 2006, p. 137).

vindicaciones estén en flagrante contradicción con nuestro sentido moral. Fraser expone el siguiente ejemplo: “según esta hipótesis, las identidades racistas merecerían algún reconocimiento, pues permiten que algunos europeos y euronorteamericanos “blancos” y pobres mantengan su sentido de valía personal al compararse con los supuestos inferiores” (Honneth & Fraser, 2006, pp. 43-44).

La teoría de la justicia desarrollada por Honneth evita estos problemas mediante un giro historicista ya desde *¿Redistribución o reconocimiento?* No es el beneficio a la formación de identidades no distorsionadas lo que justifica una reivindicación, sino su justificación con respecto a un principio de reconocimiento históricamente establecido. Honneth, consciente de que esto no responde definitivamente a la crítica, agrega una jerarquía entre los principios de reconocimiento que da prioridad al principio de igual trato, y también introduce dos criterios, la individualización y la inclusión, para evaluar las demandas de reconocimiento y evitar la embarazosa consecuencia que expone Fraser. Sin embargo, esto le genera nuevos problemas –por ejemplo, ¿cómo se justifican el principio de inclusión e individualización?– que la historización radical plasmada en *El derecho de la libertad* en cierta medida evita.

2. La sustitución de la psicología por la historia lleva a que la distinción entre las esferas pase de residir en una descripción fenomenológica del sufrimiento moral a una descripción histórica de las luchas e instituciones sociales. El objetivo no es dar mediante la distinción de las esferas una descripción “vívida”¹⁴ de las experiencias en primera persona como en *La lucha por el reconocimiento*, sino realizar un análisis social que descubra las diferentes institucionalizaciones de la libertad en las sociedades modernas.

El análisis social tiene como punto de partida la afirmación de que en la modernidad existe una conexión intrínseca entre justicia y libertad, a cada forma de conceptualizar la libertad corresponde una forma de concebir la justicia que a su vez conlleva una concepción de cómo es el orden social correcto. En conformidad con esto el primer

¹⁴ Una expresión similar a esta se utiliza en la versión inglesa “the vividly familiar content” (Honneth, 1995, p95), en la española se utiliza en su lugar “el contenido, intuitivamente dado” (Honneth, 1997, p. 117).

capítulo de *El derecho de la libertad*: “Presentificación histórica: el derecho de la libertad”, está dedicado a distinguir las formas de concebir la libertad en la modernidad. Honneth distingue tres concepciones de la libertad: negativa, reflexiva y social. A cada una de estas formas de concebir la libertad le corresponde una institucionalización social, a la libertad negativa el sistema de acción jurídico, a la reflexiva el sistema de acción moral y a la libertad social el sistema ético. Este último a su vez se divide en tres esferas: la esfera de las relaciones personales, que se compone de la amistad, las relaciones íntimas y la familia; la esfera de la economía de mercado, que se divide en la esfera del consumo y el mercado de trabajo; y la esfera de la construcción de la voluntad democrática, que tiene como esfera principal la vida pública democrática y como sus esferas parasitarias el Estado de derecho democrático y la cultura política. La distinción entre las concepciones de la libertad da lugar a tres grandes institucionalizaciones, pero ¿cómo se explican las diferentes instituciones distinguidas en el imperio de la libertad social? La promesa de libertad contenida en cada una de esas instituciones es diferente. Esto se muestra recurriendo al análisis histórico del desarrollo de estas esferas en Alemania, Francia, Inglaterra, Estados Unidos, y en menor medida, España, Italia, Austria, Polonia y Hungría.

No puedo resumir la descripción histórica de los conflictos internos a cada una de estas esferas éticas, pero como puede verse, la distinción entre las esferas es exponencialmente más compleja que la teoría inicial del reconocimiento. Esto no significa que no puedan determinarse importantes líneas de continuidad, por ejemplo, las tres esferas del reconocimiento clásicas pueden correlacionarse con las descritas en *El derecho de la libertad* sin forzar demasiado las cosas: la esfera del amor con la esfera de las relaciones personales, la esfera de la solidaridad, el logro o el éxito (según la obra que se tome) con la de la economía de mercado y la esfera del derecho con la de la construcción de la voluntad democrática¹⁵.

¹⁵ Esta última es la esfera a la que se aplica con mayor dificultad la analogía, porque en *El derecho de la libertad* la esfera jurídica se diferencia de la esfera de la voluntad democrática. Sin embargo, al observar en detalle la formulación inicial de la esfera del derecho, es decir, en *La lucha por el reconocimiento* o en *¿Redistribución o reconocimiento?*, es posible constatar que no era descrita como una

La complejidad que adquiere la diferenciación de las esferas se debe en parte al giro hacia la historia y, en relación con esto, a que la referencia ya no es el joven Hegel, sino su *Filosofía del derecho*. *El derecho de la libertad* es una actualización de esta obra, en tal medida que la distinción de las esferas es casi exactamente la misma que allí se realiza. Para corroborarlo hace falta simplemente comparar los índices de ambas obras (Hegel, 1991).

En *¿Redistribución o reconocimiento?* Honneth menciona dos diferencias entre la forma en que él propone concebir las esferas de reconocimiento y la concepción de Hegel: en primer lugar, para Hegel las contradicciones de una esfera son superadas en la siguiente, por ejemplo, las contradicciones de la sociedad civil son superadas en el Estado, mientras que Honneth cree que hay una dialéctica interna a cada una de las esferas (Honneth & Fraser, 2006), en segundo lugar, Honneth rechaza la equivalencia que Hegel realiza entre cada una de las esferas y una institución en particular (Honneth & Fraser, 2006). Las razones para rechazar la homologación hegeliana son dos: por un lado, la teoría queda constreñida a las instituciones que se enumeren y no contempla la aplicación de los principios a otras formaciones institucionales que puedan aparecer y, por otro, impide la aplicación de un mismo principio normativo a diferentes instituciones sociales. La primera limitación es ilustrada con la omisión de la amistad entre las esferas analizadas por Hegel. Para ilustrar la segunda limitación, se observa que el principio de igual trato o jurídico (tal como se lo concibe antes de *El derecho de la libertad*) irrumpe con el surgimiento del Estado de bienestar en el mercado capitalista (que previamente era considerado una esfera autónoma de la estima social) para garantizar un mínimo de autoestima y bienestar independientemente del logro o mérito personal. En *El derecho de la libertad* este primer error es reparado, ya que la amistad es tematizada como una esfera dentro de las relaciones personales, pero queda planteada la pregunta acerca de cómo Honneth responde a las objeciones que él mismo años an-

encarnación de la libertad negativa como ahora la libertad jurídica. Nótese, simplemente, que el modo de negación del reconocimiento específico en la esfera del derecho era la exclusión de la deliberación pública (véase la nota al pie número 11).

tes lanzaba a la equiparación entre instituciones sociales y principios normativos.

3. Hasta aquí se ha expuesto el pasaje de la psicología a la historia y de las tres esferas del reconocimiento a las esferas de la libertad, resta mencionar las modificaciones en la fundamentación normativa. En este campo, (i) el ideal normativo deja de ser la autorrealización y pasa a ser la libertad. Además, (ii) el esquema normativo desde el cual juzgar la sociedad en vez de una eticidad formal, que garantiza las condiciones intersubjetivas necesarias para lograr una identidad personal no distorsionada, es una eticidad democrática, que consiste en una forma de vida en la que cada persona actúa en cada una de las esferas *por* el otro y no simplemente *con* el otro (Honneth, 2017). Tampoco estas dos diferencias entre *El derecho de la libertad* y *La lucha por el reconocimiento* (i y ii) justifican dar a la teoría expuesta en una de estas obras el rótulo de teoría de la justicia o del reconocimiento y no a la otra. Aún más, creo que las diferencias residen en un cambio de énfasis derivado del giro metodológico ya expuesto y explicable en buena medida por el cambio en el contexto intelectual que se describió al inicio de esta sección.

Para mostrar la continuidad existente en la obra de Honneth, a continuación citaré algunos pasajes de *La lucha por el reconocimiento*, donde el propio Honneth plantea su teoría en términos casi idénticos que en *El derecho de la libertad*.

Las formas de reconocimiento del amor, el derecho y la solidaridad constituyen los preparativos intersubjetivos de protección que aquellas condiciones [intersubjetivas que necesariamente hemos de pensar si queremos describir las estructuras generales de una vida lograda] aseguran a la *libertad interior y exterior*, y a la que está destinado el proceso de una *articulación y realización no forzada de los objetivos de la vida individual* [Las cursivas son mías]... (Honneth, 1997, p. 210)

De lo que se trata tanto en el caso de la autorrealización como en el de la libertad social es de superar la unilateralidad de la libertad negativa y reflexiva, como queda claro cuando se comparan los siguientes dos pasajes: “«No forzada» o «libertad» no significan simplemente ausencia de coerción o influjo exterior en tal proceso, sino que significan al mismo tiempo falta de bloqueos internos, de frenos y angustias psíquicas...” (Honneth, 1997, p. 209). Y casi 20 años después:

Evidentemente, Hegel quiere llegar a un tercer modelo de libertad que supere esta deficiencia al someter también la esfera objetiva de la realidad al criterio de la libertad: no solo las intenciones individuales deberán satisfacer el patrón de haber surgido, por su parte, sin ninguna influencia extraña, sino que también se debe poder presentar la realidad social externa libre de toda heteronomía y toda coerción. (Honneth, 2014)

En cuanto al concepto de eticidad democrática ya es utilizado por Honneth para describir su teoría en la obra de 1992: “La idea de una eticidad democrática postradicional, tal como se perfila a raíz de esta argumentación, la desarrolló primero el joven Hegel y luego Mead conforme a premisas postmetafísicas” (Honneth, 1997, p. 211).

3. La teoría crítica de la justicia: una perspectiva iberoamericana

La relación entre la teoría de la justicia y la teoría de Honneth, en particular, y la Teoría Crítica, en general, está lejos de ser obvia. He argumentado que no existen diferencias que justifiquen denominar la teoría expuesta en *El derecho de la libertad* como una teoría de la justicia y no así la expuesta en *La lucha por el reconocimiento*. Ahora dejaré de lado el trabajo exegético para observar una teoría alternativa a la de Honneth, desarrollada en América Latina pero en diálogo expreso con esta.

Ana Fascioli, Gustavo Pereiray Agustín Reyes coinciden que la teoría de la justicia de Rawls adolece de las limitaciones que fueron exhibidas por Amartya Sen. John Rawls en su afán por generar una teoría de la justicia alternativa al utilitarismo toma casi como única información relevante para determinar situaciones de injusticia aspectos objetivos de la situación de los individuos. De esta forma evita, por ejemplo, la consecuencia utilitarista de favorecer a aquellos que mantienen por costumbre o convicción gustos caros, pero, por otro lado, se muestra insensible ante las diferencias entre las personas para sacar provecho real de los bienes primarios distribuidos: “Por ejemplo, una persona incapacitada puede poseer una cesta mayor de bienes primarios y, sin embargo, tener menos posibilidades de llevar una vida normal (o alcanzar sus objetivos) que una persona sana que tenga una cesta más pequeña de bienes primarios” (Sen, 2000, p. 99).

Sin embargo, aunque Senaprecia esta limitación en la formulación de Rawls, no considera suficientemente el papel que juegan las relaciones intersubjetivas en la adquisición de las capacidades¹⁶. Esta cadena de cuestionamientos conduce a requerir una teoría de la justicia que tenga suficientemente en cuenta la contribución de las relaciones intersubjetivas en la formación de individuos autónomos, esto es precisamente lo que ofrece la teoría del reconocimiento. Esta razón sumada a que Honneth tematiza asuntos habitualmente relegados por las teorías de la justicia pertenecientes al rawlsismo metodológico como las relaciones familiares¹⁷ y las patologías sociales¹⁸, nos ha conducido a coincidir en la lectura y profundización de su obra.

No obstante, la debilidad de la justificación normativa de la teoría del reconocimiento es tan evidente para Fascioli y Pereira como su acierto al tematizar la dependencia que los seres humanos tienen de sus pares para desarrollar la autonomía. “¿Podríamos incluir una más amplia consideración de la vulnerabilidad intersubjetiva sin sacrificar la posibilidad de una buena fundamentación filosófica?” (Fascioli, 2013, p. 295). La primera parte de la pregunta de Fascioli (es decir, la exclusión de una más amplia consideración de la vulnerabilidad intersubjetiva) recién mostré que se dirige a los planteos de Rawls y Sen; la segunda (es decir, la imposibilidad de una buena fundamentación filosófica) se dirige a la teoría de Honneth. La misma insatisfacción ante la justificación normativa de la teoría del reconocimiento es expresada en el siguiente pasaje:

El criterio que presenta Honneth [el incremento de las relaciones de reconocimiento recíproco que se manifiesta en una creciente individualización en la medida que aumentan “las oportunidades de articular de

¹⁶ Fascioli lo explicita en una sección de su tesis: “La teoría de Honneth como necesario aporte a Sen” (Fascioli, 2013, p. 338) y con un recorrido inverso, es decir, el enfoque de las capacidades como necesario aporte a la teoría de Honneth, en “Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento” (Fascioli, 2011a).

Una evaluación dirigida por una preocupación similar se encuentra en (Reyes Morel, 2008), bajo el sugerente título “Comunidades de significación como capacidades colectivas. Una revisión comunitarista de la teoría de Amartya Sen”.

¹⁷ Véase ¿Es la vida familiar relevante para la justicia social? (Fascioli, 2017).

¹⁸ Ejemplos: (Fleitas, 2012; Fleitas, 2014) (Pereira, 2008; Pereira, 2009) (Olano, 2015). Mi tesis está disponible para quien me contacte a través del correo electrónico.

manera legítima las partes de la personalidad propia (...) [y se expande] la inclusión de los sujetos en el círculo de miembros plenos de la sociedad” (Honneth & Fraser, 2006, p. 144)] remite a su explicación del desarrollo de las sociedades modernas y en especial a las características que se presentan en la sociedad capitalista con la diferenciación de tres esferas del reconocimiento, pero este criterio para contar con la suficiente fuerza normativa y trascender, como Honneth pretende, debería depender de una fundamentación independiente. (Pereira, 2010, p. 72)¹⁹

Pereira ha desarrollado una teoría de la justicia alternativa a la planteada por Honneth, que intenta realizar el proyecto enunciado en la pregunta de Fascioli: integrar en la misma teoría una amplia consideración de la vulnerabilidad intersubjetiva y una buena fundamentación filosófica. Como en la cita lo enuncia, Pereira rechaza la fundamentación normativa basada en el desarrollo histórico de las sociedades y, en su lugar, propone “proceduralizar la ética”. Para ello Pereira apela la ética del discurso que expone como fundamento moral de la Teoría Crítica los presupuestos que todo hablante racional debe aceptar al entablar una comunicación orientada al entendimiento. De esta forma, Pereira pretende superar el relativismo que conlleva la justificación de los principios de justicia en cierta interpretación de los procesos históricos. Esta superación se vuelve tanto más acuciante en tanto se la observa desde un sitio que no está comprendido por dicha interpretación.

La reconstrucción normativa, que consiste en descubrir los principios de justicia ya encarnados en la sociedad y a partir de estos, a través de su “exceso de validez”, criticar esa misma sociedad como insuficientemente coherente con ellos, ha sido aplicada por Honneth principalmente a Alemania, Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos; por lo que si se confiara en esta metodología debería aplicársela a Latinoamérica, lo que quizás daría una teoría de la justicia diferente²⁰. Sin embargo, la conceptualización realizada en *El derecho de la*

¹⁹ Una expresión similar se encuentra en (Pereira, 2013a).

²⁰ Es un trabajo que merece ser realizado, en el cual pueden participar historiadores, economistas, sociólogos, cientistas políticos, estudiosos del derecho y filósofos. Voy a mencionar una sola razón para promover su realización: podrían verse muy enriquecidas las evaluaciones de la posibilidad de la integración regional y del mejor modo de llevarla adelante.

libertad de las patologías de la libertad jurídica (las otras son las patologías de la libertad moral) probablemente tenga sus ejemplos más representativos en nuestro continente.

Las patologías de la libertad jurídica consisten en la interpretación errónea por parte de los miembros de la sociedad de que la libertad jurídica es la realidad de la libertad. Esta interpretación es errónea porque la realidad de la libertad la constituyen las esferas éticas, ya que es allí donde las personas pueden realizar sus propósitos (Honneth, 2014, p. 95). La libertad garantizada por el sistema de acción jurídico permite aplazar o suspender las obligaciones que los diferentes roles sociales (amigos, amantes, trabajadores, ciudadanos) nos imponen para replantearlos o reconstituirlos. Cuando ese carácter subsidiario de la libertad jurídica es olvidado surgen las patologías sociales, que se manifiestan como falta de voluntad u orientación de las acciones hacia los beneficios o perjuicios que la ley estipula²¹.

La incidencia de esta patología social es visible (al igual que en otros ámbitos) en la insistente intención de resolver los conflictos políticos en la esfera jurídica²². En la vida política de los países latinoamericanos se ejemplifica en la formulación de los objetivos de las luchas sociales en términos de conquistas jurídicas y la justificación de ciertas acciones éticamente reprobables porque están jurídicamente permitidas o, a la inversa, su condena porque se oponen a las normas

²¹ “De manera más marcada que en la conformación del mero carácter jurídico, la posición privilegiada del medio jurídico se refleja en una segunda patología; esta no consiste en la desvinculación social de formas de actuar jurídicas, sino en la imitación de su carácter postergante, permanente y exclusivamente disruptivo” (Honneth, 2014, p. 126)

²² “La causa de esta disposición tan difundida a tomar íntegramente la perspectiva de la libertad jurídica, de forma que se pierden de vista los requerimientos del actuar intersubjetivo, está situada en la tendencia social a asignarle casi automáticamente al sistema jurídico la tarea de resolver las rupturas y los conflictos sociales: casi no se exploran vías institucionales de arreglo de conflictos; de manera creciente el lenguaje del derecho atraviesa la esfera público-política...” (Honneth, 2014, p. 125). Otro pasaje que apunta en la misma dirección es el siguiente: “...en las democracias liberales de Occidente, cuando hay disputas y conflictos sociales, los sujetos cada vez más tienden a planear sus acciones desde el punto de vista de sus perspectivas de éxito frente a un tribunal, y entonces van perdiendo progresivamente el sentido para los asuntos y propósitos que no pueden articularse jurídicamente.” (Honneth, 2014, p. 123)

jurídicas vigentes sin evaluar si es éticamente cuestionable resolver el problema en tribunales. La libertad jurídica que es un simple medio se vuelve, en estos casos, un fin en sí misma.

A pesar de que la teoría de la justicia de Honneth tal como es planteada en *El derecho de la libertad* no se puede juzgar válida sin más en los países cuya historia no considera, esta breve digresión muestra que el análisis de la realidad social bajo la teoría allí expuesta resulta fructífero incluso en estos casos. El aporte de Honneth continúa siendo invaluable, pero desde un punto de vista filosófico cabe presentarle objeciones. El hecho de que su teoría no tenga un fundamento normativo universal puede no considerarse un problema en sí, pero la justificación contextual conlleva otras dificultades: en primer lugar, la selección de los documentos que justifican cierta interpretación de la dirección del desarrollo histórico está lejos de ser obvia²³, incluso para el contexto reducido de una nación. En segundo lugar, la idea de que los principios de reconocimientos instaurados en la sociedad son incuestionables²⁴, deja sin espacio a la reflexión acerca de su validez y muestra una confianza irracional en el progreso histórico. Digo irracional porque, o bien el progreso se justifica con esos mismos principios, entonces se cae en la circularidad, o bien se justifica en otros principios a-históricos, y entonces se cae en contradicción.

[L]as 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 superada si se muestra que la reconstrucción posconvencional y la fundamentación de los procesos de racionalización del mundo de la

²³ O más abstractamente: “Lo problemático se encuentra en que, si el momento crítico-normativo remite a la eticidad, siempre será posible postular múltiples candidatas y de esa forma será imposible superar cierta indeterminación en la que podrían competir por el punto de vista normativo, por ejemplo, igualdad, libertad, comunicación o reconocimiento” (Pereira, 2010, p. 93)

²⁴ “... esto implica que presupongo un horizonte de ciertos valores centrales culturalmente institucionalizados que no están tan a nuestra disposición como parece posible. Entonces, con respecto a la Modernidad, sostengo que hay tres esferas de reconocimiento con sus propios principios de reconocimiento, que no podemos ignorar y sobre los cuales no podemos libremente deliberar porque ya están siempre presentes, están dados.” (Honneth, Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth, 2010, p. 325)

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. (Pereira, 2010, p. 94)

En contraposición, cuando el fundamento moral se coloca en la comunicación, por sus propias características, en primer lugar, la posibilidad de cuestionar y someter al escrutinio de la razón es casi ilimitada y, en segundo lugar, los criterios de evaluación de las instituciones no dependen del siempre reversible proceso histórico. De esto no se sigue que la teoría de Pereira desconozca la importancia que el contexto histórico tiene en la determinación de las necesidades de reconocimiento o el rol que las formas de reconocimiento erróneo puedan jugar en una explicación de la reproducción social, por el contrario, Pereira integra elementos importantes de la teoría del reconocimiento elaborada por Honneth (Pereira, 2010), los cuales enumeraré enseguida.

Con el fin de presentar esta teoría erigida sobre el fundamento normativo de la ética del discurso me valdré de las coordenadas que antes fueron trazadas para definir las modificaciones que sufrió la teoría de la justicia de Honneth desde *La lucha por el reconocimiento* hasta *El derecho de la libertad*: 1) base empírica de la teoría, 2) forma en que la justicia se realiza en las instituciones y 3) concepto normativo rector.

1. La base empírica de la teoría crítica de la justicia es la comunicación. Pereira argumenta contra Honneth, que la comunicación es una experiencia tan básica como el reconocimiento, ya que el sufrimiento moral que Honneth utiliza como indicador de una negación del reconocimiento debe ser comunicado de algún modo, lo que no significa que deba estar públicamente articulado²⁵, sino que debe ser perceptible por otros (Pereira, 2010, p. 91); esto supone, como Pereira aprecia, expandir las concepciones habituales de la comunicación (Pereira, 2010).

En consecuencia, Pereira observa la teoría del reconocimiento como un complemento para la ética del discurso: *en primer lugar*, porque exige que se garanticen las relaciones de reconocimiento necesarias

²⁵ La aclaración que Pereira agrega cobra importancia debido a que uno de los propósitos de una Teoría Crítica de la justicia es trascender las experiencias de injusticias consolidadas en la esfera pública.

para el logro de la autonomía relacional que nos permite participar en la discusión pública; *en segundo lugar*, porque identifica las formas de reconocimiento que son condición de posibilidad de la autonomía de reconocimiento recíproco; *en tercer lugar*, porque la identificación de esas formas de reconocimiento permite detectar “situaciones de reconocimiento negado (...) independientemente de la presión pública que puedan hacer los afectados” (Pereira, 2010, p. 75); *en cuarto lugar*, porque la teoría social de Honneth “habilita a explicar el progreso moral como un proceso de creciente visibilidad de los grupos subordinados” (Pereira, 2010, p. 75); *por último*, porque la traducción de los resultados teóricos de la teoría de la justicia a un cierto contexto debe tener en cuenta la particularidad de las relaciones de reconocimiento allí establecidas para lograrse más eficazmente.

2. A diferencia de la teoría expuesta en *El derecho de la libertad*, donde la justicia es determinada según lo que los roles sociales definidos por las instituciones sociales pautan que se deben unos individuos a otros, en la teoría de Pereira se define como el cumplimiento del principio procedimental que afirma: “Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que resultan del seguimiento *general* de esa norma para la satisfacción de los intereses de *cada uno*, puedan ser aceptados sin coacción por todos los afectados” (Habermas, 1991, p. 68). Debido a este giro en la fundamentación, en lugar de especificarse el contenido de la libertad según los sistemas de acción sociales: libertad jurídica, libertad moral y libertad social, la autonomía de reconocimiento recíproco se especifica según los contextos de justificación: autonomía ética, autonomía jurídica, autonomía política y autonomía moral (Pereira, 2010). La autonomía ética consiste en la capacidad de determinar y realizar una concepción de la vida buena. La autonomía jurídica consiste en la capacidad de orientar las propias acciones responsablemente según leyes. La autonomía política consiste en la capacidad de orientar la acción según las normas aceptadas en la comunidad política (aquí las personas son responsables por sus acciones en tanto autores de la ley, a diferencia del caso de la libertad jurídica). Por último, la autonomía moral consiste en poder justificar las acciones según normas consideradas universalmente válidas (Pereira, 2010).

3. El concepto normativo rector de la teoría crítica es, como ya se dijo, la autonomía de reconocimiento recíproco:

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. (Pereira, 2014, p. 61)

A diferencia de la libertad social, la autonomía de reconocimiento recíproco no se define como la realización cooperativa de ciertos propósitos y no requiere, por definición, de unas instituciones determinadas. Sin embargo, la teoría crítica de la justicia también requiere del establecimiento de una eticidad democrática.

El *telos* de la sociedad consiste en que, según la teoría crítica de la justicia, las personas tengan la capacidad y la voluntad de participar en los procesos deliberativos de la sociedad y de actuar motivados por lo que sea consensuado en ellos. Esto requiere garantizar, por un lado, las relaciones de reconocimiento recíproco necesarias para adquirir una relación no distorsionada con uno mismo y, por otro, un equilibrio en el poder de los grupos para influir en el debate público. Sin garantizar relaciones de reconocimiento recíproco sanas, que implican a su vez garantizar un mínimo de bienes sociales, no sería posible que los ciudadanos desarrollen las cuatro capacidades imprescindibles para participar en pie de igualdad en la deliberación pública: “(a) ofrecer y aceptar razones para sostener su posición, (b) reconocer los diferentes contextos de justificación de forma tal que se esgriman los argumentos adecuados, (c) reconocer el mejor argumento en una discusión, y (d) expresar disenso” (Pereira, 2013b, p. 180)²⁶.

A propósito de la segunda condición que se debe garantizar para que se establezca una eticidad democrática (es decir, la limitación de la capacidad de los diferentes grupos sociales de influir en el debate público) quisiera resaltar una diferencia remarcable entre la teoría de Pereira y la de Honneth : mientras que la primera profundiza en la elaboración de criterios precisos de justicia económica, Honneth no los ha tematizado adecuadamente a lo largo de su obra.

²⁶ La traducción es mía.

Esta diferencia puede explicarse *en cierta medida* por dos factores: la educación filosófica y el contexto social en el que escriben y piensan estos autores. En cuanto al primer factor, es posible que Pereira a diferencia de Honneth al no estar completamente integrado a una específica y robusta tradición filosófica no cuente con los sesgos y prejuicios con respecto a otras tradiciones que habitualmente tienen los autores que sí lo están. En cuanto a la presencia del segundo factor, puede deducirse de la siguiente afirmación de Pereira:

El hecho de que vivo en el continente más desigual del mundo es probablemente lo que conduce mis propios sentimientos de urgencia. Pobreza, marginalización social, opresión y exclusión social son demasiado comunes en los países latinoamericanos, y esas situaciones insoportables y ofensivas me han llevado a intentar contribuir a contrarrestarlos. (Pereira, 2013b, p. 7)²⁷

Para terminar este trabajo voy a presentar de manera resumida los criterios de justicia económica de la teoría crítica de la justicia. Pereira

propone dos principios de justicia que se aplican según el grado de desarrollo de la autonomía de los individuos: cuando se encuentran por debajo de la autonomía mínima se debe garantizar *suficientes capacidades*; cuando se ha cruzado el umbral de la autonomía mínima se deben distribuir los *ingresos* y las riquezas *priorizando* a los más *desaventajados*.

(...) 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 refuercen 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

²⁷ La traducción es mía.

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. (Pereira, 2014, pp. 72-73)

Estos criterios avivan la realidad del continente latinoamericano, porque sobre los que sufren la miseria material recae también la imposibilidad de expresarse y exigir justicia.

Referencias

- Bertomeu, M. J. & Domènech, A. (2005). El republicanismo y la crisis del rawlsismo metológico (Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano). *Isegoría*, 51-75.
- Fascioli, A. (2011a). Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento. *Areté*, 53-77.
- Fascioli, A. (2013). *Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la Teoría crítica* (Tesis doctoral). Universitat de Valencia, Valencia.
- Fascioli, A. (2017). ¿Es la vida familiar relevante para la justicia social? *Ideas y Valores*, 81-103.
- Fleitas, M. (2012). *La reificación y el olvido del reconocimiento. Aportes para una revisión y defensa de la reificación de Axel Honneth* (Tesis de maestría). Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.
- Fleitas, M. (2014). La reificación como un olvido del reconocimiento. Aportes para una revisión de la idea de reificación de Axel Honneth. *Andamios*, 253-275.
- Habermas, J. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- Hegel, G. W. (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. New York: Cambridge University Press.
- Honneth, A. (1991). La ética discursiva y su concepto implícito de justicia: una observación para la discusión. En K. O. Apel, A. Cortina, J. De Zan & D. Michelini. Barcelona: Editorial Crítica.
- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition*. Massachusetts: MIT Press.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Honneth, A. (1998). Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today. *Political Theory*, 763-783.
- Honneth, A. (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría*(35), 129-150.

- Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Madrid: Katz Editores.
- Honneth, A. (2009a). *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea*. (G. Leyva, Ed. & P. S. Diller, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2009b). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz Editores.
- BIBLIOGRAPHY \l 9226 Honnet, A. (17 de noviembre de 2010). Reconocimiento y criterios normativos. (G. Pereira, Entrevistador)
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Honneth, A. (2017). *The Idea of Socialism*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. & Fraser, N. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* (P. Manzano, Trad.) Madrid: Ediciones Morata.
- Olano, J. (2015). *El concepto de patología social en El derecho de la libertad de Axel Honneth* (Tesis de grado). Nau Libres-CSIC-UdelaR, Montevideo.
- Pereira, G. (2008). Sujeto liberal y patologías sociales. *ARETÉ*, 20(2), 259-283.
- Pereira, G. (2009). Autonomía, intersubjetividad y consumo. *Actio*(11), 59-79.
- Pereira, G. (2010). *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*. Montevideo: Proteus.
- Pereira, G. (2013a). *Perspectivas críticas de la justicia social*. Porto Alegre: Evangraf-Udelar-PUCRS-CAPES.
- Pereira, G. (2013b). *Elements of a Critical Theory of Justice*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Pereira, G. (2014). Elementos constitutivos de una teoría crítica de la justicia. *Ideas y Valores*, 63 (156), 53-78.
- Reyes Morel, A. (2008). Comunidades de significación como capacidades colectivas. Una revisión comunitarista de la teoría de Amartya Sen. *Areté*, 137-163.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- Zurn, C. (2011). Social Pathologies as Second-Order Disorders. En D. Petherbridge (Ed.), *Axel Honneth: Critical Essays* (pp. 345-370). Boston: Brill.

Referencias no citadas

- Cortina, A. & Pereira, G. (2009). *Pobreza y Libertad*. Madrid: Tecnos.
- Fascioli, A. (2011b). *Humillación y reconocimiento*. Montevideo: Ediciones de la Biblioteca Nacional-Banda Oriental.

- Fleitas, M. (2007). *El factor filosófico-antropológico como punto de desencuentro en el debate entre Axel Honneth y Nancy Fraser*. Montevideo: FHCE.
- Forst, R. (2002). *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. London: University of California Press.
- Grupo ética, justicia y economía (2010). *Preferencias adaptativas: entre deseos, frustración y logros*. Montevideo: Fin de Siglo.
- Honneth, A. (2015). Rejoinder. *Critical Horizons*, 16(2), 204-226.
- Honneth, A. & Margalit, A. (2001). Recognition. *Aristotelian Society*, 11-139.
- Pereira, G. (2001). *Igualdad y justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*. Montevideo: Nau Llibres.
- Pereira, G. (2007). Preferencias adaptativas: un desafío para el diseño de las políticas sociales. *Isegoria*(36), 143-165.
- Sen, A. (1992). *Nuevo Examen de la Desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial

Parte III
**Justicia política y
democracia, los sujetos**

Justicia desde abajo. Una concepción democrática de la justicia

Ángela Niño Castro

Introducción

Los actuales debates sobre la justicia muestran de manera creciente la imbricación entre justicia y democracia. En sociedades profundamente pluralistas, determinar los términos justos en que deben organizarse las relaciones sociales exige encuadrar la justicia en el marco de la comunidad política llamada a debatir y acordar un trato igualitario para todos sus miembros. En este orden de ideas, los requerimientos de justicia tendrán que ser resultado de procesos políticos y no derivados de esencialismos antropológicos o históricos. En este escenario, la democracia parece la mejor candidata para encontrar los marcos mínimos que orientarán dichos procesos políticos. Bajo esta exigencia, la reflexión sobre la democracia ha tomado un giro incluyente, participativo y deliberante; mostrando que la pregunta por la justicia apunta tanto al *qué* de la justicia como al *quiénes* participan en el terreno político para definir los acuerdos de justicia. De allí que ampliar y profundizar la democracia se muestra como una tarea ineludible para pensar la justicia. En este escrito se presenta, en un primer momento, el giro político de la justicia y sus dimensiones democráticas para mostrar la relevancia que cobra preguntarse por el quién de la justicia y sus modos de participación. Con el propósito de pensar modos democráticos que multipliquen los sujetos y espacios políticos, se asume la propuesta de la democracia radical de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Desde la perspectiva de la democracia radical se considera que la profundización de la democracia depende crucialmente de las luchas hegemónicas. En primer lugar, porque es a través de las luchas por la hegemonía que son desafiadas las injusticias, dado que ningún sentido transformador de la justicia es posible sin la contestación de las injusticias. En segundo lugar, porque con la construcción hegemónica surgen significantes vacíos, estos son significantes en torno a los cuales las identidades sociales articulan sus

demandas particulares. La justicia es uno de estos significantes vacíos que debe ser articulado permanentemente a través de las demandas particulares. Desde esta perspectiva se muestra que la justicia tendrá que, además de sentar unas bases igualitarias, abrir el espacio político a nuevos proyectos emancipatorios. El potencial de la democracia radical depende de las articulaciones hegemónicas, pero no desde cualquier hegemonía; consideramos que el esfuerzo de democratización proviene desde abajo, desde hegemonías populares que responden a la opresión y la dominación.

1. Una aproximación política y democrática a la justicia

La justicia generalmente se ha entendido como un problema moral centrado en la conducta individual. La justicia se referiría entonces a lo que están obligadas las personas a reconocerse unas a otras en virtud de su merecimiento; tal como lo afirmara Santo Tomás y, antes de él, Aristóteles. En la actualidad dicha comprensión de la justicia como un asunto puramente moral se ve profundamente cuestionada. Supone, por una parte, que los asuntos de justicia se relacionan exclusivamente con ser receptores de justicia y, por otra, que los bienes o aspiraciones de justicia están determinados y definidos. Las condiciones sociales modernas exigen replantear dicho marco bajo el cual pensamos la justicia. Hay dos condiciones que, si bien no son las únicas, merecen especial atención, el llamado *factum* del pluralismo, como es llamado por Rawls (1995); y el neoliberalismo global. Como se explicará a continuación, bajo este escenario de sociedades actuales profundamente plurales y globalizadas, que demandan para sí mayor participación y la posibilidad de definir los términos de la justicia, la reflexión sobre la justicia sufre un desplazamiento del terreno puramente moral al terreno político. ¿Qué significa este desplazamiento? y ¿qué consecuencias tiene para la reflexión sobre la justicia? Estas cuestiones serán asunto del presente apartado.

En relación con la primera condición, el hecho del pluralismo se convierte, como afirma Rawls (1995), en el criterio obligado de cualquier concepción de justicia. ¿Qué significa este pluralismo? Por supuesto, en primer término, se refiere al hecho constatable de la diferencia entre personas por sus preferencias y personalidades, sus

pertenencias culturales, entre otras. Pero también alude a una transformación más honda. El pluralismo actual es consecuencia del debilitamiento de principios, *ethos*, o normas unitarias comunes que fundamenten la organización social y política. Como consecuencia de esta transformación se pierden los anclajes definitivos de nuestras obligaciones morales, entre ellas, la justicia. Esta transformación ha sido descrita por algunos autores como el desenclave metafísico de la modernidad y, por otros, como el paso hacia una época postfundacional (Lefort, 2004).

El fenómeno es amplio y complejo. Sin pretender agotar su significado, el giro postmetafísico podría ser entendido, como afirma Lefort, al modo de un proceso de desincorporación de tres esferas: el poder, la ley y la ciencia (Lefort, 2004). En la esfera del poder, la transformación moderna puede ser entendida como un proceso de desincorporación del poder en la figura del rey. Mientras en el antiguo régimen el príncipe encarna tanto el poder terreno como el divino, en las sociedades modernas el poder aparece como un lugar vacío. Esto significa que, a diferencia de otras épocas, en las sociedades modernas el poder no reside o se condensa en algún sujeto individual, el príncipe; un sujeto colectivo, el pueblo; o un sujeto trascendente, Dios. Pese a que la democracia moderna afirma que el poder reside en el pueblo, bien entendida dicha afirmación, significa que el pueblo tiene autoridad política y participa en el ejercicio del poder, pero no condensa el poder. Como consecuencia de esta mutación en el poder, advierte Lefort (2004), quedamos desprovistos de alguna figura de poder y nos vemos expuestos al conflicto de voluntades que se enfrentan o disputan el lugar vacío del poder. La apertura y la división aparecen ahora como constitutivas de las sociedades al destronar la antigua visión de la sociedad como unidad orgánica. La institución del sufragio, la competición entre los partidos, son apenas expresión de esta profunda transformación de las sociedades modernas que hacen de la confrontación y el conflicto rasgos importantes y legítimos del orden social. Aparejado a esta transformación, ocurre un proceso de desincorporación en la esfera del derecho. La ley, al igual que el poder, no remite a ninguna fuente sustancial que fije la esencia de lo justo; más bien aparecen instituciones y mecanismos bajo los que se produce y ejerce el derecho en medio de debates sin fijación última. Finalmente, en el campo de la ciencia, ocurre una transformación que permite la

independencia del saber. Los resultados son la pluralización y la diferenciación del conocimiento en disciplinas, cada una de ellas restringida a determinadas zonas de la realidad, de acuerdo con sus lenguajes, métodos y parámetros. Un saber de la totalidad de lo real, como ocurría con la metafísica antigua, a la luz del avance científico moderno parece un proyecto imposible. Con estas transformaciones, considera Lefort (2004), las certezas últimas son eclipsadas, y se inaugura “(...) una historia en la que los hombres experimentan una indeterminación última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber” (p. 50).

Sin el auxilio de fundamentos o principios últimos orientadores del derecho y la moral, ocurre una explosión de visiones de bien, de proyectos de felicidad y de aspiraciones de justicia generalmente enfrentadas de forma violenta. Frente a las amenazas y riesgos que implica el pluralismo, podemos inclinarnos a pensar que una teoría adecuada de la justicia tendría que recuperar la perdida unidad en la esfera moral instaurando principios universales inamovibles. Sin embargo, hoy se reconoce que el pluralismo, además de ser un hecho innegable de las sociedades modernas, es un valor. Por lo pronto, esto significa que tanto la política como el derecho solo pueden gozar de apoyo y consentimiento en la medida que los ciudadanos encuentran que sus diferentes proyectos de vida y sus visiones del bien no se ven negados o truncados. Como propone Rawls (1995), esto implica que una teoría de la justicia debe conciliarse con el galopante pluralismo de nuestros días. Para ello será necesario desmarcar la reflexión de la justicia del ámbito de la moral personal, en el cual ocurre una pluralización valiosa pero conflictiva, para situar la justicia en el ámbito de la política en que se espera encontrar un puente conciliador de las diferentes posiciones. Más adelante ahondaremos en este aspecto.

La segunda condición que obliga a situar la reflexión de la justicia más allá del terreno de la conducta moral es el neoliberalismo global. Nuestras sociedades interconectadas económica, cultural y tecnológicamente están atravesadas por las dinámicas expansivas del capitalismo. Entre otros muchos aspectos, ello implica la protección de los intereses del capital; la instrumentalización y homogenización de las políticas estatales al servicio de la expansión del mercado; la progresiva aparición e intervención de organismos transnacionales para facilitar la circulación del mercado; el surgimiento de políticas que desarticulan la disidencia social y profundizan la sensación de

riesgo e incertidumbre (Gills, 2000). En sociedades al servicio de la expansión del capital, las injusticias que sufrimos desbordan las capacidades individuales para resolverlas. Como afirma Pogge (2007), cualquier compromiso ético asumido por los individuos para hacer frente a cuestiones como la desigualdad o la pobreza solo puede terminar en profunda ansiedad y desesperanza. Enfrentar este tipo de injusticias obliga a revisar el tipo de orden social y político responsables de su aparición. Las injusticias sociales, vistas desde una perspectiva de la moral individual, oscurecen la influencia determinante de las instituciones sociales y económicas para modelar intereses, creencias y elecciones que terminan por sedimentar prácticas injustas. De allí que “[s]uperar la injusticia significa dismantelar los obstáculos institucionalizados que impiden a algunas personas participar en condiciones de igualdad con el resto” (Fraser, 2006, p. 39).

Las discusiones sobre la justicia no solo deben ser abordadas desde la perspectiva política doméstica o nacional, sino que, como propone Nancy Fraser (2006), se hace necesario un marco post-keynesiano y post-westfaliano para la justicia. Señala Fraser que las reivindicaciones de justicia pueden ser tratadas desde un marco puramente estatal-nacional; es decir, un marco keynesiano-westfaliano, según el cual el Estado es el principal destinatario de las demandas de justicia, los ciudadanos los principales beneficiarios y el derecho el medio para resolver las reivindicaciones. En condiciones de neoliberalismo globalizado este escenario se altera sustancialmente. La enorme influencia política, económica y social de los organismos y empresas transnacionales en los Estados, al igual que la repercusión mundial de sucesos considerados antes como asuntos internos, son muestra inequívoca del debilitamiento de las fronteras estatales. Problemas como las masivas movilizaciones de naciones enteras huyendo de regímenes injustos y autoritarios, el terrorismo internacional, fenómenos relacionados con problemas ambientales y de sostenibilidad, alcanzan proporciones de escala mundial. Considera Fraser que es en esta escala que deben ser pensados los criterios de justicia social.

La raíz social de las injusticias y sus proporciones mundiales tienen como efecto la politización de la justicia, esto significa que la justicia necesariamente pasa a ser pensada en el terreno de la política. Como afirma Fraser (2006), por política podemos entender las estructuras institucionales de la sociedad y también las prácticas democráticas.

En principio dirigida a los Estados-nacionales, la justicia requiere acuerdos sociales e intervenciones en las estructuras institucionales que garantizan la igualdad de todos los miembros de la comunidad política. En una escala más amplia, como la denomina Fraser post-keynesiana y post-westfaliana, la justicia requiere robustas prácticas democráticas en las que ocurra la contestación y la reivindicación de derechos sin importar la pertenencia nacional o estatal.

A la luz de los escenarios sociales descritos escuetamente podemos comprender la aparición de numerosas concepciones políticas de la justicia. Sin pretender una mirada exhaustiva o reconstructiva de las posturas teóricas, hay por lo menos tres propuestas filosóficas que muestran formas de entender las dimensiones políticas de la justicia: una concepción política representada por el constructivismo político de Rawls (1995), una concepción dialógica-democrática representada por Habermas (1998) y una concepción democrática poswestfaliana representada por Fraser (2011). Por supuesto, no se trata de afirmar que son las únicas posturas posibles, lo que interesa destacar de estas perspectivas es la conexión importante que plantean entre una concepción política de la justicia y la práctica democrática. Ello nos permitirá comprender cómo una concepción política de la justicia desemboca en una teoría democrática de la justicia con los retos que ello plantea.

Sin duda, una propuesta determinante es la concepción política de la justicia de Rawls (1995). Como es bien sabido, entre las razones que llevan a Rawls a optar por una concepción política de la justicia frente a nociones más próximas a la moral, se encuentra la gran complejidad de las actuales sociedades. Al respecto, se pregunta Rawls cómo definir los términos justos de cooperación social entre ciudadanos profundamente plurales en virtud de sus preferencias y concepciones de bien. A juicio de Rawls, los diferentes proyectos de felicidad y de bien personal son visiones perfectamente razonables pero generalmente en disputa. En este nivel de pluralización de visiones del bien, no parece posible confiarse en la capacidad de los ciudadanos para acomodarse a las visiones rivales del bien o en su capacidad de sumar sus convicciones. Generalmente, las visiones del bien están estrechamente ligadas a creencias e identidades que difícilmente pueden ser negadas o abandonadas para lograr un *modus vivendi* pacífico. La complejidad del pluralismo requiere una elaboración política

de la justicia, esto significa, una concepción que resulte compatible y favorecedora de las diferencias.

¿Qué características debe tener una concepción política de la justicia? Rawls (1995) postula dos rasgos básicos: uno versa sobre el objeto y el otro sobre el cómo de la justicia. En relación con el primero, afirma Rawls que el objeto de una concepción política son las instituciones sociales y no las interacciones individuales. Son las instituciones responsables del orden social, económico, educativo, político y cultural, entre otros, las que deben expresar las aspiraciones de justicia de los ciudadanos. Instituciones justas aseguran condiciones de estabilidad para que ciudadanos libres e iguales puedan perseguir sus proyectos de felicidad. La segunda cualidad de una concepción política se refiere al cómo de la justicia o, en otras palabras, nos debemos preguntar cómo podemos encontrar los criterios de justicia que deben adoptar las instituciones. La respuesta remite al llamado consenso traslapado. Al respecto, advierte Rawls (1995), que una concepción política es “una concepción independiente de las conflictivas visiones ominicomprendivas” (p. 9); esto es, una concepción no metafísica. Frente a las diferentes visiones sustantivas del bien, la concepción política requiere mantenerse imparcial. Adoptar una visión sustantiva significaría privilegiar a unos cuantos ciudadanos desconociendo otras diferencias. Por supuesto, no se trata de afirmar que la justicia está desprovista de todo contenido; la justicia, especialmente en el campo de las decisiones judiciales, afirma unos valores frente a otros. La oposición entre una concepción metafísica y una política, trata más bien de situar los asuntos de justicia en la esfera del enjuiciamiento y la justificación de la esfera pública.

En efecto, una concepción política de la justicia apela a criterios públicos de justificación que puedan contar con el *consenso traslapado* de los ciudadanos (Rawls, 1995). Las diferentes visiones de bien encuentran una plataforma de discusión común en la esfera pública; en esta, los ciudadanos aplican su deber de civilidad de discutir en términos públicos los asuntos referidos a las cuestiones susceptibles de regulación y decisión pública. Como resultado de este ejercicio, los acuerdos de justicia logrados contarán con una base pública de legitimación que nos permita aceptar compromisos como comunidad política. Como propone Rawls (1995), las posiciones ominicomprendivas y plurales de los ciudadanos se pueden traslapar con una con-

cepción política de la justicia porque los ciudadanos son racionales y sostienen visiones razonables del bien. Encontrar acuerdos racionales no implica una dosis extraordinaria de altruismo, sino orientarse moralmente por el propio beneficio. En una actitud autointeresada una persona racional tiene expectativas de encontrar condiciones que resulten favorables a sus propias aspiraciones. Justamente porque los seres humanos estamos orientados a nuestro propio beneficio podemos desarrollar un cierto sentido de la justicia. Ahora bien, este es solo un punto de partida todavía insuficiente. Será necesario desarrollar este sentido de justicia a través del uso de la *razón pública* (Rawls, 1995). El ideal de la razón pública es la exigencia de sostener los principios de justicia a través de un proceso en que los ciudadanos se comprometen a argumentar unos a otros cómo pueden resultar razonables sus pretensiones.

Después de este sumarisimo paso por la concepción política de la justicia rawlsiana, es importante destacar que una concepción política de la justicia renuncia a consensos morales profundos sobre el tipo de vida que debemos llevar y el tipo de persona que debemos ser, en favor del creciente pluralismo de formas de vida. Sin embargo, exige de los ciudadanos una práctica de profunda justificación pública para definir los términos de la cooperación social. En este sentido hay dos cualidades centrales de una concepción política; primera, se pregunta por la forma en la cual debemos constituir nuestra organización social y política y, segunda, concede un importante lugar al uso público de la razón como proceso de legitimación de los acuerdos de justicia. Según la consideración de Rawls (1995), una concepción política no puede suponer que la justicia acude a principios morales, religiosos o filosóficos previos al juego del consenso ciudadano o que apela a un puro *modus vivendi*. Una concepción política es constructiva en el sentido de implicar un proceso de construcción que abraque la discusión y la concertación públicas.

Como mencionamos, la prolífica teoría rawlsiana de la justicia ha significado un punto de inflexión para pensar las dimensiones políticas de la justicia. Entre las vías que ha tomado la idea política de la justicia, interesa destacar el giro dialógico y deliberativo que introduce Habermas. A juicio de Habermas (1998), la justicia debe situarse en el terreno político, pero este autor enfatiza su carácter deliberativo-democrático. ¿Qué implica dicha concepción? Para Habermas

una justificación interna que muestre la complementariedad entre los acuerdos de justicia y las convicciones personales resulta insuficiente. Frente a una racionalidad monológica, Habermas postula una racionalidad comunicativa e intersubjetiva capaz de constituir una plataforma pública de discusión abierta, inclusiva y sin restricciones en la que puedan surgir aquellos asuntos de interés común y el modo de dirimir disputas sobre los mismos. En otras palabras, para Habermas los términos de justicia deben pasar por un proceso de formación de la opinión y la voluntad pública.

El cambio que propone Habermas puede ser entendido como el paso de una teoría política de la justicia a una teoría democrática de la justicia. Este giro tiene dos implicaciones en el pensamiento habermasiano. Primero, un orden justo debe estar acompañado de una práctica de autonomía ciudadana en que los ciudadanos no solo se entiendan a sí mismos como receptores de las leyes, sino como autores de las mismas. En este proceso de participación es fundamental, para una democracia deliberativa, aportar razones públicas comprensibles y aceptables para todos los ciudadanos con el fin de encontrar acuerdos parciales y también formas de afrontar el desacuerdo. Este entendimiento público no se logra con el recurso a trasfondos morales constituidos cultural o históricamente, sino a criterios de validez insertos en toda práctica argumentativa. Ello conduce al segundo aspecto de una teoría democrática de la justicia, su aspecto deliberativo. La justicia requiere nutrirse de la práctica deliberativa de los ciudadanos. Si la justicia depende crucialmente de las justificaciones que puedan aceptar los participantes de una comunidad política, la deliberación se convierte en el camino para constituir o dar forma a dichas instancias de justificación. Habermas apela a un sentido normativo en que la deliberación se entiende como intercambio de razones sometidas a criterios de validez derivados de los supuestos pragmáticos de comunicación.

El llamado “principio D” expresa la centralidad que cobra para Habermas la práctica democrática en los asuntos relacionados con la justicia. La institucionalización de la soberanía popular en partidos políticos y parlamentos, en que los ciudadanos obran como legisladores políticos, al igual que las esferas informales de discusión en las que surgen los intereses comunes y las agendas públicas, se convierten en la fuente de legitimidad de las normas jurídicas. “Lo que asegura

la justicia de la ley es su génesis democrática y no principios jurídicos a priori a los que la ley hubiera de acomodarse o corresponder” (Habermas, 1998, p. 258). Justicia y democracia guardan una relación importante. Mientras las normas jurídicas hacen depender su legitimidad de la validez de su proceso de producción, fácilmente pueden convertirse en formas semánticas vacías y procedimientos que dejan de expresar los intereses comunes y la autocomprensión que una comunidad política tiene sobre lo justo. Las normas jurídicas requieren el ejercicio de la autonomía política de los ciudadanos, es decir, poder ser enjuiciadas y justificadas por ciudadanos plurales con proyectos de autorrealización distintos.

Para una fundamentación posconvencional de las normas acude Habermas al principio D, o del discurso, y a su concreción en el principio democrático. Según expresa el principio del discurso: “Solo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen encontrar el asentimiento de todos los potencialmente afectados si estos participasen en discursos racionales” (Habermas, 1998, p. 193). Este ejercicio comunicativo de los ciudadanos ha de asegurarse a través de la institucionalización de los procedimientos de deliberación y decisión. La democracia viene a garantizar institucionalmente estos espacios de deliberación sin coacción, en los cuales los ciudadanos hacen efectivo y operante su poder comunicativo. El procedimiento democrático, además de asegurar la producción de normas que gozan del asentimiento de los ciudadanos, regula y controla el lenguaje en el que se expresa esa voluntad común y libre de los ciudadanos a la hora de justificar las normas jurídicas bajo las que acuerdan vivir. Sin práctica democrática los asuntos relativos a la justicia pueden desligarse de su fuente, esto es, las aspiraciones y las demandas colectivas. A la vez, se corre el riesgo de asumir formas jurídicas que apuntan a la mera dominación.

En esta misma línea de una teoría democrática de la justicia, Nancy Fraser (2011) propone una *justicia democrática poswestfaliana*. Fraser considera que los asuntos relativos a la justicia están sufriendo un cambio de paradigma. Pasamos de preguntarnos exclusivamente por el *qué* de la justicia a preguntarnos por el *quién* de la justicia. Así, la justicia adquiere un doble aspecto: bajo el primero, se destacan los asuntos sobre el tipo de demandas insatisfechas que requieren una solución justa; bajo el segundo aspecto, aparecen los asuntos relacio-

nados con el encuadramiento de la justicia, esto es, quiénes cuentan como sujetos de reivindicación y cómo estos sujetos pueden participar en la definición de los términos de justicia. Tradicionalmente, la reflexión filosófica sobre la justicia ha privilegiado la pregunta por el tipo de demandas insatisfechas, en especial, dos demandas básicas de justicia: la distribución y el reconocimiento. En este enfoque, el escenario natural de las demandas de justicia es el espacio político del Estado nacional. Tal forma de entender la justicia ha pasado por desapercibido el asunto igualmente importante sobre quiénes cuentan como sujetos de justicia. Por ejemplo, la propuesta habermasiana todavía es presa de esta limitación porque parece suponer que los asuntos del encuadramiento de la justicia son poco relevantes o están solucionados y, por tanto, una democratización de la justicia tiene como fin un movimiento progresivo de inclusión de los participantes en los canales institucionalizados previstos para dicho fin por los estados nacionales.

Frente a posturas como la habermasiana, Fraser plantea dos objeciones. Primero, una democratización de la justicia en la que todos los afectados sean llamados a la discusión pública no puede obviar el problema de la invisibilización de algunos sujetos, quienes en un determinado ordenamiento político cuentan como sujetos de participación. Segundo, la democratización de la justicia no puede pasar por alto los obstáculos y los desencadenantes de injusticia que son producidos por las mismas instituciones estatales. De manera que no todas las demandas de justicia se resuelven con un proceso democrático de inclusión en un orden político, que puede ser considerado por muchos como la fuente de injusticias o como un dispositivo que está al servicio de la perpetuación de injusticias. En ese orden de ideas, las demandas de justicia no solo tienen aspiraciones de inclusión, sino de transformación o subversión de un ordenamiento injusto que puede ser protegido, establecido o perpetuado por el orden estatal.

La teoría democrática de la justicia tiene que hacer frente a las mencionadas objeciones y, para ello, considera Fraser, tiene que dar un paso más allá del giro dialógico propuesto, entre otros, por Habermas. Este paso adicional exige plantearse las cuestiones del *encuadramiento político de la justicia*. ¿En qué consiste dicho marco político de la justicia? Para Fraser el marco político tiene tres niveles. En el primer nivel ubica el acceso a la *representación política ordinaria*,

se trata de tener una participación y representación adecuada en los foros y mecanismos de participación democrática previstos al interior de un ordenamiento político establecido. En este nivel ocurren las injusticias asociadas con la falta de representación política o con los sistemas electorales que desconocen la participación de ciertos sectores. En el segundo nivel la dimensión política de la justicia alude al *marco adecuado de la justicia*. Se trata de las fronteras que una comunidad política traza para determinar quiénes cuentan como sujetos de justicia. En este nivel la injusticia ocurre cuando se niega a ciertos sujetos la posibilidad de reivindicar sus demandas y derechos. En situaciones graves, este tipo de injusticia puede convertirse en la negación de la pertenencia de ciertos sujetos a cualquier comunidad política. El caso de las masas crecientes de inmigrantes sería un ejemplo paradigmático de este tipo de injusticia. En el tercer nivel, la dimensión política de la justicia implica traspasar los límites de los estados nacionales para identificar aquellas estructuras internacionales del mundo globalizado causantes de injusticias. Se trata de *un marco poswestafaliano de la justicia* en el cual los sujetos que reivindican sus demandas no están relacionados por su pertenencia territorial sino por sufrir unas injusticias desterritorializadas. La respuesta frente a este tipo de injusticia desborda los límites de los estados nacionales, que incluso se presentan como fuerzas aliadas de estas estructuras de injusticia transnacionales. Las posibilidades de hacer frente a estas estructuras, se juega en gran medida en la posibilidad de constituir foros públicos y escenarios democráticos en que todos los afectados, afirma Fraser, se posicionen como sujetos de justicia. En este nivel de la justicia, la *representación metapolítica* se torna un asunto fundamental, esto es, la constitución de ese espacio político y de escenarios institucionales para discutir y examinar las demandas de justicia de todos los afectados. En este punto, la lucha por la justicia no solo remite al quiénes sino al cómo de la justicia, y en este cómo, los procesos de democratización tienen un lugar central.

En efecto, la propuesta de Fraser (2006) sobre los marcos políticos de la justicia radicaliza la relación que existe entre democracia y justicia. Democratizar la justicia significa, por una parte, que los procesos abiertos de deliberación y la paridad en la participación son criterios indispensables de legitimación de las normas, pues es gracias a la participación que se hacen visibles las injusticias y son puestas en

tela de juicio aquellas injusticias que han sido histórica y socialmente naturalizadas. Esto, a su vez, significa sacar a la luz las condiciones que distorsionan los procesos democráticos, es decir, que obstaculizan o impiden la participación. Este asunto exige replantearse cómo se constituye el espacio político y quiénes cuentan como actores visibles en dicho espacio.

Es necesario preguntarse ¿quiénes definen los encuadramientos políticos de la justicia? La democratización de la justicia no puede ser una concesión de las elites y del mismo Estado, instancias que tradicionalmente han sido las responsables de configurar espacios políticos excluyentes. Contrario a esto, en el centro de la pregunta por el encuadramiento de los marcos políticos se requiere situar las luchas democráticas. El propósito del siguiente apartado será mostrar que las dimensiones democráticas de la justicia requieren pensar desde otra lógica política la democracia, no como la suma de instituciones y reglas básicas o mecanismos de un Estado nacional previstos para la participación, sino desde las luchas sociales y democráticas.

En suma, el creciente pluralismo y la diversidad de nuestras sociedades, al lado de las condiciones del creciente capitalismo global, hacen necesario que la reflexión sobre la justicia se enmarque en sus dimensiones políticas y democráticas. Esta exigencia de adoptar una perspectiva política de la justicia puede ser entendida al menos en los tres sentidos que fueron revisados escuetamente en este apartado. Considero especialmente significativa una teoría democrática de la justicia, como afirma Fraser, entendida como la constitución de un espacio político para la contestación y el desmantelamiento de estructuras de injusticia que amenazan las condiciones de vida de muchos hombres y mujeres. Parte importante de esta comprensión exige pensar desde una lógica de lo político que sitúe en el centro las luchas democráticas y populares.

2. Democratizar la justicia

La lectura de la dimensión política de la justicia nos remite a la pregunta por el quiénes y el cómo de la justicia. Este giro tiene como consecuencia plantear las relaciones entre democracia y justicia. Desde el liberalismo clásico se ha entendido que la democracia se de-

fine por sus mecanismos y reglas. En este marco de comprensión, los ciudadanos son concebidos como una comunidad de individuos con intereses plenamente constituidos que participan en los espacios democráticos institucionalmente previstos para presentar sus reclamaciones de justicia (Mouffe, 1993). Se asume que estos individuos del imaginario liberal están provistos de un conjunto de derechos, que en un determinado ordenamiento político pueden quedar insatisfechos, y que su rol político consistiría en demandar al Estado el cumplimiento y la protección de dichos derechos. Esta visión liberal enfrenta serias dificultades que serán discutidas a continuación; sin embargo, desde ya podemos anticipar que una de la más graves es su incapacidad para entender el sentido emancipador de la democracia y, por extensión, de la justicia. Parece inherente al concepto de justicia un cierto sentido emancipador, pues la justicia apuntaría a transformar situaciones que impiden gozar de una mayor plenitud o autorrealización de los seres humanos en tanto seres materiales, culturales y sociales. En este orden de ideas, todo reclamo de justicia surge de la necesidad de liberarse de los obstáculos que impiden proyectos de realización colectivos o personales. Sin embargo, el sentido emancipador de la justicia puede estrecharse si asumimos que dichas aspiraciones están dadas y sedimentadas en las prácticas sociales que fijan unos sentidos y modos de realización humana y colectiva. De allí que debemos preguntarnos ¿en qué consiste el sentido emancipador de la justicia? y ¿de qué depende que la justicia sea un proyecto emancipador? Consideramos que, en parte, la respuesta depende crucialmente de nuestra comprensión de la política democrática; ya no desde una visión que privilegie una imagen de los sujetos de justicia como portadores de derechos e intereses constituidos, sino desde una noción de la democracia como momento que hace visible la contestación y la articulación política de sujetos de justicia, las cuales abren y multiplican los espacios políticos para el surgimiento de nuevas demandas, así como de formas de responder a esas demandas. En este último sentido de lo político, resulta especialmente significativa la democracia radical propuesta de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004). A continuación, se mostrará que pensar apropiadamente en el quién y en el cómo de la justicia depende de nuestra capacidad para relacionar la justicia con una política democrática radical.

La propuesta de una democracia radical consiste, afirman Laclau y Mouffe (2004), en la profundización de las luchas democráticas y populares. Para comprender esta afirmación, se requiere situar el proyecto de la democracia radical en el contexto intelectual en que surge. Como advierte Laclau (1987), la propuesta surge hacia la década de los 70 en medio de la crisis de la tradición marxista y su incapacidad para comprender la creciente pluralidad de demandas, así como de actores políticos que reclamaban para sí nuevos espacios políticos y nuevas transformaciones sociales. Si la tradición marxista había tenido el acierto de comprender la centralidad de las luchas para la transformación social, parecía que sus conceptos y categorías de análisis eran incapaces de comprender las nuevas dinámicas sociales. Al menos hay tres razones que explican la crisis de la izquierda. Primera, los nuevos movimientos sociales, como los movimientos feministas, los movimientos LGBT, los movimientos vinculados con las luchas ecológicas o los movimientos de inmigrantes, entre otros, no acuden a un agente o un actor social portador de las reivindicaciones, como suponía el marxismo tradicional. Para el marxismo tradicional una condición necesaria para la emancipación es la existencia de un sujeto revolucionario, un agente privilegiado de la historia encargado de asumir las tareas de la revolución. Segundo, los nuevos movimientos sociales se caracterizan porque no hay un único principio de unidad que pueda determinar el significado de su lucha social; por tanto, a diferencia de la lectura marxista, los nuevos movimientos no pueden ser entendidos como conflictos entre clases o derivados del modelo de producción (Laclau, 1987). Más bien, estos movimientos expresan una serie de demandas dinámicas y relacionales. Finalmente, como consecuencia de la característica anterior, los nuevos movimientos sociales no son epifenómenos o derivaciones de la esfera económica, sino expresión de la politización creciente de los espacios sociales. En suma, los nuevos movimientos sociales dejan en crisis tres aspectos cruciales del marxismo tradicional: 1) La necesidad de un agente o actor revolucionario es puesta en crisis con la proliferación de agentes políticos; 2) La supuesta necesidad histórica que determina el sentido de las luchas, es ahora puesta en cuestión con el surgimiento de una pluralidad de conflictos y antagonismos no inmanentes o dados en la historia; 3) Por último, la determinación económica de las luchas es reemplazada por la aparición de nuevos espacios políticos.

Pero si del lado marxista hay incapacidad para entender el significado político de las nuevas luchas sociales, el panorama no es muy distinto desde la arista contraria del liberalismo. Para el liberalismo, como señala Mouffe (2013), el conflicto social aparece como vestigio de un pasado arcaico que se resiste al control de la razón. De allí que, en el marco liberal el conflicto debe ser resuelto a través de una reconciliación racional. Igualmente, debido a su individualismo, el liberalismo tiende a reducir los conflictos sociales a problemas de intereses en disputa. Desde esta visión se desconocen los problemas de la identidad y los procesos de su constitución. Más bien los individuos aparecen como portadores de intereses que eligen un modo agregativo de convivencia con el propósito de realizar dichos intereses.

Para Laclau y Mouffe (2004), las dos tradiciones en disputa, marxismo y liberalismo, pierden de vista la importancia de las luchas y los conflictos sociales para comprender la política y, en últimas, la democracia. Antes de explicar la importante relación que las luchas sociales guardan con la democracia, pasemos a explicar los supuestos que en el fondo comparten las dos tradiciones, marxista y liberalismo, en su inapropiado entendimiento de las luchas sociales. En ambos casos se sostiene una ontología de lo social que concibe la sociedad como totalidad dada, esto a su vez repercute en la visión del sujeto como dotado de una identidad o esencia extrapolítica, plenamente constituida antes de cualquier acción política. Veamos. Para el marxismo tradicional las leyes subyacentes de la historia determinan el necesario desarrollo que conduce de una forma de sociedad a otra, destinada a reemplazar la anterior, hasta llegar a un momento de culminación que sería la sociedad sin clases. Junto con esta visión de la sociedad como un lugar de transiciones lógicas, se afirma un sujeto necesario de la historia, el proletariado, cuyo destino está trazado previamente a cualquier acción o tarea realizada por el mismo (Laclau & Mouffe, 2004). En este marco, las luchas sociales son consideradas como puras contradicciones inherentes al sistema productivo capitalista, momentos necesarios en la historia progresiva de la emancipación de una clase social. Así, la emancipación no aparece como resultado de las luchas sino como un hecho histórico necesario. Desde el panorama liberal, se ofrece también un fundamento de lo social, ahora enraizado en el imaginario del sujeto moderno cuya naturaleza racional e interesada instrumentaliza lo social. El resultado común es una negación de lo político y

una progresiva simplificación de los antagonismos sociales. Del lado liberal, una simplificación en virtud de los intereses e identidades individuales. Del lado marxista, una simplificación en virtud del necesario desarrollo de la historia. En los dos casos se recurre a considerar la sociedad como dotada de un fundamento último, sea este la historia, sea la naturaleza racional de los individuos. El esencialismo que acompaña la visión de la sociedad arrastra a su vez una visión del sujeto como constituido a espaldas de las prácticas políticas.

Frente a una ontología de lo social, que en últimas desconoce un espacio para la política, Laclau y Mouffe (2004) se proponen demostrar el carácter no necesario de las relaciones sociales o de las identidades. En otras palabras, mostrar el carácter contingente y radicalmente abierto de lo social en contra de una comprensión de lo social como expresión de una lógica subyacente o de un sujeto trascendental. Por supuesto, lo anterior no implica que se renuncie a entender lo social como un espacio de inteligibilidad con momentos de totalización y fijación del sentido; se trata más bien, de comprender las relaciones sociales y las identidades como prácticas y no como efectos de un fundamento último que da sentido. En este orden de ideas, Laclau y Mouffe (2004), conciben las relaciones sociales y las identidades como un conjunto de prácticas discursivas de *fijación y dislocación*.

La propuesta de la democracia radical toma su inspiración de la lingüística saussureana y *postsaussuriana* (Laclau, 1993). De la tradición saussureana asume dos principios básicos: 1) el lenguaje es un sistema de diferencias y, 2) el lenguaje es un sistema de identidades lingüísticas diferenciales y relacionales en que ningún elemento puede ser independiente de los otros (Torfing, 1999). Como es bien sabido, Saussure asume que el lenguaje es un sistema de relaciones diferenciales en que la identidad de cada elemento lingüístico consiste en su diferencia con los otros. Ahora el significado no depende de relaciones referenciales con supuestos objetos externos, sino de las relaciones diferenciales entre elementos de un sistema. El lenguaje pasa a ser entendido como un sistema formal de reglas de combinación y sustitución. Será después, con el posestructuralismo, que ocurra una ampliación de la teoría del signo a todo lo social, entonces lo social puede ser entendido en términos de sistemas no cerrados de significaciones diferenciales. Con ello surge una teoría discursiva de

lo social en la cual Laclau y Mouffe encuentran las alternativas para superar una visión esencialista de lo social.

En efecto, entre discurso e institución de lo social hay una relación estrecha. El discurso tiene un carácter constitutivo de lo social, y al respecto, afirma Laclau y Mouffe,

Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de “fenómenos naturales” o de “expresión de la ira de Dios”, depende de la estructuración de un campo discursivo (2004, p. 142).

Toda práctica social se constituye en —y gracias— a prácticas discursivas en las cuales toda significación es meramente relacional y posicional en un campo de discursividad. En este sentido, lo social y las identidades son una objetividad imposible porque se someten al flujo del discurso y no a una supuesta esencia de lo social.

Ahora bien, afirmar la centralidad de las prácticas discursivas, no implica caer en una dispersión discursiva que impida algún momento de inteligibilidad o posibilidad de sentido. Más bien el discurso se mueve entre la fijación parcial de sentido y el exceso, o dislocación, de sentido que subvierte las relaciones articuladas en una determinada cadena discursiva. En efecto, todo sistema de significación intenta trazar unos límites; en otras palabras, todo sistema requiere un momento de totalización o fijación, pero al hacerlo instaaura unos límites que no pueden ser ellos mismos significados. El límite es un exterior constitutivo que no es significado, más bien se muestra como posibilidad de irrupción o subversión del sistema de significación; en otras palabras, la condición de posibilidad de un sistema de significación está en aquello que es exterior y que muestra la imposibilidad de lograr una totalidad plena. Así, todo proyecto político, académico o social o de cualquier naturaleza que intente imponer un principio de inteligibilidad a lo social, se confrontará con la imposibilidad de fijar un sentido último que no sea subvertido por otra práctica discursiva. Entre fijación y dislocación se mueve toda práctica articuladora; esto es, entre el desbordamiento de todo campo discursivo y los intentos por dominar este exceso de sentido.

La imposibilidad de lo social repercute a su vez en la forma de comprender el sujeto (Laclau, 1993). Si lo social se entiende como un conjunto de prácticas articuladoras que fijan sentidos relaciones y parciales, los sujetos también son constituidos en el discurso y sus identidades se vuelven forzosamente precarias. El sujeto ya deja de ser concebido como fuente de lo real y del saber, al modo como lo entendiera el imaginario moderno; más bien su subjetividad se produce por un conjunto de prácticas discursivas que, como se dijo, establecen relaciones diferenciales entre las identidades en construcción. Así como las prácticas discursivas no están aisladas y se determinan unas a otras, este carácter sobredeterminante de las formaciones discursivas vale también para las identidades de los sujetos. Las identidades hacen parte de una cadena diferencial en que cada identidad sobredetermina a otra, sin posibilidad de fijación plena y estable. Las identidades también se mueven en la tensión entre fijación y dislocación. Fijación en tanto son esfuerzos de articulación de una identificación o inscripción en un campo discursivo; dislocación, en tanto toda identidad se encuentra en constante desplazamiento en virtud del entramado de relaciones y fuerzas sociales que obligan al sujeto a redefinirse.

Ahora veamos la productividad de esta ontología posfundacional de lo social, para entender el significado político de las luchas y los conflictos sociales. Como se mencionó líneas atrás, para el marxismo tradicional las luchas están sometidas a cierto automatismo. Desde esta perspectiva, la proliferación y la multiplicación de agentes políticos, solo podían ser entendidas como momento negativo que amenazaba con la fragmentación del pueblo y, por tanto, con la pérdida de la eficacia política de las luchas. En este orden de ideas, un supuesto marxista de la emancipación social es la necesaria unidad del agente responsable de la transformación social. Pero entender la emancipación social bajo estos términos implica renunciar a entender la especificidad de lo político, dado que las luchas y los agentes están fundados en algún mecanismo inmanente ajeno a su acción. Contrario a esto, Laclau y Mouffe (2004) afirman que los antagonismos sociales no son automáticos o empíricamente dados; no hay ninguna ley o dinámica inherente a lo social, o al sujeto, que necesariamente conduzca a momentos de resistencias o de confrontación del orden establecido. Más bien, las luchas son un problema político y su constitución depende de la acción política, una acción que Laclau y Mouffe entenderán en

clave de construcción hegemónica. En otras palabras, el terreno de los antagonismos es el campo de lo político. La co-implicación entre lo social, lo político y los antagonismos es crucial para la democracia radical hasta el punto de afirmar que donde uno de estos aspectos falta, también faltan los otros.

En efecto, si entendemos las relaciones sociales como prácticas discursivas o significantes que fijan y dislocan sentidos e identidades, los momentos articulatorios son indispensables para la instauración de lo social. Estos momentos de articulación o producción de sentido a través de decisiones contingentes es lo que Laclau y Mouffe entienden como lo específicamente político. Lo político es una práctica articuladora, y por tal entienden, un proceso de “(...) construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido” (2004, p. 154). Esta fijación de puntos nodales se mueve entre una lógica de la diferencia y de la equivalencia. Entre la construcción de diferencias en un sistema relacional y la construcción de cadenas de equivalencias. Por la primera, la lógica de la diferencia, se construyen identidades diferenciales en un entramado de relaciones. La construcción de diferencias implica a la vez la experiencia del límite que impide la constitución final y plena de toda identidad, aquí “(...) la presencia del otro me impide ser totalmente yo mismo” (Laclau & Mouffe, 2004, p. 168). En tanto las identidades se experimentan como límites, surgen como fuerzas que antagonizan. La lógica de la diferencia es un campo de antagonismos, en tanto toda diferencia o particularismo implica un momento de negación y exclusión de algún otro. Esta experiencia del límite y precariedad de todo intento de constitución, es una experiencia que destruye la aspiración de totalizar la propia identidad. Ahora bien, la política no es solo un espacio de diferencias, es también de equivalencias. Bajo la lógica de las equivalencias, las diferencias se homogenizan creando una unidad contingente o hegemonía. Los momentos de hegemonización de las diferencias son también terrenos de antagonismos. La hegemonía no implica un estado de armonización plena en que las fuerzas, antes antagónicas, encuentran un momento de reconciliación final. Más bien lo que ocurre con la hegemonía es un proceso de formación social que logra condensar diferencias en torno a unos ciertos puntos nodales o significantes, pero creando a su vez fronteras que dividen el campo social entre fuerzas opuestas.

Los antagonismos sociales no pueden ser eliminados de la política y no porque existan entidades sociales conformadas que choquen entre sí, como supone el liberalismo; sino porque las identidades colectivas instauran momentos contingentes de fijación y con ellos aparecen fronteras que dividen el campo social en fuerzas opuestas (Mouffe, 2009). Mientras para el liberalismo, los antagonismos sociales serían un mal necesario que debe ser superado; la perspectiva de Laclau y Mouffe (2004) muestra la imposibilidad de pensar la política sin los mismos. En efecto, la tensión entre el carácter radicalmente abierto de lo social y los esfuerzos fallidos por lograr una totalización o plenitud, que siempre está sometida a subversión por fuerzas que antagonizan, es lo que explica la pluralidad de alternativas políticas. Justamente fenómenos como el totalitarismo intentan cerrar dicha tensión y se presentan como el momento en que la sociedad logra la reconciliación final entre ese horizonte de plenitud y la sociedad actual. En ese sentido, el totalitarismo es una sociedad sin política porque no deja espacios para la construcción de relaciones diferenciales y equivalenciales. En los totalitarismos las diferencias son anuladas, así como todos los múltiples esfuerzos por hegemonizar las fuerzas sociales.

Por supuesto, tenemos una resistencia a conceder al antagonismo social un lugar central en la reflexión política porque parece implicar un riesgo político muy alto, como es la fragmentación social o la confrontación violenta (Niño, 2017). Cuando asumimos el antagonismo parece que quedan erradicadas otras vías de integración social como la solidaridad o la confianza. Por ello parece más productivo pensar la política desde la conciliación y el consenso. Sin duda, tendremos que preguntarnos si pensar la política desde el antagonismo social excluye las vías de socialización. Si el antagonismo es división y confrontación ¿puede ser compatible la política como antagonismo con la democracia que sostiene ideales universales de igualdad y de libertad? Como afirma Laclau (1999), los antagonismos sociales pueden desbordarse en confrontación violenta y esa es una posibilidad siempre presente. Pero es importante no confundir antagonismos sociales con fuerzas violentas enfrentadas, o concluir que los antagonismos sociales impiden cualquier intento de universalización —o de integración social—.

Parte de la respuesta está en entender cómo se conforman los antagonismos sociales, su carácter relacional y contingente. Como se mencionó anteriormente “(...) toda identidad social es un punto de

encuentro entre la lógica de la diferencia y la equivalencia” (Laclau, 2016, p. 107), todas las identidades se construyen por vía de diferenciación y, por tanto, de antagonismo. Sin embargo, desde la lógica equivalencial o hegemónica ninguna diferencia se encapsula en su puro particularismo. La hegemonía describe un vínculo entre diferencias que se articulan en torno a puntos en común. Tradicionalmente se ha considerado que dicha articulación hegemónica es efecto de alianzas sectoriales o de estrategias de manipulación que logran aglutinar las masas. El desprestigio que ha sufrido la noción de hegemonía en la reflexión política se debe a que ha sido confundida con un uso puramente estratégico de la política. Por esta razón, es interés de Laclau y Mouffe rehabilitar la noción de hegemonía y lo que en la práctica significa.

La hegemonía es una clave más adecuada para comprender la política porque permite entender las relaciones entre elementos sociales heterogéneos sin eliminar dicha heterogeneidad. Mientras ciertas nociones, como la de igualdad, parecen suponer la identidad a costa de eliminar los puntos de diferencia; en la conformación hegemónica, una diferencia se convierte en vehículo de aspiraciones comunes sin perder su carácter particular. La hegemonía alcanza un sentido de universalidad, pero lo hace justamente porque no renuncia a expresar la particularidad. De modo que la hegemonía implica un momento de división social, pero también un momento de universalización y de integración. Solo que ahora la universalización se logra a través de una particularidad que logra expresar y representar un sentido común a varias particularidades. Unos ejemplos pueden ayudarnos a comprender la construcción hegemónica. La lucha de las mujeres por sus derechos civiles y políticos, no solo constituía la lucha de las mujeres en su particularidad, sino que se convirtió en el vehículo para demandar la ampliación de los derechos civiles y políticos (Laclau, 1999). Otro ejemplo importante de construcción hegemónica lo encontramos en el caso de Rosa Parks, cuya negativa a ceder su puesto en el bus, logró articular el movimiento, y en general la lucha, antisegregacionista en los Estados Unidos que culminó por realizar una igualdad y una libertad que hasta ese momento eran meramente formales.

La construcción hegemónica demuestra que el opuesto de la universalidad no es el antagonismo social; al contrario, si hemos de pensar una universalidad no sedimentada, sino abierta y dinámica, tene-

mos que pensar la universalidad desde las particularidades. ¿Cómo logra convertirse una particularidad en el vehículo de aspiraciones comunes? Las vías de integración hegemónica están relacionadas con momentos de asociación afectiva, trabajos de persuasión, usos retóricos y también de intercambio de razones. Pero la clave del vínculo hegemónico se encuentra en la disputa y la producción de significantes vacíos. Una particularidad no gana para sí la adhesión de otras, sumando en sí misma todas las particularidades porque eso supondría que las particularidades tienen inscrita una especificidad inamovible y determinable, que simplemente puede aglutinarse bajo una unidad. Las particularidades son resultado de articulaciones discursivas, en tanto son construcciones sociales que se encuentran en la tensión entre imposibilidad de constitución última y aspiración a constituirse plenamente. Esta tensión surge, como se dijo, por el carácter relacional de las identidades sociales. En esta dinámica de diferencia y de equivalencia, las identidades se articulan en torno a significantes que cristalizan o expresan sus particularidades. En principio los significantes expresan particularidades, pero no de forma privada, sino que son apropiados y re-articulados por otras diferencias que encuentran puntos de equivalencia. Para nuestro ejemplo, en la lucha feminista por los derechos, estos derechos o significantes no solo se refieren a las mujeres concretas y particulares que participaron en contextos concretos de lucha; el significante se vacía de su referente concreto, para articular otras luchas por la igualdad, de otras mujeres y de otros géneros. El significante “derechos de las mujeres” es particular y concreto, pero ha venido a representar o simbolizar aspiraciones comunes de quienes también procuran una igualdad plena.

Considera Laclau (2003) que la producción de una universalidad hegemónica es la única forma en que la universalidad puede darse en el campo político. Si atendemos a las experiencias de universalidad, como pueden ser los derechos humanos, nos daremos cuenta que estos derechos expresan en el fondo unas particularidades concretas relacionadas con el contexto de su emergencia, expresan las demandas de los hombres occidentales, europeos, blancos. De allí que no sean pocas las acusaciones en contra de los derechos humanos como expresiones de dominación eurocéntrica. La equivocación en la crítica al universalismo o eurocentrismo de los derechos humanos se encuentra, no obstante, en suponer que existe algo como una universalidad neu-

tral o imparcial existente antes de cualquier formulación política. La universalidad está siempre teñida de particularidad porque el terreno político es de particularidades y diferencias. Esto sucede en virtud del carácter sobredeterminante de las particularidades, cada particularidad expresa su diferencia y, a su vez, es capaz de representar algo que las trasciende. Es un fenómeno que se encuentra en el campo de la significación y en la vida psíquica. En el primero de los casos, como muestra la lingüística, cada diferencia es capaz de hacer presente su particularidad y la totalidad de significación ausente que la trasciende. En el campo de la vida psíquica sucede algo similar. El *objeto a* lacaniano mediante el que las pulsiones se satisfacen hace presente la totalidad perdida; como advierte Laclau (2016), no se trata de objetos que hacen parte de un todo, sino de parcialidades que cristalizan el todo. La traducción política de estas experiencias psíquicas y lingüísticas es la construcción hegemónica en la que universalidad no se expresa como una construcción diferente y separada de las particularidades, sino que se constituye a través de particularidades que simbolizan o cristalizan una totalidad ausente (Laclau, 1996). Retomando nuestro ejemplo, en la lucha feminista, en la particularidad de su demanda, las mujeres expresan una plenitud o totalidad ausente, como sería la igualdad plena de todos los seres humanos.

La hegemonía implica antagonismos y exclusiones, pero también formas de integración y universalización. Las prácticas hegemónicas trazan fronteras y construyen el “quiénes” participan en el terreno político. Sin embargo, lo importante de las fronteras hegemónicas es su carácter contingente y revisable. No se trata de dos bloques hegemónicos separados que compiten entre sí por apropiarse y concentrar el poder, las construcciones hegemónicas son luchas o disputas por los significantes que articulan y expresan nuestras identidades sociales. Como advierte Butler (2003), sin estas disputas sobre los sentidos comunes que articulan el “quiénes somos”, tampoco es posible una transformación social de las relaciones inequitativas o injustas. En este punto se encuentra el vínculo importante entre hegemonía antagonista y democracia; sin construcciones hegemónicas no es posible una ampliación de la democracia y, en un sentido más importante, una transformación radical de las relaciones sociales.

En efecto, sin antagonismos sociales y construcciones hegemónicas no es posible una ampliación o radicalización de la democracia. En

dos sentidos se puede entender esta afirmación. Primero, sin antagonismos no hay puntos de ruptura del terreno político, sin puntos de ruptura el terreno político tiende a homogenizarse, permanecer incuestionado y sedimentado sin permitir momentos de apertura. La pluralidad de lo social es una condición importante para la democracia, pues pretender un espacio político unificado implica negar la pluralidad de sujetos políticos que exigen hacerse visibles en el campo político.

De otro lado, por la conformación de hegemonías suceden momentos de ampliación de la democracia. Sin antagonismos y fronteras hegemónicas no ocurren los desplazamientos necesarios de los significantes democráticos, “(...) la lógica democrática es, simplemente, el desplazamiento equivalencial del imaginario igualitario a relaciones sociales cada vez más amplias” (Laclau & Mouffe, 2004, p. 235). Si aceptamos las ganancias históricas de la democracia liberal, como son la libertad y la igualdad, la democracia depende crucialmente de la disputa por desplazar estos significantes a relaciones sociales más amplias y lograr efectos hegemónicos. En otras palabras, los significantes igualdad y libertad, tienen que convertirse en discursos disponibles para quienes han estado excluidos de los mismos. En nuestro ejemplo de las luchas feministas por la igualdad, el discurso de los derechos civiles y políticos tuvo que convertirse en un discurso disponible a través del cual las mujeres pudieran articular y expresar su propia identidad. Los desplazamientos de los significantes democráticos tienen que lograr efectos hegemónicos para que surjan nuevos sentidos que redefinan las identidades de los grupos, “Para que haya una equivalencia democrática es necesario algo distinto: la construcción de un nuevo sentido común que cambie la identidad de los diversos grupos” (Laclau & Mouffe, 2004, p. 229). En este aspecto resulta crucial la lógica hegemónica. Una vez que los significantes democráticos se encuentran disponibles y logran efectos hegemónicos, las relaciones entre identidades se ven forzadas a redefinirse. En el caso de nuestro ejemplo, los significantes igualdad y libertad adquieren una nueva articulación con la apropiación feminista, las otras identidades que articulan su identidad en torno a los significantes igualdad y libertad, como es el caso de la identidad masculina, también se ven obligadas a redefinirse una vez dichos significantes adquieren una nueva concreción.

Estos momentos de disputa y desplazamiento de significantes también son cruciales para entender la justicia (Laclau, 1994). Si la justicia se convierte en un significante ligado a un significado determinado, sus posibilidades se estrechan. En el caso de las luchas feministas, si sus aspiraciones de justicia quedaran ligadas a demandas por la igualdad, entonces no sería posible asumir otras reivindicaciones de justicia. La acción política requiere de significantes vacíos que asuman nuevas articulaciones e instauren nuevos sentidos. Esto significa que las aspiraciones y reivindicaciones concretas de justicia deben lograr efectos hegemónicos que resuenen en diferentes identidades grupales. Una vez una demanda de justicia haya logrado un efecto equivalencial es posible introducir un nuevo sentido común que subvierta el orden prevaleciente, el cual ha resultado opresor o dominante.

El trabajo de desplazamiento y hegemonización de los significantes igualitarios y libertarios es lo que entienden Laclau y Mouffe por democracia radical. Entre democracia radical y justicia hay una relación que apunta a la ampliación y expansión de las articulaciones del significante justicia. La democracia radical consiste en la ampliación del marco liberal democrático, entendido como un marco de comprensión de las aspiraciones de justicia. La democracia radical tiene un momento subversivo y un momento positivo. El momento subversivo se relaciona con los antagonismos sociales que son la experiencia del límite de la constitución de toda identidad y de las fronteras del campo político. Es un momento de diferenciación y exclusión que se convierte en el terreno de la disputa y la confrontación. Como advierte Laclau (1999), las prácticas sociales tienden a la repetición y a la sedimentación; cuando estas prácticas sostienen relaciones de opresión y dominación, dichas relaciones pueden naturalizarse y convertirse en el sentido común. El terreno político tiene que ser reactivado y esto depende crucialmente de la agitación y la contestación. Especialmente en los asuntos de justicia y sus posibilidades de articulación en las demandas de algunos grupos, la contestación de los órdenes injustos es un paso indispensable.

En términos distintos, pero apuntando en la misma dirección, también Fraser (1993) señala la importancia de lo que denomina *contra-públicos*. Se trata de públicos en competencia y confrontación, que a través de la contestación buscan erradicar relaciones inadecuadas o injustas; su labor es contribuir con la expansión del espacio discursivo

para transformar los sentidos comunes. La importancia de los *contra-públicos* más que consistir en una toma efectiva del poder o en su capacidad para tomar decisiones, se encuentra en hacer visibles las relaciones sociales erróneas que agudizan las desigualdades o injusticias. Sin poner en cuestión dichas relaciones resulta imposible cualquier transformación. Ahora bien, decíamos que la democracia radical no solo tiene un momento subversivo sino también positivo. El momento positivo se llama hegemonía. Cuando ciertas aspiraciones logran un punto equivalencial, significantes vacíos como la justicia logran articulaciones contingentes que constituyen y expresan nuevos sentidos sobre el tipo de relaciones sociales que reclaman algunos grupos sociales.

Al inicio de este apartado, decíamos que también hay un sentido emancipador de la democracia que es necesario ligar a los asuntos de justicia. En este aspecto resulta importante anotar, como señalan Laclau y Mouffe (2004), que la relación entre el marco liberal y la democracia es contingente; en otras palabras, el marco liberal es una alternativa entre otras. Eso significa que otros proyectos democráticos deben ser posibles y que la tarea política no se reduce a una cuestión de ampliación del marco liberal democrático. Las aperturas democráticas dependen de la producción de vacuidad del poder. Tomando en préstamo la expresión Lefortiana, el carácter revolucionario de la democracia consiste en la transformación simbólica que opera en el lugar del poder; dicha transformación consiste en vaciar el lugar del poder, esto significa que el poder democrático no puede ser ocupado permanentemente por alguien. Los mecanismos de elección y renovación de representantes son expresión evidente de esta característica democrática. Sin embargo, como señala Laclau (2016), no solo se trata de pensar el poder como un lugar topográficamente vacío porque en el terreno político alguien tendrá que ocupar parcialmente el poder; se trata más bien de la producción de vacuidad; esto es, de la emergencia y la constitución de sujetos que logren multiplicar los espacios políticos y señalen los límites mismos de la democracia. En esta producción de sujetos, Laclau concede un puesto importante a la constitución del sujeto popular; y por tal entiende la constitución del pueblo que se articula en torno a la injusticia, el ser deficiente. El surgimiento del pueblo marca los límites que replantean las posibilidades de la democracia y de la justicia.

3. A modo de conclusión: justicia desde abajo

Las críticas a la propuesta de una democracia radical surgen en gran medida por su supuesta falta de criterios normativos. Como advierte Simon Critchley (2008), comprender la política como hegemonía funciona como herramienta crítica que nos permite comprender la voluntad y la contingencia que opera en el terreno político con la consecuente ganancia de desenmascarar las prácticas que han sido naturalizadas o que se asumen como esencialmente dadas. Sin embargo, señala Critchley (2008), la propuesta padece de un déficit normativo que nos impide determinar en qué momento nos encontramos frente a una hegemonía democrática o frente a una hegemonía opresora y dominante. Si la hegemonía ha de ser considerada como esos sentidos comunes que articulan las identidades colectivas, tendríamos que admitir, tal como propone Boaventura de Sousa Santos (2017), que la hegemonía por excelencia de nuestra época es la hegemonía neoliberal. Una hegemonía compartida por las élites y también por quienes se encuentran oprimidos y explotados, una hegemonía defendida por los ricos y también por los pobres. Incluso el propio Laclau (2016) afirma que no hay sentido progresista o democrático en la conformación de hegemonías; en ese orden de ideas, las posibilidades de pensar la justicia quedan reducidas a una cuestión de hegemonías vencedoras. Consideramos que parte de la salida a este problema se encuentra en aceptar la base popular y contrahegemónica de lo que podríamos llamar hegemonías democráticas y populares. El desprestigio de los populismos nos hace escépticos para concederles un lugar en la reflexión política; y menos aún para considerarlos un posible criterio de legitimidad democrática. Los populismos, sean de izquierda o derecha, son asociados con multitudes exaltadas o emocionadas que aclaman ciegamente a líderes populares cuya única cualidad parece ser su habilidad retórica para engañar y manipular a las masas (Laclau, 2016). Sin embargo, paradójicamente resulta incuestionable la identidad entre democracia y pueblo visible, en la simple acepción de la democracia entendida como el poder del pueblo. ¿Quién es ese pueblo democrático?

Quando hablamos de la base popular de las contrahegemonías no estamos aludiendo a una base social específica, esto es, campesinado, proletariado o trabajadores. Como advierte Laclau, no se trata de ele-

gir una ideología o un tipo de movilización social específica, “(...) el pueblo no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales” (p. 97). La relación que propone Laclau (2016) es la que se establece en torno a las demandas sociales. Se trata de la experiencia de frustración, de insatisfacción, de una falta o carencia que rompe con el espacio político y muestra la incapacidad de un determinado orden para responder a dicha situación. Este ser deficiente también ha sido descrito con recursos teóricos distintos. Sin menospreciar las diferencias, también la filosofía de la liberación ha asumido como punto de inflexión a los desposeídos, las víctimas, los explotados por el sistema capitalista; al igual que los académicos poscoloniales quienes piensan la política desde aquellos exteriores de la modernidad; o los estudios sobre la subalternidad desde la experiencia de la violencia epistémica producto de las herencias coloniales. En estas perspectivas un aspecto es crucial: no se trata de un sujeto homogéneo o preexistente, sino de experiencias concretas de opresión que claman por ser transformadas. En este marco de reflexión, como advierte Santos (2009), la experiencia desde el sur y la experiencia de colonización, tiene un lugar importante. El sur, más que un lugar topográfico, es una forma de interpretar y entender los límites de la modernidad occidental. No solo porque los países del sur son víctimas crecientes del capitalismo neoliberal, sino porque han sido incluidos al mundo occidental pero de modo deficiente y silenciado. El reto de las democracias es hacer frente a las herencias coloniales que representan a los *otros* del mundo occidental de manera negativa, deficiente o inferior.

El pueblo, entendido como momento de articulación política en torno a las demandas sociales, plantea las posibilidades de resistir y contestar la injusticia desde una acción política contrahegemónica. Más que constituir reclamaciones particulares, el pueblo es momento de constitución política de cadenas amplias de demandas que produce un momento de ruptura antagónica con una situación o un orden que se muestran fallidos para responder a la injusticia (Laclau, 2016). La acción es contrahegemónica porque las demandas no pueden satisfacerse recurriendo a los mecanismos institucionales inmanentes, sino que implican un momento de ruptura y confrontación con lo dado; en ese sentido, la acción de pueblo es un esfuerzo de ruptura con el *statu quo*, el orden institucional precedente (Laclau, 2016), a su vez que constituye un esfuerzo por constituir un orden nuevo.

Consideramos que, desde una perspectiva diferente a la propuesta por la democracia radical, pero apuntando al reconocimiento de una misma práctica política, la llamada sublaternidad cosmopolita propuesta por Boaventura de Sousa Santos (2015), muestra el significado político de las iniciativas populares para la transformación social de las instituciones y del derecho. Son “una respuesta desde abajo al hecho de que hay una violación de la institucionalidad desde arriba” (Santos, 2015, p. 25). Sin pretender hacer un recuento, estas experiencias desde abajo del derecho y de la economía, son muestra de la importante relación entre democracia radical y justicia. Los asuntos de justicia dependen de su conexión con la movilización y la acción política, pues como afirma Laclau, la justicia es un significativo vacío que requiere de redefiniciones constantes para abrir nuevas posibilidades políticas.

Referencias

- Butler, J. (2003). Reescenificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo. En: Butler, J., Laclau, E. & Žizek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: Fondo de Cultura Económica
- Critchley, S. & Marchart, O. (2008). *Laclau: aproximaciones críticas a su obra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. y Ruiz, T. (1993). Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. *Debate feminista*, (7), 23-58.
- Fraser, N. (2006). Reinventar la justicia en un mundo globalizado. *New Left Review*, (36), 31-50.
- Fraser, N., Gamundí, M. A. C., Valdivielso, J. & Jones, M. W. (2011). *Dilemas de la justicia en el siglo XXI: género y globalización*. Palma de Mallorca: Ediciones UIB.
- Gills, B. (2000). *Globalization and the Politics of Resistance*. Londres: Springer
- Habermas, J. & Jiménez Redondo, M. (1998). *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Laclau, E. (1987). Los nuevos movimientos sociales y la pluralidad de lo social. *Revista Foro*, (4), 3-11.
- Laclau, E. (1993). Discourse. En: Howarth, D. (Ed.). (2014). *Ernesto Laclau: Post-Marxism, Populism and Critique* (pp. 23-30). New York: Routledge

- Laclau, E. (1994). Why do Empty Signifiers Matter to Politics? En: Howarth, D. (Ed.). (2014). *Ernesto Laclau: Post-Marxism, Populism and Critique* (pp. 66-75). New York: Routledge
- Laclau, E. (1996). ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política? En Laclau, E. *Emancipación y diferencia* (pp. 69-86). Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, E. (1999). Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy Olson, G. A., & Worsham, L. (Eds.). (1999). *Race, Rhetoric, and The Postcolonial*. New York: SUNY Press.
- Laclau, E. (2003). Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la construcción de lógicas políticas. Butler, J., Laclau, E. & Žizek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: Fondo de Cultura Económica
- Laclau, E. (2016). *La razón populista*. Fondo de cultura Económica
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político* (Vol. 145). Barcelona: Anthropos Editorial.
- Mouffe, C. (2005). *The return of the political* (Vol. 8). London: Verso.
- Mouffe, C. (2009). El “fin de la política” y el desafío del populismo de derecha. En *El populismo como espejo de la democracia* (pp. 71-96). México: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: Verso.
- Niño, A.(2017). Poder constituyente y democracia en América Latina. *Investigaciones en filosofía y cultura en Colombia y América Latina*. Bogotá:ediciones USTA.
- Pogge, T. W. M. y Pogge, T. W. (2007). *John Rawls: his life and theory of justice*. Oxford University Press on Demand.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura económica
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). Reinventando la emancipación social. *Cuadernos Del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, (18), 1-9.
- Santos, Boaventura de Sousa (2015). Revueltas de indignación y otras conversas. *Revueltas de indignación y otras conversas*. Recuperado de: <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/41519/1/Revueltas%20de%20indignaci%C3%B3n%20y%20otras%20conversas.pdf>
- Santos, Boaventura de Sousa (2017). Constitución y hegemonía. Luchas contra la dominación global. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, (136), 13-31.

Reflexiones feministas sobre las teorías de la justicia

Claudia Patricia Giraldo

Este escrito es un intenso ejercicio de síntesis y el cumplimiento del compromiso de diálogo y mutuo aprendizaje pactado entre los investigadores de la red de justicia. Entablar un diálogo con el nodo de filosofía hizo que eligiera para este capítulo dos objetivos, por un lado presentar algunas reflexiones feministas sobre la justicia, particularmente aquellas realizadas por filósofas; y por otro lado, incluir y darle especial relevancia a las reflexiones y trabajo realizado por el feminismo indígena. Se trata de sintetizar los aportes tanto desde la academia como desde el saber práctico, y a partir de allí identificar asuntos primordiales en los que se manifiesta la relación intrínseca entre justicia y género. En la primera parte del capítulo describo algunas de las críticas feministas a las teorías de la justicia, caracterizadas en este libro como la perspectiva liberal, comunitarista y transicional de la justicia; luego, hago una breve consideración sobre las reivindicaciones de justicia del movimiento feminista indígena en América Latina, destacando el saber derivado de estas acciones. A partir de estas críticas feministas, cierro el capítulo con una breve consideración acerca de cinco asuntos decisivos en la reflexión sobre la justicia: la inclusión de las demandas de las mujeres, la identificación de las diferentes formas de dominación de las mujeres, la igual participación y las prácticas articularias de las mujeres, la crítica a las estructuras patriarcales, y el abandono de los binarismos que simplifican la realidad y ocultan las injusticias que sufren las mujeres.

Es pertinente aclarar dos asuntos para evitar equívocos. El primero de ellos es que las críticas feministas a las teorías sobre la justicia son heterogéneas y numerosas, en este capítulo seleccioné algunas de ellas, a riesgo de restarles la riqueza y complejidad que tiene cada una de ellas y de dejar por fuera importantes contribuciones y debates. El segundo asunto es que el feminismo siempre tiene como riqueza la pluralidad y la crítica, el activismo político y el trabajo teórico. Por

eso, bajo la sombrilla de justicia y feminismo vamos a encontrar asuntos más amplios que los referidos a la justicia de género. Entre tales asuntos es posible mencionar las propuestas para ensanchar el acceso a la justicia, en especial el de las mujeres; los estudios sobre la relación entre igualdad, libertad y solidaridad en clave de género; la búsqueda de leyes para la igualdad entre hombres y mujeres; la diferencia entre justicia y ley; la tensión entre los derechos individuales y los derechos colectivos; la relación entre género y construcción de paz; el análisis diferencial sobre la violencia, en especial la violencia de género y por ende la justicia que se necesita para combatirla.

1. Críticas feministas al modelo liberal contemporáneo de justicia

El liberalismo es la doctrina a través de la cual se protege las libertades individuales de los abusos del poder sin renunciar a un orden social que logre relaciones justas. En consecuencia, este orden justo propende por vincular al principio de libertad el principio de igualdad, es decir, que busca que los individuos sean iguales ante la ley, tengan el mismo uso de la libertad y cuenten con idénticos derechos y oportunidades.

La teoría de la justicia de John Rawls es una de las más representativas del liberalismo contemporáneo; tres de sus presupuestos son, en especial, el centro de las críticas feministas. El presupuesto acerca de la posibilidad de establecer unos principios morales universales que definan lo que es una sociedad justa, es decir, que rijan cualquier sociedad y a todas las personas con independencia de las diversas situaciones en las que vivan. Segundo, la consideración de que estos principios deben ser acordados por individuos racionales que, para lograr tal cooperación en la búsqueda de estos principios, deben estar bajo el velo de la ignorancia que consiste en el desconocimiento del puesto que se ocupa en la sociedad, es decir, el género, el nivel económico, la raza, la religión. Por último, la diferenciación entre lo político y lo no político. La teoría liberal de la justicia sostiene que en el escenario de lo político se establecen los principios justos y las instituciones, en especial el Estado, adecuadas para hacer respetar estos principios.

Presentaré algunas de las críticas feministas que se han hecho a estos presupuestos: primero, la crítica a la imagen de un sujeto abstracto; segundo, las objeciones a la noción de un sujeto racional; tercero, el ataque a la idea según la cual la política necesariamente es sinónimo de acuerdos gestionados en el ámbito de lo público; y cuarto, la crítica a la idea de la división entre lo privado y lo público.

1.1. La noción de un sujeto abstracto

Una de las críticas feministas a la teoría liberal de la justicia es la abstracción que se hace de los sujetos. La filósofa venezolana, Alba Carosio (2007), sostiene que el feminismo ha rescatado el papel de un sujeto moral con atributos específicos, encarnados y reales; para lograrlo recurre a la noción de experiencia como punto de partida para describir las características de la subjetividad humana, específicamente de la subjetividad sexuada, cuidándose de no caer en esencialismos. Carosio cita a Alcoff para resaltar esta cuestión:

Desde las teorías feministas se plantea un concepto alternativo de sujeto: sujeto como posicionalidad, sujeto que deviene a partir de la ubicación (posición y funciones) en el conjunto social. Se hace visible un sujeto emergente de una experiencia histórica, que determina una posición como relativa a un contexto y por lo tanto no-esencial, no-innata; significada históricamente y por lo tanto no-atemporal. En este análisis, por lo tanto, el concepto de posiciones permite establecer una identidad de la mujer determinada y mudable a la vez, que elude caer en el esencialismo: la mujer es una posición desde la que puede surgir una política feminista, y no una serie de atributos que “pueden identificarse objetivamente”. (2007, p. 166)

Para la filósofa turco-americana Seyla Benhabib, la concepción ahistórica, apolítica, desencarnada y abstracta de los participantes de la posición original lleva a que las relaciones entre los mismos y sus diferencias sean negadas, peor aún sean irrelevantes. Esta autora denomina como seres generalizados y “descorporalizados” a esta clase de participantes, que no podrían razonar desde el punto de vista de los demás porque “si bajo el velo de la ignorancia esos seres generalizados no tienen conocimiento sobre sus intereses particulares tampoco tendrían la información adecuada sobre los intereses de los otros” (2006, p. 166). A Benhabib (2006) le interesa mostrar que la teoría de

Rawls conlleva hacia una incoherencia epistémica en las teorías morales universalistas puesto que la reciprocidad moral implica la capacidad de tomar el punto de vista del otro, ponerse imaginariamente en el lugar del otro; pero bajo las condiciones del “velo de la ignorancia” el otro, como diferente del ser, desaparece “porque no hay criterio relevante para la individualización entre los seres” (p. 166).

Ella propone un universalismo interactivo a través del cual se reconozca que cada otro generalizado es también otro. Se trata de otros concretos, que son individuos con diferencias irreductibles. Por un lado, este reconocimiento logrará que los prejuicios y hostilidades que los sujetos llevan al proceso de deliberación no queden ocultos, sino que en un diálogo abierto sean confrontados y discutidos. Por otro lado, “conducirá al conocimiento de nosotros mismos y a que se tenga el deber moral de decidir sobre lo más justo afrontando al otro. Se trata de pasar del proceso de deliberación individual a un proceso abierto de argumentación moral colectiva” (Benhabib, 2006, p. 169).

Para Marta Nussbaum (1997) la abstracción, la neutralidad y la universalidad solo logran teorizar acerca de una igualdad formal, pues al desconocer las diferencias entre las personas, producto de la historia y del entorno social, no puede enfrentar las desigualdades de poder y las relaciones jerárquicas de opresión y tratarlos como iguales. No obstante, ella duda que el liberalismo haya estado alguna vez comprometido con semejante abstracción irreal y ahistórica y dice que se debe rechazar la noción formal de igualdad para resaltar que el liberalismo apunta a crear igualdad de capacidades, lo que significa que el objetivo “no es solo distribuir algunos recursos, sino también velar para que realmente sirvan en la promoción de las capacidades de las personas de escoger una vida de acuerdo con su propio pensamiento” (Nussbaum, 1997, p. 21).

1.2. La noción de un sujeto racional

Otra de las críticas feministas a la teoría liberal de la justicia, y estrechamente relacionada con la anterior, se dirige al carácter racional del sujeto capaz de abstraerse de sus condiciones y de llegar a acuerdos. Este énfasis en lo racional menosprecia otras facultades y sentimientos como la simpatía, la emoción y la imaginación, que suelen asociarse con “lo femenino”, promueve valores excesivamen-

te individualistas y crea individuos egoístas, separados entre sí, sin vínculos, carentes de solidaridad, de ideales comunes; es decir “en la práctica la doctrina liberal tiene consecuencias morales no deseables”. (Rivera, 1995, p. 97)

Algunas feministas, como Virginia Held y Victoria Camps, defienden una ética del cuidado que complementa la ética de la justicia, identificando que la razón normativa “al definirse como imparcial, expulsa al deseo y a la afectividad, y establece un tipo de sujeto que se centra en lo universal y mediato” (Carosio, 2007, p. 175). Afirma Paula Bedin, historiadora argentina, refiriéndose a Virginia Held, que

Esa ética reconoce que los seres humanos somos seres dependientes por muchos años de nuestra vida, en la niñez y en la vejez, pero también en la discapacidad o en la enfermedad. Es posible sostener también que, estrictamente hablando, somos siempre dependientes de uno u otro modo de los otros, y es por eso que desde la ética del cuidado no se posee una visión de ser humano como individuo sino como ser relacional. Sin embargo, las teorías morales liberales se han construido sobre una noción del individuo como ser autónomo, racional e independiente, olvidándose la realidad de la dependencia humana y los valores morales que en estos casos se involucran. (Bedin, 2015, p. 81)

Camps (1990) afirma que la justicia es imperfecta y que por esto necesita ser compensada con sentimientos de ayuda, de amistad, de colaboración y de reconocimiento del otro. Camps anota que es urgente valorar el afecto, la compasión, la generosidad, la solidaridad y la simpatía por encima de la racionalidad, el egoísmo y el individualismo, e ir más allá de la justicia. La solidaridad es “el valor que consiste en mostrarse unido a otras personas o grupos, compartiendo sus intereses y sus necesidades, en sentirse solidario del dolor y sufrimiento ajenos” (Camps, 1990, p. 32). Es decir, lo fundamental es valorar los vínculos con los otros.

En síntesis, la ética del cuidado aspira a que se tenga en cuenta no solo la dimensión racional de los individuos, sino a que se integre el cuidado y el afecto a la justicia. El afecto no puede circunscribirse al ámbito de lo privado y la justicia a la esfera de lo público, pues tanto en una como en otra esfera son necesarias ambas éticas.

Nussbaum comparte la necesidad de darle un nuevo significado a las emociones en las teorías de la justicia, pero le preocupa que se crea que esta dimensión es connatural a las mujeres. Se trata no de valorar

un aspecto femenino sino de valorar las emociones y quitarles el lugar de inferioridad que se les ha asignado frente a la razón. Devolverles su lugar como medios con los cuales juzgamos y nos relacionamos.

¿Cuál es, entonces, el problema? ¿Qué afirma esta tradición liberal acerca de las emociones, que los pensadores feministas aún podrían desear negar? La tradición liberal está de acuerdo en que las emociones no deben ser consideradas guías de la vida sin estar sujetas a algún tipo de crítica. Se cree que son tan confiables como las evaluaciones que contienen; y dado que tales evaluaciones de los objetos son frecuentemente absorbidas de la sociedad, de sus imágenes de honor, estatus y valor, serán tan confiables como esas normas sociales. Naturalizarlos sería naturalizar el statu quo. En general, las emociones, al igual que otras formas de pensamiento e imaginación, deben valorarse como elementos en una vida gobernada por un razonamiento crítico sobre lo que es justo y bueno. (Nussbaum, 1997, p. 29)

1.3. El ámbito público de los acuerdos

La tercera crítica que referiré se dirige a la idea de que lo político es sinónimo de acuerdos que se tramitan en la esfera pública. Chantal Mouffe tiene una aguda objeción contra la teoría de la justicia de Rawls, en especial a la idea de la posibilidad de un consenso estable y permanente sobre los principios de justicia. Según la autora, este supuesto se desprende de una inadecuada definición de lo político por parte de Rawls:

Tiempo después de presentar su teoría de la justicia como contribución a la filosofía moral, Rawls declaró que sería mejor considerarla como parte de la filosofía política. El problema reside en que desde el comienzo Rawls ha usado un modo de razonamiento específico del discurso moral cuyo efecto, al aplicarlo al campo de la política, es reducir este último a un proceso racional de negociación entre intereses privados con las limitaciones impuestas por la moral. De esta manera, simplemente desaparecen conflictos, antagonismos, relaciones de poder, formas de subordinación y de represión y nos encontramos ante una visión típicamente liberal de una pluralidad de intereses que se pueden regular sin necesidad de una instancia superior de decisión política en que se evacúe la cuestión de la soberanía. (Mouffe, 1999, p. 76)

Según Mouffe, defender que es posible el consenso como inexistencia de conflicto y desacuerdo, no solo niega la característica principal de lo político, sino que se asume que las discusiones sobre las

distintas ideas de bien deben permanecer relegadas a la esfera de lo privado. Dice Mouffe que Rawls

Da por supuesta la existencia de un interés propio racional común sobre el cual los ciudadanos que actúan como personas libres e iguales pueden acordar y fundar principios de justicia. Este autor parece creer que los desacuerdos sólo afectan a cuestiones religiosas y filosóficas y que con evitar esos temas controvertibles es posible alcanzar un consenso sobre la manera de organizar las instituciones básicas de la sociedad. (1999, p. 77)

Esta óptica entorpece la posibilidad de reconocer que los acuerdos son temporales, que la frontera entre lo público y lo privado es inestable y que se politicen asuntos circunscritos al ámbito de lo privado frente a los cuales hayan surgido antagonismos.

La política no se ve afectada por la existencia del pluralismo, que Rawls entiende sólo como la multiplicidad de las concepciones del bien que la gente ejerce en la esfera privada, perfectamente separada de la esfera pública en la que reina el consenso basado en el interés propio. Ésta es la utopía liberal perfecta. Como lo muestran claramente las discusiones acerca del aborto, el pluralismo no significa que todas esas concepciones conflictivas del bien coexistan pacíficamente sin tratar de intervenir en la esfera pública, y la frontera entre lo público y lo privado no está trazada de una vez para siempre, sino que constantemente se está construyendo y cambiando. (Mouffe, 1999, p. 78)

Mouffe hace esta crítica porque para ella “lo político” es sinónimo de disensos, conflictos, relaciones de poder, luchas por la hegemonía, y está presente tanto en el ámbito de lo público como de lo privado. El campo de lo político debe entenderse como caracterizado por la contingencia y el antagonismo de intereses; pero en el que, a través de la lógica de la hegemonía, ciertas demandas particulares llegan a ocupar el lugar de lo universal y lograr un consenso con cierta permanencia.

Una hegemonía exitosa significa un período de relativa estabilización y la creación de un “sentido común” ampliamente compartido, pero es preciso distinguir entre un consenso superpuesto y el acuerdo racional que Rawls busca. Lejos de proporcionar el final, la solución racional al problema de la justicia —que en la democracia moderna está condenada a permanecer como pregunta permanente y sin resolver—, la justicia como equidad es sólo una de las posibles interpretaciones de los principios de igualdad y de libertad. (Mouffe, 1999, p. 78)

1.4. La división entre lo privado y lo público

La cuarta crítica, estrechamente relacionada con la anterior, se dirige a la visión binaria de la sociedad que separa lo público de lo privado, y que suele partir de que la desigualdad social solo se halla en la esfera pública. Esto impide que desde la teoría liberal de la justicia se pueda admitir que las inequidades e injusticias se encuentran fuertemente arraigadas en todas las instituciones sociales, incluyendo aquellas que se consideran parte de la esfera privada.

Susan Moller Okin, teórica política y feminista liberal, afirma que “la distinción que Rawls hace entre lo político y lo no político coincide con su distinción entre lo público y lo no público” (1994, p. 27). Para esta autora, Rawls da por supuesto que la familia es una institución justa porque está basada en el afecto, por eso no considera cómo la justicia se puede aplicar a la familia, sigue atrapado en la dicotomía entre lo público y lo privado. Rawls sitúa a las familias en el lado no político de la división público-privado diciendo que “lo político es distinto de lo personal y de lo familiar, que son afectivos (...) en maneras que lo político no lo es” (como se citó en Okin, 2005, p. 241). Este es un punto esencial ya que “al separar la esfera de lo político, en la cual se aplica la justicia, de lo personal, asociativo y familiar (...) parece que cierra la posibilidad de garantizar que las familias (y asociaciones) sean justas” (Okin, 1994, pp. 38-39). Por eso, Okin (2005) está a favor de prescindir de la suposición tradicionalista del liberalismo acerca de lo público versus lo privado y propone aplicar políticas públicas que alivien las injusticias del género basadas en el principio de igualdad de oportunidades y del principio de diferencia.

Innumerables reflexiones feministas han evidenciado que la familia no es una institución justa; por el contrario, las relaciones desiguales e inequitativas entre sus miembros son parte de su funcionamiento. Sandra Gómora, especialista en filosofía del derecho, afirma que al hombre le está permitido ejercer un derecho de dominio “sobre los miembros de su familia, pues siendo ésta parte de la vida privada del hombre (una especie de propiedad) se entiende como una extensión de él mismo” (2007, p. 279). Debido a lo anterior, se infiere que “los asuntos del hombre en la esfera privada no competen al Estado” (Gómora, 2007, p. 279). Al limitar el ámbito de la justicia a lo público, la

familia queda fuera del accionar del Estado. Gómora afirma en esta línea que

las relaciones familiares quedan fuera del alcance de la justicia, la cual se limita a la esfera social, donde (...) se deja de considerar la posición de la mujer dentro de la familia (...) respecto de las libertades y derechos más básicos de las mujeres que quedan desprotegidos dentro de la familia con el argumento del derecho a la intimidad del hombre. (Gómora, 2007, p. 279)

Ruth Lister (1997), política y politóloga inglesa, y Jaime Fierro (2016), sociólogo y filósofo chileno, son académicos preocupados por la ciudadanía de las mujeres. Ambos autores sostienen que para lograr que la familia sea una institución justa, los asuntos, problemas, desigualdades y violencias que ocurren en el espacio privado deben ser tratados desde la esfera pública.

Lister nos recuerda “que los derechos de la ciudadanía no son fijos, sino que siguen siendo el objeto de luchas políticas que los defienden, reinterpretan y extienden” (1997, p. 35); por lo tanto, las mujeres deben reconocerse agentes que actúan en lo político para obtener derechos individuales (universales) que reclaman desde sus luchas particulares. Tanto Lister como Fierro proponen que la lógica contingente de las luchas por los derechos de ciudadanía permite la búsqueda de un universalismo diferenciado “ubicado en una tensión creativa hacia la diversidad y la diferencia y que desafíe las divisiones y desigualdades excluyentes que puedan brotar de la diversidad” (Lister, 1997, p. 39). En palabras de Fierro,

lo que se intenta conciliar es el “universalismo”, propio de una concepción de la ciudadanía liberal que enfatiza el principio de igualdad entre hombres y mujeres, con el “particularismo” basado en el reconocimiento de las diferencias de las mujeres respecto de los hombres. En otras palabras, este modelo intenta lograr un “universalismo diferenciado” que permita que las mujeres alcancen, en su diferencia, igual estatus que los hombres. (2016, p. 21)

En una línea similar, aunque desde una posición radicalmente liberal, Martha Nussbaum (1997) critica a Rawls porque sus visiones de la familia no son lo suficientemente individualistas, pues aceptan demasiada armonía y unidad orgánica en la familia y no hacen la pregunta esencial: ¿cómo está cada individuo? Nussbaum (1997) se

contesta que tal vez los teóricos de la justicia no se hacen esta pregunta porque cuando se piensa en la familia se enfocan en la autonomía y libertad de los hombres, al resaltar la importancia de que tengan el espacio de planear sus vidas en la esfera privada. Sin embargo, desde una tradición realmente liberal ninguna libertad puede ser comprada a expensas de la muerte y violencia hacia otros individuos (Nussbaum, 1997). Ella rescata el individualismo liberal ya que resulta positivo para las mujeres que se las trate como fines en sí mismas y no como medios para los fines de otros, “las mujeres a menudo han sido tratadas como parte de una unidad más grande, especialmente la familia, y valoradas principalmente por su contribución como reproductoras y cuidadoras, más que como fuentes de agencia y valiosas por derecho propio” (Nussbaum, 1997, p. 11).

Las cuatro críticas presentadas, no son las únicas, y no representan el sinnúmero de discrepancias que el feminismo tiene respecto de las contemporáneas teorías liberales de la justicia, específicamente de la teoría de John Rawls. Estas objeciones se dirigen hacia la inclusión de las diferencias en las teorías sobre la justicia, con especial atención puesta en aquellas derivadas del género; los sujetos de esa teoría de la justicia deberán ser concretos y comprendidos desde su dimensión emocional, afectiva y no solo racional. De acuerdo con las críticas, el cumplimiento de las pretensiones democráticas del liberalismo acerca de la justicia, su propósito de propender por los principios de libertad e igualdad para hombres y mujeres protegiendo sus diferentes perspectivas de vida, será posible si se problematiza la división entre las esferas pública y privada, así como la idea de que existe un espacio no político en el que no es necesario hacerse la pregunta por lo que es justo.

2. Críticas feministas al modelo comunitarista de justicia

El comunitarismo se entiende como un contemporáneo conjunto de propuestas en las que se privilegia la noción de bien común sobre la de justicia. Esto no significa que renuncien a sociedades justas, sino que lo justo se funde con valores tales como la solidaridad, la reciprocidad y el bienestar común construidos por sólidos vínculos comunitarios; la concepción del bien es el elemento de unión, el la-

zo necesario para constituir agentes morales y hacer surgir verdaderas virtudes morales (Rivera, 1995). No es fácil afirmar que sea una doctrina homogénea, ya que muchos de sus representantes niegan ser comunitaristas. Autores como Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Michael Walzer suelen ser ubicados en esta perspectiva. Naval (1995) señala que desde el comunitarismo se acusa al liberalismo de ocultar la concepción del bien que defiende, pues, aunque dice apelar a la neutralidad en realidad promueve el individualismo, la competencia y el interés individual.

Dos aspectos de esta perspectiva suelen estar en el centro de las críticas feministas. El primer asunto es la primacía del principio de diferencia por encima de la igualdad y la libertad individual. Desde el comunitarismo se sostiene que debe haber ciertos límites a la autodeterminación individual para mantener una vida en común, una identidad colectiva y unas tradiciones diferenciadas. Para esta perspectiva hay que enfatizar el carácter social de los individuos que siempre necesitan de los demás, las comunidades son el ambiente sociocultural idóneo para que los individuos alcancen su desarrollo. Naval (1995) destaca que todo valor, incluidos los derechos, son expresión de las colectividades y no atributos universales y abstractos: “La comunidad a la que se pertenece es fundante del yo, por tal razón los individuos no se mueven sólo por objetivos individuales sino y también colectivos” (p. 91).

El segundo aspecto es que en estas comunidades los individuos encuentran ese lugar ideal en el que predomina la preocupación por mantener las costumbres y las tradiciones, la cohesión y el respeto por las dinámicas internas, y las luchas por obtener el reconocimiento de sus derechos colectivos. Las instituciones y procedimientos sociales no deben homogenizar las comunidades y las culturas en nombre de una igualdad formal, la justicia social implica la defensa de la diversidad y de la equidad cultural. Teniendo en cuenta los dos aspectos mencionados se entiende la estrecha relación que existe entre el comunitarismo, los enfoques multiculturalistas y las teorías del reconocimiento.

Presentaré tres críticas feministas a estos presupuestos del modelo comunitarista: primero, la cultura es fuente de opresión para las mujeres; segundo, los integrantes de las comunidades son agentes críticos

de sus culturas; y, tercero, el énfasis en el respeto de lo comunitario impide la solidaridad entre las mujeres.

2.1. La cultura opresora

Gran parte de la lucha de las mujeres se concentra en señalar que las tradiciones culturales y familiares son la fuente de su opresión, por eso una de las críticas feministas que recibe el comunitarismo y el multiculturalismo es aquella que señala los problemas que se derivan de creer que la cultura o las comunidades son homogéneas, estáticas y justas. Esta crítica hace evidente la tensión entre el reconocimiento de las diferencias culturales y las luchas por la equidad de género.

Susan Moller Okin (1998) afirma que los multiculturalistas, quienes defienden los derechos de los grupos, no reconocen el género como un elemento diferenciador dentro de las comunidades o culturas, no le prestan suficiente atención ni a la esfera privada ni a las “diferentes posiciones o roles que las culturas exigen a sus distintos miembros” (p. 664). A Okin le interesa señalar que hay prácticas culturalmente aprobadas que son opresivas para las mujeres, prácticas que “a menudo permanecen ocultas en la esfera doméstica, siendo percibidas como asuntos privados de la familia que requieren de circunstancias más o menos extraordinarias para alcanzar la esfera pública o para que el Estado tenga la oportunidad de intervenir” (1998, p. 680).

Según Okin, quienes defienden el comunitarismo no le han prestado atención a la esfera privada; desconociendo que en las culturas las esferas de lo personal, lo sexual y lo reproductivo es uno de los asuntos cruciales en la preservación de las tradiciones.

En muchos casos el ámbito de la ley que las minorías religiosas o culturales más buscan controlar es “la ley personal”, las leyes sobre matrimonio, divorcio, custodia de los hijos, división y control de la propiedad familiar y herencias. Esto significa que, en la mayoría de los contextos, la defensa de las “prácticas culturales” probablemente tenga más impacto en las vidas de mujeres y niñas que en aquellas de los hombres y niños. Aún estoy por ver (...) la cultura en la que los hombres dediquen tanto tiempo y energía como las mujeres a la preservación y mantenimiento de la vida personal, familiar y reproductiva-. En cambio, la manera como se asignan las responsabilidades y las tareas en el hogar tiene un gran impacto en quién puede influenciar y participar en las partes más públicas de la vida cultural, la esfera en la que se toman las decisiones que regulan tanto la

vida pública como la privada. Obviamente, la forma como se vive la vida en el hogar no abarca todo acerca de la “cultura”, pero ciertamente es un asunto central para gran parte de las culturas mayoritarias y minoritarias en el mundo actualmente. (Okin, 1998, p. 667)

En la mayor parte de los casos, la regulación de la vida doméstica es sinónimo de control de las mujeres por parte de los hombres. ¿Qué evidencia hay de esto? se pregunta Okin. Reflexionando sobre los mitos fundacionales de Grecia y Roma y las tres grandes religiones occidentales: el judaísmo, el cristianismo y el islam, responde que están

(...) llenas de intentos por controlar a las mujeres y justificar ese control. Esto consiste en una combinación de negaciones del rol de la mujer en la reproducción, la apropiación de los hombres del poder para reproducirse a ellos mismos, la caracterización de las mujeres como excesivamente emocionales, poco confiables, malvadas o sexualmente peligrosas y las negativas a reconocer los derechos de las madres sobre la disposición de sus hijos. (Okin, 1998, pp. 667-668)

En consecuencia, concentrarse solo en las diferencias entre las comunidades, y no las que se encuentran en el interior de las mismas, promueve que se ignoren las injusticias que se producen en el ámbito privado. A partir de este señalamiento de Okin, se advierte que virtudes como la solidaridad, la benevolencia y la fraternidad no siempre son constitutivos de los vínculos familiares o comunitarios, en estas colectividades la inequidad, el egoísmo y la enemistad también están presentes.

Desde el feminismo se le critica a Sandel que parta del supuesto de una familia ideal en la que los lazos se rigen por el afecto, y por lo tanto no prevalecen las circunstancias de la justicia, no porque la injusticia sea predominante sino porque su interés está superado por un espíritu de generosidad (Sandel, 2000). Este autor confía en que si existe afecto y generosidad no existen las injusticias, la necesidad de justicia aparece solo cuando la armoniosa familia se ve atrapada en la discordia, en esos momentos surgen las demandas de imparcialidad y de la observancia de derechos, la antigua generosidad es reemplazada y las nuevas necesidades morales se cumplen con una cantidad máxima de justicia (Sandel, 2000).

Lo que hace Sandel es declarar la defunción de la *Gemeinschaft* familiar y el advenimiento de la justicia frente a la pérdida de “virtudes

más nobles” (2000, p. 54). El error de Sandel es creer que lo opuesto al individualismo egoísta es la familia armoniosa, y señalar que cada caso corresponde a tipos específicos de sociedades. La solidaridad y el altruismo están presentes en las familias y el mundo doméstico, pero también las relaciones desiguales de género; por esto pensar la justicia en el ámbito de lo privado es urgente. Nunca ha existido una comunidad (familia) mítica original justa e igualitaria, lo que quiere decir que no se puede sostener que los valores de la generosidad y el altruismo se han perdido. La justicia ha sido necesaria siempre y no como un remedio indeseable cuando una comunidad está enferma por no poseer verdaderas virtudes.

Como en una comunidad, incluida la familia, la inequidad suele ser un rasgo predominante, Okin sostiene la necesidad de preguntar a los comunitaristas ¿quién y cómo se construye la concepción de bien que tiene una comunidad? ¿Es posible tener en cuenta todas las concepciones de bien que los distintos individuos tienen? La crítica feminista contestará negativamente. Dirá Okin que el poder está concentrado, y solo unos individuos, los varones, tienen vidas libres e imponen su idea de bien común a las mujeres. Hace una crítica directa a los defensores liberales del multiculturalismo, quienes le atribuyen a la cultura el proveer un contexto en el que las personas pueden “tomar decisiones informadas acerca de cómo guiar sus vidas”, “tomar decisiones entre varias opciones significativas” o “perseguir libremente la vida que quieren” (1998, p. 683). Okin alude a tres casos para ilustrar este punto, mostrando cómo en nombre de la cultura se justifican matrimonios forzados, violaciones y clitoridectomías. Además,

Las familias ponen mayores restricciones a las niñas que a los niños. Restringen su vestimenta, participación en actividades extracurriculares y sociales, citas románticas no supervisadas, formación continua, elección de empleo, elección de esposo y edad de contraer matrimonio. Esperan que ellas asuman significativas responsabilidades domésticas de las cuales sus hermanos están exentos y que a menudo interfieren con el progreso de las niñas en el colegio (...) frecuentemente las niñas sienten que deben elegir entre “respetar a sus padres”, lo cual puede incluir casarse con los primos mayores de la familia o amigos de la familia elegidos por ellos — los cuales tal vez no les agraden o conozcan— y continuar su educación y desarrollar habilidades de trabajo para tener mayor control sobre sus propias vidas. (Okin, 1998, p. 682).

Okin (1998) cita un estudio de Laurie Olsen en el que hombres jóvenes inmigrantes en colegios urbanos de California tienen comportamientos diferentes a los de las mujeres inmigrantes de su misma edad: los hombres sentían que podían escoger entre las dos culturas, mientras las mujeres sentían que se esperaba de ellas que protegieran y reprodujeran su identidad cultural original. Al analizar algunos casos, concluye que

Establecer derechos de grupo para permitir que algunas culturas minoritarias se preserven a sí mismas puede no ser necesariamente el interés de las niñas y mujeres de la cultura, aun cuando sí es el interés de los hombres (...) las mujeres no necesariamente se benefician del otorgamiento de dichos derechos. (Okin, 1998, p. 683)

Por todo esto, Okin hace un llamado a analizar las desigualdades que existen entre hombres y mujeres en el interior de las culturas y a estar atentos a que en estos diálogos interculturales participen las mujeres, ya que los líderes varones de un grupo no representan los intereses de todos los miembros del mismo, sino que generalmente propenden por reproducir las relaciones de género y de poder que por tradición prevalecen en sus comunidades.

2.2. La crítica de la cultura

Derivada de la crítica anterior, surge la segunda crítica. El comunitarismo y los defensores del multiculturalismo suponen que en las comunidades prevalece el consenso y no ven que los miembros de las comunidades son agentes críticos de ciertas tradiciones y que promueven cambios culturales. En el comunitarismo no es claro cómo los individuos logran distanciarse y desarrollar una postura crítica frente a los valores de su grupo, sin que esto signifique estar en contra del grupo. Afirma Rivera (1995) que desarrollar una postura crítica necesita contradecir una de las premisas del comunitarismo, “la tesis de que no estamos (al menos, tan) “capturados” por nuestro marco o tradición, y que este marco no es (tan) constitutivo del yo” (p. 107).

Martha Nussbaum (2000) también problematiza la ingenua creencia según la cual las mujeres no se oponen a aquellas tradiciones que las relegan a una vida de calidad inferior y que apoyan sin más las vidas que llevan. Refiriéndose al caso de la India señala que algunas mu-

jeros se han revelado contra las tradiciones nocivas, “las mujeres han instado a otras mujeres a preguntar qué es lo realmente importante en la tradición y si las características culturales realmente importantes justifican el aislamiento y el velo” (Nussbaum, 2000, p. 46).

Nussbaum (2000) no niega las innumerables desventajas políticas y económicas que sufren las mujeres, así como la existencia de normas radicales acerca de la castidad y de la obediencia de las mujeres, que generalmente se transmiten por la autoridad masculina en la cultura india. Sin embargo, y partiendo de ejemplos como el mencionado, advierte que tanto modelos como el comunitarista y ciertas perspectivas feministas son condescendientes con las mujeres, particularmente con las del tercer mundo. Para esta autora es posible que una mujer tome la decisión de vivir una vida tradicional, pero esto es posible siempre y cuando las mujeres cuenten con oportunidades económicas y políticas (Nussbaum, 2000).

Anne Phillips (2007) hace esta misma crítica al multiculturalismo:

Existe la tendencia de representar a los individuos de grupos minoritarios o no occidentales como impulsados por su cultura y forzados por mandatos culturales a comportarse de maneras particulares. La cultura está siendo ampliamente usada en un discurso que niega la agencia humana, definiendo a los individuos a través de su cultura, y tratando la cultura como la explicación para casi todo de lo que hacen o dicen. A veces esto resulta característico de las concesiones o políticas multiculturalistas, pero aparece con más frecuencia en políticas punitivas diseñadas para acabar con las prácticas consideradas inaceptables o inapropiadas. (p. 9)

Phillips (2007) afirma que escribió su libro *Multiculturalism Without Culture* por dos razones. La primera, su preocupación frente a la parálisis del feminismo que le impide ver el relativismo detrás de la defensa de las diferencias culturales, que dificulta representar cualquier creencia o práctica como opresiva hacia las mujeres o en conflicto con la igualdad de género. La segunda razón fue la percepción de que

los principios de la igualdad de género estaban siendo utilizados fuera de los círculos feministas como parte de una satanización de grupos culturales minoritarios (...) Personas que anteriormente no estaban marcadas por su apasionado apoyo a los derechos de las mujeres ahora se apoyan en afirmaciones sobre el maltrato hacia las mujeres para justificar su aversión hacia grupos culturales minoritarios, y en esas afirmaciones los estereotipos culturales abundaban. (Phillips, 2007, p. 2)

Ante esto Phillips presenta un compromiso normativo con el principio de igualdad y por eso apoya tanto al multiculturalismo como a la igualdad de derechos de las mujeres. Su propuesta es la de un multiculturalismo sin cultura:

un multiculturalismo que prescinde de las nociones reificadas de la cultura que alimentan aquellos estereotipos a los cuales las feministas se han opuesto, pero retiene la robustez necesaria para hacerle frente a las desigualdades entre grupos culturales; un multiculturalismo en el que el lenguaje de la diferencia cultural no sea tergiversado o dé sustento al racismo, pero que tampoco paralice el análisis normativo. (Phillips, 2007, p. 8)

Sostiene Phillips (2007) que este tipo de multiculturalismo debe basarse en los derechos de los individuos, pues las culturas no tienen derechos. Para ella la participación en la cultura es un “atributo del individuo y no del grupo” (p. 164). Por eso, formula un multiculturalismo “que pone la agencia humana mucho más en el centro y prescinde de una noción fuerte de cultura” (Phillips, 2007, p. 9).

2.3. Solidaridad y respeto a la diversidad local

Otro de los argumentos feministas con los que es problematizado el comunitarismo, y relacionado con el punto anterior, consiste en que desde esta perspectiva se ignoran las luchas de las mujeres al interior de los grupos y las relaciones que estas mujeres agencian con grupos de mujeres de otras culturas y colectivos. Al enfatizar en la protección de los rasgos culturales distintivos, contrario a lo que afirman, los comunitaristas dificultan la posibilidad de la solidaridad al interior del grupo y entre las mujeres de diferentes culturas, y no tienen en cuenta que los movimientos feministas, además de ser culturales son sociales, es decir trascienden los límites de la cultura.

La solidaridad entre las mujeres es un tema profundamente tratado por diferentes feministas. Estas autoras han problematizado no solo la diversidad y las luchas, negociaciones y resistencias al interior de las comunidades, sino las tensiones entre la posibilidad de pensar unas posturas que se compartan globalmente, y la tendencia a que esto reproduzca la negación de las reivindicaciones locales de las mujeres.

Según la filósofa española María José Guerra, desde el prisma de la solidaridad entre mujeres se debe proponer un feminismo global conducente a que las feministas en cada cultura examinen sus propios compromisos a la luz de las perspectivas producidas por las feministas en otras culturas y, de este modo, reconozcan algunos de los límites y prejuicios de sus propias creencias. Por eso señala Guerra (2002) que la mala intelectualización de esta supuesta confrontación entre feminismo occidental y mujeres de otras culturas ha ocultado la existencia de muchas reivindicaciones comunes. La justicia y la solidaridad vertebran el proyecto de un feminismo global.

Si vamos a las cuestiones concretas vemos que la mayoría de los ejemplos que exigen “respeto cultural” tienen que ver con el control de las mujeres. Son minoritarios y anecdóticos los que tienen que ver con otras cuestiones —que los sijs no sean multados por no llevar casco si van en moto, que un musulmán se pueda retirar un viernes por la tarde a orar, que los gitanos no tengan que escolarizar obligatoriamente a sus hijos en un solo lugar—. Asuntos como la vestimenta de las mujeres —del chador a la burka—, herencias, divorcios, matrimonios arreglados entre familias, derechos reproductivos, patria postestad, o simplemente violencias ritualizadas —como la mutilación femenina o el apedreamiento a las adúlteras— se llevan la palma. A la vista de lo anterior la sangrante pregunta es la siguiente: ¿va a servir el multiculturalismo, entre cuyas virtualidades está el sensibilizarnos respecto a los otros y cuestionar el privilegio cultural occidental, para revigorizar y fijar el patriarcado? (Guerra, 2000, p. 5)

Para esta filósofa “(...) a la insistente fuerza fragmentadora de las diferencias hay que oponerle el sufrimiento común que sólo podemos distinguir en el diálogo y la atención a las otras. La naturaleza transcultural del patriarcado habilita la dimensión global, planetaria e intercultural del feminismo” (Guerra, 2000, p. 5). Para ella, el patriarcado es un punto de convergencia sobre el que las mujeres de diferentes comunidades pueden dialogar y crear un lenguaje público, así como proyectos comunes que respondan a las distintas experiencias y demandas colectivas a través de las cuales la mujer subalterna aumente su capacidad para conceptualizar la injusticia a la que se está sujeta. La protección de las diferencias no puede pagarse con el olvido de la justicia.

Desde una perspectiva quizá más aguda frente a la tensión entre la agencia local de las mujeres y la solidaridad global de las mujeres, Chandra Mohanty (2002), académica feminista india, sostiene que

Si prestamos atención a/y pensamos desde el espacio de algunas de las comunidades de mujeres más desfavorecidas en el planeta es más probable que podamos imaginar una sociedad justa y democrática capaz de tratar a sus ciudadanos justamente. Por el contrario, si empezamos nuestro análisis desde, y lo limitamos al espacio de comunidades privilegiadas, es más probable que nuestras perspectivas de justicia sean excluyentes. (p. 510)

Mohanty (2002) critica la creación de imágenes monolíticas de las mujeres de culturas no euroamericanas hecha desde el feminismo hegemónico. Esto se da al seleccionar prácticas culturales sexistas particulares, por ejemplo, cuando se analizan casos como muertes por la dote en India, mujeres trabajadoras en fábricas de Nike en Indonesia o matriarcados precoloniales en África Occidental. Los casos de estas mujeres se convierten en estereotipos de las mujeres en esas culturas, sustituyendo a las demás mujeres e ignorando las contradicciones que viven en sus contextos. Así son reforzadas las imágenes de las mujeres euroamericanas como vitales, cambiantes y complejas (Mohanty, 2002).

Teniendo en cuenta lo anterior, Mohanty (2002) se decanta por el modelo feminista de estudio comparativo o modelo feminista solidario, el cual se basa en la premisa de que lo local y lo global no son ámbitos circunscritos a territorios físicos, sino que existen simultáneamente y se constituyen el uno al otro. Para esta autora el modelo solidario puede teorizar la experiencia, la agencia y la justicia desde un lente más transcultural y exigir que nos preguntemos sobre

las conexiones y desconexiones entre los movimientos activistas de mujeres alrededor del mundo. En vez de formular al activismo en términos de culturas y naciones diferentes y desconectadas, permite enfocar la agencia y la resistencia a través de las fronteras de la nación y la cultura. (Mohanty, 2002, p. 523)

Para Mohanty, el principal riesgo del comunitarismo y del multiculturalismo es que se caiga en el relativismo cultural, se aísle a las mujeres y no se hagan profundos análisis del capitalismo ni de sus relaciones de dominación. Por eso acude a una

crítica feminista anticapitalista transnacional (...) que esté anclada en el lugar de las comunidades más marginadas de mujeres (...) esta ancla experiencial y analítica en las vidas de comunidades marginadas de mujeres proporciona el paradigma más inclusivo para pensar la justicia social. (Mohanty, 2002, p. 510)

Otra postura crítica es la del feminismo decolonial desde el que se reelaboran las tensiones entre lo universal y lo local. Yuderkis Espinosa, académica y activista dominicana, hace una aguda crítica del ideal de “unidad en la opresión”, defendido entre otras por Guerra y Mohanty, porque reproduce y profundiza las diferencias de privilegios de clase y raza. Lo que se suele mostrar como triunfos del movimiento feminista, se circunscribe a las democracias modernoliberales desde las que se “profundiza la colonialidad asegurando bienestar para unas —las mujeres de privilegios blanco burgueses— en detrimento de la gran mayoría racializada.” (Espinosa, 2016, p. 145). Espinosa sostiene que no se puede seguir reproduciendo la idea de Europa y de la modernidad como comienzo y fin de la historia, como el gran proyecto de superación al que ha de llegar todo grupo humano.

El feminismo decolonial propone análisis más complejos y críticos que no aislen a las comunidades, pero que des-eurocentren el feminismo en América Latina. Para ejemplarizar lo que se está haciendo en este marco, Espinosa (2016) hace un repaso por diferentes propuestas de feministas decoloniales: la vinculación entre racismo, sexismo y formas contemporáneas de colonialismo de Ochy Curiel; la relación entre sociedades comunales y el Estado para pensar la complicidad entre Estado feminicida, racismo y derecho de Rita Segato; y, los análisis del discurso de las políticas públicas de igualdad de género para demostrar su compromiso con la modernidad y los procesos de occidentalización de Celenis Rodríguez.

Pese a criticar directamente la universalidad del “nosotras las mujeres” y su llamado a la solidaridad, se pregunta cómo sería posible la misma. Afirmo que se debe reconocer la deuda histórica con las posiciones de identidad en menor escala de privilegio y trabajar también por un proyecto feminista antirracista y descolonial, “haciendo un trabajo contra su propio privilegio (en el caso del varón, como varón; en el caso de la mujer o la trans blanca-burguesa, como blanca-burguesa...) y contra los regímenes que lo hacen posible” (2016, p. 163).

En síntesis, los problemas del comunitarismo y el multiculturalismo que son señalados desde el feminismo enfatizan la pregunta por la relación entre lo universal y lo local, entre las ideas estereotipadas de cultura y de las mujeres como agentes pasivos. Como sostiene

Nussbaum, el comunitarismo no puede defender el relativismo normativo porque cuando

nos pide inclinarnos hacia las normas locales nos pide inclinarnos hacia normas que por lo general son fuertemente no relativistas. La gran mayoría de las tradiciones locales se asumen como absolutamente, no relativamente, verdaderas. De manera que al pedirnos seguir lo local, el relativismo nos pide no seguir el relativismo. (2000, p. 49)

Desde el feminismo se hace un llamado de atención al modelo comunitarista de justicia por ignorar las desigualdades entre hombres y mujeres al interior de las culturas, y también por seguir creyendo que la sumisión y la aceptación de las tradiciones dañinas son el común denominador del comportamiento de las mujeres, cuando en realidad la agencia de las mujeres es parte de la dinámica cotidiana de las culturas. Si lo deseable es el bien común, debe ser posible que se destaquen todos los sentidos posibles de bien común. El desarrollo de la solidaridad, como lo demanda el comunitarismo, requiere de la justicia y de la solidaridad y entre hombres y mujeres, se trata de perseguir un ideal de bien común que no dañe a ningún miembro del grupo; no se puede renunciar a la posibilidad de combatir la opresión, la desigualdad y la injusticia más allá de los límites de las culturas.

3. Críticas feministas a la justicia transicional

Para tratar el tema de la justicia transicional es importante decir que su abordaje desde una perspectiva feminista “es bastante reciente en el ámbito académico y político; ha surgido en los últimos veinte años y todavía tiene una repercusión periférica” (Bassanezi, 2017, p. 8). Desde el feminismo se ha analizado el tema solo a partir de la atención internacional que recibió en los años noventa, ya que quedaba fuera de los debates

la incidencia que tiene el género en el acceso de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación tras los conflictos armados y los periodos represivos (...) eje sobre el que pivota la crítica feminista de los procesos de justicia transicional”. (Mendia, 2012, p. 3)

Como su nombre lo indica, la justicia transicional se refiere a los procesos de transición que atraviesa una sociedad desde contextos de

profunda violencia, guerra y daño hacia la paz, procesos en los que la justicia no deja de ser posible. En esta justicia se da prioridad a las víctimas, pero en una tensión importante entre la promoción de valores como la reconciliación y el perdón, el castigo a los responsables de los crímenes y la recuperación de la confianza en las instituciones estatales y sociales. La justicia transicional recurre a las ideas tradicionales de castigo y represión, pero intenta ampliar la comprensión de la justicia, enfatizando el daño y la necesidad de compensar a las víctimas así como la incorporación de los criminales en la sociedad, usando como eje la idea de reconciliación.

Por ello, obrar con la justicia debida ante quien sufre un daño consiste principalmente en corregir el desvío o fallo en el cumplimiento de los acuerdos y derechos pactados. Ello implica remediar aquellas interacciones que no responden a los criterios de reciprocidad y responsabilidad reconocidos por los estándares básicos compartidos, principalmente a través del castigo del infractor según un tratamiento proporcional al daño infligido a la víctima. A la vez que implica compensar a quien sufre, pues la dirección básica de la justicia correctiva será restaurar el orden previo al daño con el propósito de reafirmar el estándar moral básico o los derechos básicos. (Niño, Buitrago, Giraldo & López, 2017, p. 25)

Se trata de una justicia que recurre a los modelos de la justicia retributiva y restaurativa, pero a diferencia de estas, en contextos de anormalidad. La justicia transicional surgió con el propósito esencial de equilibrar las exigencias de justicia en contextos excepcionales de transición de la guerra a la paz, o de la tiranía a la democracia, caracterizados por la necesidad de enfrentar la violación masiva y sistemática de derechos humanos (Uprimny & Saffon, 2005, p. 7).

De ahí que el neologismo de JTr sea enteramente defendible, pues nombra una forma específica de justicia, caracterizada por aparecer en contextos excepcionales de transición y por tener la nada sencilla tarea de encontrar un punto medio entre los polos de justicia retributiva plena, por un lado, y de impunidad absoluta, por otro lado. (Uprimny & Saffon, 2005, p. 6)

En este apartado me referiré a dos críticas dirigidas a este modelo de justicia y que explican por qué las mujeres no logran el acceso a la verdad y a la reparación. Por un lado, está el énfasis en las mujeres como víctimas; por otro lado, la ausencia de demanda que hay en esta

perspectiva de una comprensión diferencial acerca de los tipos de violencia y de los efectos que para hombres y mujeres tienen la violencia, y por lo tanto, las propuestas diferenciales en las formas de reparación, en las necesidades de justicia y en las acciones de reconciliación.

3.1. Las mujeres como agentes

Las críticas feministas a los procesos de justicia transicional han recaído en buena parte sobre la necesidad de que en las mesas de negociación y en los procesos posteriores a los acuerdos exista una representación equilibrada de hombres y mujeres. Las especialistas en derechos humanos Ana Bautista y Mariela Infante señalan cómo en las Comisiones de Verdad establecidas en América Latina (Argentina, Chile, El Salvador, Guatemala, Perú), entre 1985 y 2003, la representación de mujeres fue tan solo de un promedio de 15% y concluyen que dichas cifras

determinan su ausencia como actoras políticas y cuestionan las bases de los procesos transicionales, pues ningún país consideró como parte del mensaje de restitución democrática la representación equilibrada de hombres y mujeres en las estrategias de verdad, justicia y reparación. (2008, p. 24)

Al respecto Irene Bassanezi (2017), académica brasilera, señala que generalmente “los actores que negocian los mecanismos específicos —Persecución Penal, Comisión de la Verdad y Reparación son el Estado, así como los supuestos protagonistas del conflicto e intermediarios internacionales, es decir, todos los implicados, son mayoritariamente hombres” (p. 13). Por su parte, María Villellas (2010) afirma que las mujeres deben estar en los procesos de acuerdo para la paz porque introducen los temas de género e igualdad. De esta manera se amplía la perspectiva desde la cual se proyecta la consecución de la paz, pues se incorporan experiencias particulares, intereses, necesidades, y metodologías, que contribuyen a una cobertura realmente universal.

La simple incorporación de las mujeres no hará que automáticamente la justicia, la igualdad y la inclusión impregnen los procesos de paz. Pero sin ellas, la justicia, la igualdad y la inclusión permanecerán ausentes y la construcción de la paz se abordará desde una única perspectiva. (Villellas, 2010, p. 48)

Pese a esta necesidad y demanda de las mujeres, las cifras parecen muy poco alentadoras, Bassanezi (2017) sostiene que, de acuerdo con datos de ONU Mujeres, entre 1992 y 2011, tan solo el 4% de las personas que firmaron los acuerdos y menos de un 10% de las que intervinieron en las negociaciones eran mujeres. Dice Vilellas que se suele decir que las mujeres no tienen experiencia en estas negociaciones; sin embargo, cita diferentes estudios para resaltar que las mujeres no han participado en las conversaciones formales, pero

han estado implicadas en la causa de la paz en todo el mundo y los movimientos de mujeres han sido cruciales a la hora de impulsar una solución negociada para muchos conflictos armados. Mujeres de Sierra Leona, Colombia, Nepal, Sri Lanka, Serbia, Irlanda del Norte, Uganda, Somalia, Chipre y de los otros muchos lugares han abogado por el final de los conflictos que afectaban a sus países y han efectuado significativas y valiosas aportaciones en esos contextos que pusieron en marcha la transición de la guerra a la paz. (Vilellas, 2010, p. 27)

Eso sin mencionar las alianzas y la solidaridad entre las mujeres, por ejemplo la creación de movimientos como el Ahotsak de 200 mujeres de todos los partidos políticos en el país Vasco, el partido político la Coalición de Mujeres (católicas y protestantes) de Irlanda del Norte, en Sri Lanka, las mujeres tamiles y cingalesas que participaron en el subcomité de género, la Coalición de Mujeres por la Paz que reunió mujeres de Kosovo y de Serbia. Para Vilellas (2010) hay que integrar estas experiencias en el campo de la construcción de paz:

El reconocimiento de estas aportaciones y experiencias en el campo de la construcción de la paz da una perspectiva diferente cuando se aborda la cuestión de los procesos de paz, especialmente a nivel de la comunidad y de las bases. La cuestión de cómo trasladar esas aportaciones a la mesa de negociaciones de manera que las mujeres tengan un impacto directo en los acuerdos de paz sigue siendo esencial, ya que el diálogo inter-comunidades a nivel de las bases, las iniciativas de paz de las mujeres y su conocimiento de primera mano del impacto de la guerra y de las necesidades sociales posbélicas pueden proporcionar muchos elementos que no deberían ser ignorados por quienes ocupan posiciones de poder. (p. 28)

Otra de las razones de la baja participación de las mujeres es que en los contextos de guerra y de transición, así como en las reflexiones sobre el modelo reparativo de justicia se hace demasiado énfasis en el sujeto-víctima; a las mujeres se les suele tener en cuenta únicamente

como víctimas pasivas y silenciosas. La feminista española Irantzu Mendia Azkue (2012) dice que

esto supone perpetuarlas en un lugar de indefensión y vulneración, lo cual impide destacar su rol activo, tanto en la guerra como en la construcción de la paz. Junto a ello, algunas autoras previenen sobre el hecho de que esos análisis insinúan una cierta dicotomía entre el papel de víctimas y el de actoras sociales que no se corresponde con la realidad. (p. 19)

Bassanezi (2017) recalca que en las Comisiones de la Verdad se victimiza a las mujeres y suele prestarse atención casi únicamente a la violencia sexual, o a las “mujeres como esposas, hijas o madres, ocultando así el papel que las mujeres tuvieron en el espacio público, como activistas políticas, excombatientes, mujeres organizadas de la sociedad civil” (p. 22). Pese a esto, en los noventa

se empezó a observar el hecho de que las mujeres jugaban diferentes papeles dentro de los conflictos armados, cuestionando las visiones tradicionales que retrataban a los hombres como agentes activos de la violencia y a las mujeres como sus víctimas pasivas. (Villemas, 2010, p. 25)

La crítica al modelo de justicia transicional advierte sobre su dificultad para reconocer a las víctimas como agentes activos y centrales en los procesos de transformación social, cultural y política, antes y después de los acuerdos. Este modelo debe considerar la perspectiva de género no como una agenda de atención particular, sino como el reconocimiento del papel activo que juegan o pueden jugar las mujeres en la búsqueda de justicia.

3.2. La ausencia de una comprensión diferencial

La segunda crítica feminista señala que un modelo de justicia transicional debe diferenciar las causas y los impactos de la violencia en función del género, pues de esta comprensión depende cuáles sean los mecanismos y las formas de reparación que se adopten. La teoría y, por supuesto, los procesos concretos deben reconocer estas diferencias porque su invisibilización ha implicado “que la búsqueda de verdad, justicia y reparación trivializara la violencia contra ellas y se centrara en delitos que afectaron en mayor medida a los varones, como las ejecuciones extrajudiciales, desapariciones forzadas” (Bautista e Infante, 2008, p. 6). Al respecto, Mendia (2012) también señala que

Junto al subregistro y a la falta de documentación de los casos, el conocimiento de la verdad sobre la violencia contra las mujeres se ve limitado por la tendencia de las comisiones de investigación a colocar el foco de interés en las violaciones de los derechos humanos que habitualmente afectan en mayor medida a los hombres (...) Por el contrario, aquellos tipos de violencia que afectan mayoritariamente a las mujeres, como la violencia sexual y la migración forzosa, reciben una escasa o ninguna atención en las investigaciones de los hechos de violencia durante los conflictos bélicos y en contextos de represión. (p. 23)

La falta de atención a los tipos de violencias y al impacto diferenciado en razón del género facilita la impunidad y favorece una inadecuada atención. Bautista e Infante (2008) sostienen que la impunidad ocurre en parte porque hay una

dificultad de investigar y sancionar la violencia sexual, que se explica por la escasa relevancia que le es otorgada como delito y su inadecuada tipificación; por el apego de jueces/zas a la prueba médico legista en las investigaciones; por la falta de denuncia y de registro oportuno de evidencia; por la discriminación de operadores/as jurídicos que desprestigian y culpabilizan a las víctimas. (p. 16)

La impunidad está estrechamente relacionada con la atención precaria que reciben las mujeres. Los Estados no suelen contar con las instituciones adecuadas, ni capacitan suficientemente a las personas, hombres y mujeres, para que apliquen y conozcan la perspectiva de género en estos contextos de guerra o de transición. Son recurrentes los señalamientos de las académicas y activistas feministas sobre las barreras que existen en los procesos de justicia transicional.

las mujeres encuentran fuertes barreras psicológicas, familiares, sociales, económicas, culturales, además de legales, a la hora de demandar responsabilidades penales por los crímenes cometidos contra ellas durante los conflictos. Esas barreras son determinantes tanto en el momento de la denuncia como durante el proceso judicial y en el tipo de sentencias que obtienen, las cuales casi nunca son condenatorias de los victimarios. Son esas mismas barreras las que dificultan el acceso de las mujeres a las reparaciones ya que, en ausencia de medidas de acción positiva, ellas quedan de facto excluidas del ejercicio de ese derecho. Sobre la base de esta desigualdad en el derecho a la verdad, la justicia y la reparación, el feminismo realiza un fuerte cuestionamiento de los fundamentos de los procesos de justicia transicional, y de cómo este ámbito de debate teórico y político está igualmente permeado por la ideología patriarcal. (Mendia, 2012, p. 33)

La crítica hace evidente que la justicia transicional, al no contemplar tratamientos diferenciados entre hombres y mujeres, queda expuesta a reproducir la lógica patriarcal. La reparación, la atención y la búsqueda de la verdad y la justicia “no pueden plantearse en términos neutros, universalizando un mismo tipo de resarcimiento para violencias que tienen causas y consecuencias disímiles y configurando la experiencia de los varones como paradigma de humanidad y neutralidad” (Bautista e Infante, 2008, p. 19).

El modelo de justicia transicional y su aplicación está fuertemente limitado por las pautas establecidas dentro de sistemas patriarcales que, como declaran Bautista e Infante, institucionalizan el dominio y la perspectiva masculina, al mismo tiempo que reproducen prácticas de exclusión. Para que este modelo logre el propósito de construir contextos de respeto y de equidad, debe contemplar acciones de redistribución y reconocimiento con miras a romper el sistema patriarcal y sexista que legitima la exclusión de las mujeres.

Tal vez por ello, Bautista e Infante (2008) plantean que “una restitución efectiva debe revertir relaciones de poder asimétricas que determinan la vulnerabilidad y exclusión social que originan la violencia contra las mujeres y su impunidad endémica” (p. 22). Es necesario tener en cuenta que las políticas de reparación centradas en las indemnizaciones pecuniarias, así como en la restitución de oportunidades educacionales y laborales de víctimas,

(...) resultan inadecuadas para las mujeres, dada su baja tasa de participación laboral y su inserción en empleos más precarios y peor pagados (...) pues no abordan la exclusión estructural de las mujeres. Por tanto, no logran devolverlas a una situación anterior de no discriminación y de pleno ejercicio de derechos, ya que sus desventajas y estatus subordinado preexisten a la violación de sus derechos. (Bautista e Infante, 2008, pp. 20-22)

4. Las críticas del feminismo indígena

A pesar de que las críticas feministas a los modelos de justicia tienen un fuerte componente teórico y activista, existen otras voces cuya pretensión no es teórica, pero constituyen importantes saberes que no pueden ser omitidas en una disertación feminista acerca de la justicia. Se trata de las voces de los movimientos de mujeres, de las

prácticas cotidianas de lucha contra las desigualdades que manifiestan las complejas relaciones entre la justicia y el género. Como tales voces son innumerables, en esta última parte del capítulo me referiré al trabajo de mujeres indígenas habitantes de Cuetzalan en México, y de la región de Cajamarca en Perú.

Luisa María Ocaña (2016), abogada y feminista colombiana, dice que

es posible afirmar que la preocupación de muchas mujeres indígenas frente a la justicia parte, en primer lugar, del reconocimiento de un sistema propio de justicia que resulta ser un componente fundamental en donde se consagra la cultura y las tradiciones indígenas y a través del cual también se ejerce autonomía por parte de los pueblos. No obstante, el análisis de la justicia indígena les ha permitido a muchas mujeres indígenas cuestionar las relaciones de poder entre hombres y mujeres que se producen y reproducen a partir de la existencia de normas que regulan comportamientos y que muchas veces, justifican un lugar subordinado respecto a los hombres en diferentes ámbitos de su vida como, por ejemplo, su escasa y a veces nula participación en espacios de toma de decisiones y del ejercicio de la justicia, así como acciones de violencia que se ejercen contra ellas. (pp. 69-70)

Si bien, esta síntesis es adecuada, no significa que se pueda homogenizar a las mujeres indígenas, sus reivindicaciones y su historia; Francesca Gargallo (2014) destaca que son diversas las posturas de las mujeres indígenas activistas: mujeres indígenas que trabajan en favor de una buena vida para las mujeres a nivel comunitario según su propia cultura; mujeres que cuestionan la mirada de las feministas blancas y urbanas; mujeres que trabajan en el marco de los derechos humanos y que luchan contra las actitudes misóginas de su sociedad; y mujeres indígenas que se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo y que elaboran prácticas de encuentro, manifiestan públicamente sus ideas, teorizan desde su lugar de enunciación en permanente crítica y diálogo con los feminismos no indígenas en los recuperados o reconstruidos territorios de América Latina (2014).

La lucha y la reflexión de las mujeres de Cuetzalan muestra que una sociedad justa es aquella en la cual la interlocución de las mujeres no es puesta en duda; al contrario, su participación en la toma de decisiones es evidente, cuentan con libertad individual, patrimonial, social y política; su trabajo e intervención en la economía tienen reconocimiento y son valorados culturalmente. El trabajo y el proceso

de las mujeres de Cajamarca señalan que la justicia solo es posible si la división sexual del trabajo no somete a las mujeres al asilamiento, la violencia y la infravaloración. Lo justo depende de que no se cuestione el liderazgo de las mujeres, su capacidad para ocupar cargos y roles de representación, sus derechos territoriales y de participación en la administración de la justicia; y de que no exista duda sobre su capacidad de cuidarse, de defenderse y de su autonomía.

4.1. *Las mujeres de Cuetzalan*

Según el documento *Estadísticas a propósito del Día Internacional de los Pueblos Indígenas*, publicado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2016) —INEGI— de México, más de 25 millones de personas se auto-reconocen como indígenas, de las cuales el 51.3% son mujeres; más de 7 millones hablan alguna lengua indígena. En el Estado de Puebla se encuentra el municipio de Cuetzalan, una región predominantemente rural de la Sierra Norte de Puebla y Totonacapan, con una población indígena que representa el 49.9% de la población total de Puebla (Maldonado & Terven, 2008).

Esta zona se caracteriza no solo por la variedad de grupos originarios, sino también por el alto número de organizaciones indígenas, algunas de mujeres y de organizaciones no gubernamentales que han trabajado por años en esta región. Estos pueblos no son homogéneos y no están exentos de conflictos internos. En Cuetzalán,

La lucha contra el colonialismo, dificultades interétnicas, conflictos de géneros y conflictos de generaciones caracterizan las comunidades de la región. La construcción socio-histórica de las comunidades indígenas y su permanencia actual es resultado de procesos de tensión y conflictos de clase, género y etnia, entre otros (...). Las relaciones se insertan en jerarquías de la colonialidad del poder y los centros de poder económico y político se encuentran en manos de los mestizos. (Palacios & Bayard, 2017, p. 9)

En 1985, se creó en Cuetzalan la Organización de Mujeres Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, que en Nahuatl quiere decir mujeres indígenas que se apoyan. De acuerdo con su página de internet, es una organización con cien socias de seis comunidades del municipio, que se creó con el fin de “vender nuestras artesanías a precios justos, para mejorar nuestra calidad de vida generando empleo para nuestras

familias, de esta forma evitar en lo posible que nuestra gente emigre” (Hotel Taselotzin, (s.f.), p. 1). Estas mujeres mencionan, en diferentes documentos audiovisuales, la importancia que ha tenido para ellas esta cooperativa en la disminución de la desigualdad entre hombres y mujeres, y por lo tanto lo que ha representado en cuanto a la libertad que han alcanzado.

La periodista Samantha Paez (2017), escribió en el periódico Lado B, portal de noticias independiente mexicano, que “En la Sierra Norte de Puebla, en Cuetzalan, desde hace 31 años se practica la sororidad, tal cual la define Marcela Lagarde: una experiencia de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y a la alianza existencial y política” (p. 1); y continua diciendo que la Organización “surgió con el objetivo de buscar alternativas productivas ante el declive del campo en la región y también de dignificar la vida de las mujeres, que entonces sólo se dedicaban a labores del hogar” (2017, p. 2). Algunas de las protagonistas afirman: “cuando nosotras nos empezamos a organizar las mujeres no tenían esa libertad para salir de la casa; por otro lado, pues la mujer no tenía el poder de decisión” (Hotel Taselotzin, 2016).

Las mujeres de la Organización Masehual Siuamej han establecido pactos y alianzas entre ellas y afirman que han trastocado progresivamente la lógica patriarcal. Para Tovar y Tena, esto ha tenido que ver con que los pactos entre mujeres logran erosionar el control del cuerpo y de la sexualidad de las mujeres, la inequitativa división sexual del trabajo, la apropiación económica y política de los recursos materiales y simbólicos, por parte de los hombres y las prácticas de violencia (Tovar & Tena, 2017, p. 314). Siguiendo la definición de patriarcado de Tovar y Tena (2017), los pactos entre mujeres debilitan el patriarcado porque debilitan el conjunto de pactos entre hombres que busca la reafirmación de su posición de privilegio (p. 314).

Tovar y Tena afirman que los pactos no han sido establecidos solo entre las mujeres indígenas, sino que se han vinculado a los proyectos de mujeres profesionales no indígenas. Gracias a esto, han diversificado los campos de acción; por ejemplo, brindan asesorías psicológicas, legales y administrativas. También han empezado a trabajar para enfrentar la violencia contra las mujeres apoyando la construcción

de la Casa de la Mujer Indígena: “La Cami sería entonces la segunda representación simbólica y material de consolidación que se derivó de los pactos entre mujeres” (Tovar & Tena, 2017, p. 319). En 1995 estas mujeres inauguraron el Hotel Taselotzin, ganador del premio de empresas exitosas lideradas por mujeres en 2001 (Hotel Taselotzin, s.f.). Hoy en día son, además,

promotoras de derechos humanos (...); participan en una red contra la violencia doméstica; difunden y protegen su cultura a través de la herbolaria y medicina tradicional; y forman parte de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas y del Comité de Enlace Continental de Mujeres Indígenas. (Páez, 2017, p. 4)

De la investigación de Tovar y Tena se infiere que el objetivo de estas mujeres es convertirse en agentes económicos, es decir, tener acceso a recursos materiales y financiamiento; además de formarse en gestión y administración de proyectos. Todo esto les ha permitido conocer y defender sus derechos y así combatir la violencia por la vía judicial; también les ha conducido a participar políticamente en las asambleas comunitarias como sujetos políticos organizadas; y desnaturalizar los roles bajo la división sexual del trabajo (Tovar & Tena, 2017).

En relación con el proceso anterior, en el año 2005 se instituyó paralelamente en Cuetzalan, el primer Juzgado Indígena de orden municipal con el apoyo del Tribunal Superior de Justicia del estado de Puebla (Maldonado & Terven, 2008), el cual cuenta con un Consejo consultivo, cuyos miembros son indígenas, que lo acompaña en los procesos. Aunque el Consejo es manifestación del logro de las comunidades indígenas para que se les reconozca y respete la aplicación de sus sistemas normativos, y se aplique “una justicia que responda a las necesidades específicas de la población nahua, ante la discriminación, violación de derechos y lógicas culturales ajenas que han caracterizado a la justicia oficial” (Maldonado & Terven, 2008, p. 30); tal vez la transformación social más importante que ha logrado este Consejo es que está integrado por hombres y mujeres indígenas. Dice Sierra que se trata de la participación inédita de las mujeres en el Consejo.

Una particularidad de la justicia indígena que se desarrolla en el juzgado ha sido la presencia significativa de mujeres miembros de organizaciones indígenas trabajando en la región desde hace veinte años. Junto con

el discurso de los derechos humanos y los derechos indígenas, el discurso de los derechos de las mujeres es un referente continuo en los debates del Consejo del Juzgado y en los talleres y pláticas que se han dado a las autoridades indígenas. (Sierra, 2008, p. 20)

Lo mismo señalan Maldonado y Terven (2008) acerca del Consejo “(...) está integrado por mujeres, a diferencia de los anteriores donde sólo participaban hombres, esto porque las organizaciones indígenas de mujeres —como la Maseualsiuamej— han introducido la perspectiva de la equidad de género en la práctica de la defensa legal” (p. 32). Estas organizaciones han aportado una nueva perspectiva acerca de la participación de las mujeres como agentes de justicia, y no solo como víctimas.

El trabajo de estos colectivos femeninos y su preocupación por la justicia y las mujeres, se ha concretado también en la ya mencionada *Casa de la Mujer Indígena* (CAMI). De acuerdo con Sierra (2008), la Cami es un miembro activo del Consejo, y desde ella se apoyan los casos del juzgado en los que estén involucradas mujeres; también se ofrece defensa legal y apoyo emocional a mujeres víctimas de violencia; y se busca sensibilizar a las autoridades del juzgado acerca de la equidad de género y los derechos humanos. Así, “las mujeres indígenas están construyendo un discurso propio que se nutre de diferentes registros y tradiciones normativas” (Sierra, 2008, p. 18).

esto ha abierto caminos a las mujeres indígenas en la construcción de una visión propia de los derechos y las necesidades de las mujeres nahuas, respetando sus valores y tradiciones culturales, identificando aquellas costumbres que desean cambiar, y aquellas que son indispensables para sus vidas. (Sierra, 2008, p. 20)

Esta organización de mujeres, sus reflexiones y las investigaciones que se han hecho sobre la misma, permiten identificar la forma como las reivindicaciones de justicia por parte de las mujeres se entrecruzan: ellas enfrentan la injusticia económica, las desigualdades entre hombres y mujeres en la región, la violencia contra las mujeres y el racismo étnico (Casa de la Mujer, 2013). Como se puede apreciar, uno de los ejes que articula estas reivindicaciones es la lucha para erradicar la violencia estructural, simbólica y cotidiana, que implica combatir el aislamiento, el silencio, la invisibilización y el no reconocimiento de las mujeres como agentes sociales y culturales: “las mujeres indígenas

han logrado desnaturalizar la violencia, primero como necesidad para atender las condiciones de pobreza y posteriormente partiendo de la reflexión colectiva, intercambio de experiencias y aprendizajes sobre sus historias personales de violencia” (Palacios & Bayard, 2017, 24). A partir de esta desnaturalización de la violencia, en alianza con otras organizaciones y otras mujeres, llevan adelante medidas reparativas tales como asistencia médica y psicológica para las mujeres sobrevivientes de violencia.

Estas mujeres han producido un saber acerca de la creación de alianzas entre mujeres para enfrentar las prácticas dominantes de violencia y exclusión, transformando usos y costumbres perjudiciales “en prácticas simbólicas y materiales que permitan la reproducción de la vida en condiciones de dignidad, justicia y equidad” (Palacios & Bayard, 2017, p. 47). En conclusión, el trabajo de estas mujeres se centra en la construcción de una sociedad justa en que las mujeres son interlocutoras directas, participan en la toma de decisiones económicas, patrimoniales, políticas y culturales. Como se puede apreciar, ha sido un trabajo y una reflexión intensa acerca de cuáles son los niveles aceptables de bienestar y cómo deben ser alcanzados, acerca de cómo se puede transformar el patriarcado y luchar contra diferentes injusticias.

4.2. Las mujeres de Cajamarca

El segundo grupo de mujeres al que me quiero referir es al de las Rondas Campesinas Femeninas de Cajamarca, en el Perú. Las rondas campesinas surgieron a finales de la década del setenta en la región de Cajamarca, ubicada en la sierra norte del Perú, para defenderse del robo de ganado, detener a los bandoleros y entregarlos a la policía; no obstante, “en la mayoría de los casos, los arrestados eran puestos en libertad en muy poco tiempo. Frente a este problema los campesinos comenzaron a pensar que ellos mismos podrían hacer justicia sin entregar a los detenidos a la policía” (Piccoli, 2009, p. 94). Fue así como las Rondas asumieron una función de administración de justicia bajo un modelo de justicia comunal para el caso de los robos, pero paulatinamente fueron abarcando más ámbitos jurisdiccionales, incluso hasta el punto en el que se afirmaba que “el papel más importante asumido por estas organizaciones era el de cubrir el vacío juris-

diccional y político en los caseríos de Cajamarca, función que había sido dejada de lado o abandonada por las autoridades competentes” (Piccoli, 2009, p. 95).

La Ley de Rondas Campesinas las reconoce como formas autónomas y democráticas de organización Comunal que “apoyan al ejercicio de las funciones jurisdiccionales de las Comunidades Campesinas y nativas y colaboran a la solución de conflictos y realizan funciones de conciliación extrajudicial” (Ley N° 27908, 2003, art. 1). Las Rondas Campesinas de Cajamarca son una forma de organización consolidada y ampliamente estudiada. En este mismo contexto surgen las Rondas Campesinas Femeninas, organizadas por las mujeres de esta región para protegerse y participar en la administración comunitaria de justicia, pues se cansaron de que en la falta de presencia femenina se manifestara el sesgo machista en las decisiones:

durante un debate observado en la provincia de Chota los miembros del comité provincial, en el que participaban mujeres, tomaron posición en favor de la esposa y afirmaron en ese momento la necesidad de tomar en cuenta su punto de vista para las decisiones familiares, sin dar importancia a su condición de mujer o de que fuera analfabeta. El hecho de que durante la asamblea estuvieran mujeres dirigentes influyó mucho en la decisión final. En otros casos, en cambio, el comité y los ronderos presentes suelen tomar posiciones a favor del esposo y validar los comportamientos machistas. (Como se citó en Piccoli, 2009, pp. 100-101)

Como quedó recogido en el libro editado por el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para las Mujer (Unifem), *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (Lang & Kucia, 2009), Dalila Morales cuenta que ellas lucharon por la ley 27908 y ahora tienen las siguientes facultades como mujeres:

administrar justicia dirigida por mujeres; obtener personería jurídica para trabajar proyectos directos, sin intermediarios; fiscalizar los proyectos del gobierno y exigir su cumplimiento. Es más, también la facultad de interlocución con el Estado, como mujeres directamente, por supuesto, y sin necesitar el apoyo de los varones para nosotros conversar. (p. 159)

Dalila continúa en su narración diciendo que ellas tienen una concepción propia de la administración de justicia,

¿Qué es para nosotras la administración de justicia? Es la solución de los problemas, de los conflictos que se suscitan en una jurisdicción, de acuerdo con las costumbres (...) La filosofía de las rondas femeninas es reeducadora. De que no solamente es sancionar sino darle una capacitación, una preparación para que ella, en el futuro, asuma también cargos importantes dentro de la Federación. Los tipos de sanciones son: llamadas de atención, trabajo comunal, ejercicios físicos, y como última instancia está el castigo, que es ejercido por los familiares de la persona que es agredida (Morales en Lang & Kucia, 2009, p. 159).

En el caso de las Rondas Campesinas Femeninas, lo que se observa es que para estas mujeres es imprescindible que sean ellas quienes administren la justicia directamente para no delegar la solución de los problemas ni a los hombres ni al gobierno, frente al cual tienen una postura de distanciamiento profundo en la reivindicación de una mayor autonomía. Sin embargo, los varones no son excluidos: “Los objetivos de nuestra institución es ser la unión de hombres y mujeres, haciendo una organización especializada en la defensa no solo de las mujeres, sino en equidad” (Morales en Lang & Kucia, 2009, p. 159).

Un efecto imprevisto de todo esto, es que hoy existen mujeres que incursionan en el comercio de ganado mediano con independencia de los hombres, gracias al eventual apoyo económico de la Asociación Dammert Bellido, una organización fundada por ex dirigentes ronderas. En esa actividad ganadera comercial de mujeres vemos un interesante avance en la toma de decisiones por parte de éstas. Son decisiones que trascienden el hogar, porque se orientan a generar ingresos en el mercado que al final las mujeres invierten en sus familias en mayor medida que los varones. (Chacón, 2002, p. 86)

Estos grupos de mujeres han centrado parte de su lucha y su discusión en lograr autonomía económica a partir de la solidaridad y la participación política. Gracias a los logros en estos campos, ellas afirman que han podido cuestionar y transformar la división sexual del trabajo.

Estrechamente vinculada con la autonomía colectiva económica, han puesto en entredicho la división sexual del trabajo tradicional de la zona, pues obtener esta independencia ha implicado incursionar en oficios que antes eran potestad de los hombres. Las ronderas, dirigentes y no dirigentes, tienen la idea de que antes de formarse las rondas campesinas las mujeres vivían muy oprimidas por los hombres (padres, hermanos, parejas),

confinadas por la tradición local al trabajo doméstico y a la crianza de sus hijos. Esta situación se fue revirtiendo poco a poco a partir de la paulatina organización social en el campo bambamarquino. (Chacón, 2002, p. 99)

A partir de este trabajo solidario entre mujeres, estos grupos han creado organizaciones tales como comités juveniles o de economía solidaria. Desarrollan diferentes proyectos en protección del medio ambiente, contra la minería extractiva, y proyectos agropecuarios. Además, participan en diferentes espacios políticos como el de titulación de tierras para mujeres indígenas y campesinas. Estos proyectos les han conducido a reflexionar sobre la relación entre liderazgo, género y gobernanza de la tierra, así como sobre los principales factores políticos, jurídicos y culturales que influyen en la realización de los derechos a la tierra de las mujeres indígenas (Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2013). En la búsqueda de justicia y de equidad, la defensa de la vida y del territorio se ha convertido para ellas en una cuestión central.

Por último, otro eje de trabajo ha sido la lucha por la igualdad étnica y contra las injusticias que sufren las comunidades indígenas. En este sentido, han trabajado por una articulación entre organizaciones andinas y amazónicas; además, participan en el Taller Permanente de Organizaciones Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú - TPMIA-AP, que es una red de organizaciones indígenas de orden nacional orientado al fortalecimiento del liderazgo local, regional y nacional de la mujer indígena.

Para sintetizar, se puede afirmar que estas mujeres han trabajado y han logrado transformaciones en dos sentidos. En el interior de sus familias, al cuestionar la división sexual del trabajo han ampliado sus posibilidades de ocupar cargos y ejercer roles de representación y liderazgo. Más allá de sus familias, luchan contra la exclusión de las comunidades étnicas y campesinas; luchan por los derechos territoriales y de autonomía para administrar justicia, un objetivo que ha incidido en la lucha contra la violencia doméstica y de género.

4.3. Reivindicaciones de las mujeres indígenas

De acuerdo con los dos casos analizados, las reivindicaciones de justicia de las mujeres indígenas gravitan alrededor de varios centros

de interés. Por un lado, en torno a la defensa de los territorios y del derecho a tener un patrimonio; la oposición al racismo y la lucha por el reconocimiento del derecho a una justicia propia para sus comunidades, que incluya mujeres en la administración de justicia. Este primer eje vincula su trabajo con las luchas de la comunidad en general.

Por otro lado, reconocer las desigualdades entre hombres y mujeres al interior de las comunidades, ha sido otra de sus líneas de reflexión y labor. Ellas han luchado por tener la libertad para producir económicamente y poder combatir la pobreza. También propenden por abrirse campo y participar en las esferas de decisión pública en el interior de los grupos, pero también fuera de ellos, pidiendo una interlocución directa con el Estado y con otras organizaciones, sin intermediarios, sean estos los hombres de sus comunidades, otras mujeres, representantes estatales.

Elas pelean la autonomía en la gestión de su vida cotidiana, enfrentan las dificultades de participación en las organizaciones indígenas mixtas por la eterna postergación de las demandas de las mujeres en nombre de las urgencias del movimiento, y confrontan una definición de los derechos sexuales que les permita autodefinirse. Y lo hacen mientras se resisten a la hegemonía occidental en la construcción de los idearios feministas continentales. (Gargallo, 2014, p. 22)

En tercer lugar, se puede identificar otro eje de reflexión y acción, que implica un doble posicionamiento: proteger sus lazos culturales, pero a la vez transformándolos. Una manifestación de esto está en su preocupación por cuidar de las tradiciones en tensión con la creación de discursos críticos sobre las creencias y costumbres, afirmando que las tradiciones no pueden ser sinónimo de injusticia. Por eso, tales discursos también se han dirigido a transformar las injusticias en el interior de las comunidades y culturas, en especial para que se valore el trabajo femenino y deje de verse como subsidiario del masculino. Es decir que sus labores y empresas, tradicionales e innovadoras, se reconozcan como constitutivas de las culturas; de esta forma combaten la idea de que la labor y los roles masculinos son lo cultural, mientras los roles y labores femeninos son naturales o secundarios y no pueden ser transformados.

Otra forma en la que se evidencian sus reivindicaciones es luchar junto a los varones de su comunidad frente al racismo y la exclusión,

y a la vez buscar alianzas para combatir los comportamientos sexistas y violentos de los varones de la comunidad contra ellas. Ambos frentes están atravesados por la lucha de las mujeres indígenas por una vida libre de violencia. En este sentido, algunos movimientos de mujeres se han apropiado del discurso de los derechos humanos y de la violencia de género para protegerse y combatir la violencia que viven dentro y fuera de sus comunidades. A pesar de que, por momentos, parece que se trata de la imposición de una visión individual de mujeres que buscan su propio bienestar, se trata de reivindicaciones y transformaciones que ellas han logrado gracias al trabajo colectivo y a la perspectiva comunitaria.

Se sostienen en la resistencia a la privatización de la tierra y desembozan en la crítica a la asimilación de la cultura patriarcal de las repúblicas latinoamericanas y sus leyes, centradas en la defensa del individuo y su derecho a la propiedad privada. Así confrontan lo que subyace en el capitalismo monopólico hegemónico, eso es, la difusión ideológica de que el capitalismo se impondrá en cada rincón del mundo, apropiándose de todas las tierras comunales e imponiendo una única economía salarial del trabajo. (Gargallo, 2014, p. 25)

El trabajo y los saberes que son producto de las luchas políticas, económicas y sociales de los grupos de mujeres indígenas en América Latina son ejemplo de que el feminismo no solo es pensamiento crítico académico, sino también un saber que propone perspectivas diversas, resultado de las prácticas de solidaridad entre las mujeres.

Consideraciones finales

En cada modelo de justicia, las autoras y el trabajo de las mujeres indígenas se han fortalecido con las críticas. Es posible hacer un rastreo de los debates que se han suscitado y la forma como diferentes investigadores e investigadoras contestan o incorporan estos señalamientos en sus propuestas de justicia. Gracias a las críticas feministas sobre la justicia, sabemos que comprender las diferentes formas en que se producen desigualdades en función de una diferenciación basada en el sexo es inevitable a la hora de pensar y buscar órdenes sociales justos. A partir de las conclusiones a las que llega cada autora, y que presento en cada uno de los apartados, en estas consideraciones

finally I propose five decisive issues in the reflection on justice:

First, contemporary reflections on justice, liberal, communitarian and transitional, have received different criticisms from academics and feminist activists. From these criticisms it seems clear that a theory of justice must include differences and demands of social agents, necessarily those derived from gender, since placing issues of justice only in institutions or in norms seems not sufficient to face all forms of injustice.

Second, male perspectives tend to prevail in culture, in academia and in law, at the cost of subordination, control, discrimination and invisibilization of female perspectives and actions. Identifying different forms and transformations that suffer these perspectives of domination-control is a task indispensable in the search for just orders.

Third, and as a consequence of the previous, criticisms seem to coincide in that justice is not achieved only through consensus, rational dialogues and norms. To achieve justice it is necessary to start from conditions of inequality from which interests, ideals and desires oppose, many times in conflict. For this reason, and as a necessary means to face directly these disputes and tensions it is that the struggle for the participation of women, supported by the right to equality. The critical feminist theory shows that without the processes, the participation and the articulatory practices of the subjects of justice it is difficult to build standards of justice.

This is especially manifest in the criticisms to the liberal model that point out that it is not possible to build a model of justice on the ideal of peaceful and rational participation; the struggle of women and the violence with which their participation is received, both in the public space as in the private, is a manifestation of tensions and of the aggressive defense of particular interests in the political arena.

The reflections of indigenous feminism evidence the struggle of women for being direct interlocutors, as well as for participating in the decision and in the administration of justice. It is a direct confrontation with their male counterparts and a dispute for

lograr que las instituciones intervengan en el llamado ámbito de lo privado. Las objeciones al modelo transicional señalan que en los procesos de acuerdos para la paz, la participación de las mujeres es fundamental; por un lado, para reconocer las desigualdades y la violencia basada en género, que se agudiza en periodos de guerra; y por el otro, para enfrentar la imagen de las mujeres como víctimas pasivas, que encubre la reproducción de la violencia excluyente y del silenciamiento en las negociaciones. Las críticas al modelo comunitario, también recalcan la necesidad de distribuir adecuadamente la libertad política para visibilizar la agencia de las mujeres, enfrentar los desacuerdos en el interior de las comunidades y promover las articulaciones entre los agentes de justicia.

Cuarto, si se observa con detenimiento las perspectivas feministas señaladas, estas destacan que las injusticias basadas en el género no son un asunto únicamente de un sujeto de justicia generalizado sino de las relaciones de género sobre las que se estructuran las sociedades. Como se ha repetido incansablemente, el género es una relación que evidencia que las luchas por el poder son permanentes y no solo producen constantemente jerarquías sino lugares de subordinación. Hacer una crítica feminista también es enjuiciar las estructuras profundamente patriarcales e injustas sobre las que se han construido las culturas y que incluiría por supuesto, evaluar si los sistemas políticos democráticos, el sistema capitalista, los sistemas de las religiones cristiana y musulmana, entre otros, pueden ser justos. Pues, la existencia de estos sistemas políticos, económicos y religiosos dependen de las estrategias de reproducción de las desigualdades y de las injusticias como la falsa universalización, la participación restringida, el simulado consenso, la naturalización forzada, estrategias que esconden la supremacía de la visión masculina y el control sobre las mujeres.

Quinto, en este marco cobran sentido las críticas feministas acerca de las categorías que utilizamos para construir los modelos de justicia, pues estas impiden reflexionar profundamente sobre las estructuras patriarcales de los sistemas mencionados. La dualidad entre lo público y lo privado; entre la naturaleza y la cultura, entre lo racional y lo emocional, son binarismos que simplifican la realidad e impiden entender la complejidad, la sutileza y la lógica elusiva de la injusticia, en especial del sexismo y del patriarcado.

Las críticas feministas a los modelos de justicia no son un ataque a los hombres, ni a la posibilidad de seguir buscando alternativas a los órdenes injustos actuales. Las perspectivas feministas son un llamado de atención a la ceguera que sufrimos hombres y mujeres, que nos impide crear alternativas justas para que las vidas sin violencia y sin menosprecio sean posibles para todos los seres humanos. Si no se problematiza, cuestiona y ataca al patriarcado y al sexismo en una sociedad, la justicia será imposible.

Referencias

- Bassanezi, I. (2017). *Justicia Transicional desde una Perspectiva Feminista* (Tesis de maestría). Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Getafe, España. Recuperado de https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/24948/TFM_MEADH_Irene_Bassanezi_2017.pdf?sequence=1
- Bautista, A. J., e Infante, M. (2008). Crítica feminista a los procesos de justicia transicional de América Latina. Recuperado de <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/Temasdeanálisis2/educacionyparalosderechoshumanos/articulos/actualidad/criticafeministaalosprocesosdejusticiatransicional.pdf>
- Bedin, P. (2015). Críticas feministas a la teoría liberal contemporánea de John Rawls: repensando los conceptos de ciudadanía y el universalismo. *Revista Clepsydra*, (14), 69-94.
- Benhabib, S. (2006). *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*. Barcelona, España: Gedisa.
- Camps, V. (1990). *Virtudes Públicas*. Madrid, España: Espasa-Calpe.
- Carosio, A. (2007). La ética feminista: Más allá de la justicia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 159-184.
- Casa de la mujer. (2013). [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=xjaHd4OV5II&t=618s>
- Chacón, R. (2002). *Rondas campesinas de mujeres, participación social y política, y problemática ambiental en Bambamarca (Cajamarca)* (Tesis de maestría). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Recuperado de https://generoymineriaperu.files.wordpress.com/2013/05/chacc3b3n_genero_bambamarca.pdf
- Congreso de la República del Perú. (7 de enero de 2003). *Ley de Rondas Campesinas*. [Ley N° 27908]. Diario Oficial El Peruano.
- Espinosa, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental

- y el fin de la política de identidad. *Revista Solar*, 12(1), 141-171. doi: 10.20939/solar.2016.12.0109
- Fierro, J. (2016). Crítica feminista a la concepción liberal de la ciudadanía. *Estudios Políticos* (48), 13 - 31. doi: 10.17533/udea.espo.n48a02
- Food and Agriculture Organization of the United Nations. (2013). La titulación de tierras en el Perú: ¿cuál es el futuro de la tenencia de tierras segura para las mujeres? Recuperado de <http://www.fao.org/3/a-i4008s.pdf>
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Recuperado de <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>
- Gómora S. (2007). La relevancia de la crítica del feminismo a la teoría de la justicia. *Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM*, 3(5), 275-287.
- Guerra, M. J. (2000). ¿Servirá el multiculturalismo para revigorizar al patriarcado? Una apuesta por el feminismo global. *Leviatán: Revista de hechos e ideas*, (80), 101-116.
- Guerra, M. J. (2002). Feminismo y multiculturalismo: una tensa relación. *Cuadernos del Ateneo de La Laguna*, (12), 10-12.
- Hotel Taselotzin. Exquisito Exquisito. (2016, agosto 10). Hotel Taselotzin [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=NhQaA5LvxxM&feature=youtu.be>
- Hotel Taselotzin. (s.f.). ¿Quién hay detrás del Hotel Taselotzin? Recuperado de <http://taselotzin.mex.tl/frameset.php?url=/intro.html>
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2017). Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. Recuperado de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1437/libro.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2016). Estadísticas a propósito del Día Internacional de los Pueblos Indígenas. Recuperado de http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2016/indigenas2016_0.pdf
- Lang, M. y Kucia, A. (comp.). (2009). *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Quito, Ecuador: UNIFEM - Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer.
- Lister, R. (1997). Citizenship: Towards a Feminist Synthesis. *Feminist Review*, (57), 28-48.
- Maldonado, K. y Terven, A. (2008). *Los juzgados indígenas de Cuetzalan y Huehuetla. Vigencia y reproducción de los sistemas normativos de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla*. México D.F., México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Mendia, I. (2012). Justicia transicional: dilemas y crítica feminista. *Cuadernos de Trabajo*, (59), 1-41. Recuperado de http://publicaciones.hegoa.ehu.es/uploads/pdfs/236/Cuaderno_de_trabajo_Hegoa_59.pdf?1488539793

- Mohanty, C. T. (2002). "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. *Signs: Journal of Women in Culture & Society*, 28(2), 499-535.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, España: Paidós.
- Naval, C. (1995). La controversia liberal-comunitarista en educación. *Enrahonar*, 24, 81-97.
- Niño, A. M., Buitrago, A.P., Giraldo, C. y López, E. A. (2017). *El perdón: difícil posibilidad*. Bogotá, Colombia: Ediciones USTA.
- Nussbaum, M. (1997). *The Feminist Critique of Liberalism*. Kansas, United States of America: Department of Philosophy, University of Kansas.
- Nussbaum, M. (2000). *Women and Human Development. The capabilities approach*. New York, United States of America: Cambridge University Press.
- Ocaña, L. M. (2016). *Reflexiones sobre la justicia indígena desde una mirada feminista decolonial: mujeres indígenas del pueblo de los Pastos y prácticas de justicia* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Okin, S.M. (1994). Political Liberalism, Justice and Gender. *Ethics*, 105(1), 23-43. doi: 10.1086/293677
- Okin, S.M. (1998). Feminism and Multiculturalism: Some Tensions. *Ethics*, 108(4), 661-684. doi: 10.1086/233846
- Okin, S.M. (2005). 'Forty Acres and a Mule' for Women: Rawls and Feminism. *Politics, philosophy & economics*, 4(2), 233-248. doi: 10.1177/1470594X05052540
- Páez S. (2017, 22 de febrero). "Hilando nuestras historias", un libro sobre la sororidad indígena. *Lado B*. Recuperado de <https://ladobe.com.mx/2017/02/hilando-nuestras-historias-libro-la-sororidad-indigena/>
- Palacios, A. P. y Bayard, L. (2017). (Ab) Usos y costumbres: mujeres indígenas confrontando la violencia de género y resignificando el poder. *Amerika*, 16, 1-47. doi: 10.4000/amerika.8165
- Phillips, A. (2007). *Multiculturalism without Culture*. Princeton, United States of America: Princeton University Press.
- Piccoli, E. (2009). Las rondas campesinas y su reconocimiento estatal, dificultades y contradicciones de un encuentro: un enfoque antropológico sobre el caso de Cajamarca, Perú. *Nueva Antropología*, 22(71), 93-113.
- Rivera, E. (1995). Las paradojas del comunitarismo. *Doxa*, (17-18), 95-115. doi: 10.14198/DOXA1995.17-18.04
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona, España: Gedisa.
- Sierra, M. T. (2008). Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, (31), 15-26.

- Tovar, D.M., y Tena, O. (2017). Alianzas entre mujeres nahuas: una alternativa para trastocar el patriarcado. *Tabula Rasa*, (26), 311-329.
- Uprimny, R. y Saffon M.P. (2005). Justicia transicional y justicia restaurativa: tensiones y complementariedades. Recuperado de https://cdn.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_52.pdf
- Vergel T. C. (2011). El concepto de justicia de género: teorías y modos de uso. *Revista de derecho Privado*, (21), 119-146.
- Villellas, M. (2010). *La participación de las mujeres en los procesos de paz. Las otras mesas*. Barcelona, España: Institut Català Internacional per la Pau

La memoria como una propuesta de justicia

Alberto Antonio Berón Ospina

Introducción

Vivimos tiempos exaltados en la civilización del progreso occidental. Las propuestas totalitarias o autoritarias son impugnadas en lo teórico, aunque son viables en el mundo político. El planteamiento ilustrado de obrar bien por responsabilidad propia es una bonita consigna que se estrella ante un mundo de facto transitado por sujetos que corren de un lugar a otros en pos de una posibilidad de sacar las mayores ventajas personales. Las políticas se elaboran para grupos sociales, pero las respuestas y las consecuencias de las acciones se viven en cada uno de los sujetos que pueblan la tierra. Los cementerios y las fosas comunes están llenas de proyectos personales desechos bajo los efectos de la violencia.

Esa persistencia de la violencia en Colombia ha permitido que la llamada *Memoria de las víctimas* haya ocupado por dos décadas un lugar de creciente presencia en la actividad académica colombiana. Esto ha coincidido con los procesos de Justicia y Paz (2005), la Ley de víctimas (2011) y los Acuerdos de Paz con las FARC (2016). Durante dos décadas se han realizado iniciativas de memoria histórica de las víctimas, en condiciones de permanentes conflicto, permitiendo el reconocimiento hacia estos temas; todo esto en circunstancias de desconfianza por las consecuencias que un proceso de memoria pueda llegar a tener.

La idea de memoria se emparenta con una serie de pensadores que representaron en su momento a la “Haskalá”, o “ilustración judía”, la cual se desarrolló en el siglo XVIII y que influyó a una generación de descendientes de familias “integradas” a la vida cultural de Alemania, entre ellos Hermann Cohen (Koswig, 1842 - Berlín, 1918), Martin Buber (Viena, 1878 - Jerusalén, 1965), Franz Rosenzweig (Kassel, 1886 - Frankfurt, 1929) y Franz Kafka (Praga, 1883 - Kierling, Austria, 1924). Este grupo de pensadores logró identificarse con los principios de la Ilustración, buscando resolver a través de ella una serie

de contradicciones religiosas y políticas, valiéndose de los principios de la razón. Fueron conocidos como los *Maskilin*: El rostro oculto de la Ilustración. Este encuentro de cultura judía e Ilustración sentó las bases para pensar el destino de los principios emancipatorios de la modernidad.

Como lo señala Habermas (2011), “...Es asombroso lo productivamente que a partir de la experiencia de la tradición judía puedan alumbrarse motivos centrales de la filosofía del idealismo alemán” (2011, pp. 57-58). El grupo de pensadores citados presentó una singular relación entre el mundo que habitaban y el estado que les gobernaba; situados desde sus orígenes judíos anunciaron un futuro de marginalidad y exilio que vivieron en la primera parte del siglo XX: Walter Benjamin (1892-1940), Theodoro Adorno (1903-1969) y Max Horkheimer (1895-1973), todo esto en medio de la II Guerra Mundial. Benjamin (2005), por ejemplo, realiza una conexión con la memoria a través de una idea de justicia que llega del pasado y que está expresada en la alegoría del “Ángel de la Historia” (Benjamin, 2005, p. 23).

2. La *Zona gris* de la memoria

El presente texto transita en una especie de *Zona gris*, esa denominación (Levi, 2016) se refiere a lo vivido por víctimas y victimarios en el campo de exterminio: relaciones de colaboración, de complicidad, las cuales crearon las condiciones mismas del Lager. En ese sentido, Galcera (2016) expresa que mientras más visibles sean las condiciones de la injusticia, más posible es encontrar una mayor disposición de los afectados a colaborar y hasta mantener esa condición. Los *kapos* y los *sonderkomandos* son, dentro del orden de destrucción de su propio pueblo, parte de la maquinaria destructiva que colaboró con el régimen nazi, realizando el trabajo más sucio, solo por defender una fracción más de vida.

La *Zona gris* tiene sus componentes de violencia explícita, de suspensión de derechos modernos, la reducción de la idea de ciudadano se simplifica en la obediencia. El término de *Zona gris* supera el maniqueísmo bueno-malo y hace evidente la relación que se puede establecer entre la víctima y su verdugo. Ese concepto espacial sugiere la conside-

ración de una subjetividad corrupta, donde conviven el alto funcionario, el ejecutivo de corbata, el hampón de las márgenes de la zona de tolerancia, pero también *el ciudadano de lo común* que se mueve entre esos polos subjetivos de atracción, defendiendo lo que consideran suyo, comprometido consigo mismo en las regiones más nocturnas de lo que supone su propiedad. En esta concepción de la zona, participan desde el Lager, —lo que Hannah Arendt llamó *sociedades totalitarias*— hasta las *sociedades modernas* entendidas como lugares de crueldad, control, sometimiento. Si bien esas categorías aparecen en la obra de Levi (2016), han sido extrapoladas en el análisis histórico social por Arendt a los llamados estados fascistas, comunistas, a la Europa moderna, y hasta por autores actuales como Bauman (2000) para describir una Modernidad Líquida, o Franco (2013) una Modernidad Cruel.

3. El Ángel de la Historia

Desde perspectivas como la de Theodoro Adorno (2006), la justicia entendida bajo una perspectiva de la memoria parte del reconocimiento a quienes fueron vulnerados o eliminados violentamente por algún tipo de *razón histórica* que se impuso sobre ellos. El planteamiento de entrada para una nueva filosofía lo expresa:

Porque en la fase actual de la evolución histórica, cuya avasalladora objetividad consiste únicamente en la disolución del sujeto sin que de este haya nacido otro nuevo, la experiencia individual se sustenta necesariamente en el viejo sujeto, históricamente sentenciado, que aún es para sí, pero ya no es en sí. Este cree todavía estar seguro de su autonomía, pero la nulidad que les demostró a los sujetos el campo de concentración define ya la forma de la subjetividad misma. (Adorno, 2006, p. 18)

Según Adorno, el quehacer de la filosofía consiste en ir más allá de la identidad, aventurarse en lo incierto para así encontrar un principio que le permita al individuo alguna oportunidad de reconstruirse más allá del daño que ha vivido.

Lo anterior conduce a que una justicia anamnética tenga componentes distintos a los que pueden ser contenidos en una justicia liberal. En ella se trataría de defender la libertad individual, las garantías jurídicas alrededor de las personas, sus derechos civiles, sus posibilidades de asociarse, opinar y participar políticamente. Este modelo

tiene unas implicaciones políticas las cuales se pueden definir de la siguiente manera:

La concepción de justicia de Rawls es liberal. Afirma la prioridad del valor de la libertad frente a teorías del bien humano y frente a concepciones igualitaristas radicales. En una teoría liberal, el estado no está vinculado con ninguna concepción particular del bien y su propósito es permitir que cada ciudadano siga su concepto del bien. Así mismo, el Estado no puede comprometerse con una política que restrinja las libertades básicas iguales a favor de una mayor igualdad social y económica (Cortes Rodas, 2007, p. 40)

La justicia en el sentido liberal busca soluciones en el presente, proponiendo modelos a nivel de la defensa de las libertades individuales. Pero en el caso de este trabajo no es suficiente; es necesario también detenernos en otras perspectivas: *El lugar en el cual quedan las injusticias del pasado y el ocupado por esa víctima que la historia desecha o arroja al olvido*. En consecuencia, lo que podríamos llamar justicia anamnética es una concepción filosófica donde la *idea de pasado* tiene un lugar en el presente, mientras que la víctima es el centro de esa indagación, pues solo ella sabe de primera mano lo que significa el sufrimiento. El cuestionamiento realizado desde la memoria sobre los dos modelos de justicia mencionados es el mayor énfasis en una perspectiva de carácter universal y procedimental, dejando sin lugar a las víctimas del pasado (Mate, 2011).

Para Benjamin (2007) no se ha respondido aun la pregunta de: “Si la violencia es, en ciertos casos determinados, un medio para fines que son justos o injustos” (2007, p. 183). En ese aspecto distingue entre una violencia conservadora del derecho interpretada como mítica y otra considerada sagrada; la cual interviene en la historia destruyendo al mito justificado en el derecho. Benjamin supo aproximar la concepción de violencia sagrada que interviene en la historia:

Benjamin identifica el tipo incorrupto de violencia pura con la violencia divina. Y la violencia divina llegará a ser el modelo de la violencia revolucionaria. Por lo tanto, la teología y la política se combinan y la lucha entre la democracia social y el comunismo adquiere una dimensión teológica. Llega a ser la transformación decisiva entre la violencia mítica y la violencia divina, entre la violencia que establece la ley y la violencia que aniquila la ley. (Heller, 1999, p. 104)

Benjamin tiene la esperanza de entender la violencia en sí misma, no como miedo, sino como mismidad. De hecho, la relación entre justicia y derecho continúa sin resolverse hasta hoy. No es casual el planteamiento de Derrida (1995):

...si el derecho se sustenta en la venganza, como parece lamentar Hamlet —antes que Nietzsche, antes que Heidegger, antes que Benjamin— ¿no puede aspirarse a una justicia que un día, un día que ya no pertenecería a la historia, un día casi mesiánico, se encontraría por fin sustraída a la fatalidad de la venganza. (1995, p. 35)

Una perspectiva de ensanche moral como *la memoria de las víctimas* nos enlaza con virtudes colectivas descartadas en el proceso de secularización (y creciente individualismo) del mundo moderno. Indagar en esos aspectos desechados por la modernidad, nos remite a Hegel (2005) y a Marx (1993), quienes fueron radicales en sus posturas; tales como el espíritu absoluto moderno interpretado como razón de Estado o la conciencia de clase trabajadora.

4. El lugar de las injusticias del pasado: la víctima que la historia desecha

El *Ángelus Novus* representa el punto de vista del historiador que se identifica con las víctimas aplastadas por el carro triunfal del progreso. Es por esto que, al encontrarse con el pasado, el pensador le otorga sentido a lo que fue considerado despojo y olvido. El ángel de la historia comparte con la víctima la desesperanza, el sinsentido, la oscuridad, la experiencia de catástrofe, debido a que tiene una impotencia enorme al ver caer incesantemente las vidas humanas en la misma hecatombe. Mi propuesta es entonces la reivindicación del pensador como un *reciclador de la historia*.

Esos aspectos por los cuales se avergonzó la historia arrojándolos como escombros al pasado, lo fallido, las víctimas, se convertirán en asunto de acuciante reflexión. Es en esos espacios donde se verifica los costos del progreso y se produce una exigencia de justicia para la víctima. Como resultado producirá un avance ético, un ensanchamiento moral, por medio de la capacidad de enmarcar la experiencia subjetiva del sufrimiento en el ámbito intersubjetivo de público.

Retornando a los principios reflexivos de la memoria surge la siguiente pregunta: ¿Por qué Walter Benjamin es un pensador de los vencidos continuando la tradición de Carlos Marx? ambos comparten un estilo donde las narraciones, las voces, las imágenes, los restos, son singularidades que merecen ser tenidas en cuenta por la filosofía. Ejemplo de esto es la concepción de la historia como acumulación de catástrofes y de ruinas, presente en las tesis sobre las historias (Benjamin, 2005) otorgando al historiador el *don* de encender en el pasado la chispa de la esperanza contra el olvido. Activar esa luz que alcanza a las víctimas y los sobrevivientes implica al pensador superar el riesgo de empatía con la clase dominante, sin permitir que los vencidos sean el instrumento de esa misma clase cuando se escribe la historia.

En Benjamin no se escapan ni los grandes, y menos los pequeños acontecimientos que presenta la historia. En su quehacer crítico relaciona tanto la teoría del filósofo, como las narraciones donde gravitan las voces, las imágenes, los restos; esas singularidades que una filosofía centrada en la totalidad deja de lado. ¿Cómo deslindarse entonces de la seducción por el relato de los triunfadores? Habría que revisar la noción de pasado que posee la historia. No bastaría con que esta sea la materia o el telón de fondo sobre el cual indaga el historiador, se necesitará también agitar al pasado de su quietud, de la conformidad con lo sucedido.

Es claro que los vencidos no se encuentran conformes en esa condición: ese pasado los reduce y desdibuja en la misma historia. Por lo anterior, me atrevo proponer al filósofo como cronista de la historia quien expresa la distancia y su diferencia, en virtud de que formula una urgencia ética y política del pensamiento en momentos de peligro: hacer resistencia, batallar a través de las palabras con las concepciones de la historia que la reducen a un tiempo homogéneo, vacío y eterno.

¿A qué o quién se refiere la justicia? ¿A una idea universal o un particular concreto llamado la víctima? La propuesta sería pensar *la relación entre el concepto de justicia y la figura de la víctima*. Se considera que mientras la reflexión sobre la justicia se mantenga en un ámbito exclusivamente universal o sea vista desde *arriba*, la argumentación funciona en el plano universalista, pero cuando el concepto de justicia se relaciona con el sujeto victimizado —*abajo*— la filosofía

empieza a deslizarse por un camino distinto, del cual el pensamiento no se debe sustraer.

¿Qué hacer con las demandas de justicia? Lo anterior ubica esta reflexión entre dos planteamientos: uno, el defendido por Nietzsche (2015) acerca de la necesidad de superar el pasado, en cuanto hay un exceso de recuerdo que produce más dolor, más resentimiento y dificulta la acción; mientras que, en el segundo planteamiento, se encuentra la voz de Benjamin (2005), quien considera que heredamos una versión de la historia donde se privilegia la memoria del vencedor sobre el vencido, de allí que la sugerencia realizada por Benjamin se entienda como el pasarle a los relatos de la historia una revisión en sentido de lo que ocultan o justifican.

Proponemos dos caracterizaciones de la víctima: la *víctima como presencia* y la *víctima como ausencia*. A pesar de lo frágil que sean cualquiera de esos límites (la víctima como sobreviviente, la víctima como vencido, la superación de la victimización) se debe plantear que *las víctimas como presencia* sobreviven, mientras que las víctimas como ausencia representan un *límite*, el hundido total apelando al título de “Los hundidos y los salvados” (Levi, 2005). Sobre cualquiera de esas dimensiones el pensamiento tiene hoy el reto, la necesidad de superar los enclaustramientos, de ir más allá de una dimensión ontológica que paraliza a la víctima, la mantiene *alienada*, pues nombrar a la víctima no debería solamente *reducirla*. Se trata entonces de mostrar que la de la víctima es una condición meramente histórica, la cual puede ser superada, aunque no olvidada. En este sentido ¿qué es hacer justicia?, ¿dar a la víctima un nuevo cuerpo?, ¿ofrecerles un lugar en el presente por medio de una justicia hermenéutica?

Badiou (2014) sugiere distinguir a la justicia como lo oscuro y la injusticia como lo claro. La injusticia como lo que, en su continuidad se hace clara bajo la forma de espectáculo. El resultado de esa interpretación es que la víctima está hoy expuesta y sobre-expuesta, se dibuja con claridad y su cuerpo se termina cosificando a lo largo del tiempo por medio de su condición.

Contrariamente, la justicia es la negación, la no claridad que parte precisamente de que hoy entendemos la justicia como una respuesta a la injusticia. También es importante citar a Mate (2011), para quien primero ha sido la experiencia de la injusticia antes que la idea de jus-

ticia. Antes del concepto *ideal* estuvo el *malestar debido a su ausencia*. Por esto, un nuevo punto de arranque en las elaboraciones teóricas sobre el tema no puede ser solamente el ideal de justicia, sino por el contrario, tener en cuenta que la injusticia es lo más evidente (Mate, 2011).

Si las víctimas están reducidas a cuerpo: cuerpos que sufren o cuerpos que consumen, tenemos que lo común entre ambos es la condición de cuerpos alienados por un discurso que produce la misma realidad alienada. Hoy la circulación de víctimas en el orden social está compuesta por los que han sido sometidos a las violencias políticas. Posiblemente en esa nueva articulación encontremos la comprensión de porqué la producción de víctimas se relaciona con sistemas injustos.

5. La espectacularización de la memoria

Frente a ese horizonte se proponen una serie de reflexiones acerca de las víctimas:

- Están las víctimas voluntariamente convertidas a las fantasías e ilusiones del consumo. Desfigurada a causa de la decisión de fuerzas externas. Cuerpos reducidos, utilizados hasta el final, despojados de su capacidad política y convertidos en cuerpos esclavos.
- La sociedad donde se espectaculariza la imagen de las víctimas es también la sociedad que exhibe el progreso en cuanto imperativo axial de la vida. De allí que los pensadores tengan la responsabilidad de elaborar formas de discurso capaces de contribuir a superar esa condición de injusticia.
- La realización de la justicia deberá superar la condición de víctima y propiciar en el sujeto la posibilidad de ponerse de pie y rechaza esa condición.
- La justicia de la memoria recurre a la historia para hacer reflexiones morales y políticas que contribuyan al establecimiento de responsabilidades del pasado que han terminado afectando el tiempo presente. Hacer justicia desde la memoria obliga a darle respuestas a las preguntas del otro; en este caso, de las víctimas.

- El marxismo consideró por su parte, que la justicia llegaría inevitablemente en la medida que las condiciones de crisis se hicieran más insoportables en la sociedad, pero cien años después, tenemos que la humanidad pareciera resignarse a vivir y aceptar las condiciones más injustas. De allí que, la idea de *conciencia histórica del ahora* a través de la memoria puede implicar que en cada momento hagamos una apuesta de eliminar la continuidad de la injusticia.

Se podría concluir proponerle a la filosofía la tarea de reivindicar el valor de reclamar y no solamente de interpretar. Esto significa ubicar a la víctima en el mismo nivel de esos sujetos históricos que luchan por cambiar las condiciones de la injusticia.

Referencias

- Adorno, T. (2006). *Minima Moralia*. Madrid: Akal.
- Arendt, H. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Barcelona: Taurus.
- Badiou, A. (2014). *Filosofía y Política: una relación enigmática*. Buenos Aires: Amorrotu.
- Bauman, S. (2000). *Modernidad líquida*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Mexico: Contrahistoria.
- Benjamin, W. (2007). Hacia la crítica de la violencia. En *Obras Completas. Libro II* (Vol. 1). Madrid: Abada.
- Cortés Rodas, F. (2007). *Justicia y exclusión*. Bogota: Siglo del Hombre.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Franco, J. (2013). *Modernidad cruel*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Galcera, D. (2016). *La pregunta por el hombre: Primo Levi y la Zona gris*. Barcelona: Anthropos.
- Habermas, J. (2011). *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta.
- Hegel, G. (2005). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Barcelona: Tecnos.
- Heller, A. (1999). *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona: Gedisa.
- Levi, P. (2005). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Aleph.
- Levi, P. (2016). *La Zona Gris*. Barcelona: Anthropos.
- Marx, K. (1993). *Manuscritos*. Barcelona: Altaya.
- Mate, R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- Nietzsche, F. (2015). *Consideraciones intempestivas*. Barcelona: Alianza.

La lucha por la verdad de las Madres de Soacha: sobre la posibilidad de la justicia en una perspectiva política antagónica

Nelson Fernando Roberto Alba

Introducción

¿Cómo asir una experiencia de injusticia en nuestra actualidad? ¿Acaso es posible determinar las formas de efectuación de la justicia en sociedades regidas por una economía neoliberal fundada en la desigualdad material de los ciudadanos en el marco del Estado de Derecho? La presente reflexión surge ante la necesidad de pensar los límites de la gestión jurídica y política de la justicia en Colombia, particularmente en la primera década del siglo XXI en lo referido al infame caso de las ejecuciones extrajudiciales o “falsos positivos”.

En esta perspectiva, lejos de una exégesis sobre los presupuestos teóricos de la justicia desde la filosofía política, busco bosquejar la posibilidad de la justicia en tanto que experiencia de resistencia y contestación, particularmente como una forma de subjetivación ética derivada de una perspectiva política antagónica. La política en este contexto deja ser vista como una gestión de los individuos y las poblaciones, una suerte de ontología de la individuación, para dar paso a un *acontecimiento*, es decir, a la emergencia de un evento disruptivo en el estado de cosas del ordenamiento del poder político.

En efecto, en septiembre de 2008 los medios de comunicación colombianos anuncian el hallazgo de una fosa común con 19 cuerpos de jóvenes en Ocaña, una ciudad intermedia localizada a 600 kilómetros de Bogotá. Las primeras informaciones indicaban que se trataba de “guerrilleros” dados de baja en combate por el Ejército Nacional en el marco del “conflicto armado interno” que vive el país desde por lo menos hace 60 años. Poco tiempo después, el presidente de la época, Álvaro Uribe Vélez y su ministro de defensa, el expresidente Juan Manuel Santos, fueron los encargados de confirmar al país la legalidad de

las operaciones en las cuales los “delinquentes” habían sido muertos en combate.

Al mismo tiempo, las reacciones de los familiares, especialmente de las madres de los jóvenes desaparecidos no se hicieron esperar: para ellas la tesis del gobierno es inconsistente pues la mayoría de los presuntos guerrilleros vivían en Soacha, un municipio pobre y marginalizado circunvecino de Bogotá; todos eran desempleados, ninguno sabía usar armas e incluso uno de ellos tenía una discapacidad cognitiva considerable. Es gracias a este tipo de incoherencias cada vez más evidentes, algunas de las madres reaccionan y se organizan en torno al colectivo “Madres de Soacha” (MS) haciendo explotar el escándalo más grande en la historia reciente del país conocido con la expresión “falsos positivos”.

El eufemismo designa el asesinato selectivo y sistemático de personas que, atraídas por promesas de empleos en otras zonas del país, son ejecutadas por las fuerzas militares con la colaboración de bandas criminales y presentadas como guerrilleros asesinados en combate. Esto con el objeto de obtener primas, días de descanso, ascensos y por supuesto aumentar las cifras de “subversivos” dados de baja en los informes anuales exigidos por el gobierno en su “lucha abierta contra el terrorismo”. Frente a un escándalo de esta magnitud, el gobierno debió reconocer la participación de algunos miembros de las fuerzas armadas, considerados como “manzanas podridas”; en octubre de 2008 fueron destituidos 27 militares implicados entre ellos 3 generales de la república. A pesar de este reconocimiento a medias, el gobierno del expresidente Santos aún sostiene que se trata de eventos puntuales y aislados entre sí.

Entre tanto, las MS pusieron en entre dicho la versión oficial de los hechos y no solamente lograron llamar la atención de los medios de comunicación y la opinión pública colombiana e internacional sobre esta práctica estatal, sino que además logran agenciar verdaderas intervenciones políticas, diversas formas de problematización que pusieron en evidencia la racionalidad de esta práctica gubernamental. Según la *Fiscalía General de la Nación*, organismo judicial y de control encargado de hacer las investigaciones del caso, entre 2002 y 2008 fueron asesinadas 4832 personas bajo la modalidad del “falso positivo”; ha habido 4919 miembros del Ejército Nacional investiga-

dos por estos delitos de los cuales 800 están aún en prisión. Por datos como estos, organizaciones gubernamentales como la ONU consideran que en Colombia la impunidad asociada a este tipo de crímenes es del orden del 98%.

¿Cómo entender estos eventos? Por lo pronto, no se trata de hacer un análisis en el cual adjudicáramos la cuestión del exterminio a un conjunto de causas o de consecuencias que permitiría dar cuenta de lo sucedido. Pues si se asume tal perspectiva podría reducirse esta experiencia a una larga cadena de eventos violentos que han afectado el país desde hace 60 años. Más aún, esta experiencia de resistencia podría considerarse como todo un “fracaso” si se atiende la impunidad reinante en la búsqueda de los autores físicos e intelectuales de las ejecuciones extrajudiciales. Lejos de querer establecer la racionalidad interna de esta tecnología de poder que devino en una empresa de muerte, busco analizar como punto de partida las formas de resistencia a este tipo de poder. En esta perspectiva, considero que la experiencia de las MS constituye una forma de resistencia valiente, innovadora e incluso antagónica frente a un poder político presto a legitimar siempre la actuación extrema de su aparato bélico-represivo.

Este colectivo de mujeres logró hacer de sus acciones una *problematización de la política*, es decir, que elaboraron un dominio de hechos, de prácticas y de discursos que cuestionan radicalmente la gestión política en Colombia. Para ello estas mujeres debieron exponer sus vidas y las de sus seres queridos a causa de la búsqueda de la verdad de lo sucedido, logrando modificar algunos regímenes de enunciación y de visibilidad históricamente ligados a una justificación social, política y moral de las ejecuciones extrajudiciales. Ahora bien, plantearle problemas a la política no supone que el principio de esta práctica ni la solución estén en la política, se trata más bien de una forma de cuestionamiento de la política a partir de sus propios límites y de sus puntos ciegos.

Sin duda alguna, la acción del colectivo de madres no se reduce a una puesta en cuestión de la política, a una contestación a la política en la medida que sus prácticas y sus acciones constituyen una *disposición* ética con claras implicaciones políticas que, para efectos del presente texto, voy a considerar como presupuestos para contemplar la posibilidad de la justicia en una perspectiva política antagónica. Es

esta perspectiva, el texto busca examinar la posibilidad de la justicia en una perspectiva analítica que concibe la política como una relación de fuerza ontológicamente irreductible al consenso, esto es, una política antagonica.

1. Presupuestos de la escena: “conflicto armado” y Política de Seguridad Democrática

1.1. *¿Conflicto armado o guerra interna?*

El concepto de “conflicto armado” refiere una guerra asimétrica y de baja intensidad que se desarrolla en Colombia desde hace más de medio siglo. Se trata de una guerra asimétrica pues comporta una disparidad en las fuerzas militares y políticas empleadas por los actores implicados. Entre las posibles causas de este conflicto sobresale la debilidad institucional y jurídica del Estado, la posición de la tierra marcada por una desigualdad en la distribución de la riqueza que ha polarizado la sociedad y derivado en una persecución de una parte de la población a causa de sus orientaciones políticas. Se pueden trazar varios puntos de inflexión de esta guerra: en los años 60 con el surgimiento de guerrillas de diversas orientaciones marxistas; en los años 80 se constituyen grupos paramilitares de extrema derecha como las Autodefensas Campesinas de Colombia AUC en todo el territorio, presentándose como una fuerza de contra insurgencia opuestas a las guerrillas financiadas por grandes grupos económicos, el narcotráfico y por algunos organismos del Estado. A lo cual se debe agregar la emergencia constante de grupos de narcotraficantes desde mediados de los años 80 y la emergencia de bandas criminales (BACRIM) en los últimos 10 años (Centro de Memoria Histórica, 2013).

Según el Registro Único de Víctimas (RUV) al 1 de febrero de 2018 en Colombia el conflicto armado ha dejado 8.291.906 personas víctimas de las cuales 7.344.391 son por desplazamiento, 994.036 por homicidio, 168.899 por desaparición forzada, 84.265 por actos terroristas como atentados y hostigamientos, 36.519 por secuestro, 24.533 por delitos contra la libertad y la integridad sexual, 21.306 por lesiones físicas, 13.454 por minas antipersonal o artefacto explosivo y 10.748 por tortura (Unidad de Víctimas, 2018). Ciertamente las

cifras por si solas no dicen mayor cosa sobre la realidad del conflicto armado, pero sí permiten dimensionar la magnitud de la gestión de la vida y de la muerte en el entramado reticular del poder político en Colombia y en la región, particularmente desde mediados del siglo XX, época en la que los gobiernos de corte dictatorial no eran tanto la excepción, sino la regla.

Además, esta breve caracterización histórica tiene como objetivo llamar la atención sobre la existencia, más que de un conflicto armado, de una guerra interna que se libra desde hace más de un siglo en Colombia, la cual pone en entre dicho la capacidad del Estado para gestionar el territorio, la población y de organizar equitativamente las formas y los medios de producción de la riqueza. No busco negar la existencia de una tecnología de gestión y de control de los sujetos en tanto individuos y población, es decir, de diversos procesos de gubernamentalización del Estado que operan desde la Colonia, sino poner en entredicho que el control eficiente de dicha tecnología de poder se reduzca a la figura hegemónica del Estado, más bien constituye la finalidad de la actuación de múltiples actores estatales, paraestatales, económicos, políticos, bélicos y sociales.

Esta dinámica de la guerra interna podría ser analizada a partir del “modelo estratégico” propuesto por Michel Foucault en la década del setenta para examinar las tecnologías de poder de la sociedad disciplinar. Así, el diagrama de relaciones de fuerza de la guerra interna en Colombia se representa en dos niveles: el nivel *microfísico* del diagrama comportaría una diversidad heterogénea de conformaciones discursivas y de prácticas extra-discursivas, localmente planificadas por individuos y grupos: aquí los actores de dichas prácticas se encuentran en un nivel táctico en el cual sus objetivos pueden ser divergentes en función de sus fines y objetivos específicos.

Pero estos elementos tácticos pueden ser actualizados e integrados en estrategias globales, estas conformarían el nivel *macro* del diagrama de la guerra, en el cual es posible rastrear dispositivos y tecnologías de poder que responden a una orientación racional concertada, ciertamente intencional, pero asubjetiva, es decir, difícilmente adjudicable a un sujeto sea individual o colectivo.

¿Por qué proponer el modelo estratégico para analizar la guerra interna en Colombia? Éste resulta útil para examinar una escena com-

pleja como la de la guerra interna como *experiencia históricamente singular* durante el siglo XX en Colombia y, a su vez, como modalidad de gestión biopolítica indisoluble de los diversos procesos de gubernamentalización del Estado. El modelo estratégico de análisis tiene por objeto “desinstitucionalizar” y de “desfuncionalizar” las relaciones de poder de todas las instancias centrales y subjetivas (Estado, gobierno, partidos, movimientos, clases, organización) que son usadas a menudo en los análisis de los conflictos bélicos. Si el modelo estratégico es entendido como un principio de inteligibilidad de la relación saber-poder: ¿cuál es la forma de operación de la guerra en tanto tecnología de relaciones de poder en Colombia? ¿Cuál es la especificidad de esta forma de poder? ¿Cuál son sus “racionalidades prácticas”?

En cuanto al saber, entendido como conformación discursiva, y a su “productividad táctica” ¿qué tipo de relaciones de poder operan en la efectuación del discurso de la guerra? ¿Cuáles son los efectos recíprocos del saber y del poder que asegura este discurso sobre la guerra? Por su parte, en lo referido a la “integración estratégica” de la tecnología política de la guerra ¿cómo se articulan las relaciones de poder que en su efectuación se materializan en los discursos y las prácticas, en torno a una lógica estratégica global orientada al mantenimiento de una guerra interna desde hace más de sesenta años?

En *La voluntad de saber* (1978) Michel Foucault caracteriza una forma bien particular de gestión del poder que denomina “biopoder”. Se trata de un poder gestado en Europa hacia el siglo XVII que opera sobre la vida bajo dos modalidades diferentes, mas no antitéticas. Por una parte, una *anatomopolítica del cuerpo humano* en la cual éste es visto como una máquina que mediante procedimientos disciplinarios es mejorado, sometido e integrado en sistemas de control, eficaces y económicos. Por otra parte, a mediados del siglo XVIII surge una *biopolítica de la población* que a través de “controles reguladores” se centra en el cuerpo como soporte de los procesos biológicos como el nacimiento y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida, la longevidad, etc.

Si se analizan las dinámicas sociales, políticas y económicas en Colombia por lo menos durante los siglos XIX y XX en la perspectiva de la conformación de múltiples dispositivos de biopoder, no sería extraño sugerir que en el territorio estos procesos de gestión biopolítica

de las poblaciones y anatomopolítica de los cuerpos están intrínsecamente ligados a otros fenómenos como la gubernamentalización del Estado y sus instituciones.

1.2. *Gubernamentalidad y Política de “Seguridad Democrática”*

Ahora bien, no habría que pensar los procesos de gestión biopolítica referidos necesariamente a un corte histórico o siendo antecedidos por un poder soberano, menos aún proseguidos por un poder gubernamental. Se trata más bien de una cierta coexistencia y no tanto del progresivo remplazo de un tipo de sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina. Y tal como lo señala a partir del curso de 1978 *Seguridad, territorio y población* (2006), la cuestión del biopoder se ve ahora emparentada con la cuestión de la gubernamentalidad, una modalidad de gestión del poder que recae directamente sobre la conducta de los sujetos, una “conducción de conductas” en torno al gobierno de los individuos y las poblaciones que particularmente en el siglo XVIII converge en la conformación de una razón de Estado que se expande por toda Europa y por supuesto el Nuevo mundo.

Lo cierto es que la existencia de una guerra de tal amplitud se constituye en un aspecto que complejiza el análisis de las relaciones de poder en términos de gubernamentalidad, pues en su efectuación hay un uso extremo de la fuerza para someter a los individuos y las poblaciones, es decir, las relaciones de fuerza y las relaciones de poder pasan necesaria pero no exclusivamente por la violencia bélica, la dominación y, en últimas, la materialidad de un conflicto en el que las masacres, la desaparición forzada, la violación de mujeres, el reclutamiento de menores y el genocidio político son una constante en la vida cotidiana de la sociedad civil. De tal modo, si se tratase de establecer la racionalidad política específica de una tecnología de gobierno en Colombia que opere a partir de la autorregulación voluntaria de la población, entonces la guerra y las modalidades de violencia que ésta conlleva podría ser concebida como una “forma de gobierno” con sus propias técnicas de gestión de los individuos y de la población. Con todo, no ignoro la existencia de procesos gracias a los cuales las estructuras de administración de justicia y de gestión de la población en el país se hayan gubernamentalizado.

Es evidente que el análisis arqueológico y genealógico de los diferentes procesos de gubernamentalización del Estado (colonia, ilustración, república) debe dar cuenta de los conjuntos heterogéneos de prácticas discursivas y extra-discursivas (instituciones, discursos, procedimientos, técnicas) con su propia “economía política” utilizados para la gestión de la población mediante dispositivos de seguridad. Sin embargo ¿cómo entender estos procesos de gubernamentalización y de configuración de una razón de Estado en el marco de una guerra interna que se constituyó durante los siglos XIX y XX en una *matriz de gestión de la población* en Colombia? ¿Acaso la guerra puede ser entendida como una modalidad biopolítica de gobierno? Si se entiende restrictivamente por gubernamentalidad un principio de inteligibilidad de las relaciones de poder que consiste en “conducir conductas” ¿cómo concebir la interacción de las “racionalidades prácticas” en las cuales se inscriben estos modos de acción calculados con la gestión de una guerra interna con sus formas propias de dominación y de violencia que terminan estructurando el campo de acciones posibles y eventuales de toda una población?

Apenas quedan formulados algunos interrogantes para analizar la materialidad del poder y específicamente la gestión biopolítica y gubernamental de los individuos y las poblaciones en Colombia durante los siglos XIX y XX. Ciertamente se trata de una empresa vasta de la que tomo distancia en tanto que mi objetivo es analizar una experiencia históricamente singular, la de la lucha de las MS, la cual puede ser entendida como una forma de resistencia reciente a una forma de gestión de la vida y gobierno de las poblaciones de vieja data. Por lo pronto, caracterizaré brevemente un período de gobierno en el cual se produjo el escándalo de las ejecuciones extrajudiciales bajo la lógica de la “Política de Seguridad Democrática”. En efecto, durante el período 2002-2010 se instauró en Colombia un gobierno de derecha bajo la presidencia de Álvaro Uribe Vélez quien hace de la seguridad y de la recuperación militar del territorio una política de Estado.

La “Política de Seguridad Democrática” (PSD) se concentra en acciones concretas para generar una ofensiva política, militar y judicial en contra de objetivos específicos (guerrillas, Bacrim) con el fin de “reforzar y garantizar el Estado de Derecho en todo el territorio” (2003, p.12). La PSD se concibe como una política para “la protección de la población”, aspecto paradójico ya que en tanto tal demanda de

la “cooperación ciudadana” de dicha población para la asegurar el mantenimiento de la seguridad: creación de redes de cooperantes para informar a los servicios de inteligencia del Estado las acciones de personas “sospechosas”, creación de un “programa de recompensas destinado tanto a ciudadanos como a los diversos agentes estatales, especialmente las fuerzas militares. Todo ello amparado en el marco de una fallida ley estatutaria, el llamado *Estatuto antiterrorista*, una serie de medidas que pretendían modificar substancialmente el aparato judicial y que buscaban otorgarle facultades extraordinarias a las fuerzas militares y demás organismos de seguridad para interceptar cualquier forma de comunicación privada, ejecutar detenciones, allanamientos y registros domiciliarios sin ninguna orden judicial.

Es innegable que durante su implementación la PSD no haya trastocado el escenario bélico y el panorama económico del país, pues supuso una reducción considerable en el número de atentados, particularmente a la infraestructura del territorio y reactivó la inversión extranjera con el consabido aumento de la percepción de la seguridad en las carreteras y regiones escondidas de la accidentada geografía nacional. Sin embargo, esta política conllevó consecuencias nefastas para la población civil como el desplazamiento de más de 3 millones de personas durante los dos periodos presidenciales de Uribe Vélez, el arresto arbitrario y la persecución política de los partidos políticos de oposición y movimientos obreros, sindicales y sociales, el asesinato y la desaparición forzada de cientos de líderes sociales y por supuesto el infame fenómeno de las ejecuciones extrajudiciales de Soacha, que para este periodo aumentaría en 154%, al pasar de 393 casos registrados entre 1990 y 1999 a 1220 registrados entre 2000 y 2009 (Patiño, 2014).

Financiado por un programa de cooperación internacional con Estados Unidos llamado “Plan Colombia” en la guerra contra el terrorismo, el gobierno de Uribe Vélez estableció una serie de primas y recompensas para los militares que “capturen o ejecuten en combate” subversivos con consecuencias previsibles. Las unidades militares en todo el territorio reportan cada vez más guerrilleros abatidos en combate y la lista de ascensos, licencias remuneradas y reconocimientos a los militares no se hacen esperar. Sin embargo, es gracias a las acciones emprendidas por las MS y su repercusión en una extensa e impune historia de demandas sociales que se pudo evidenciar que un núme-

ro considerable de los subversivos eran hombres jóvenes que vivían en la periferia de Bogotá, campesinos, sindicalistas, estudiantes que compartían una condición común: la precariedad de sus condiciones materiales de existencia.

Hasta aquí he señalado la cuestión de la guerra interna que vive el país y la pertinencia de analizarla a partir del modelo bélico o estratégico del poder que no excluye el análisis biopolítico ni el gubernamental de la guerra como forma de gestión y gobierno político. Además, la “Política de Seguridad Democrática” como tan sólo uno de los aspectos de la gestión biopolítica y gubernamental en la primera década del siglo XXI en Colombia. Tanto la guerra interna como dicha política pueden ser considerados como dos presupuestos de los que difícilmente puede desligarse el análisis de lucha de las MS como una experiencia de subjetivación ética y política que, a su vez, permite problematizar la posibilidad de la justicia en una perspectiva política antagonica.

2. Las Madres de Soacha: de la búsqueda individual a la práctica colectiva

María Sanabria, 57 años, madre de siete hijos, entre ellos Jaime Steven desaparecido el 16 de febrero de 2008 a la edad de 16 años. Carmenza Gómez, 59 años, madre de seis hijos de los cuales dos fueron asesinados en el *affaire* de los “falsos positivos”: Víctor Fernando de 23 años asesinado en 2008 y John Nilson quien fuera asesinado al tratar de elucidar la muerte de su hermano. Luz Marina Bernal, 56 años, madre de cuatro hijos, entre ellos Fair Leonardo, desaparecido el 8 de enero de 2008 y quien, además, sufría de una discapacidad cognitiva considerable que le daba la condición mental de un niño de 8 años.

Sólo se trata aquí de tres casos particulares que, sin embargo, refieren a una sola experiencia de lucha que unió a veinte personas, especialmente a los parientes y las madres de los jóvenes desaparecidos. Pero antes de considerar la acción de este grupo de mujeres como la constitución de un “sí colectivo”, es necesario situarla en su aspecto individual. En este sentido, la desaparición de cada uno de los jóvenes marcará el inicio de una experiencia que oscila entre la “ruptura” y

la “conversión” subjetiva. Al conocer la desaparición de su hijo cada madre debió emprender una búsqueda individual que, en lo inmediato, no condujo a nada. Por ejemplo, Luz Marina Bernal, una de las madres, se dirige a la estación de policía al día siguiente de la desaparición de su hijo Fair Leonardo, allí le responden que era necesario esperar 72 horas para hacer la denuncia; tras su insistencia los agentes se burlan de ella y afirman que hay paro judicial y que tal vez su hijo “se escapó con alguna muchacha”. Durante ocho meses Luz Marina y sus otros hijos buscan infructuosamente a Fair en hospitales, cárceles, morgues e, incluso, disfrazada de indigente, en el bajo mundo del Centro de Bogotá. Así como Luz Marina cada madre emprendió una búsqueda desesperada de su hijo sobrepasando, para ello, la imposibilidad de interponer una denuncia en los organismos oficiales para iniciar una investigación judicial. Demasiado pobres y marginalizadas, estas mujeres son consideradas ciudadanas de segunda clase y en tanto tal sus denuncias no son tomadas en serio.

Después de ocho meses de búsqueda una madre, cuyo hijo también había desaparecido, le explica que debía abrir un *dossier* en el Instituto Nacional de Medicina Legal de Bogotá, organismo gubernamental que a mediados de septiembre de 2008 le informara la muerte de Fair. Allí, le enseñan una serie de fotos que muestran el cuerpo de su hijo desfigurado por trece impactos de bala, casi irreconocible y completamente vestido de “guerrillero”. Le informan, además, que el cuerpo estaba enterrado en una fosa común en un cementerio de Ocaña, norte de Santander, ubicada a 600 kilómetros del municipio de Soacha, donde ella residía con sus hijos. En últimas, en Medicina Legal Luz Marina es informada que su hijo era “guerrillero” y que había sido “dado de baja” en combate por el Ejército Nacional el 12 de enero de 2008. Desconcertada, Luz Marina no entiende cómo su hijo murió 72 horas después de desaparecer y a 18 horas de trayecto de su domicilio. Así como tampoco concibe cómo su hijo, teniendo una discapacidad cognitiva, hubiera podido utilizar la mano derecha para disparar el fúsil. En la entrada de Medicina Legal, Luz Marina encuentra otras tres familias que extrañamente vivían una situación similar: sus hijos desaparecidos vivían en Soacha, todos compartían el mismo nivel de escolaridad, el mismo rango de edad y desafortunadamente las mismas condiciones precarias de existencia. Aturcidas, estas cuatro madres y mujeres intercambian sus historias y se dan cuenta de la

importancia de la información. Un periodista que estaba en Medicina Legal para cubrir otras noticias habla con las mujeres e intrigado por sus historias decide cubrir la noticia para la televisión. Es a partir de este momento que las MS hacen estallar uno de los escándalos más polémicos en la historia reciente del país.

Pocos días después de este encuentro azaroso el grupo de madre aumenta de cuatro a diecisiete mujeres gracias a las noticias en la televisión y a las declaraciones de algunas madres en la prensa. Ellas no se conocían antes y no tienen otro vínculo común que el de la desaparición y muerte de sus hijos y la incapacidad de demostrar la inocencia de estos. Sin embargo, deciden emprender una lucha, no solamente para establecer las causas reales de la desaparición de los jóvenes, sino también para cuestionar la “verdad oficial” según la cual sus hijos eran delincuentes asesinados en el fragor del combate. En este sentido, se podría considerar que el objetivo de la lucha de estas madres es el de la obtención de la justicia y la reparación de los daños causados, lo cual inscribiría dicha lucha en un dominio jurídico que terminaría al determinar los responsables de las ejecuciones extrajudiciales. No obstante, considero que esta lucha no se reduce ni a la demanda de justicia ni al esclarecimiento científico de los hechos, pues lo que buscaban estas mujeres es la “verdad” de lo acontecido. Se trata de una verdad bien particular en tanto que no es entendida como una adecuación entre las cosas del mundo y las leyes formales del entendimiento. La verdad objeto de la lucha de las MS es un saber no objetivante capaz tanto de modificar el *ethos* de un grupo sujeto como de crear nuevas formas de intervención política.

2.1. Una lucha por la verdad

El 26 de septiembre de 2008 el presidente de la república, Álvaro Uribe Vélez, afirma que los jóvenes desaparecidos en Soacha “*no fueron a recoger café, iban con propósitos delincuenciales y no murieron un día después de su desaparición, sino un mes más tarde*” (Uribe Vélez, *Semana*, 2008). Contestar esta declaración y evidenciar la “política general de la verdad” a la cual pertenece se constituyó en el *leitmotiv* de las madres de Soacha: incluso si no saben cómo cuestionar al presidente las madres deciden agruparse y constituirse como una suerte de colectivo que contradice la versión oficial del gobierno

y emprende una lucha asimétrica contra una tecnología compleja de saber-poder.

Hablo de “política de la verdad” pues considero que la lucha de estas madres no es por el establecimiento de una verdad de carácter ontológico —lo que implica alguna Verdad por descubrir— sino por definir el estatuto de esta verdad y del rol económico y político que ésta juega en la sociedad colombiana. En este sentido, las afirmaciones de Uribe deben ser consideradas como un gesto inscrito en un “régimen de verdad”, esto es, en un conjunto heterogéneo de discursos, de mecanismos y de instancias, de técnicas y de procedimientos que, en una sociedad, son puestos en marcha con el fin de producir y reglar la verdad.

No sería posible entonces analizar aisladamente el enunciado discursivo “los jóvenes de Soacha eran delincuentes”. Antes bien, habría que considerarlo en la perspectiva de: una serie de instituciones e instancias encargadas de validarlo y volverlo verdadero como el Ejército, las instituciones penales y jurídicas; de técnicas y procedimientos privilegiados para la obtención de la verdad, desde la forma jurídica del interrogatorio y el llamado a indagatoria a la forma médico-legal del análisis forense de los restos óseos; de diversos aparatos de difusión y consumo encargados de hacerla circular como los medios de comunicación y la “opinión pública”. Esbozar este panorama sólo busca señalar la compleja tecnología a la que se enfrentan estas mujeres y, para lograrlo, tratan de des-sujetar su verdad de las formas de hegemonía política e institucional al interior de las cuales opera.

Después de la declaración de Uribe, el ministro de defensa y ex-presidente de la república Juan Manuel Santo declara la legalidad de las operaciones militares en las cuales fueron muertos los subversivos, en un intento de banalizar los eventos. Por su parte, las madres indignadas reaccionan y deciden hacer una manifestación silenciosa en la plaza principal de Soacha cada semana mientras que las investigaciones preliminares de la *Fiscalía* determinan las incongruencias evidentes en el maquillaje de los cuerpos: los uniformes de la guerrilla que portaban eran nuevos, había cuerpos con botas de tallas diferentes, las armas “plantadas” en la escena del combate eran inservibles, muchos de los cuerpos revelaban signos de tortura intensa. Las protestas de las madres son cada vez más seguidas llamando la atención

de la prensa local e internacional. En algunas semanas las denuncias de “falsos positivos” se multiplican en todo el país ante lo cual el Gobierno decide crear una comisión para estudiar los hechos. Al término de la investigación oficial, el Gobierno destituye a 27 militares, entre ellos a tres generales de la república; a lo que se suma la renuncia del comandante del Ejército Mario Montoya. El ministro Santos debe modificar la versión y el 29 de septiembre anuncia que se trata de casos aislados, algunas “manzanas podridas” que serán fuertemente castigadas. El gobierno calma a la opinión pública y confía el asunto a la Justicia Penal Militar (JPM), organismo encargado ahora de juzgar a los militares implicados en los hechos. En una impunidad total, los soldados acusados son recluidos en batallones donde gozan de una libertad relativa, tiempo después algunos de las investigaciones fueron “archivadas”; ningún procedimiento judicial será llevado en contra de los generales destituidos, aún en la actualidad el expresidente Uribe niega cualquier responsabilidad.

Por su parte, la denuncia de las MS persiste y conlleva inmediatas consecuencias: ellas y sus familias reciben constantes amenazas que las obligan a cambiar de trabajo y domicilio, errando de un lugar a otro mientras que se adelantaban sus denuncias ante organismos internacionales. Gracias a la ayuda de varias organizaciones no gubernamentales que la denuncia de estas mujeres respecto a la impunidad reinante en lo que respecta a la JPM surte presión para que los militares implicados sean juzgados por la justicia ordinaria y, sobre todo, para exigir que estos delitos sean considerados como “crímenes de lesa humanidad” ya que se trató de la ejecución planificada de un ataque sistemático en contra una población específica, civiles. En agosto de 2013 el Tribunal Superior de Cundinamarca en un fallo histórico aumentó las penas de los uniformados vinculados con el crimen de Fair Leonardo a 54 años de prisión y le dio una nueva categoría a las ejecuciones extrajudiciales al declararlas como “crímenes de lesa humanidad” bajo el argumento de la generalidad y sistematicidad (*El Tiempo*, 1 de agosto de 2013). Asimismo, en septiembre de 2015 el Consejo de Estado condenó a la Nación a pagar 1300 millones de pesos por la muerte de tres civiles en 2007 en el marco de las ejecuciones extrajudiciales que se venían realizando en el país (*El Espectador*, 10 de septiembre de 2015).

En junio de 2009 Philippe Alston, relator especial de las Naciones Unidas para las Ejecuciones Arbitrarias, visitó el país para presentar un breve informe en el que confirmó la participación de militares en el asesinato selectivo de civiles que no tenían ninguna relación con el conflicto armado. Además, señaló el *modus operandi* de las ejecuciones y cuestionó la versión oficial del gobierno. Después de esta visita el gobierno debió cambiar la naturaleza de su discurso y progresivamente permitió a la justicia ordinaria iniciar cientos de investigaciones sobre las ejecuciones extrajudiciales. Sin embargo, estas investigaciones de oficio toman mucho tiempo y constantemente son sometidas a tácticas dilatorias buscando la prescripción de los términos o simplemente entorpecer las investigaciones. A octubre de 2015 de diecisiete procesos judiciales adelantados sólo dos habían llevado a la condena de ocho militares a penas que van de tres meses a cincuenta y cinco años de prisión.

3. Una experiencia de subjetivación ética colectiva

¿Por qué es posible considerar la experiencia de las MS como una subjetivación ética colectiva atravesada por la búsqueda de la verdad? ¿De qué tipo de subjetivación hablamos y por qué habría que considerarla como *ética y colectiva*? ¿Qué se entiende por ética y cuáles son sus aspectos fundamentales? ¿Es posible hablar de una ética que partiendo de la relación de sí consigo derive en una experiencia de resistencia colectiva frente a la lógica biopolítica y gubernamental del Estado?

La ética no es la moral y ello a pesar que ésta esté unida a aquella en el análisis de la conducta de los sujetos individuales y colectivos. La ética refiere a “la elaboración de una forma de relación de sí consigo que permite al individuo constituirse como sujeto de una conducta moral” (Foucault, *El uso de los placeres*, 1984, p. 324). Por su parte, la moral es concebida como un conjunto prescriptivo de valores y de reglas de acción propuestas a los individuos bajo la forma de una doctrina coherente o transmitida de forma difusa y de la que estos tienen cierta consciencia. Así, la ética supone al comportamiento real de los individuos en su relación con un conjunto prescriptivo, es la forma como los individuos se relacionan con una norma para some-

terse o contestarla, es decir para darle un contenido ético positivo. Es evidente que el sujeto en tanto que sometido/sujetado es producido en su relación con la norma, sin embargo, no se reduce esta; el sujeto en su relación con la norma establece una relación consigo en la que la excede constantemente.

Es en esta perspectiva que es posible hablar de ética y, más estrictamente, de subjetivación ética en relación a las *MS*: su experiencia muestra que es posible establecer una relación de sí consigo mismo capaz de dar un contenido ético al sometimiento en el cual dicha relación es producido y reproducido constantemente. Sin embargo, el “sí” al que hago referencia no debe ser comprendido como una sustancia o expresión de una identidad con un carácter ontológico por encontrar en la interioridad del sujeto; en sentido estricto, no existe algo como el Sí [*soi, self*], lo que hay son tipos de relaciones que el ser humano, en tanto sujeto, puede establecer con él mismo para producirse en una relación de sí consigo. El sí no es una abstracción, es el resultado de la relación que el sujeto establece con él mismo. Además, es posible nombrar a este proceso de producción del sujeto en su relación consigo como una “subjetivación”, es decir, un modo de producción del sujeto en el que éste tiene una experiencia de sí mismo en un juego de verdad y en el que se constituye como tal.

Ahora bien, si la subjetivación refiere al proceso de producción individual del sujeto ¿cómo puede haber una relación de sí consigo colectiva? Con todo, hay que señalar que la subjetivación colectiva no es la suma de múltiples subjetividades, sino el resultado de un proceso contingente que hace posible la constitución de un sí múltiple a partir del cual los individuos agencian relaciones y acciones persiguiendo un objetivo común. Hablar entonces de una “relación de sí consigo colectiva” no debe asumirse como un sinsentido, pues la idea de subjetivación colectiva no excluye la efectuación de varias subjetivaciones individuales. Incluso, se podría considerar dicha relación colectiva como subsidiaria de un proceso de subjetivación individual y al mismo tiempo como su punto de rebasamiento: una experiencia de subjetivación colectiva puede pasar por la configuración estratégica de la identidad individual, sin embargo, en tanto que experiencia colectiva su fin es el de constituirse en una práctica de desindividualización y de desidentificación.

Las MS constituyen una experiencia de subjetivación ética colectiva, la relación de un sí consigo colectivo y no porque ellas formen parte de una asociación o de un grupo constituido. A decir verdad, las “Madres de Soacha” es un nombre asignado por la prensa luego del escándalo que fue utilizado por las madres para identificarse, pero que no designa un movimiento social o ni siquiera un grupo de presión política. Estas mujeres/madres constituyen un colectivo en la medida que fueron llevadas a emprender una lucha colectiva para acceder a una verdad y, en cierto momento, decidieron arriesgar sus vidas por dicha lucha.

En cuanto a la *constitución del sujeto moral* en la experiencia de estas mujeres es posible señalar algunos aspectos en su relación con un sí colectivo. Ante todo, hay que considerar que las MS se constituyen colectivamente como sujetos de su conducta moral frente a un conjunto prescriptivo que les impone formas de actuar determinadas. En efecto, dicho conjunto prescriptivo (código, ley, norma) es el resultado de procedimientos racionales y técnicos reflexionados utilizados para actuar y disponer la conducta de los sujetos a partir de la constitución de modos de acción calculados con los cuales estos sujetos se identifican o desidentifican. Establecer el tipo de racionalidad práctica y el conjunto prescriptivo que determinan la experiencia de subjetivación colectiva de este grupo está fuera del alcance de este análisis, no obstante, si es posible señalar que las instituciones estatales y la información divulgada por los medios de comunicación terminaron prescribiendo la acción de las MS con el objetivo de inhibirlas para no abrir ninguna investigación formal o emprender la búsqueda de los cuerpos de sus hijos desaparecidos. En suma, se trata de una disposición tanto de las conductas como de las reacciones posibles al escándalo de los falsos positivos; disposición que, por supuesto, le cuesta determinar la contestación de la versión oficial de los hechos y todo lo que de ésta pueda derivar.

De cara a esta “política de la verdad” que predispone y regula las conductas de la población, las madres asumen como materia principal de su práctica moral las acciones reales y cotidianas en las que están inmersas. En este sentido, considero que la acción particular constituye la *sustancia ética* de la relación consigo colectiva de estas mujeres y no sus sentimientos, acciones o pensamientos, como podría pensarse a simple vista. Ciertamente, es posible considerar que si la

ética es entendida como la elaboración de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo constituirse como sujeto de una conducta moral, entonces la materia de esta ética debe ser la acción y su posible inscripción en una conducta moral. Las MS ponen a prueba contantemente sus acciones individuales y colectivas, las reflexionan, las analizan y tratan de modificarlas con el fin de actuar de otro modo y de lograr así tener acceso a la verdad.

En esta misma perspectiva se puede considerar además la forma como estas mujeres tienen que reconocer o contestar un código moral que determina sus acciones; se trata aquí del *modo de sujeción/ sometimiento* implicado en la experiencia de subjetivación colectiva. Las MS no sólo cuestionan y subvierten un conjunto prescriptivo, sino que también logran modelar formas de acción y de conducta totalmente imprevistas por dicho código. Para ello, estas madres establecen un proyecto vital que, a pesar de su carácter rudimentario, constituye el trasfondo en el cual se efectúa la subjetivación ética. Lejos de una estilización de la conducta de conformidad con una elección estética y política o con el sometimiento por obediencia a una ley, las MS buscan hacer de sus vidas un escándalo de la verdad y por tanto emprenden una lucha para tener acceso a la verdad de lo acontecido con sus hijos.

La lectura propuesta aquí de la experiencia de estas mujeres está emparentada con los análisis sobre el hablar franco, el decir veraz, la parresia en la antigüedad grecorromana hechos por Foucault en los años ochenta. La singularización ética de la conducta de las MS tiene que ver más con un proceso de transformación de sí por la verdad que al mismo tiempo es una transformación del mundo que con una estética de la existencia, como el filósofo francés pudo haberlo analizado en la antigüedad griega clásica. En *El coraje de la verdad* el filósofo examina la parresia como una modalidad ética de subjetivación, particularmente en el caso de la singularidad excepcional de los cínicos en el Antigüedad: aquel que dice la verdad ligándose a la verdad que pronuncia debe al mismo tiempo devenir otro y abrir la posibilidad de un mundo otro y para ello le es imperativo hacer de su vida entera un escándalo de la verdad.

Continuando con el análisis de los aspectos principales de la experiencia ética de las MS cabe preguntarse ¿cuáles son sus *formas de*

elaboración o formas de trabajo ético, es decir, de ascesis puestas en práctica por este grupo de mujeres? En primer lugar, hay que tener en cuenta que esta ascesis —entendida como prueba modificadora de sí para sí en el juego de la verdad— tiene por objeto establecer un vínculo sólido entre el sujeto y la verdad, constituir el sujeto como sujeto de veridicción, ya no en referencia al conocimiento objetivo del sujeto o menos aún en relación con la obediencia del sujeto a la ley, sino en la referencia del sujeto a un saber no objetivante, el cual le permite equiparse y prepararse con una estructura de discursos verdaderos que hace del “decir veraz” un modo de ser del sujeto, esto es, de subjetivación.

En segundo lugar, dicha ascesis conlleva una *tekhne*, un sistema reflexionado de prácticas referido a principios generales, a nociones y a conceptos que el sujeto practica para constituirse en sujeto de veridicción. No obstante, no debería considerarse que estas técnicas son una creación *ex nihilo* que el sujeto inventa y se da a sí mismo, al contrario, estas provienen de esquemas que el individuo encuentra en su cultura y su grupo social y que le son sugeridas o impuestas en su contexto. En esta perspectiva, las técnicas de sí puestas en prácticas por las madres se encuentran en su experiencia más cotidiana cuando realizan tareas prácticas en el curso de su búsqueda vital: las entrevistas con los familiares de las víctimas desaparecidas, el intercambio de actividades de palabra y escritura con las madres del colectivo, la lectura de nueva información sobre las desapariciones, la rememoración y reconstrucción de lo ocurrido, en suma, toda una diversidad de prácticas que buscan la subjetivación de sus discursos verdaderos y la constitución de un sujeto de veridicción equipado de una serie de máximas de acción susceptibles de ser utilizadas en cualquier momento del día.

Intersubjetivas y relacionales, las técnicas utilizadas para constituir una relación consigo colectiva se apoyan en la imaginación y las creencias de las MS, pero también en las significaciones culturales dadas en su contexto social que, en el caso de estas mujeres es el de uno de los países más desiguales de la región y del hemisferio. Así, la reivindicación de la experiencia religiosa en torno a la Virgen María como modelo maternal y femenino se presenta como una fuente de determinación constante para el trabajo de subjetivación de las madres. Además, como lo sugiere el nombre del colectivo, este grupo de

mujeres asume su maternidad como rol identitario para emprender y justificar su lucha e incluso para politizar su papel de mujeres en la sociedad.

En este sentido, existen varias investigaciones y lecturas sobre el actuar de las MS (Betancourt, 2012) (Mateo Medina, 2013), sin embargo, me pregunto hasta qué punto es posible reducir la acción de estas mujeres y aún más sus implicaciones éticas y políticas a la reivindicación identitaria de rol un fijo y prestablecido. Por mi parte, considero que, aunque importante este aspecto no debe ser visto como el objeto último ni exclusivo de las MS. Es un poco *naïf* ignorar que la reivindicación del rol materno de estas mujeres fue uno de los principales aspectos que la hizo conocidas en los medios y la opinión pública, pero resulta más ingenuo aun exacerbar dicha reivindicación al punto de oscurecer la *teleología del sujeto moral* por la cual las madres actúan, se resisten y reaccionan. Estas madres buscan al constituirse en sujetas de una conducta moral, no tanto la reivindicación de sus roles femeninos o maternos, como el acceder a cierto modo de ser en el cual ya no sea posible aceptar lo que le ocurrió a sus hijos y familiares desaparecidos y asesinados.

Por su parte, en cuanto al *telos* y la unidad de la conducta moral de estas madres es problemático considerar que se trate de un “dominio de sí” ligado a una elección ético-política puesto en marcha sobre la base de un principio estético de existencia, tampoco de una renuncia de sí atravesada por el reconocimiento y la exteriorización de los pecados propia del cristianismo. La constitución de la conducta moral de las MS no persigue ningún estado de intemperancia, de autarquía, de ataraxia o de salvación del alma en el más allá. En cambio, dicha conducta moral busca constituir un sujeto colectivo contingente, inacabado e inestable que, sin embargo, define un modo de ser que le permite a las madres cuestionar y reinvertir el sometimiento y la sujeción política y moral a las cuales fueron sometidas.

La dificultad que se presenta al caracterizar la empresa ética de estas mujeres radica precisamente en que dicha empresa comporta algo inesperado que escapa al cálculo reflexionado y a la acción previamente determinada en la medida que busca la transformación del mundo y el desprendimiento de sí. Pero ¿cuál es el objeto último de la acción de las madres? Tal como lo he descrito, es el acceso a una

verdad que al mismo tiempo es un saber capaz de transformarlas en el ser del sujeto colectivo. En este sentido, considero que un aspecto de esta experiencia de subjetivación consistió en producir una ruptura subjetiva y una transformación en sus acciones y conductas con el fin de acceder a cierta verdad subjetivante, es decir, con un valor intrínseco para su ser como sujetas. El otro aspecto de este mismo trabajo de subjetivación debe ser entendido como enteramente político en la medida que pasa por la subjetivación colectiva y le otorga un sentido de desujeción respecto al poder político al cual se enfrenta. Así las cosas ¿cómo esta subjetivación colectiva es al mismo tiempo una problematización de la política y encarna incluso una forma de agenciamiento político irreductible a la política tradicional?

3.1. *Una política de la verdad*

Señor juez mi nombre es Lucero Carmona, soy una de las Madres de Soacha y madre de Omar Leonardo Triana Carmona, mí único hijo que fue asesinado por el Ejército Nacional en la vereda de Monteloro, municipio de Barbosa, Antioquia el 15 de agosto de 2007, mí único hijo de 26 años... (Creación colectiva Tramaluna Teatro, 2014)

Estoy aquí para contarles que en el año 2008, en el mandato de Uribe fueron más de 5000 ejecuciones extrajudiciales, una de ellas la de mi hijo, este es mi hijo, Jairo Steven Sanabria, un niño de tan sólo 16 años quien con engaños fuera llevado a Ocaña, norte de Santander; allí el ejército lo asesinó, lo tiró a una fosa común acusado de ser narco-guerrillero... (Creación colectiva Tramaluna Teatro, 2014)

Estos dos relatos hacen parte de *Antígonas, tribunal de mujeres*, una obra de teatro interpretada por algunas MS y parientes de víctimas de ejecuciones extrajudiciales (*El espectador*, 5 de abril de 2014). Aunque estas mujeres no sean actrices ni hayan recibido una formación artística decidieron participar en la adaptación de una versión libre del mito griego de Sófocles con el objeto de transformar su dolor en fuerza de contestación. Se trata para ellas de utilizar la acción poética y teatral como un primer gesto de autoafirmación subjetiva y al mismo tiempo como una puesta en cuestión y una forma de problematización de la política. Hay una auto-afirmación de carácter ético cuando ellas, al ser las madres de los jóvenes asesinados, se reconocen como agentes activas del *affaire* de los falsos positivos; ellas expresan

su desacuerdo frente a los eventos, cuestionan la versión oficial del gobierno y con todo, sus acciones no se reducen a un acto de resistencia. Las MS no se conforman con lo sucedido y por tanto utilizan el aspecto estético de su performance como un arma en contra de un gobierno que sustenta un “régimen de verdad”.

Las madres formulan el problema de las ejecuciones extrajudiciales según el punto de vista ético de la no aceptación, perspectiva de la que hace una suerte de programa tan contundente que las instituciones y los gobernantes deben tener en cuenta ahora su problematización política. Tras el continuo cuestionamiento de la versión oficial por parte de las MS los medios de comunicación y la opinión pública en general debieron cambiar radicalmente sus discursos sobre las ejecuciones extrajudiciales. No hubo posición ni justificación intermedia a propósito de la desaparición forzada y el asesinato de los jóvenes de Soacha; la sociedad colombiana debió hacer cara a una práctica sistemática de los agentes estatales y para-estatales que existía desde hace 60 años, pero que ninguna entidad estatal había reconocido.

Es en esta perspectiva que considero que la experiencia de subjetivación ética de las MS es al mismo tiempo una subjetivación política, es decir, el agenciamiento de una política que no tiene ninguna relación con el cálculo y la estrategia normalmente ligados al ejercicio del poder político. Aquí todo el trabajo de creación de un nuevo régimen de enunciación deriva en una multiplicación de las formas de acción política. La política deja de ser un *corpus* de doctrinas y de prácticas para gobernar y se convierte en un espacio no identificable en el que es posible desligar el poder de la verdad de las formas de hegemonía social, económica y cultural al interior de las cuales funciona normalmente.

Sin embargo, este trabajo de desprendimiento de la verdad del poder no debe ser considerado como una simple operación retórica, sino como la tarea fundamental de toda práctica que se defina como política. Foucault llama la atención sobre la urgencia de crear una “política general de la verdad” diferente de la que ha predominado institucionalmente en Occidente, incluso el filósofo define esta empresa como la “función política del intelectual”. Una práctica política de esta envergadura pasa necesariamente por una *problematización* de la política que es subsidiaria de la puesta en práctica de la función del decir veraz por parte de sujetos tanto individuales como colectivos.

Para dar inicio a la búsqueda las MS debieron elaborar un dominio de hechos, de prácticas y de discursos que pusieron en cuestión al *establishment* político colombiano; dicho en otras palabras, estas mujeres lograron hacer de su actuación una “problematización” de la política. Para ello, debieron arriesgar sus vidas y las de sus familiares logrando modificar algunos regímenes de enunciación y de visibilidad históricamente ligados a la justificación social, política y moral de las ejecuciones extrajudiciales. Es gracias a la práctica de subjetivación ética colectiva de las madres y a la fuerza de su efectucción que la política en Colombia debió formularse la cuestión de las ejecuciones extrajudiciales e incluso crear una nueva legislación que permitió iniciar un centenar de procesos judiciales que aún están en curso.

Ahora bien, es problemático considerar este aspecto como un logro o una finalidad de la lucha llevada por las madres; se trata más bien de un gesto que evidencia la importancia, el alcance y las implicaciones de su lucha. Es así que considero que uno de los aspectos fundamentales del agenciamiento político de las MS es el hecho que ellas lograron producir una ruptura subjetiva —histórica en la perspectiva de sus consecuencias políticas— en su ethos y por supuesto en los modos de comportamiento de una buena parte de la sociedad colombiana que ignoraba y banalizaba esta práctica biopolítica.

En efecto, la actuación de las madres mostró la posibilidad real para un ciudadano, no sólo de resistir a un diagrama de poder político y a su propio régimen de verdad, sino sobre todo de recrear y producir otras formas de acción y de intervención política, las cuales desempeñan un papel importante en un Estado Social de Derecho como Colombia. La función del decir veraz, de la libre palabra, toma una forma históricamente determinada con la experiencia de las MS bajo el modo de una exposición valerosa por la cual cuestionan el estado actual de la política y producen un nuevo régimen de verdad irreconciliable con los demás regímenes existentes. En cualquier lugar donde las MS intervienen artística y políticamente (escuelas, universidades, alcaldías, parques públicos, plazas, teatros) su decir-veraz desencadena una no-conformidad, una no aceptación de lo ocurrido compartida colectivamente. Se trata de una sensación generalizada que lleva a los sujetos a cuestionar la forma de actuación del gobierno, a preguntar a los gobernantes la verdad de sus proyectos y de sus

programas de gobierno, en últimas, a interpelar al gobierno sobre el sentido y la finalidad de su acción.

3.2. Sobre la posibilidad de la justicia en una perspectiva política antagónica

El análisis del caso de las MS nos ha permitido señalar la manera cómo se puede constituir una experiencia de subjetivación ética y de resistencia política en torno al estatuto de la verdad en una sociedad particular. En es la contestación de un régimen político e institucional de la verdad que estas mujeres encontraron la oportunidad de reagruparse y constituirse como sujetas éticas de sus conductas morales y, además, de recrear otras formas de intervención política que escapan a la estrategia y al cálculo del poder político tradicional. Sin embargo, se trata de una experiencia bien particular en tanto que esta madres reivindican su rol femenino y materno con el valor identitario y cultural que conlleva para constituirse en sujetas capaces de decirle la verdad a toda una sociedad. Aquí la reivindicación de los roles normalizados y sexualizados no deriva en el establecimiento de una identidad fija, sino en la emergencia de un “sí colectivo” que conlleva formas de ser y maneras de conducirse fuera del alcance de un conjunto prescriptivo de normas, esto, en un constructo moral.

Esta experiencia de subjetivación ética es en sí misma política, pero no en el sentido del ejercicio calculado del gobierno de los otros que toma a menudo la forma de una organización estratégica como el partido político o los grupos de presión. Se trata de una política que se efectúa en las márgenes del poder político y que muestra sus puntos ciegos; una política no estratégica que restituye el antagonismo en los diversos actores sociales, incluso que reconoce que sólo al interior de estas oposiciones heterogéneas que los sujetos pueden constituir sus identidades políticas.

En esta perspectiva, frente a un análisis que subsume la experiencia real de los sujetos en torno a preceptos políticos e ideológicos, he intentado evidenciar que la justicia no se reduce a un asunto jurídico-legal, mucho menos a una cuestión de distribución proporcional de los recursos materiales. Antes bien, la justicia es una relación de fuerzas, una producción discursiva sometida a una regulación hegemónica impuesta por unos y asumida o contestada por otros. Así las cosas,

no hay justicia neutra o universal, sino experiencias particulares en las cuales se precisa cierto grado de justicia y de violación de la justicia en tanto rasero político, moral y cultural constituido históricamente por el sujeto.

Todo ello no quiere negar la existencia de una administración jurídica y política de la justicia que evidentemente se presenta en las realizaciones concretas de los Estados-nación. Antes bien, partiendo de su efectucción se señala que dicha forma de administración comparte formas de racionalización que terminan violentando a los sujetos que pretende ayudar, en este caso, a las MS. Cabe hablar entonces más de ética, de subjetivación ética que de justicia si lo que se quiere es destacar el aspecto subjetivo de la experiencia de resistencia y contestación a la injusticia proferida por dispositivos biopolíticos y gubernamentales que gestionan, administran y disponen de la vida y de la muerte de sus ciudadanos. La ética entendida como relación colectiva de un sí múltiple y heterogéneo es capaz de poner en cuestión y problematizar al poder político, pues ésta comporta el pliegue irreductible de la subjetividad colectiva, de una multiplicidad equivocada de sujetos parcializados que se resisten a la asignación de lugares, funciones, roles y tareas que el poder imprime sobre los cuerpos al punto de su ejecución.

Referencias

- Alston, P. (s.f.). *Statement by Professor Philip Alston, UN Special Rapporteur on extrajudicial executions - Mission to Colombia 8-18 June 2009*. Obtenido de www.ohchr.org: <https://newsarchive.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=9219&LangID=E>
- Betancourt, V. (2012). *Las madres ante las ejecuciones extrajudiciales de sus hijos, sus familias y la resignificación de sus experiencias*. Obtenido de <http://www.bdigital.unal.edu.co/>: <http://www.bdigital.unal.edu.co/9780/1/870029.2012.pdf>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana & Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, S. (2009). *Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana & Instituto Pensar.

- Creación colectiva Tramaluna Teatro. (2014). *Antígonas, tribunal de mu- jeres*. Obtenido de [www.youtube.com: https://www.youtube.com/watch?v=OPR5UC17At0](http://www.youtube.com/watch?v=OPR5UC17At0)
- El Espectador. (7 de octubre de 2008). *Uribe dice que desaparecidos de Soa- cha murieron en combates*. Obtenido de www.elespectador.com: <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/articulo-uribe-dice-desaparecidos-de-soacha-murieron-combates>
- EL Espectador. (5 de abril de 2014). *Madres de Soacha ahora son Antígo- nas*. Obtenido de www.elespectador.com: <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/madres-de-soacha-ahora-son-antigonas-articulo-485110>
- El Espectador. (10 de septiembre de 2015). *'Falsos positivos' constituyen ac- tos de lesa humanidad: Consejo de Estado*. Obtenido de www.elespectador.com: <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/falsos-positivos-constituyen-actos-de-lesa-humanidad-co-articulo-585215>
- El Tiempo. (1 de agosto de 2013). *Muerte de Faír, el 'falso positivo' elevado a crimen de lesa humanidad*. Obtenido de www.eltiempo.com: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12964554>
- El Tiempo. (19 de mayo de 2017). *Obligado, Uribe se retracta con las madres de Soacha*. Obtenido de www.eltiempo.com: <https://www.eltiempo.com/justicia/cortes/falsos-positivos-alvaro-uribe-se-retracta-de-senalamientos-contra-hijos-de-las-madres-de-soacha-90076>
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1978). *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Bue- nos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Histórica, C. N. (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dig- nidad. Informe general Grupo de Memoria histórica*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Mateo Medina, R. (abril de 2013). http://icip.gencat.cat/web/.content/continguts/publicacions/workingpapers/2013/arxiu/wp_2013.4.de_madres_de_soacha_a_sujetas_politicas.pdf. Obtenido de www.icip.gencat.cat: http://icip.gencat.cat/web/.content/continguts/publicacions/workingpapers/2013/arxiu/wp_2013.4.de_madres_de_soacha_a_sujetas_politicas.pdf
- Michael, E. (7 de enero de 2009). *Colombia's "False Positives" Scandal, Declassified*. Obtenido de www.nsarchive2.gwu.edu: <https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB266/index.htm>

- Ministerio de Defensa Nacional. (16 de junio de 2003). *Política de Defensa y Seguridad Democrática*. Obtenido de [www.oas.org](http://www.oas.org/csh/spanish/documentos/colombia.pdf): <https://www.oas.org/csh/spanish/documentos/colombia.pdf>
- Ministerio de Defensa Nacional. (2007). *Política de consolidación de la Seguridad Democrática*. Obtenido de www.oas.org: https://www.oas.org/dspl/documentos/politicas_publicas/colombia%202.pdf
- Patiño, P. (31 de enero de 2014). 'Falsos positivos' aumentaron un 154% durante el gobierno Uribe. Obtenido de <http://www.vanguardia.com>: <http://www.vanguardia.com/actualidad/colombia/244543-falsos-positivos-aumentaron-un-154-durante-el-gobierno-uribe>
- Roberto A., N. (2016). Estrategia y antagonismo. Acerca de la relación entre subjetivación ética y poder político en Michel Foucault. *Borda, Revista del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura*(2), 74-102.
- Unidad de Víctimas. (2018). *Red Nacional de Información, Reporte General 1 de febrero de 2018*. Obtenido de www.rni.unidadvictimas.gov.co: <https://rni.unidadvictimas.gov.co/RUV>

Índice onomástico

A

Abensour, 77
Adorno, 71, 157, 235, 236, 240
Alcoff, 203
Alexy, 66
Apel, 20, 87, 98, 103, 106, 108, 117,
126, 138, 176
Arendt, 15, 64, 76, 77, 118, 236, 240
Aristóteles, 8, 15, 28, 29, 77, 139,
146, 148, 152, 157, 162

B

Badiou, 8, 239, 240
Balibar, 8, 9, 10
Bassanezi, 217, 218, 219, 231
Bautista, 218, 220, 221, 231
Benhabib, 204
Benjamin, 22, 23, 235, 237, 238,
239, 240
Bergallo, 92
Betancourt, 19
Bobbio, 68
Botero, 127, 131, 132, 146
Buber, 115, 235
Butler, 199

C

Camps, 147, 205
Carosio, 203, 205
Castro-Gómez, 5, 12, 259
Cerutti, 16
Cohen, 50, 162, 235
Critchley, 197, 199

D

Dahl, 68
De Aquino, 77

Del Valle, Juan, 13, 20, 23, 108, 148,
158, 262
Dieterlen, 83, 84, 86, 92, 106
Dubiel, 72, 73
Dussel, 9, 10, 11, 13, 19, 20, 83, 84,
85, 103, 104, 106, 113, 115, 116,
117, 136, 146
Dworkin, 38, 47, 65, 66, 162

E

Espinosa, 215, 216

F

Fornet-Betancourt, 17, 20, 83, 84,
85, 96, 97, 107, 113
Foster, 22
Foucault, 74, 103, 244, 245, 246,
252, 254, 257, 260, 264
Fraser, 16, 21, 24, 83, 84, 111, 112,
114, 122, 148, 149, 150, 151,
152, 154, 155, 156, 157, 158,
159, 160, 165, 166, 167, 170,
176, 177, 181, 182, 185, 186,
187, 196, 199

G

Gargallo, 222, 228, 229
Gargarella, 84, 93, 94, 95, 96, 97,
102, 107
Giraldo, 7, 18, 19, 21, 24, 202, 217,
232, 262
Gómora, 207, 208
Grosfoguel, 10, 11
Grueso, 6, 19, 20, 96, 100, 108, 137,
148, 149, 151, 156, 158, 159,
262
Guerra, 214, 215, 235

H

- Habermas, 8, 9, 19, 20, 30, 33, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 78, 80, 83, 84, 86, 87, 98, 99, 100, 101, 103, 107, 108, 112, 115, 120, 123, 126, 134, 137, 138, 139, 146, 149, 150, 152, 154, 156, 157, 158, 159, 164, 173, 175, 182, 184, 185, 186, 199, 235, 241
- Hart, 28, 36, 37, 38
- Hegel, 16, 27, 49, 50, 51, 71, 97, 100, 148, 149, 154, 156, 158, 159, 162, 163, 167, 168, 176, 238, 241
- Held, 205
- Hincapié, 6, 19, 27, 62, 102, 126, 262
- Hinkelammert, 19, 20, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 107, 113
- Hobbes, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 43, 45, 49, 64, 104
- Honneth, 13, 16, 20, 21, 27, 71, 72, 73, 80, 83, 96, 108, 112, 114, 115, 120, 122, 137, 138, 139, 146, 148, 149, 151, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177
- Horkheimer, 235
- Hoyos Vásquez, 84, 85, 100

I

- Infante, 218, 220, 221, 231

K

- Kant, 34, 35, 36, 43, 49, 51, 54, 64, 86, 96, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 108, 149, 152, 159, 264
- Kelsen, 28, 35, 36, 38, 39

- Kirchheimer, 62, 63, 64
- Kucia, 226, 227, 232
- Kusch, 16, 113
- Kymlicka, 16, 47, 80, 150, 159

L

- Laclau, 8, 9, 11, 12, 21, 24, 77, 104, 119, 123, 179, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200
- Lang, 226, 227, 232
- Lefort, 77, 80, 180, 200
- Lister, 208
- Locke, 31, 32, 45, 49
- López, 6, 18, 19, 20, 23, 24, 125, 133, 134, 135, 136, 140, 141, 146, 147, 202, 217, 232, 263

M

- MacIntyre, 16, 46, 79, 80, 209
- Marchart, 74, 75, 76, 77, 199
- Marx, 9, 10, 11, 49, 50, 96, 108, 142, 147, 148, 152, 153, 158, 238, 241
- Mate Rupérez, 13
- Mejía Quintana, 19, 43, 101, 102
- Mendia, 217, 219, 220, 232
- Michelini, 20, 108, 113, 115, 116, 120, 176
- Mohanty, 215, 232
- Mouffe, 8, 9, 12, 21, 24, 77, 80, 100, 119, 123, 150, 159, 179, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 200, 206, 207, 232

N

- Naval, 209
- Negri, 77
- Neumann, 62, 63, 64, 78
- Nino, 83, 84, 86, 87, 88, 92, 108

Niño, 7, 18, 19, 21, 23, 24, 104, 108,
143, 179, 200, 217, 232, 263
Nozick, 45, 148, 151, 152, 153, 158,
162
Nussbaum, 15, 151, 204, 205, 206,
208, 212, 213, 216

O

Ocaña, 221, 233, 242, 249, 256
Okin, 207, 210, 211, 212
Olivé, 97, 109, 120, 123

P

Pereira, 21, 84, 86, 126, 138, 139,
147, 160, 162, 163, 166, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 175,
176, 177, 262
Phillips, 213
Piccoli, E, 233
Pilatowsky, 22
Platón, 152
Pogge, 181, 200

R

Rancière, 8, 9, 10, 12, 118, 119
Rawls, 8, 9, 12, 14, 15, 19, 24, 27,
28, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47,
48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
58, 59, 60, 64, 65, 66, 77, 78, 80,
83, 84, 86, 93, 99, 100, 101, 107,
109, 126, 127, 128, 138, 139,
147, 148, 149, 151, 152, 153,
154, 155, 157, 158, 161, 169,
170, 177, 180, 181, 182, 183,
184, 200, 203, 204, 206, 207,
208, 209, 231, 233, 237
Ribeiro, 16
Ricoeur, 75, 76, 150, 159
Rivera, 205, 209, 212
Roberto, 7, 19, 22, 84, 85, 92, 242,
245, 260, 263

Rosanvallon, 77
Rosenzweig, 235
Rousseau, 16, 31, 32, 33, 34, 49

S

Salas, 17, 19, 20, 97, 98, 110, 111,
112, 113, 114, 117, 126, 127,
136, 137, 138, 139, 144, 145,
146, 147, 264
Sandel, 16, 46, 47, 128, 133, 147,
209, 211
Santos de Soussa Boaventura, 197
Saoner, 125, 147
Scannone, 16
Schmitt, 63, 64, 76, 78
Segato, 97, 109, 216
Sen, 13, 83, 127, 129, 130, 134, 138,
139, 147, 151, 162, 169, 170,
177
Sócrates, 152

T

Taylor, 16, 46, 47, 96, 109, 133, 134,
147, 149, 151, 154, 156, 158,
159
Tena, 223, 233
Terven, A, 232
Thiebaut, 126, 134, 135, 147
Tovar, 6, 19, 23, 83, 88, 223, 233,
264

U

Uprimny, 133, 148

V

Van Parijs, 110, 131, 132, 135, 148
Vergel T. C, 233
Villellas, 218, 219
Villellas, M, 233
Villoro, 17, 97, 109, 141, 142, 143,
145, 148, 150

W

Walzer, 16, 21, 25, 46, 72, 81, 83,
149, 151, 154, 158, 209
Wellmer, 71, 72
Wolin, 76
Wollstonecraft, 11

Y

Young, 148, 149, 150, 151, 152,
154, 156, 158, 159

Z

Zizek, 8, 9, 10, 199


Apuesta por Tirant Online, la base de datos jurídica de la editorial más prestigiosa de España.*




www.tirantonline.com

Suscríbete a nuestro servicio de base de datos jurídica y tendrás acceso a todos los documentos de Legislación, Doctrina, Jurisprudencia, Formularios, Esquemas, Consultas o Voces, y a muchas herramientas útiles para el jurista:

- * Biblioteca Virtual
- * Herramientas Salariales
- * Calculadoras de tasas y pensiones
- * Tirant TV
- * Personalización
- * Foros y Consultoría
- * Revistas Jurídicas
- * Gestión de despachos
- * Biblioteca GPS
- * Ayudas y subvenciones
- * Novedades

 96 369 17 28

 96 369 41 51

 atencionalcliente@tirantonline.com

 www.tirantonline.com