

Dos imágenes de la justicia*

Rainer Forst

Universidad J. W. Goethe (Frankfurt)

1. La Humanidad ha construido diferentes imágenes de la justicia a través del tiempo. Originalmente apareció como la diosa Diké o Justitia, en la mayoría de los casos con una venda sobre los ojos e invariablemente con una espada y con algún símbolo de equilibrio e imparcialidad. Se podría pensar también, por ejemplo, en la “Alegoría del buen gobierno”, de Lorenzetti, en el Palazzo Pubblico de Siena. Si bien algunas veces la Justicia es personificada como bella y majestuosa, otras, sin embargo, también es representada como cruel y dura, como por ejemplo en las famosas pinturas de Klimt para la Universidad de Viena que fueron destruidas durante la guerra.

Aunque investigar tales representaciones es un tema fascinante (Kissel, 1984; Curtis y Resnik, 1987), el significado de “imagen” que subyace a mis comentarios es otro, uno de corte lingüístico. En sus *Investigaciones filosóficas*, Ludwig Wittgenstein escribe: “Una *imagen* nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírnosla inexorablemente” (1988, § 115).¹ Una imagen de este tipo determina nuestro lenguaje acerca de cierto tema, agrupa los diversos usos de una palabra y constituye así su “gramática”, esto es, cómo la entendemos y utilizamos. Pero tales imágenes pueden también encaminar nuestra comprensión de un tema en una dirección equivocada, tal como al ver la famosa imagen del pato y el conejo únicamente es posible ver un aspecto a la vez (Wittgenstein, 1988, p. 520), o tal como nuestro pensamiento puede estar determinado por ejemplos particulares que nos conducen a generalizaciones falsas.²

Así, a continuación presento dos modos distintos de entender el concepto de justicia, modos cuya existencia puede ser explicada histórica y sistemáticamente. Sin embargo, uno de ellos es acotado y unilateral. Prefiero considerar a estas dos nociones contendientes de justicia como “imágenes” en el sentido de Wittgenstein, porque reúnen una riqueza de representaciones e imágenes no sólo de la justicia, sino además – y en especial – de la injusticia. Ésta parece ser un fenómeno más concreto e inmediato, asociado con imágenes de los esclavos y de los miserables, es decir, de los degradados. Un concepto como el de justicia es inconcebible sin la injusticia que debe ser desterrada del mundo. La injusticia está conectada, a su vez, con lo que denomino “imágenes prácticas”, o sea, imágenes de situaciones sociales,

* Versión original: “Zwei Bilder der Gerechtigkeit”, en Rainer Forst, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi, Martin Saar (comp.) (2009) *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 205-228. Traducción al castellano de Sebastián Moreno.

¹ Al respecto ver Pitkin (1972, pp. 91 y ss., y 287 y ss.). Un interesante empleo de la idea de la “aspectival captivity” se encuentra en Owen (2002).

² “Una de las causas principales de la enfermedad filosófica – una dieta unilateral: uno nutre su pensamiento solo con un tipo de ejemplos”. (Wittgenstein 1988, § 593)

en su mayoría moldeadas histórica o estéticamente, que expresan el tema en cuestión en un sentido exhaustivo e incluso valorativo. Pero no quiero únicamente subrayar lo gráfico y lo “denso” de la descripción, también me parece importante notar que una “imagen” de la justicia por un lado es la base de determinadas concepciones filosóficas de la justicia y que, por otro, tiene un carácter sustancialmente más general.

2. En lo que sigue me restringiré al tema de la justicia política y social, es decir, a la calidad de la “estructura básica” de una comunidad cooperativa, tal como lo expresa Rawls (1979, § 2). Dejo de lado la justicia en el sentido de la aplicación de la ley, o sea la jurisprudencia. La expresión “estructura básica” no debe malinterpretarse en cuanto a qué considerar como parte del contexto relevante de la justicia, si las relaciones dentro de un estado nacional, las que existen entre los estados o las que existen en un espacio transnacional e incluso la sociedad global (Forst, 2007a, cap. 12).

Cuando hablo de dos imágenes de la justicia me refiero a lo siguiente: la reflexión acerca de la justicia social o distributiva está, en mi opinión, “atrapada” en una imagen que imposibilita llegar al corazón del asunto. Es el resultado de una interpretación particular del viejo principio “A cada uno lo suyo” (*sum quique*), el cual ha sido central para nuestra conceptualización de la justicia desde Platón, y que es interpretado de tal modo que pareciera ser que el asunto primordial es qué bienes le corresponden a los individuos de manera justa, es decir, quién “recibe” qué. La búsqueda de respuestas a esta pregunta lleva o bien a comparaciones entre conjuntos de bienes de las personas – y así a conclusiones relativas –, o bien a la cuestión acerca de si los individuos tienen “suficientes” de estos bienes esenciales para una buena vida, sin tener en cuenta consideraciones comparativas. Si bien estos puntos de vista centrados en los bienes y en la distribución, y orientados a *los receptores* tienen su legitimidad, dado que la justicia distributiva es – por supuesto – una cuestión de repartir bienes, esta imagen pasa por alto una serie de aspectos esenciales de la justicia. En primer lugar, la cuestión acerca de cómo estos bienes a distribuir vienen “al mundo”; que involucra, por lo tanto, temas relativos a la producción y su justa organización. También descuida el segundo problema, el de la cuestión *política*, que consiste en quién determina las estructuras de producción y de distribución y de qué modos tal aspecto es ignorado. En definitiva, se pasa por alto la cuestión del poder; como si pudiera existir una gran máquina de distribución que únicamente necesitase ser programada correctamente.³ Pero no sólo es crucial que tal máquina no exista, dado que su existencia significaría que la justicia ya no es entendida como un logro de los sujetos mismos, sino que éstos serían convertidos en receptores pasivos. Además, esta forma de entender la justicia descuida, en tercer lugar, el hecho de que los reclamos legítimos de la posesión de los bienes no simplemente “existen”, sino que únicamente pueden ser alcanzados a través del discurso en el contexto de procedimientos adecuados de justificación, en los que – y

³ Los dos puntos de crítica mencionados se encuentran en la crítica de Young (2000) al “paradigma distributivo”. Al respecto ver Forst (2007c).

este es el *requisito fundamental de la justicia* – todos están *involucrados* como individuos libres e iguales.

Finalmente, en cuarto lugar, la visión de la justicia centrada en los bienes también deja de lado – en gran medida – la cuestión de la injusticia, porque al concentrarse en las deficiencias de la distribución a ser superadas, alguien que sufre de una carencia de bienes y de recursos como resultado de una catástrofe natural equivale a alguien que sufre de la misma carencia como resultado de una explotación económica o política. A pesar de que es correcto sostener que en ambos casos se requiere ayuda, según entiendo, la gramática de la justicia en un caso es requerida como un acto de solidaridad moral, mientras que en el otro lo es como un acto de justicia condicionado por la naturaleza del involucramiento del sujeto en relaciones de explotación e injusticia⁴ y por el tipo de mal en cuestión. Ignorar esta diferencia puede conducir a una situación en la que – casi en una dialéctica de la moral (Forst, 2007a, cap. 2) – lo que de hecho es un requisito de la justicia sea visto como un acto de “asistencia” generosa.

Por estas razones, al tratar con cuestiones de justicia distributiva resulta especialmente necesario tener en cuenta el aspecto *político* de la justicia y librarnos de la imagen falsa, centrada únicamente en cantidades de bienes por más importantes que estos sean. En contraste, en una segunda imagen, a mi entender más apropiada, la justicia debe orientarse a *relaciones y estructuras intersubjetivas*, no a *estados subjetivos o putativamente objetivos* de la provisión de bienes. Únicamente de este modo, tomando en consideración la *cuestión básica de la justicia* – esto es, la cuestión acerca de la justificabilidad de las relaciones sociales y, por consiguiente, de la distribución de “poder de justificación” dentro de un contexto político –, resulta posible una concepción radical y crítica de la justicia, una que llega a las raíces de las relaciones de injusticia.

3. Estas tesis, hasta ahora presentadas de forma condensada, serán desarrolladas a continuación. En primer lugar, vale preguntar – quizás ya no totalmente en el sentido de Wittgenstein, el cual consiste en la pluralidad de perspectivas y de aspectos – qué puede servir como justificación para hablar de una imagen “falsa” de la justicia, en oposición a una “adecuada”, teniendo en cuenta que la imagen centrada en los bienes y en los beneficiarios puede resultar atractiva al legendario principio de *suum quique*. ¿Existe, en contraste con esto, un significado más original y profundo de la justicia? Según mi opinión, sí. El concepto de justicia tiene un núcleo semántico cuyo concepto esencial contrastante es la arbitrariedad (Rawls, 1979), ya sea la dominación arbitraria por individuos o por una parte de la comunidad – por ejemplo, una clase social –, ya sea la aceptación de las contingencias sociales arbitrarias que conducen a posiciones y relaciones asimétricas de dominación y que son aceptadas como cosa del destino y como inalterables,

⁴ Aquí habría que diferenciar entre una serie de casos, principalmente: estar directamente involucrado en la injusticia o en sus causas; estar indirectamente involucrado, en calidad de persona que se beneficia de la injusticia, pero sin cooperar de manera activa en las relaciones de explotación; el deber de poner fin a las relaciones injustas, incluso cuando la persona en cuestión no se beneficia de ellas pero dispone de los medios para ponerles fin.

aunque de hecho no lo sean. La dominación arbitraria es dominación de hombres por hombres sin motivo legítimo. Cuando se asume la lucha en contra de la injusticia, lo que se hace es combatir tales formas de dominación. El impulso básico en contra de la injusticia no es primordialmente el consistente en querer algo o más de algo, sino más bien se trata del impulso de no querer continuar siendo dominados, acosados o ignorados en lo que nos corresponde, así como tener un *derecho básico a la justificación*. Este derecho expresa la pretensión de que no deberían existir relaciones políticas ni sociales que no puedan ser adecuadamente justificadas ante quienes se ven afectados. Aquí yace la profunda esencia *política* de la justicia, la cual no es capturada, sino más bien suprimida, por las interpretaciones dominantes del principio *suum quique*. Porque la justicia se trata de quién determina qué es recibido por quién, esto es, la cuestión a quien Platón dio respuesta mediante la idea del Bien o el rey filósofo (Pitkin, 1972). Según mi imagen, la pretensión de justicia es emancipatoria y es descrita por conceptos como equidad, reciprocidad, simetría, igualdad e imparcialidad. Hablando reflexivamente, tal pretensión descansa sobre el reclamo a ser respetado como un sujeto de justificación, esto es, ser respetado en la dignidad que uno tiene en tanto ser que puede ofrecer y exigir justificaciones. La persona que *carece* de ciertos bienes no debería ser considerada como víctima de la injusticia. La verdadera víctima es el individuo que no “*cuenta*” en el proceso de producción y reparto de bienes.⁵

4. Es posible rastrear diferentes caminos en las discusiones contemporáneas sobre la justicia. Sin embargo, el camino que se abre cuando planteamos la pregunta acerca de las dos imágenes de la justicia es especialmente revelador, dado que desde esta perspectiva, ciertos adversarios se encuentran – inesperadamente – en el mismo bando.

Un ejemplo de esto es el reciente debate en torno a la igualdad. Con esta denominación se hace referencia en realidad a dos puntos de polémica: por un lado, la cuestión “¿Igualdad de qué?” – de bienes, de recursos, de bienestar, de capacidades (Cohen, 1996) – y por otro, la cuestión “¿Por qué algo así como la igualdad?”. Desde la perspectiva de la diferencia entre las dos imágenes de la justicia, lo interesante es que tanto los defensores como los oponentes de la igualdad parten de la misma visión, a menudo representada en una misma imagen, aquella en

⁵ En este punto sería recomendable escribir unas palabras sobre Hannah Arendt para evitar malentendidos. En su análisis de las formas de revolución, Arendt (2004) estableció una exagerada distinción entre lo “social” y lo “político” y por consiguiente, sugirió una alternativa entre la compasión social con los que sufren, por un lado, y la solidaridad política con los oprimidos por el otro; pero al hacer esto dejó de lado la cuestión de la justicia en general, en tanto esto no puede ser asignado ni a una parte ni a la otra. Mi énfasis sobre la dimensión política de la justicia no debe ser entendido como si fuera una toma de partido a favor de la libertad política y contra la igualdad social, puesto que justamente la promoción de la igualdad social debe traer la cuestión del poder político y social al centro. Más bien, los conceptos de libertad e igualdad deberían ser relacionados con la justicia de modo tal que el segundo sea el principio superior en términos del cual debemos evaluar qué libertad y qué igualdad pueden ser legitimadas y promovidas entre seres libres e iguales con derecho a la justificación. En este sentido, la posición que el individuo tiene como un ser político preocupado por la justificación es la esencia de la justicia social y política (Forst 2007b).

la que la diosa Justicia es vista como una madre que tiene que dividir un pastel entre sus hijos y que se pregunta cómo debería proceder. Autores como Isaiah Berlin (2004), Stefan Gosepath (2004), Ernst Tugendhat (1997) y Wilfried Hinsch (2002) argumentan a favor de una primacía de la distribución equitativa de bienes, según la cual otros argumentos a favor de distribuciones no equitativas legítimas – por ejemplo necesidad, mérito y reclamos anteriores – deben tener peso como motivos especiales. O a diferencia de estos casos se aplica un cálculo igualitarista de la satisfacción de necesidades – bienestar – que sirva como la meta de la distribución.⁶ Pero las cuestiones sobre cómo fue producido el pastel y, aún más importante, quién tiene derecho a ocupar el rol de la madre, quedan aún sin tematizar, o se intenta dar respuesta a estas cuestiones en términos de distribución de un “bien” de “poder” (Tugendhat, 1997; Gosepath, 2004). Pero tal “bien” no existe como algo a ser distribuido, dado que esto – otra vez – presupone la existencia de una autoridad distribuidora, así como también una comprensión reificada del poder. Más bien, es constituido de otra manera, a través de procesos de reconocimiento recíproco y es, por lo tanto, la condición para que surja un contexto político dentro del cual puedan surgir las cuestiones relacionadas con la distribución (Young, 2000; Habermas, 1998; Forst, 1994; Shapiro 1999). Este asunto del surgimiento de tal estado de cosas – o, para quedarnos con nuestra imagen práctica, la cuestión acerca de cómo la madre y el pastel vienen al mundo – es la primera pregunta de la justicia.

5. Del lado de los críticos de la igualdad encontramos problemas similares. Según Harry Frankfurt, la preocupación principal de los defensores de las concepciones igualitaristas de justicia no puede ser de modo alguno el valor de la igualdad, porque si uno les pregunta qué se supone que hay de falso o malo en la desigualdad, responden haciendo referencia a las consecuencias negativas de ciertas condiciones que caracterizan a una sociedad desigual, afirman que ciertos individuos carecen de bienes importantes para llevar una vida satisfactoria (Frankfurt, 2006, 2007). Lo malo en tal vida sería que las personas en cuestión carecen de bienes esenciales, no que otros estén en mejores circunstancias (Raz, 2000). Entonces, un deseo de igualdad más abarcador parece ser o bien un error o bien una manifestación de complejos de envidia.

Angelika Krebs ha tomado los argumentos del denominado *suficientarismo* (*sufficientarianism*) y ha argumentado a favor de la tesis de que “por lo menos, los estándares de justicia especialmente importantes y básicos son de tipo no-relacional” (Krebs, 2000; Schramme, 2006), y que la justicia se ocupa de la creación de “condiciones humanas de vida” que puedan ser medidas según “estándares absolutos de satisfacción”, no según lo que otros tienen. Este enfoque, que nuevamente invoca la imagen de un agente amable que distribuye – sólo que esta vez opera según criterios diferentes –, es llamado “humanismo no-igualitarista”, y reivindica para sí mismo el mérito de estar basado en una concepción de la dignidad humana con la que todos podríamos estar de acuerdo. Listas específicas de bienes básicos son

⁶ Esto se da particularmente en el “luck egalitarianism”, en especial en Arneson (2001, 2006) y Anderson (1999).

invocadas, listas por medio de las cuales un concepto universal de los bienes “necesarios para una vida buena” puede ser generado.

También contra estos enfoques pueden ser formuladas varias objeciones de peso. La afirmación de Frankfurt acerca de que el asunto decisivo no es cuánto tienen los otros sino únicamente si yo tengo “suficiente”, es válida únicamente sobre el presupuesto de que las condiciones de la justicia de fondo son apropiadas, esto es, solamente cuando otros no se han aprovechado de mí previamente. De otro modo, esto sería incompatible con mi dignidad como un ser que es merecedor de un respeto moral igualitario básico (un estándar que el mismo Frankfurt enfatiza). Pero esto también implica que debemos buscar los motivos para tal trasfondo de justicia en otro lado, y por lo tanto, que el argumento de Frankfurt en nada contribuye a esto.

Es más, la idea de “tener suficiente” o “recibir suficiente” no llega a la esencia de la justicia, es decir, la cuestión del hecho de evitar la dominación arbitraria; la justicia es siempre una magnitud “relacional”. Esto es así porque su preocupación básica, en primera instancia, no se centra en *estados de cosas* subjetivos u objetivos (tales como la escasez y el exceso) sino en *relaciones* justas entre seres humanos, y en segunda instancia, se focaliza en lo que se deben *unos a otros* y por qué motivos. Siempre debe ser *relacional*, incluso si permanece abierta la cuestión acerca de en qué sentido debe ser *comparativa*. Por consiguiente, la justicia no puede ser explicada en términos de la pauta de ayuda moralmente obligatoria en situaciones específicas de carencia o necesidad; más bien, entra en juego cuando se trata de relaciones fundamentales de justificación entre hombres, los cuales están integrados en un contexto social de producción cooperativa y de distribución de bienes o, al menos, como sucede generalmente, en un contexto de “cooperación negativa”, esto es, de coacción o dominación (ya sea por razones legales, económicas o políticas). Hay una diferencia esencial entre que a alguien se le *nieguen* ciertos bienes y oportunidades de manera injusta y sin justificación adecuada y que él o ella, por la razón que sea (por ejemplo, como resultado de una catástrofe natural), *carezca* de ciertos bienes. Perder de vista lo primero es dejar de lado u oscurecer el problema de la justicia, y también de la injusticia. Los deberes de la justicia no deben ser reducidos a deberes morales solidarios de ayuda “humanistas” o incluso “humanitarios”. En un contexto de justicia, todas las distribuciones de bienes necesitan ser justificadas porque estos bienes son parte de un contexto de cooperación real, y las razones para distribuciones particulares deben ser encontradas dentro de este contexto. Por lo tanto, son *ab initio* de naturaleza “relacional”, específicamente teniendo en cuenta la base y la medida de la justicia, esto es, la especificación de quién debe qué a quién.⁷ La justicia requiere que aquellas personas involucradas en un contexto de cooperación sean respetadas como iguales, lo que significa que son participantes con iguales derechos en el *orden* social y político *de justificación*, en el que las condiciones de producción y distribución de bienes son establecidas mediante su participación. El reparto de bienes regulados por el Estado según estándares “absolutos” que prescindan del

⁷ Al respecto ver la crítica de Stefan Gosepath (2003) al “no-igualitarismo humanitario”.

contexto real de justicia o injusticia está lejos de hacer justicia a la “dignidad” del individuo que la busca.

6. Tomemos por caso para ilustrar nuestro argumento las propuestas de justicia centradas en capacidades, ¿exactamente qué se supone que está mal en tomar una teoría de las *capacidades básicas* (*basic capabilities*) como la base de una teoría de la justicia que ponga fin las a discusiones relacionadas con bienes, recursos, bienestar, etc.? ¿No se trata de la satisfacción del reclamo básico de poder llevar una vida autónoma y buena con los medios y facilidades adecuados? ¿No resulta ciega una teoría que deja de lado los resultados de la distribución, más ciega que cualquier representación de *Justitia*? Esto es lo que argumenta Martha Nussbaum en su libro *Las fronteras de la justicia* en contra de Rawls y a favor de un “nivel mínimo de justicia”, de acuerdo con la lista de capacidades y facultades que deben ser aseguradas y que implican el derecho a la participación política (Nussbaum, 2007). Una visión de la justicia orientada a los resultados sabe cuáles de los resultados son correctos y busca los procedimientos necesarios que lleven a ese resultado del mejor modo posible (una “justicia procedimental imperfecta” en términos de Rawls (1979)). Los procedimientos en sí son secundarios. En contra de la idea rawlsiana de una “justicia procedimental perfecta”, en la cual la aceptabilidad del resultado depende de la calidad del procedimiento, Nussbaum sostiene lo siguiente:

Los defensores de las teorías orientadas al resultado consideran en general que las doctrinas procedimentalistas ponen el carro delante del caballo: está claro que lo más importante para la justicia es la calidad de vida de las personas y, por lo tanto, vamos a rechazar cualquier procedimiento, por más elegante que sea, que no nos dé un resultado que encaje con nuestras intuiciones acerca de la dignidad y la equidad (...) Para el teórico orientado al resultado es como si un cocinero les dijera a sus invitados que tiene una máquina sofisticadísima para hacer pasta, la mejor del mercado, y que, por lo tanto, producirá una pasta buena por definición. (Nussbaum, 2007, p. 94)

También aquí la imagen, tomada en sí misma con intención crítica, es reveladora. La máquina representa una orientación pura a los resultados: “El enfoque de las capacidades va directamente al contenido del resultado, lo examina y se pregunta si parece compatible con una vida acorde con la dignidad humana” (p. 98). La justicia es, por consiguiente, una máquina que produce algo y sólo es este resultado lo que cuenta, no el mecanismo interno de la máquina. Pero esta visión pasa por alto la esencia de la justicia política y social, ya que en ella la justicia es una cuestión de cómo se constituye un contexto de cooperación política y social. Y la primera pregunta al respecto es cómo los individuos están *involucrados* en la producción de los bienes materiales e inmateriales, de modo tal que un resultado sea justo únicamente si es producido bajo condiciones que pueden ser aceptadas como justas por todos. Sería hermoso que un gran Leviatán repartiera maná, pero eso tendría poco que ver con la justicia social y política. Y si existiera una dictadura bienestarista para asegurar que la mayoría de las capacidades básicas estuvieran aseguradas de manera holgada, según ciertos estándares de justicia la vida allí sería mejor que en una democracia social con escasez de recursos, pero no sería más justa.

La justicia no es un criterio para niveles generales de bienes, o, en términos negativos, para los intentos de superar la privación, sino para niveles bien específicos: aquellos que eliminan la dominación arbitraria y las correspondientes asimetrías sociales. La demanda principal de la justicia no es que los seres humanos obtengan ciertos bienes, sino que sean actores equipados con iguales derechos dentro de una estructura social básica y que sobre esta base puedan formular reclamos específicos de bienes. La justicia se ocupa de quiénes “son” los individuos dentro de un contexto social, esto es, qué roles desempeñan y no qué reciben.

7. El descuido de este punto de la justicia es compartido tanto por los enfoques aristotélicos como el de Nussbaum, como por los enfoques consecuencialistas como el de Peter Singer. A pesar de que Singer explicita que las cuestiones de responsabilidad por una redistribución global no son un asunto de compasión sino de deberes morales individuales inmediatos, en su argumentación pasa por alto la dimensión causal y la relacionada al motivo de obligación, ambas relevantes para la justicia de las relaciones globales (Singer, 1972, 2003). Porque a pesar de que es correcto que la diferencia entre riqueza y exceso por aquí, y pobreza y miseria por allí es un escándalo moral, sin embargo, las causas de estas relaciones y sus estructuras deben ser tematizadas cuando se discute sobre la justicia. Construir una gran red de “ayuda” es un paso importante para aliviar la necesidad, pero tal paso no hace referencia a la variedad de relaciones globales de dependencia y explotación, y por lo tanto, ni siquiera formula la cuestión de la injusticia y de la inequidad – por ejemplo, como una cuestión de opresión estructural – sino que reconfigura las circunstancias en deberes individuales de ayudar frente a la miseria, cuyas causas y limitaciones quedan en la oscuridad. Una perspectiva moral orientada a los individuos como dadores y receptores es ciega tanto a la injusticia como también a la justicia estructural.

8. Repasemos los puntos esenciales, con fines constructivos. En este trabajo definí a la justicia como la fuerza humana de oponerse a relaciones arbitrarias de dominación, ya sea por individuos, clases o grupos, o bien por “las circunstancias” que son erróneamente concebidas como imposibles de cambiar. La arbitrariedad puede ser definida como dominación “sin fundamento”, esto es, como formas de dominación carentes de adecuada justificación, sobre el presupuesto de que un orden social justo es uno que puede tener la aprobación de individuos libres e iguales, y no solamente aprobación en un sentido contrafáctico, sino aprobación basada en procedimientos institucionalizados de justificación. Esto se sigue *recursivamente* del hecho de que la justicia política y social se ocupa de normas de una estructura institucional básica que demanda validez recíproca y general. Por lo tanto, dentro de tal marco tiene validez *un principio supremo*: el *principio de justificación general y recíproca*, que establece que todo reclamo de bienes, derechos o libertades debe ser justificado de un modo recíproco y general, con lo cual una parte no puede

simplemente proyectar sus razones en el otro, sino que debe justificarse a sí misma discursivamente.⁸

Como hemos visto, según este principio cada integrante de un contexto de justicia tiene un *derecho básico a la justificación*, esto es, un derecho a recibir razones apropiadas para las normas de justicia que tienen una validez universal. Respetar este derecho es un requisito moral, así como también es la base de la igualdad moral que provee el fundamento para reclamos de mayor alcance, vinculados a la justicia social y política. Toda otra norma de justicia es “relacional” en el sentido de que debe poder ser derivable de un procedimiento de justificación recíproco y universal. Por lo tanto, la justicia no exige actos morales de asistencia, sino actos estrictamente obligatorios dentro de un sistema social de cooperación, el cual establece un orden de justificación desde una perspectiva legitimadora.

Los criterios medulares y decisivos de la justicia son, por lo tanto, los de reciprocidad y universalidad, a pesar de toda la pluralidad de bienes y puntos de vista normativos relacionados con la asignación de oportunidades educativas, bienes de cuidado de la salud, etc. Estos criterios sirven para filtrar reclamos inaceptables de privilegios, dado que la dinámica social intrínseca de la justicia está siempre orientada, en primera instancia, a la pregunta sobre qué posiciones ventajosas y qué privilegios no están justificados, pregunta dirigida hacia aquellos que no gozan de tales ventajas pero que, sin embargo, deben reconocerlas.

Con esto llegamos a la comprensión del problema de la justicia política y social, esto es, que la *cuestión principal de la justicia es la cuestión del poder*. Porque la justicia no es únicamente un asunto relacionado con qué bienes deben ser legítimamente asignados a quién y en qué cantidad, sino también es un asunto de *cómo* estos bienes aparecen en el mundo, *quién* decide cómo deben ser asignados y *cómo* se realiza esta asignación. Teorías cuyo enfoque es básicamente asignativo y distributivo dejan en consecuencia de lado al poder, en el sentido de que conciben a la justicia exclusivamente desde el “lado del beneficiario” y piden una “redistribución”, sin formular de manera radical la pregunta política sobre cómo se decide acerca de las estructuras de producción y de asignación de bienes. Que el tema del poder sea la cuestión principal de la justicia significa que los dominios de la justicia deben ser buscados allí donde las justificaciones centrales para una estructura básica de la sociedad deben ser facilitadas, y también en el trasfondo institucional que determina radicalmente la vida social. Si se quiere, todo depende de las relaciones de justificación existentes en una sociedad. El bien supremo de la justicia es el poder, entendido como el “poder de justificación” real de los individuos, esto es, el poder “discursivo” a exigir y ofrecer justificaciones y a desafiar legitimaciones falsas. Es por eso que argumento a favor de un “giro político” en el debate en torno a la justicia, así como también a favor de una *teoría crítica de la justicia* como una *crítica a las relaciones de justificación*.

⁸ Al respecto ver en detalle Forst (2007a, cap. 1). Allí se encuentra también la argumentación a favor de que el derecho a la justificación es un derecho moral básico, el cual tiene funciones específicas en la moral en general y no únicamente en lo que concierne a la justicia.

El argumento esbozado posibilita una teoría de la justicia *autónoma* y reflexivamente fundamentada, que descansa sobre valores o verdades que no van más allá del principio de justificación en sí mismo. Desde luego, este principio no es un principio de mera razón discursiva, sino que es en sí mismo un principio moral. Esto constituye el carácter kantiano del enfoque, lo que significa que pone en el centro la autonomía de aquellos para quienes ciertas normas de justicia deben valer. En otras palabras, la autonomía y la “dignidad” consistentes en estar sujetos a normas o a estructuras que no son otras que aquellas que pueden ser justificadas a ese individuo (Forst, 2009). La dignidad es violada cuando los individuos son considerados como meros receptores de redistribuciones y no como actores independientes de la justicia.

9. Una teoría amplia de la justicia política y social debe ser construida sobre la base de este principio. Pero esto es algo a lo que aquí solo puedo aludir (Forst, 1994, 2007a). En primer lugar, resulta importante realizar una distinción conceptual entre justicia *fundamental* (*mínima*) y justicia *máxima*. La tarea de la justicia fundamental es la elaboración de una estructura básica *de justificación*, mientras que la tarea de la justicia máxima es la elaboración de una estructura básica *justificada*. Para que se logre esta última, la primera es condición necesaria, esto es, una “puesta en marcha” de la justificación a través de procedimientos discursivos-constructivos y democráticos, en los que el “poder de justificación” esté distribuido entre los ciudadanos tan equitativamente como sea posible. Esto requiere ciertos derechos e instituciones, así como una multiplicidad de medios, de capacidades específicas⁹ y de informaciones, incluyendo oportunidades reales de intervención y ejercicio de control dentro de la estructura básica, es decir, una estructura que no sea “minimalista”, sino una que esté justificada en términos meramente materiales sobre la base del principio de justificación. La pregunta sobre qué está incluido dentro de ese mínimo debe ser legitimada y evaluada según los criterios de reciprocidad y universalidad. Esto conduce a una versión discursiva, ubicada en un nivel superior del “principio de diferencia”, el cual, según Rawls, confiere un “derecho a veto” a aquellos que están en una situación peor: “aquellos que han ganado más tienen que haberlo hecho en términos que sean justificables respecto a aquellos que han ganado menos” (Rawls, 1979, p. 179). Con esto, sin embargo, tal principio no resulta en sí mismo en un principio particular de distribución (como en Rawls), sino en un principio *de mayor nivel* de justificación de posibles distribuciones. Y así surge no solamente un deber de justificación hacia los que están peor posicionados (quienes tienen derechos de justificación específicos), sino en general, *incluyendo* a los peor posicionados.¹⁰

⁹ Aquí el enfoque de las “capacidades” tiene cierta legitimidad, aunque unida a la tarea de elaborar justicia fundamental. En un sentido similar, aunque uno que no se aplica a la distinción en cuestión, ver Anderson (1999).

¹⁰ Aquí debemos estar alertas al hecho de que el grupo de los “que están peor” puede variar según qué bien se distribuya. Los desempleados, los padres solteros, los ancianos, los enfermos o las minorías étnicas, por mencionar solo algunos, pueden tener prioridad en una instancia dada y las combinaciones

Así, para ponerlo en términos aparentemente paradójicos, la justicia fundamental es un punto de inicio sustancial para la justicia procedimental. Sobre la base de un derecho moral a la justificación se argumenta a favor de una estructura básica en la que los individuos tengan oportunidades reales de determinar sus instituciones de un modo recíproco y universal. La justicia fundamental asegura a todos los ciudadanos un estatus efectivo como “iguales”, como ciudadanos con oportunidades reales de participación e influencia. La justicia mínima es violada cuando la justificación primaria aludida es distribuida de manera desigual en las instituciones más importantes.

Sobre esta base es que se vuelve posible aspirar a una estructura básica justificada que sea diferenciada, esto es, una justicia máxima. Los procesos democráticos deben determinar qué bienes serán distribuidos entre quiénes, por quién, en qué proporción y por qué razones. Mientras que la justicia fundamental debe ser fijada de un modo recursivo y discursivo en referencia a las condiciones necesarias de oportunidades equitativas de justificación, en el terreno de la justicia máxima entran en juego otras consideraciones sustantivas, y desde luego, también consideraciones relativas al orden social (en el sentido de Michael Walzer (1987)).¹¹ Por ejemplo, la cuestión de cómo deberían ser asignados bienes tales como la salud, el trabajo y el ocio, en este enfoque deberá siempre estar determinada, en primer lugar, atendiendo a los requisitos funcionales de la justicia fundamental, y luego adicionalmente, a los correspondientes bienes y razones que favorecen uno u otro esquema distributivo (los cuales también están sujetos al cambio). Mientras que la justicia fundamental exista, tales discursos no serán presa de desigualdades ilegítimas de poder. Otra vez se puede ver por qué la primera pregunta de la justicia es la cuestión del poder.

10. La teoría de la justicia de John Rawls fue mencionada más de una vez en las secciones anteriores y, en los hechos, continúa siendo el punto de referencia más importante de la discusión contemporánea acerca de la justicia. Si es examinada teniendo en mente la distinción que he propuesto entre las dos imágenes de la justicia, surge la pregunta acerca de a cuál de estas imágenes se ajusta mejor.

Desde que Robert Nozick formuló su influyente crítica, la teoría de Rawls ha sido comprendida como una que pertenece a la primera imagen, esto es, a la visión de la justicia como una cuestión de asignación y distribución orientada a los beneficiarios. Desde el trasfondo de la – según su opinión – histórica “teoría de las pretensiones” de la justicia, que se concentra en el modo como se consiguieron las pretensiones de propiedad, Nozick critica los principios de la justicia formulados por Rawls por considerarlos “principios de resultados” equivalentes a patrones preexistentes, los cuales limitan de manera ilegítima la libertad de los participantes

de estas características en particular agravar el problema (especialmente a la luz de la historia de las relaciones de género).

¹¹ En escritos posteriores, Walzer (1997) modificó su enfoque de modo tal que el principio de “ciudadanía democrática” juega el rol principal en todas las esferas.

del mercado (Nozick, 1997).¹² Pero la teoría de Rawls es vista como un enfoque puramente orientado a los receptores incluso desde otras perspectivas – muy alejadas del enfoque libertario, como la de Thomas Pogge –, dado que se concentraría en la comparación entre resultados distributivos en relación a bienes primarios, los cuales representan intereses de rango superior de las personas por tales bienes (Pogge, 2004). Si nos basamos en la importancia que los bienes primarios tienen dentro de la teoría de Rawls, esta valoración sería legítima, y a pesar de esto, según mi opinión, Rawls no comparte la primera sino la segunda imagen de la justicia, aquella que pone en primer plano a las estructuras y las relaciones sociales y a la posición social de los individuos. A continuación explicaré brevemente este punto.

En primer lugar, el carácter kantiano de la teoría de Rawls implica que la autonomía de personas libres e iguales, la cual se encuentra en el centro normativo de la propuesta, no es la autonomía de los individuos – quienes son concebidos prioritariamente como beneficiarios de los bienes que necesitan para su “vida buena” –, sino más bien la autonomía *constructiva* de seres libres e iguales que demandan justificación, aquello que los individuos pueden considerar como los principios morales básicos de la justicia. Así, los ciudadanos ven la estructura básica de la sociedad, que de este modo queda justificada, como la expresión social de su autodeterminación (Rawls, 1979, § 40). La idea esencial de autonomía es una idea que determina de modo activo la estructura básica y no una que disfruta de sus bienes (aunque esto también es importante). El destaque que Rawls hace de la razón pública en trabajos posteriores subraya esta idea, dado que ésta es el medio para la justificación discursiva en el que se funda una concepción autónoma de la justicia que todos podríamos aceptar en tanto seres libres e iguales: “Al afirmar globalmente la doctrina política, nosotros, como ciudadanos, somos autónomos, políticamente hablando” (Rawls, 1996, p. 129).

Un aspecto importante del trasfondo kantiano de la teoría es que su preocupación central se manifiesta tanto en la fundamentación de los principios, como también en las instituciones de la estructura básica, dejando de lado los aspectos del mundo social “que aparecen como moralmente arbitrarios” (Rawls, 1979, p. 35). Puesto que Rawls señala como punto esencial de la definición de la justicia que los derechos y deberes básicos no pueden “establecer diferencias arbitrarias entre los individuos” (p. 37), las contingencias vinculadas con los diferentes talentos y con las condiciones sociales desiguales no deben llevar a ventajas que no puedan ser legitimadas de modo general. Esto es un criterio para las relaciones sociales entre ciudadanos de una “sociedad bien ordenada” y no un criterio para la determinación de cantidades de bienes a las que alguien tiene derecho. Como aquí se trata de la ausencia de condiciones para no legitimar la dominación social – o sea, de una *non-domination*, dicho en otro idioma¹³ – es, según mi opinión, la mejor interpretación de la idea de evitar la arbitrariedad social.

¹² En *La justicia y la política de la diferencia*, Young concuerda con Nozick en la crítica a teorías de resultados finales (grupo al cual, según Nozick, pertenece la teoría de Rawls).

¹³ Para una teoría de la no-dominación, primordialmente en el espacio político, cfr. Pettit (1999).

Esto conduce al concepto más importante en relación a este punto, el que marca de manera más clara la diferencia con el libertarismo de Nozick: la cooperación social. La idea rawlsiana de la “justicia procedimental” – criticada por Martha Nussbaum más arriba – está vinculada a condiciones y estructuras sociales que resultan en un sistema de cooperación social que expresa el “estar orientados a la comunidad” de las personas de tal modo que los individuos se pueden complementar mutuamente de manera productiva y participar en un contexto de cooperación, dentro del cual todos son considerados como autónomos tanto social como políticamente. Se puede pensar en la imagen de la orquesta que Rawls mismo utilizó (1979, pp. 520-529). Al respecto es especialmente significativo cómo Rawls desprende su concepción de la justicia como equidad de una concepción de “justicia distributiva”:

El problema de la justicia distributiva en la justicia como equidad es siempre éste: ¿cómo han de regularse las instituciones de la estructura básica como un esquema unificado de instituciones para que pueda mantenerse a lo largo del tiempo, de una generación a otra, un sistema equitativo, eficiente y productivo de cooperación social? Compárese éste con el muy diferente problema de cómo se ha de distribuir o asignar un paquete dado de mercancías entre diversos individuos, cuyas necesidades, deseos y preferencias particulares nos son conocidos, y que no han cooperado en absoluto en la producción de esas mercancías. Este segundo problema es el de la justicia asignativa (...) Nosotros rechazamos la idea de la justicia asignativa como incompatible con la idea fundamental que sirve para organizar la justicia (...) En un sistema así, los ciudadanos cooperan para producir los recursos sociales sobre los que luego dirigen sus exigencias. En una sociedad bien ordenada (...) la distribución del ingreso y la riqueza ilustra lo que podemos llamar justicia procedimental pura de trasfondo. La estructura básica está organizada de tal modo que, cuando todo el mundo sigue las reglas de cooperación públicamente reconocidas y responde a las exigencias de dichas reglas, las distribuciones particulares de bienes que resultan son aceptables como justas [...], al margen de lo que terminen siendo esas distribuciones. (Rawls, 2002, p. 81)

Dentro de este contexto de producción y distribución, lo que especialmente importa es quiénes “son” los individuos y no tanto qué obtienen. Es crucial que las instituciones funcionen según principios justificados – como el principio de la diferencia – y que no impliquen privilegios sociales, así como también que no conduzcan al establecimiento y la consolidación de grupos que estén ampliamente excluidos del sistema de cooperación y que permanentemente dependan de las transferencias distributivas de medios. De ahí también la clara crítica que Rawls formula al modelo del Estado de bienestar capitalista, ya que éste, a diferencia de una “democracia de propietarios”, no se ocupa de que la propiedad de los bienes y del capital sea suficientemente repartida y no puede, por esta razón, evitar que “una pequeña parte de la sociedad controle la economía e, indirectamente, también la política” (Rawls, 2002, p. 187).

No puedo explayarme más sobre la cuestión acerca de si la teoría de Rawls se ocupa de manera suficiente del principio de la ausencia de justificación de las asimetrías sociales, ni de si prevé las prácticas institucionales de justificación

acordes. En mi opinión, la primacía de la pregunta por el poder tendría una serie de consecuencias para una teoría del discurso de la justicia fundamental y máxima (esbozada anteriormente), que difiere en muchos aspectos de la teoría de Rawls. Estas observaciones deberían dejar claro que el enfoque de Rawls se ubica dentro de las intenciones y los argumentos centrales de la segunda imagen, así como también que, al igual que tantas otras teorías, presenta ambivalencias.

11. Otra teoría que no resulta fácil de clasificar según la alternativa entre las dos imágenes es la de Axel Honneth.¹⁴ En su concepción de la “eticidad” postradicional, basada en el modelo hegeliano de una lucha por el reconocimiento, Honneth distingue tres dimensiones de reconocimiento interpersonal que, tomadas en conjunto, son comprendidas como condiciones de la autorrealización y de la autonomía en un sentido cualitativo: el amor, el derecho y la solidaridad. En tanto formas de reconocimiento, producen, respectivamente, las formas de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima que, bajo las condiciones de las sociedades modernas, son necesarias para una vida buena. Estas formas de reconocimiento construyen el “universo normativo de una vida plena” (1997, p. 111). Sobre esta base, Honneth elaboró la tesis de que un concepto amplio de justicia debe basarse en estas diversas formas sociales y las correspondientes relaciones prácticas con uno mismo: “La justicia o el bienestar de la sociedad debe ser proporcionado a su capacidad de asegurar las condiciones de reconocimiento mutuo en las que la formación de la identidad personal y, en consecuencia, la autorrealización individual puedan desarrollarse de manera adecuada” (Honneth, 2006, p. 136). Esto requiere una forma de sociedad en la que el *telos* de la formación de la identidad sea perseguido en las esferas del amor, de la igualdad de trato legal y de la estima social. Conforme a esto, una teoría de la justicia debe incluir “tres principios de igual valor”: “Con el fin de poder hacer uso real de su autonomía, los sujetos tienen derecho, en cierto modo, a que se les reconozca su necesidad, su igualdad jurídica o sus contribuciones sociales, según el tipo de relación social de que se trate” (p. 142). Por lo tanto, en cada una de las esferas sociales valdrá el principio de la necesidad, el principio de la igualdad y el principio del beneficio. Estos principios se fundamentan en las formas históricamente evolucionadas de la familia, el Derecho y el orden económico. Pero serán críticamente testeables mediante el “exceso de validez” que en ellos se hace visible a la luz de las sociedades modernas. La dirección básica en la que en estas esferas se manifiestan las luchas sociales por el reconocimiento es seguida por los aspectos de la “individualización y el aumento en la inclusión” (p. 145), que son de mayor importancia.

Este complejo enfoque, aquí simplemente esbozado, se comporta de manera ambivalente en relación a las dos imágenes de la justicia. Por un lado presenta claros indicios de la segunda, es decir, la conceptualización de la justicia orientada a relaciones y estructuras. Esto es así porque la marca distintiva de una teoría del reconocimiento es la interpretación de las relaciones sociales y políticas – tales

¹⁴ Para un tratamiento detallado de lo que sigue cfr. Forst (1994, cap. V.3, 2007d).

como el Derecho y la Economía, pero también la familia, etc. – como relaciones dinámicas intersubjetivamente constituidas, las cuales han surgido de luchas por el reconocimiento social y son en sí mismas expresión del reconocimiento recíproco (sin que este proceso haya concluido). Por lo tanto, el material central de la justicia es el estatus de los individuos o de los grupos dentro de un “orden de reconocimiento” y no los “bienes” individuales a ser repartidos por una instancia central.¹⁵ Asimismo, es esencial que una perspectiva del conflicto facilite las dinámicas psicosociales de la lucha contra la injusticia, las que pueden ayudar a evitar decisiones teóricas reduccionistas, especialmente aquellas que conducen a la imposibilidad de desvelar y de criticar formas arraigadas de un orden de justificación – a través de las narrativas de justificación preconcebidas que eliminan ciertas demandas y conllevan ciertos privilegios – o de reconocimiento – a través de determinaciones jerárquicas de aquello que cuenta como trabajo social valioso –.

De todas formas, Honneth no considera que esta dinámica de cuestionar los órdenes de justificación y reconocimiento dados sea realizada adecuadamente a través de la crítica basada en los criterios de la justificabilidad recíproca y general. Según su concepción, la teoría del reconocimiento da paso a un *telos* de la vida buena (Honneth, 2006, p. 139) que quizás puede no llegar a ser discutido adecuadamente en discursos de justificación. Esto es así porque en tales discursos los individuos deben transformar sus experiencias de menosprecio en pretensiones mutuas y plausibles de legitimación, y puede darse el caso de que ciertas experiencias de sufrimiento y de injusticia permanezcan “sin tematizar” públicamente (p. 99). No obstante, esto último parece ser más un problema de la heurística crítica que de la capacidad fundamental de la teoría de conceptualizar, dado que también Honneth sostiene que la crítica social adecuada vale sólo para “relaciones injustificadas de reconocimiento” (p. 105) y no para cada demanda de reconocimiento – en el sentido de que se vuelva un requisito de la justicia –, es decir, sólo aquellas que sean justificables recíprocamente y que, como en el ejemplo del reconocimiento cultural, hayan pasado a través del “ojo de aguja del principio de igualdad” (p. 111). Según mi opinión, esto también se refleja en el punto de vista más elevado de la justicia vinculado con la consideración de los individuos en relación a su inclusión igualitaria.

El hecho de destacar la realización de la autonomía determinada cualitativamente o de la autorrealización individual en relaciones sociales adecuadas como el *telos* y la razón de ser de la justicia tiene, sin embargo, implicaciones que dejan a la teoría del reconocimiento dentro de los dominios de la primera imagen de la justicia.¹⁶ Dado que lograr este objetivo depende de la sociedad justa (o en general “buena”), entonces se podría, a la luz de la tesis de que este *telos* de la vida buena precede a la justificación democrática y que no está a su disposición,¹⁷ apuntar a un

¹⁵ Al respecto ver la crítica al paradigma distributivo que realiza Honneth en “La textura de la justicia”, sección 1, incluido en este mismo volumen.

¹⁶ No me ocuparé de la difícil pregunta acerca de si, en la propuesta de Honneth, este *telos* está fundamentado de modo antropológico “cuasi-trascendental” o más bien histórico-genético.

¹⁷ Así también en Honneth: “La textura de la justicia”, sección 3.

bien ético al que los sujetos tienen una pretensión más profunda y que deberá ser realizado independientemente de las formas autónomamente justificadas de producción. Cuando las formas adecuadas de relaciones sociales son identificables, el “bien de la formación de la identidad personal” (2006, p. 141) se vuelve – en un sentido liberal-perfeccionista (Raz, 1986) – un *telos* de la producción y garantía de la autonomía individual. Por lo tanto, el peso se desplazaría de una comprensión sociopolítica de la generación y el establecimiento autónomos y comunicativos de relaciones de reconocimiento justificadas hacia una comprensión de la justicia para la cual, en consecuencia, resulta central la tarea de garantizar institucionalmente las condiciones objetivas necesarias para la autonomía ético-individual. Dejando de lado el hecho de que cuando se discute acerca de las condiciones de la vida buena, por lo general, subyace una comprensión muy amplia de la justicia, así como también que eventualmente habría que diferenciar entre la sociedad “buena” y la “justa”, la propuesta se acerca a una interpretación aristotélica, perfeccionista, en la cual el objetivo de la vida en las relaciones sociales acordes es en cierto modo reificado. Si se entiende al desarrollo de una “autonomía completa” como resultado del bien, para el cual la garantía y la protección de determinadas relaciones sociales – similar al enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum – son medios necesarios, los individuos aparecen prioritariamente como necesitados y beneficiarios de tales medios, incluso cuando en realidad, se trata de su autonomía personal.¹⁸

Esta consecuencia se opone, naturalmente, al rasgo fundamental de una teoría del reconocimiento, esto es, la conceptualización de las relaciones y las condiciones sociopolíticas como generadas de manera recíproca y autónoma mediante procesos que contienen las dinámicas tanto de reconocimiento como de justificación, en los que los órdenes resultantes son cuestionados. Únicamente mediante este “ojo de aguja” pueden ser generadas en tales procesos las pretensiones fundamentadas de justicia.

12. En última instancia, ¿en qué se fundamenta la diferencia entre las dos imágenes de la justicia que he distinguido? Quizás sea en dos “imágenes de ser humano” y dos comprensiones de la dignidad humana diferentes: mientras que una considera a los humanos como seres que no deberían carecer de ciertos bienes que son necesarios para una vida “buena”, la otra los concibe como seres cuya dignidad consiste en estar sometidos a ciertas normas en calidad de libres e iguales y con motivos aceptables, es decir, no ser dominados. Ambas visiones tienen su valor. Sin embargo, a mi entender es la segunda la que es central para la gramática de la

¹⁸ Al respecto cfr. Anderson y Honneth (2005, p. 137) “La autonomía total – la capacidad efectiva y real de desarrollar y perseguir la concepción que cada uno tiene de la vida valiosa – se ve facilitada por relaciones con uno mismo (autorrespeto, autoconfianza y autoestima), las que están en sí mismas ligadas con redes de reconocimiento social. Pero el autorrespeto, la autoconfianza y la autoestima permanecen como logros más o menos frágiles y su vulnerabilidad a varias formas de daño, violación y denigración los hacen un asunto central de la justicia que debe proteger los contextos sociales en los que emergen”.

justicia. Pero ¿quién podría descartar el hecho de estar atrapado en una imagen unilateral?¹⁹

Bibliografía

- Anderson, Elizabeth (1999) "What is the Point of Equality?", *Ethics*, 109 (2) pp. 287-337.
- Anderson, Joel y Honneth, Axel (2005) "Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice", en Christman, John y Anderson, Joel (Eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge University Press, pp. 127-149.
- Ameson, Richard (2001) "Luck and Equality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl., pp. 73-90.
- _____ (2006) "Luck Egalitarianism: An Interpretation and Defense", *Philosophical Topics*, 32, pp. 1-20.
- Arendt, Hannah (2004) *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.
- Berlin, Isaiah (2004) "Igualdad", en *Conceptos y categorías*, México, FCE.
- Cohen, Gerald A. (1996) "¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades", en Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (comps.): *La calidad de vida*, México, FCE.
- Curtis, Dennis E. y Resnik, Judith (1987) "Images of Justice", *Yale Law Journal*, 96, pp. 1727-1772.
- Forst, Rainer (1994) *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- _____ (2007a) *Das Recht auf Rechtfertigung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- _____ (2007b) "Republikanismus der Furcht und der Rettung", en Fundación Heinrich-Böhl (ed.) *Hannah Arendt. Verbogene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, Berlin, Akademie.
- _____ (2007c) "Radical Justice: On Iris Marion Young's Critique of the 'Distributive Paradigm'", *Constellations*, 14 (2), pp. 206-265.
- _____ (2007d) "First Thing First: Redistribution, Recognition and Justification", en *European Journal of Political Philosophy*, 6 (3), pp. 291-304.
- _____ (2009) "Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen", en Jaeggi, Rahel y Wesche, Tilo (Eds.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 150-164.
- Frankfurt, Harry (2006) "La igualdad como ideal moral" en *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz, pp. 119-138.
- _____ (2007) "Igualdad y respeto", en *Necesidad, volición y amor*, Buenos Aires, Katz, pp. 229-241.

¹⁹ Debo agradecer a muchas personas por haberme esclarecido. En primer lugar, quisiera agradecer a Axel Honneth por más de lo que aquí pude y podría expresar. Tuve la suerte de poder presentar versiones preliminares de este texto en la Universidad Humboldt de Berlín, en la Universidad de Victoria (Canadá), en un coloquio en Galilea, en la reunión anual de la American Political Science Association en Boston, en la Universidad de Lovaina, en la Universidad de Marburgo, en la Universidad de Utrecht, en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid, así como también en la Universidad de Frankfurt. Por preguntas y comentarios útiles agradezco en especial a Joel Anderson, Richard Ameson, Bert van den Brink, Jürgen Habermas, Casiano Hacker-Cordón, Philip Pettit, Stefan Rummens, James Tully, Martin Saar, Thomas Schmidt, Ian Schapiro y Michael Walzer.

- Gosepath, Stefan (2004) *Gleiche Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- _____ (2003) "Verteidigung egalitärer Gerechtigkeit", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51 (2), pp. 275-297.
- Habermas, Jürgen (1998) *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- Hinsch, Wilfried (2002) *Gerechtfertigte Ungleichheiten*, Berlin, Gruyter.
- Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica.
- _____ (2006) "Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser", en Fraser, Nancy y Honneth, Axel, *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid, Morata, 2006
- Kissel, Otto R. (1984) *Die Justitia. Reflexionen über ein Symbol und seine Darstellung in der bildenen Kunst*, Munich, Beck.
- Krebs, Angelika (2000) "Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick", en Krebs, Angelika (ed.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp.7-33.
- Nozick, Robert (1997) *Anarquía, utopía y Estado*. México, FCE.
- Nussbaum, Martha (2007) *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós.
- Owen, David (2002) "Criticism and Captivity: On Genealogy and Critical Theory", *European Journal of Philosophy*, 10, pp. 216-230.
- Pettit, Philip (1999) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.
- Pitkin, Hannah (1972) *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, University of California Press.
- Pogge, Thomas (2004) "The Incoherence Between Rawl's Theories of Justice", en *Fordham Law Review*, 72 (5), pp. 1739-1759.
- Rawls, John (1979) *Teoría de la justicia*, México, FCE.
- _____ (1996) *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- _____ (2002) *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós.
- Raz, Joseph (1986) *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- _____ (2000) "Strenger and rhetorischer Egalitarismus", en Krebs, Angelika (ed.) *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 50-80.
- Singer, Peter (1972) "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, 1 (3), pp. 229-243.
- _____ (2003) *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Barcelona, Paidós.
- Schramme, Thomas (2006) *Gerechtigkeit und soziale Praxis*, Frankfurt am Main, Campus.
- Shapiro, Ian (1999) *Democratic Justice*, New Haven, Yale University Press.
- Tugendhat, Ernst (1997) *Lecciones de Ética*, Barcelona, Gedisa.
- Walzer, Michael (1987) *Esferas de la justicia*, México, FCE.
- _____ (1997) "Respuesta" en Miller, David y Walzer, Michael (comps.), *Pluralismo, justicia e igualdad*, México, FCE, pp. 280-298.
- Wittgenstein, Ludwig (1988) *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.
- Young, Iris M. (2000) *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra.