

Los Límites de la Teoría de la Justicia Distributiva: hacia una política
del reconocimiento de la diferencia

Gustavo Herrera Fonseca
Escuela de Ciencias Humanas
Maestría en Filosofía
Trabajo de grado para optar el título de Magister

Wilson Ricardo Herrera Romero
Director

Marzo de 2011

Índice

Introducción	4
I. Los antecedentes de la teoría del contrato social: la concepción clásica y moderna de la justicia.....	7
II. John Rawls o la justicia como equidad.....	12
III. Los problemas de la distribución social.....	27
IV. El Paradigma de la distribución frente a la crítica feminista	43
<i>a) La realización de los primeros principios de la justicia</i>	<i>44</i>
<i>b) Hacia una política del reconocimiento de la diferencia.....</i>	<i>56</i>
<i>c) La transformación de la idea de ciudadanía.....</i>	<i>69</i>
<i>d) ¿Una democracia radical?.....</i>	<i>75</i>
V. A manera de conclusión	78
VI. Bibliografía.....	83

Abstract: El artículo elabora una crítica a la teoría de la justicia distributiva formulada por John Rawls haciendo énfasis en los principios de la *igualdad* y de la *diferencia*. De manera paralela, analiza las tesis feministas y las perspectivas desarrolladas por Iris Marion Young y Nancy Fraser con el objetivo de señalar los principales límites de la propuesta de Rawls. Finalmente, el documento defiende la *política del reconocimiento de la diferencia* y de la *redistribución* como alternativas para contrarrestar los problemas de exclusión, dominación y desigualdad que persisten en las sociedades contemporáneas, especialmente si se incorpora en el proceso de diseño, formulación y ejecución de políticas públicas con enfoque diferencial que amplíen el espectro de la igualdad y la justicia social en aras de una democracia plena.

Palabras claves: Justicia, distribución, reconocimiento, diferencia, ciudadanía, igualdad, justicia social, política pública.

Introducción

Con John Rawls se reabre uno de los debates más ricos e importantes de la Filosofía Política Contemporánea frente a la concepción de un modelo de justicia que responda de manera adecuada a la crisis humanitaria de las sociedades modernas y, en particular, a los problemas crecientes de desigualdad y exclusión social que afrontan grandes grupos y sectores sociales de la población mundial.

En su *Teoría de la Justicia* y en otros textos posteriores, Rawls ha propuesto, en relación con el problema de cómo se deben distribuir los beneficios de la cooperación social y las cargas necesarias para su generación, el conocido *principio de la diferencia*, según el cual una distribución es justa si los menos aventajados están en mejor situación, lo cual significa, en palabras de Rawls, que “(...) Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos; b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”¹. Este principio ha sido fuertemente objetado. Se le acusa de ser insuficiente y un tanto inocuo a la hora de hacer frente a las reivindicaciones de grupos y sectores sociales históricamente marginados y excluidos, quienes no sólo demandan una justa redistribución de los *beneficios* y de las *cargas sociales*, sino también un reconocimiento de sus diferencias y de sus identidades como colectivos.

Si bien es cierto que al parecer el marco teórico desarrollado por el Liberalismo Político de línea rawlsiana no ofrece una respuesta adecuada frente a los problemas de exclusión, opresión y dominación, lo consideramos un buen punto de partida para encontrar una base de acuerdo, justa, constructiva y duradera, (parafraseando los términos de nuestro autor) que sea aceptable desde todos los puntos de vista.²

¹ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 82.

² Brian Barry, *Teorías de la Justicia*, Gedisa editorial, Barcelona, 1995, p. 24.

Como respuesta a la posible insuficiencia en la propuesta distributiva del Liberalismo Político para hacer frente a ciertos problemas de la justicia, este documento se propone defender la *política del reconocimiento de la diferencia*, como alternativa complementaria para enfrentar las situaciones de desigualdad y las injusticias de diferente orden, en la medida en que este postulado pueda valorar las diversidades, los riesgos, las vulnerabilidades diferenciales y las particularidades que caracterizan la experiencia de un determinado sujeto individual y/o colectivo, y aportar elementos de política pública en la construcción de cartas constitucionales y transformaciones institucionales que orienten sociedades más justas o, en términos de Rawls, mejor ordenadas. Bajo esta perspectiva, antes que una dicotomía de los paradigmas, planteamos una convergencia que sea capaz de dinamizar los procesos de formulación y ejecución de políticas, en aras de fortalecer y llevar a un pleno y significativo desarrollo, el ejercicio de la ciudadanía y de la democracia deliberativa.

Para demostrar dicho aserto es conveniente dar cuenta de una serie de cuestiones. En primer lugar, se presentará el desarrollo de la teoría del contrato social señalando las diferencias entre la concepción clásica y la moderna de la justicia. En segundo lugar, se reconstruirán las categorías de sociedad como sistema de cooperación, persona moral y posición original, ejes capitales de la estructura argumentativa para la formulación de los primeros principios de justicia. En tercer lugar, se desarrollará la idea de igualdad y se plantearán los interrogantes a resolver derivados de la concepción liberal, ocupándonos transitoriamente de las propuestas de Ronald Dworkin y Amartya Sen como variantes de los “esfuerzos destinados a perfeccionar el igualitarismo de Rawls”³ y su enfoque de justicia distributiva, dado que permiten inferir la continuidad y el desarrollo del debate. En cuarto lugar, se examinarán las propuestas de Iris Marion Young y Nancy Fraser en torno a los paradigmas del reconocimiento y la diferencia como criterios ordenadores de la justicia social. Finalmente, a manera

³ Robert Gargarella, *Las Teorías de la Justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 16.

de síntesis se elaborarán las conclusiones generales que permiten colegir tendencias, diferencias y ámbitos de aplicación de los dos postulados de justicia.

I. Los antecedentes de la teoría del contrato social: la concepción clásica y moderna de la justicia

Desde Aristóteles se ha concebido la justicia en términos de igualdad, así él afirma: “lo justo, pues, es lo legal y lo igual; lo injusto, lo ilegal y lo desigual”⁴. Lo anterior equivale a sostener que la desigualdad es injusta y la igualdad justa; se entiende lo justo como la adecuación de las decisiones humanas a la proporcionalidad natural⁵. Si el orden natural es equilibrado en sí mismo, la decisión más justa será aquella que se orienta hacia la conservación o la restauración de tal equilibrio.

En la perspectiva clásica, la desigualdad y la jerarquía social son naturales., emergen de las capacidades y virtudes desiguales entre los miembros de la sociedad. El pensamiento de la Grecia antigua también reconoció diferentes formas de igualdad: la igualdad ante la ley (*isonomía*), la igualdad de expresión (*isegoría*) y la igualdad en el derecho a ejercer los cargos públicos. Evidentemente, esta es una forma muy amplia de hablar de la igualdad pues basta recordar que, en todo caso, esta noción se circunscribía al círculo de los ciudadanos, es decir, a los hombres propietarios.

La concepción clásica Aristotélica perduró en occidente por muchos siglos hasta el desarrollo del modelo contractual moderno⁶ en los siglos XVII y XVIII. A partir de ese momento, lo justo no se deriva de la distribución natural sino de la decisión

⁴ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Aguilar, Madrid, 1982.

⁵ Para Aristóteles, la proporcionalidad natural significa una igualdad de razones, el justo medio entre posiciones extremas, siendo lo injusto aquello que escapa a toda proporcionalidad: “(...) si las personas no son iguales no tendrán cosas iguales (...) El justo es, pues, el que vive conforme a las leyes y conforme a la equidad; el injusto el que vive en la ilegalidad y la desigualdad (...)”. *Ibídem*.

⁶ Modelo de origen e inspiración platónica. En su apología a Sócrates, contenida en *Critón* o del deber del ciudadano, Platón recuerda que Sócrates asumía lo justo como el resultado de un acuerdo o de un pacto de convivencia sin coacción o engaño entre ciudadanos. Pacto que es necesario honrar e incluso hacer valer y cumplir aún en contra de la propia voluntad o la conservación de la existencia. “Es de justicia obedecerla, que nunca jamás hay que cejar, ni huir, ni abandonar el puesto (...) siempre donde quiera se debe hacer lo que la Patria y el Estado manden o emplear los métodos de persuasión debidos”. Cfr. Platón, *Critón o el deber del ciudadano*. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1952, p. 137

humana, resultado del contrato social. La justicia se entiende aquí como “libertad contractual” en la medida en que los ciudadanos otorgan al soberano el poder para demandar de él la garantía de los llamados “derechos naturales” propios de la condición humana. Es así como, por ejemplo, Hobbes considera que todos los hombres en el estado de naturaleza son iguales o al menos parecidos entre sí con respecto a su fuerza física o a su inteligencia, de lo cual se extrae la igualdad de esperanza respecto a la consecución de sus fines o la satisfacción de sus deseos y necesidades.

“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, evidentemente más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, se considera que en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar con él (...) si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro”⁷.

A diferencia de la tesis Aristotélica, Hobbes propone la igualdad natural como punto de partida para cualquier tipo de acuerdo social sobre lo justo porque es precisamente ese mismo factor y las “diferencias mínimas”, en el grado de las capacidades humanas (fuerza física y/o inteligencia), las que no justifican ni legitiman la diferencia en el ejercicio de un derecho. De allí que el estado de naturaleza sea para Hobbes un estado de guerra y que se requiera la mediación de un tercero o de un *pacto de unión* para proveer una ley que elimine el temor frente a la aniquilación mutua y, al mismo tiempo, obligue a los individuos al cumplimiento de unas determinadas reglas de convivencia y conducta social. Esta

⁷ Thomas Hobbes, *El Leviatán o la materia. Forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940, p.100.

condición hipotética servirá para demostrar la necesidad de un acuerdo sustentado sobre un pacto racional que transfiere al soberano el derecho a una libertad ilimitada entre los individuos en aras de la propia conservación de la vida.

Al igual que Hobbes, John Locke parte de la hipótesis del estado de naturaleza y del principio de igualdad. No obstante, Locke no se identifica con un estado de guerra como condición inherente de la naturaleza humana, sino que se trata de una condición con fuerza normativa donde la ley natural afirma el derecho individual.

La tesis de Locke sostiene que la garantía y realización de tales derechos (a la vida, a la integridad física, a la libertad y a la propiedad) sería la única justificación de la existencia del Estado, entendido como el resultado de un pacto de unión. Ir más allá de esto sería atentar contra el contrato social constituyente, pues en el estado de naturaleza el hombre es poseedor de unos derechos naturales irrevocables: “paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación”. Todo hombre tiene el derecho natural a disfrutarlos, razón por la cual nadie se puede atribuir para sí la potestad de someter a otro a su propia voluntad y ningún hombre puede atribuirse el derecho sobre la vida, la paz o la libertad del otro. La declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano por parte de la Asamblea Nacional Francesa en el siglo XVIII reafirmó el pensamiento de Locke. De acuerdo con Waldo Ansadi

“Para Locke... {L}a sociedad ha sido establecida, para salvaguardar la libertad del individuo y se funda en el libre contrato de los ciudadanos, del mismo modo que la autoridad gubernamental descansa en el contrato social que vincula al pueblo soberano y a su mandatario”⁸.

⁸ Waldo Ansaldi, *La ética de la democracia. Una reflexión sobre los derechos humanos desde las ciencias sociales*, Clacso, Buenos Aires, 1996, p. 6

La concepción moderna de igualdad comienza su desarrollo con las pautas de las revoluciones francesa y americana. La noción moderna de igualdad que conocemos por la tradición liberal surge con el nacimiento de los Estados Liberales de Derecho. Sabemos por la historia que la igualdad constitucional prorrumpie con la lucha contra los privilegios y status feudales de la sociedad estamental del *antiguo régimen*. Los intereses protegidos con la revolución francesa y norteamericana son esencialmente los económicos de una clase social emergente en su intento de legitimarse. Macpherson denominó ese proceso como el “triumfo del individualismo posesivo”, cuyo supuesto radica en que el individuo es, por ley natural, propietario de su propia persona y sus capacidades, sin que por ello deba nada a la sociedad, expresión auténtica de la estructura básica asociada a la teoría clásica liberal inspirada por Locke. En este sentido Macpherson afirma:

“La supremacía moral de individuo y el carácter sagrado de la propiedad individual, todo ello está ahí, y todo ello a partir de un primer principio relativo a la racionalidad y a los derechos naturales del individuo”⁹

Mientras en Locke los derechos individuales quedan a nivel de los llamados *derechos de primera generación*, es decir circunscritos a los derechos civiles, con la crítica de Marx sobre el problema de la emancipación humana se introduce la necesidad de defender los *derechos sociales* porque sin unas condiciones materiales mínimas que nos garanticen una vida digna, los derechos a la libertad, a la igualdad y los derechos políticos estarían vaciados de contenido. Es en este punto que entra el asunto de la justicia social y el cómo dar cuenta de ella.

Los postulados críticos de la economía política de Marx y Engels, defensores acérrimos de las tesis de igualdad y justicia social, sostienen que garantizar el

⁹ Crawford Brough Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1970, p. 169.

derecho a la propiedad privada reproduce y perpetúa las desigualdades porque limita la dinámica de la distribución y la apropiación de los beneficios sociales a una clase o grupo en particular. Según Marx, una distribución equitativa es aquella que satisface el criterio de exigirle a “cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades”¹⁰.

En tanto que la noción de igualdad propia del liberalismo moderno recurre a fórmulas universalistas y se presenta como neutral ante la diferencia social, económica y cultural, la teoría crítica ha ampliado las dimensiones de la igualdad, abriendo un espacio legítimo para las luchas reivindicativas de los movimientos de derechos sociales, las cuales trascienden el paradigma de la redistribución y ponen en el debate público aspectos relativos a demandas de carácter identitario, culturales, de género, entre otras, propias de los grupos minoritarios o marginales para quienes los asuntos relacionados con una redistribución equitativa no pueden subsumir o agotar otras expresiones de la lucha por la justicia social.

Teniendo presentes las anteriores consideraciones, y sin hacer parte de la corriente de la teoría crítica, el Liberalismo Político y particularmente el contractualismo de Rawls con su concepción específica de justicia, ha realizado importantes contribuciones para el enriquecimiento de la discusión sobre la democracia moderna de corte deliberativo, garante de los derechos individuales y las relaciones sociales entre ciudadanos, considerados personas libres, racionales e iguales. Dicha perspectiva está asentada precisamente en términos de imparcialidad y equidad con pretensión de validez universal presentes en su teoría.

¹⁰ Karl Marx/Friedrich Engels, “Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán”, en *Obras escogidas, T. III*, Editorial Progreso, Moscú, 1974, p. 15.

II. John Rawls o la justicia como equidad

Examinemos el planteamiento central de la filosofía política de Rawls a propósito de la “Justicia como Equidad”, según la cual una institución es justa y legítima sí y sólo sí asegura a los ciudadanos la libertad, la igualdad y la distribución equitativa de las cargas y de los beneficios sociales. Esta concepción de la justicia se sustenta en una cierta comprensión de la sociedad, la persona moral y la base de legitimidad sobre la cual se pueden suscribir los acuerdos permanentes y duraderos de la cooperación social. En este acápite se reconstruirán los supuestos básicos del contractualismo de Rawls y la importancia que le atribuye a la comprensión de la sociedad como un proyecto común de cooperación, así como los mecanismos y contenidos que sustentan los principios de la justicia social. Según Rawls, en una sociedad en la que habitan diversos credos, la ley divina ya no puede ser obligación moral y mucho menos jurídica. Si la concepción de bien sumo es un elemento trascendental, sólo hay dos respuestas mutuamente excluyentes: un conflicto a muerte o una libertad igualitaria de conciencia y pensamiento¹¹. Este estado de cosas requiere nuevas bases de inclusión y convivencia para construir un orden social que garantice tanto la paz y estabilidad, como el desarrollo de la libertad y la autonomía de los sujetos.

Ante situaciones donde no es posible sostener convicciones homogéneas acerca de lo que es justo mediante el establecimiento de un sistema normativo moral unívoco capaz de regular la conducta de las personas en una sociedad, cualquier teoría de la justicia con pretensión de validez debe desbordar las discusiones metafísicas a propósito de un problema que reviste connotaciones políticas significativas: las disputas en torno a la noción de justicia. Es por eso que en Rawls el concepto de justicia no puede asentarse en ningún tipo de doctrina comprensiva de la realidad, sea ésta de orden filosófico, ético, religioso o científico, sino que sus fundamentos y elementos se circunscriben al plano

¹¹ John Rawls, *Liberalismo Político*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 19.

estrictamente político, es decir, al marco institucional normativo alcanzado en virtud de un cierto tipo de acuerdo social. .

En *Justicia como Equidad* y en la *Teoría de la Justicia*, Rawls es reiterativo en señalar que su definición de la justicia social está configurada por la articulación de dos concepciones, a saber: (i) la sociedad entendida como un sistema de cooperación equitativo; y (ii) las personas asumidas como seres libres e iguales. La justicia como equidad pretende disolver las tensiones entre la esfera privada y la esfera pública, condición que permite acordar un sentido de justicia de aceptación general o, lo que es lo mismo, conciliar las tensiones entre lo que Benjamín Constant ha llamado la *libertad de los antiguos* y la *libertad de los modernos*. La justicia como equidad parte de la idea de que la sociedad es un sistema de cooperación equitativo, es decir, un sistema en el que los participantes pueden obtener su mejor provecho racional¹² bajo el principio de la reciprocidad, es decir, cuando “todas las personas que participan en el sistema de cooperación y que cumplen sus obligaciones según lo requieren las reglas y procedimientos recibirán un beneficio determinado en base (sic) a su criterio adecuado de medición”¹³.

Ciertamente, Rawls insiste en concebir a la personas como seres libres e iguales porque su teoría de la justicia supone la existencia de una democracia liberal deliberativa que se inscribe en el desarrollo de la tradición liberal democrática. En virtud de sus capacidades morales y racionales, tales como ser poseedores de una cierta concepción no finalista de la búsqueda de bienestar, ser fuente de pretensiones válidas de derecho y ser capaces de hacerse responsables por sus

¹² Rawls entiende la cooperación social a partir de tres elementos definitorios: i) cuando está guiada por un sistema normativo y procedimental de regulación de la conducta reconocido públicamente; ii) cuando opera bajo términos equitativos y recíprocos expresados en principios que señalan los derechos y deberes básicos dentro de sus instituciones principales; y iii) cuando se orienta por la idea de bien o de la ventaja racional de los participantes. Cfr. John Rawls, *La justicia como equidad*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 69

¹³ John Rawls, *Ideas fundamentales del Liberalismo Político*, Ágora, Buenos Aires, 1994, p. 14.

propias decisiones, las personas son *libres* y la posesión suficiente de estas facultades hace que las personas sean *iguales*.

Para efectos del argumento, interesa particularmente la idea de igualdad a la que alude Rawls en su concepción política de la persona. Rawls hace una construcción de la persona según las necesidades inherentes a una sociedad democrática; de este modo, si la sociedad democrática es un sistema equitativo de cooperación, la persona debe ser un sujeto capaz de cooperar según términos equitativos y recíprocos, así como de perseguir naturalmente esta cooperación bajo los principios de justicia que la hacen posible¹⁴.

Estos presupuestos de la *persona moral*, entendida como aquella capaz de formarse un concepto de lo justo, de lo bueno y de actuar conforme a ello, constituyen las condiciones de posibilidad de lo que Rawls llama el *consenso traslapado* (overlapping consensus) y el pluralismo razonable, el cual es definido como la coexistencia de una diversidad de doctrinas comprensivas o de opciones de vida de los individuos en la sociedad. El *pluralismo razonable* de doctrinas comprensivas¹⁵ (sistemas normativos compartidos) es el “resultado natural de las

¹⁴ John Rawls, afirma que “Los ciudadanos de una sociedad bien ordenada asumen la constitución y sus valores políticos tal como están realizados en sus instituciones y comparten el fin de hacerse justicia mutuamente según lo exigen las reglas de la sociedad”. Cfr. John Rawls, Op. Cit. 2002, p. 45.

¹⁵ La idea de *pluralismo razonable* se explica a la luz de las facultades que Rawls identifica en la persona: la racionalidad y la razonabilidad; conceptos que explican, a su vez, la posibilidad del *consenso traslapado*. Según Rawls, lo razonable tiene que ver con “la disposición para proponer y acatar los términos justos de la cooperación, y (...) con la disposición de reconocer la carga del juicio y aceptar sus consecuencias”, también con la idea hobbesiana de la importancia del cumplimiento de los pactos. De ahí la conveniencia de la reciprocidad en la concepción de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación. De otra parte, lo racional tiene que ver con un principio utilitarista, con la capacidad y la disposición para perseguir sus fines inteligentemente, es decir, llevar a cabo un razonamiento del tipo medio-fin. En esa medida, se circunscribe a intereses puramente individuales y egoístas: “Lo racional se aplica a cómo se adoptan y afirman estos fines e intereses, así como a la manera de darles prioridad”. Racionalidad y razonabilidad son conceptos independientes pero no mutuamente excluyentes. Es más, son interdependientes: a la racionalidad le falta la sensibilidad moral de la razonabilidad para lograr sujetos comprometidos en una cooperación social justa en términos susceptibles de ser suscritos (razonablemente) por otras personas en tanto sus iguales. “Los agentes meramente razonables no tendrían objetivos propios que quisieran promover mediante la cooperación justa; a los agentes meramente racionales les falta el sentido de la justicia y no reconocen la validez independiente de las exigencias de los demás. Bajo este esquema, el pluralismo razonable es un hecho social

actividades de la razón humana en regímenes de instituciones libres y duraderas”¹⁶. En este ámbito, una concepción de justicia que merezca obediencia porque expresa *nuestra* “personalidad moral” sólo puede ser racional y específicamente política; lo justo debe ser un concepto político y no metafísico, moral o filosófico, porque no hay un tipo de doctrina metafísica comprensiva que sea compartida por la totalidad de los individuos de una sociedad.

El concepto de *persona moral* es capital en la estructura argumentativa de Rawls. La personalidad moral no es una propiedad universal o metafísica sino que varía de una tradición a otra, se concibe atada a la búsqueda incesante de una cierta concepción de bien, la cual puede ser cambiada y rectificarse a lo largo de una vida, tanto en sus elementos como en sus fundamentos. La persona moral es, así mismo, sujeto de reclamos y demandas orientadas a alcanzar ciertas pretensiones; a la vez, es capaz de hacerse responsable de aquello que razonablemente puede esperar ajustando progresivamente sus metas y sus aspiraciones.

La *persona moral*, y en adelante la *persona política*, determina el concepto de justicia como *imparcialidad* por cuanto es definida desde la *posición original* y está en la base de la cooperación social al fundamentar, por un lado, los acuerdos de justicia y, por el otro, las ventajas racionales (individuales) derivadas de dichos acuerdos.

La *posición original* es, para Rawls, el concepto que establece la relación entre la *persona moral* y los principios de justicia que vinculan a los ciudadanos. Este no es un punto de partida de la teoría ni de la elección efectiva de principios de justicia; la *posición original* es una situación contractual hipotética que sirve como mecanismo de representación por medio del cual Rawls propone solucionar el

caracterizado por la presencia de doctrinas comprensivas razonables o, en otros términos, concepciones culturales, filosóficas y morales capaces de ser intersubjetivamente compartidas y susceptibles de ser suscritas en una concepción política de la justicia. Dichas doctrinas se sostienen bajo el principio de tolerancia. Cfr. John Rawls, Op. Cit., 2006, pp. 67 y ss.

¹⁶ Ibid., p. 18.

problema relacionado con la definición de unos principios normativos que permitan evaluar la legitimidad del conjunto de instituciones que conforman lo que él llama la estructura básica de la sociedad en el contexto de una sociedad liberal.

Como es bien conocido, Rawls -siguiendo la tradición contractualista- concibe la *posición original* como una situación de elección en la que las partes se encuentran bajo el llamado *velo de la ignorancia*, y que consiste en que ellas ignoran su condición social, su raza, su orientación sexual, sus creencias políticas y sus preferencias particulares. La idea de Rawls es que la posición original permite la construcción consensual de los principios que han de regir a las instituciones en el marco de una sociedad bien ordenada. La posición original se asume como una condición puramente hipotética de igualdad entre los participantes y el velo de ignorancia como un elemento analítico para determinar el desconocimiento de las circunstancias situacionales y contextuales de los agentes deliberativos en una posición específica de elección de preferencias que impide que estos obtengan ventajas para sí originadas de esa elección. Al respecto, Rawls afirma que “la posición original es el statu quo inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en ella sean imparciales”¹⁷.

La *posición original* modela conceptualmente el razonamiento de las personas y permite dilucidar los criterios que determinan si una sociedad es justa en el esquema de Rawls. Esta idea es introducida una vez se ha entendido a la “sociedad como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales”¹⁸. Los términos justos de cooperación se asumen como una suerte de compromiso establecido entre las personas en virtud de lo que consideran como su beneficio recíproco. De esta afirmación se desprenden dos ideas importantes: i) este compromiso se ubica en una ética pública que, en tanto tal, es un fondo compartido de ideas básicas y principios implícitamente reconocidos. Por esa razón, la posición original desempeña el papel de mecanismo de representación y

¹⁷ John Rawls, Op. Cit., 1979. p. 35.

¹⁸ John Rawls, Op. Cit. 2006, p. 45.

no una construcción de facto de principios de justicia; ii) si las personas mantienen sus acuerdos es porque esa alternativa resulta más razonable para alcanzar el beneficio recíproco¹⁹.

Al ampliar la idea de cooperación, Rawls afirma que ésta se rige por reglas públicamente reconocidas y por procedimientos aceptados por quienes deciden cooperar. Las reglas se valoran, entonces, por su alcance para regular la conducta. En sentido estricto, la decisión de cooperar se toma en función del bien colectivo puesto que cada persona suscribe razonablemente los términos del acuerdo siempre y cuando todos los demás los acepten y participen de ellos también. Asimismo, en la cooperación social, se interpone la imagen de ventaja (bien racional) de cada participante, la cual se entiende en términos de la consecución de los medios para la realización de sus fines o propósitos de vida.

Parece ser que la preocupación de Rawls está estrictamente enmarcada en la historia política de la sociedad norteamericana, que se concibe como una sociedad de personas "libres e iguales" pero en la que no existe "ningún acuerdo sobre la forma en que las instituciones básicas de una democracia constitucional deben ordenarse si han de satisfacer los términos justos de cooperación"²⁰. Es por eso que en su *Liberalismo Político* Rawls se proponga formular una concepción apropiada de justicia que pueda especificar los términos justos de la cooperación entre ciudadanos con nociones distintas acerca de lo que es una buena vida. Dentro de este interrogante deben buscarse también las raíces de la convivencia entre ciudadanos que, en el uso de su razón dentro de instituciones libres, tienen concepciones morales y filosóficas distintas. El análisis de estas divergencias demanda la incorporación de categorías como *fundamentos de la tolerancia* y *pluralismo razonable* para hacer más consistente el concepto apropiado de justicia, especialmente si se pretenden estimar sus alcances en los esquemas de

¹⁹ Es más razonable a la luz de los siguientes principios racionales: 1) Adoptar los métodos más eficaces para alcanzar nuestros fines; 2) Seleccionar la opción más probable; 3) Preferir el mayor bien; 4) Ordenar los objetivos en función de su importancia cuando entran en conflicto.

²⁰ *Ibíd.*, p. 30.

cooperación de las sociedades democráticas. El trasfondo del propósito señalado por Rawls es la necesidad de establecer las condiciones de posibilidad para una sociedad multicultural permanente y estable. En este sentido, la pretensión de su teoría no tiene un carácter fundacionalista²¹ que toma como punto de partida una cierta concepción de la esencia humana y desde allí deduce unos principios eternos e inmutables válidos para cualquier tipo de organización social, sino el de dilucidar a partir de un acuerdo de consenso los principios de justicia que cimientan la cooperación y que, por tanto, podrían hacer plausible una sociedad justa y estable en términos generales. Dicha propuesta está desarrollada a partir de conceptos como lo *racional* y lo *razonable*, así como de la *persona moral* de la *posición original*.

Lo racional y lo razonable guardan estrecha relación con la característica esencial de la posición original: el *velo de ignorancia*. Es en virtud de este *velo* que los ciudadanos pueden llegar a suscribir y obedecer ciertas reglas constreñidos por las ideas de lo razonable y lo racional²². La categoría de *persona moral* se explica en términos de los poderes morales que plantea Rawls: se basan en la capacidad de asumir un sentido de justicia, una concepción determinada del bien y de adoptar un plan de vida concreto.

Estos poderes morales, acompañados de las capacidades intelectuales para formular juicios, pensamientos e inferencias, dan origen al punto de vista razonable-comprensivo. Así, lo razonable tiene que ver con el cálculo del bien común, propuesta que está claramente enmarcada en la concepción previa de la sociedad como *un sistema justo de cooperación* en el que los ciudadanos se reconocen a sí mismos como seres libres e iguales y, por eso mismo, son

²¹ Richard Rorty abierto opositor a las tesis fundacionalistas de la filosofía occidental sostiene que el mundo moral no tiene una estructura que pueda ser discernible por la reflexión filosófica, sino que las prácticas sociales y las instituciones políticas son el resultado de su época, de situaciones concretas, y en síntesis un tipo de experiencia histórica, y no el producto moral de una “cierta” verdad duradera y estable. Ver en particular: *Democracy and Philosophy*. Artículo publicado en *Kritika & Kontext*, 33/ 2006 páginas 15 y 17

²² Cfr. John Rawls, *Op. Cit.*, 1979, p. 168.

conscientes de vivir en sociedad, lo que los hace capaces de cooperar²³. El cálculo del bien común también consiste en aceptar y reconocer nociones distintas de lo bueno, así como el hecho de que estas ideas no pueden ser usadas para constreñir las creencias de los otros, menos aún para imponer una concepción particular del ordenamiento social y político, lo cual conduce necesariamente a una forma de tolerancia y apoya la idea de razón pública.

En la esfera de lo *razonable* opera el concepto de *imparcialidad*: los ciudadanos entran en el círculo cooperativo situados simétricamente (lo que para Rawls sería lo justo), sin que ninguno tenga ventajas de negociación sobre los demás. Esta situación se alcanza con el *velo de ignorancia*. La condición de razonabilidad nos permite participar como iguales en la esfera pública para proponer o aceptar los términos de la cooperación justa. Obedecer los términos de la cooperación sin la confianza de que los demás suscribirán del mismo modo los acuerdos sería irracional y redundaría en perjuicios para uno mismo. De ahí que lo razonable nos obligue *in foro interno*. Esta es la pauta que separa lo racional de lo razonable. Lo razonable tiene que ver con la forma como el fuero personal da prioridad a la adopción de los principios y las normas. Es claro que al estar inmersos en una sociedad *pluricultural* los ciudadanos tienen sus propios objetivos racionales respecto de lo que consideran la vida buena, sin embargo, “todos están dispuestos a proponer términos justos que se espera razonablemente acepten los demás, de manera que todos puedan beneficiarse y mejorar, según lo que cada cual pueda lograr por sí mismo”.²⁴

Hasta aquí hemos examinado los términos de la justicia como equidad a partir de los supuestos fundamentales del contractualismo Rawlsiano. Ahora veamos cómo esta propuesta pretende estructurar una base real “prospera y duradera” para el ejercicio de la democracia.

²³ Cfr. John Rawls, Op. Cit., 2006, p. 68. El argumento también es desarrollado en *Una teoría de la justicia*.

²⁴ Ibid., p. 67.

Para Rawls, los acuerdos son asumidos desde la posición original y su idea de persona moral ha sido diseñada *ad hoc* por una razón fundamental: sólo así la persona moral puede construir, y en consecuencia asumir, los principios de justicia adecuados para la estabilidad de una sociedad liberal. Aunque esta propuesta sea coherente, sus alcances explicativos son limitados en cuestiones relacionadas con el reconocimiento y la valoración de las diferencias, como lo desarrollaremos en detalle más adelante. Empero, es necesario destacar que la intención de Rawls no consiste en desarrollar una teoría de la justicia *sui generis*, revolucionaria y mucho menos contrarrevolucionaria. Pretende demostrar, al contrario, cómo una teoría contractualista es superior, desde un punto de vista normativo, a las propuestas utilitaristas e intuicionistas.

Explicemos el sentido de dicha superioridad. Rawls defiende un nexo entre el derecho, entendido como sistema normativo de regulación de la conducta, y la moral a la hora de defender un tipo de organización social fundamentado en principios de justicia. Por eso considera que las tesis en materia ética formuladas por los principales exponentes del utilitarismo (Jeremy Bentham y J. S. Mill) son insuficientes para estructurar un marco teórico sólido y consistente que permita sentar las bases morales propias de una sociedad democrática y estable.

En la explicación utilitarista no resultan del todo claros los mecanismos para proteger y garantizar el ejercicio de las libertades individuales básicas. Cuando se afirma que lo justo es aquello que proporciona el mejor bienestar al mayor número, no se realizan distinciones entre las personas²⁵ ni se contemplan los márgenes de su autonomía moral. Vista así, esta doctrina puede terminar justificando muchas injusticias sociales. A manera de ilustración, si el esclavismo genera una mayor utilidad al mayor número de ciudadanos que otras alternativas, poco importan las consideraciones morales relacionadas con la autonomía y la libertad.

²⁵ Cfr. John Rawls, Op. Cit. 1979, pp. 40 y ss.

Rawls argumenta que el utilitarismo no ofrece el marco normativo para cimentar una sociedad bien ordenada. De acuerdo con Rawls, en la perspectiva utilitaria una sociedad es justa cuando “sus instituciones más importantes están organizadas de modo que obtienen el mayor balance neto de *satisfacción distribuida* entre todos los individuos que pertenecen a ella”²⁶. Esta idea, en sí misma, no es falaz, el problema está en la forma de conseguir el equilibrio neto de satisfacción porque puede implicar el sacrificio o la negación de derechos fundamentales de ciertos grupos sociales que, bajo la lógica del “mayor balance”, no llegan a disfrutar del goce efectivo de bienes esenciales tales como la libertad. En otros términos, la violación de la libertad de unos pocos no puede ser considerada correcta por un mayor bien compartido entre muchos, al menos en una sociedad con un nivel avanzado de desarrollo.

La decisión racional del utilitarismo esconde serias dificultades en la medida en que en aras de buscar el bien común mediante el mayor balance neto de satisfacción social, puede encubrir situaciones contrarias a la justicia social. La maximización de beneficios, por elevada que sea, podría alcanzarse mediante la opresión de las minorías, la explotación de ciertos grupos sociales o la legitimación discursiva de las desigualdades sociales y económicas.

Rawls es escéptico frente a la posición que defiende el utilitarismo y se ampara en el egoísmo, porque no ofrece un marco normativo adecuado para alcanzar márgenes de estabilidad en una sociedad bien ordenada. Si se apela al principio hobbesiano del autointerés, las partes del contrato (o los sujetos en posición original), interesadas en promover sus propios intereses, solo lograrían un cierto tipo de acuerdo volátil y fragmentario. Además, frente a una situación de desconocimiento de su posición en la estructura social, no desearían maximizar el total (o el balance neto) de satisfacciones²⁷. Rawls señala que lo más lógico en

²⁶ *Ibíd.*, p. 40.

²⁷ “Tal como lo hemos visto, las partes en la posición original rechazarían el principio clásico y favorecerían el de maximización de utilidad media. Dado que están dirigidas a la promoción de sus

una situación de decisión en la que hay un riesgo límite de vida o muerte para las partes, no es optar por la alternativa que maximice la utilidad sino por aquella en donde el riesgo se minimice, esta regla de elección es denominada *Maximin*.

El principio del *Maximin* indica que cualquier decisión debe estar orientada por la necesidad de mitigar los riesgos probables y no por el interés de generar mayores utilidades, especialmente cuando se trata de alcanzar la mejor distribución posible. De acuerdo con lo anterior, Rawls afirma que debe adoptarse la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas²⁸. Dadas las circunstancias de elección descritas anteriormente, los sujetos no pensarían en la maximización de los beneficios posibles, como el espectador imparcial del utilitarismo, sino en la minimización de los riesgos que una elección racional pueda implicarle en una situación de desventaja. Es decir, si en una condición de ignorancia los individuos anteponen el principio de utilidad antes que el de libertad (si prefieren una sociedad productiva/eficiente y consideran poco importante la autonomía o la libertad como base de la estructura social), una vez descubierto el velo de la ignorancia su elección podría llevarlos, según su posición social, de regreso a la esclavitud y ese es, precisamente, el tipo de riesgo que no están dispuestos a asumir. “No parece posible que personas que se ven a sí mismas como iguales, facultadas para reclamar sus pretensiones sobre los demás, conviniesen en un principio que pudiera requerir menos perspectivas vitales para algunos, simplemente en aras de una mayor suma de ventajas disfrutadas por otros”.²⁹

Entonces, ¿qué criterios de elección tendrían los sujetos morales? Parece evidente que no optarán por el principio del utilitarismo: preferirán basar su elección sobre el acceso y la partición en torno a un conjunto de *bienes primarios*

propios intereses, no tienen ningún deseo de maximizar el total (balance neto) de satisfacciones”.
Ibid., p. 214.

²⁸ Ibid., p. 239.

²⁹ Ibid., p. 31.

y no sobre el ejercicio de un balance neto de satisfacción de las preferencias y deseos de los miembros de una sociedad, su elección recaerá sobre un listado de elementos (no necesariamente materiales) de carácter básico que resulten convenientes y necesarios para todos, en especial para garantizar el desarrollo de su propio proyecto de vida. Así, “los bienes primarios son cosas generalmente requeridas o necesitadas por los ciudadanos en tanto que personas morales libres e iguales que buscan promover concepciones (admisibles y determinadas) del bien (...) Las necesidades de los ciudadanos son objetivas de un modo que no lo son sus deseos”³⁰. Este grupo de necesidades sociales, cuya superación es primordial para que los individuos realicen su proyecto de vida, deben ser suplidas mediante los principios de justicia que se adopten en la decisión de consenso.

Según Rawls, estos bienes son derechos y libertades básicas de pensar, decidir, actuar, movilizarse y elegir una ocupación dentro de un conjunto de oportunidades existentes, así como las posibilidades de ejercer los poderes y las prerrogativas de cargos públicos y de responsabilidad. Todo lo anterior soportado en lo que Rawls denomina “las bases sociales del respeto”, por medio de las cuales es posible garantizar al individuo la realización de su propio proyecto de vida, sin lugar a ser sujeto de discriminación o abuso.

De acuerdo con lo anterior, los principios aceptados en la *posición original* deben ser aquellos que garanticen la provisión de los bienes primarios y el acuerdo que se establezca será equitativo para todos los ciudadanos. Dicho acuerdo constituye el marco regulatorio de las acciones individuales en un sistema político democrático deliberativo. Esto deriva, en la perspectiva de Rawls, en un necesario reordenamiento de las instituciones, surgido de un nuevo acuerdo imparcial que, bajo los principios de la justicia, asigne equitativamente a los miembros de la sociedad un conjunto de bienes primarios como garantía para el desarrollo de sus capacidades y potencialidades.

³⁰ Véase John Rawls, Op. Cit., 2002, p. 199.

Si aceptamos estas condiciones de la teoría de Rawls, la consecuencia lógica para los participantes en la *posición original* será la de admitir “un principio de justicia que exija una distribución igualitaria”³¹ demandando -por consiguiente- un régimen de libertades básicas para todos, así como un equilibrio de igualdad de las oportunidades frente a la distribución de los bienes y riquezas.

No obstante, Rawls señala que “la sociedad debe tomar en cuenta la eficiencia económica y las exigencias de la organización y de la tecnología. Si existen desigualdades en el ingreso y en la riqueza así como diferencias en la autoridad y en el grado de responsabilidad, las cuales funcionan haciendo que todos mejoren en comparación con la situación de igualdad inicial, ¿por qué no aceptarlas? (...) lo que equivale tan sólo al reconocimiento de las relaciones de oposición en que se halla en hombre en las circunstancias de la justicia”³².

Siguiendo este argumento, pareciese que se admitiera que puede haber desigualdades o diferencias sociales siempre y cuando estas contribuyan a mejorar el bienestar de todos y en particular de los menos aventajados socialmente, mediante la distribución equitativa de libertades y oportunidades.

Los principios de justicia deducidos en la *posición original* están organizados de la siguiente manera: en primer lugar, “cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”³³; en segundo lugar, “las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”³⁴. Libertad e igualdad están a la base de

³¹ Cfr. John Rawls, Op. Cit., 1979, p. 178.

³² *Ibíd.*

³³ Cfr. John Rawls, Op. Cit., 1995, p. 82.

³⁴ *Ibíd.*, p. 82.

cualquier tipo de acuerdo social y/o pacto de unión para la construcción de una sociedad duradera y estable, así mientras la igual libertad contribuye a la función social para desarrollar los planes de vida particulares, la igualdad de derechos en la partición distributiva de bienes primarios está justificada si mejora la posición de los menos aventajados o en peor situación, y contribuye a ubicarlos en un mínimo social razonablemente aceptable para todos. Ahora bien, si las desigualdades sociales representadas en las ventajas de unos, y obtenidas en virtud de sus meritos, capacidades y/o contingencias sociales, contribuyen a mejorar la situación de los menos aventajados, la lógica retributiva de la teoría y el carácter de cooperación social estarían asegurados mediante este principio.

En resumen, libertad, igualdad y diferencia social compensada entre los más y los menos aventajados en la estructura social se presentan en ese orden de prioridad, lo que significa que el desarrollo o el cumplimiento del segundo principio está sujeto al desarrollo y al cumplimiento del primero. La jerarquización normativa implica entonces la satisfacción y el cumplimiento progresivo de los principios de la justicia liberal³⁵.

Hasta aquí hemos reconstruido los supuestos fundamentales del contractualismo Rawlsiano y la manera como pretende estructurar la base real para el ejercicio de una democracia en un sistema social bien organizado, de tal modo que sea plausible la realización de los principios asociados a la justicia liberal. Combinando las aproximaciones teóricas antiguas y modernas del contrato social y de la noción de justicia, esta propuesta presenta un mecanismo de distribución de las cargas y de los beneficios sociales para mejorar las condiciones de los menos aventajados,

³⁵ Al respecto, afirma Rawls: "Mi intención ha sido organizarlas dentro de un marco general usando ciertos recursos simplificadores con objeto de que la plenitud de su fuerza pueda ser apreciada. Mis ambiciones respecto al libro quedarán completamente realizadas si permite ver más claramente los principales rasgos estructurales de la concepción alternativa de la justicia que está implícita en la tradición contractualista, señalando el camino de su ulterior elaboración. Creo que de los puntos de vista tradicionales, es esta concepción la que mayor se aproxima a nuestros juicios meditados acerca de la justicia y la que constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática. Véase John Rawls, Op. Cit., 1979, p.10

permitiendo -de manera gradual- el acceso a un mayor disfrute de bienes primarios y, por ende, a una mayor justicia social.

Con las reflexiones en torno a las nociones de persona moral cuyas características esenciales están dominadas por las ideas de justicia y bienestar, y sobre las cuales se pueden llegar a suscribir acuerdos de cooperación o principios de distribución sobre lo socialmente deseable mediante reglas procedimentales, Rawls advierte la posibilidad de regular las desigualdades socioeconómicas en la estructura social. Examinemos ahora cómo opera el segundo principio de justicia deducido de la *posición original* y las objeciones o críticas a las que se ha enfrentado por su supuesta insuficiencia en el momento de explicar los problemas relacionados con la desigualdad y exclusión social.

III. Los problemas de la distribución social

Entendido el marco normativo de la justicia como imparcialidad desarrollado por el Liberalismo Político para la realización de una justicia social que al mismo tiempo garantice el ejercicio pleno de las libertades individuales sin restricción, así como la igualdad equitativa de oportunidades sociales, a continuación se formulará una crítica a la perspectiva Rawlsiana. Trataremos de demostrar que esta postura no es óptima para la protección de los individuos, para la garantía plena de sus derechos y, por lo tanto, para el establecimiento de una institucionalidad que provea y permita a los ciudadanos las condiciones para una vida digna.

Los principios de justicia señalados en la *posición original*, o -en otros términos- la idea de una sociedad como un sistema de cooperación equitativo y la concepción de las personas como sujetos libres e iguales, constituyen las bases del marco teórico desde el que se pretenden defender los bienes primarios prioritarios entendidos como los medios que permiten a cada persona la realización de sus planes de vida. Los bienes primarios prioritarios incluyen, entre otros, las libertades básicas, la igualdad de oportunidades y derechos, los ingresos y las bases sociales para el respeto a sí mismo.

Estos bienes han de distribuirse según un criterio de elección propio de la posición original³⁶ y siempre a favor de los menos favorecidos, permitiendo o tolerando las desigualdades sociales y económicas cuando éstas resultaren beneficiosas para los grupos y las personas menos aventajadas. Recordemos que el segundo principio de la justicia plantea que “las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con

³⁶En el acápite anterior habíamos señalado que el principio del *maximin* es el criterio para establecer los mecanismos de distribución de los bienes primarios como parte de la posición original. Este principio indica que, dentro de un conjunto de opciones, se debe escoger aquella con menos riesgo para las partes implicadas. Ahora bien, en relación con la riqueza y los bienes y servicios producidos por el sistema económico, la aplicación del *maximin* está asociada al conocido principio de la diferencia (Véase supra).

puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados”³⁷.

En ese sentido, una distribución desigual es posible dentro de un cierto marco de garantías institucionales siempre y cuando beneficie a los menos aventajados en la estructura social. Rawls presenta varios argumentos en la defensa de dicho principio. Nos ocuparemos de dos ellos:

El primer argumento sostiene, en líneas generales, que el principio de la diferencia es un instrumento de organización social que evita la obtención o la pérdida de los beneficios individuales derivados de su posición social o de sus condiciones naturales dentro de ella. Con esto, la teoría de la justicia nos está señalando que la distribución de beneficios no puede depender de la condición social o de las ventajas naturales de los individuos³⁸. Al contrario, estas ventajas deben servir para favorecer el desarrollo de las capacidades de los menos aventajados social o naturalmente. Solamente así sería justo promoverlas y valorarlas dentro de la estructura social. Cabe agregar que la distribución natural de los talentos depende de la lotería de la naturaleza y que las circunstancias sociales no son escogidas libremente por los individuos. Por consiguiente, sería injusto que la distribución de recursos dependiera de estos dos factores determinantes. Ahora bien, es apenas lógico suponer que las personas con mayores aptitudes (ventajas naturales) pueden obtener mejores y mayores retribuciones dentro de la sociedad bajo las condiciones de un sistema de mercado en el que no operen mecanismos de redistribución, pero también es razonable considerar que esas ventajas emanadas de ciertas circunstancias sociales solo se justifican si son socialmente útiles y contribuyen a favorecer las expectativas y las posibilidades de los menos aventajados. Piénsese, a manera de ilustración, en el caso de ciertos modelos que cumplen con los estándares de

³⁷ John Rawls, Op. Cit., 2006, p. 31.

³⁸ John Rawls, Op. Cit., 1979, p. 102.

belleza impuestos social y culturalmente; ahora compárese con aquel individuo afro-descendiente que tiene el talento para tocar los tambores. Seguramente la modelo podrá obtener mayores beneficios y ventajas sociales y económicas, y ganará mucho más dinero y reconocimiento que el músico; lo anterior no se explica porque ella sea más o menos talentosa que aquel, sino más bien porque la belleza corporal de la mujer es un talento o una cualidad que el mercado y la sociedad premian y retribuyen mejor frente al talento de un individuo afro-descendiente que toca los tambores. En este sentido si se dejase operar la lógica del mercado, la modelo ganaría más que el músico, pero esto no sería justo; y no lo sería pues la distribución estaría dependiendo de factores que desde un punto de vista moral son arbitrarios.

En el esquema teórico de Rawls, las anteriores consideraciones deberían conducir a situaciones en las que se garanticen las mismas oportunidades para todos los miembros de una sociedad, principalmente en el ejercicio de una elección individual que a futuro puede representar, para algunos de ellos, una mayor participación en la distribución de ciertos bienes primarios, siempre y cuando esa participación acabe por beneficiar al conjunto de los miembros de esa sociedad. Esta garantía no es otra que la eliminación sistemática de las ventajas y/o desventajas sociales o naturales derivadas de la posición social de los individuos dentro de la sociedad.

El segundo argumento se desarrolla desde una perspectiva contractualista fundamentada en la *posición original* y en el velo de ignorancia como condición de equidad de los agentes de decisión. El principio de la diferencia se presenta como una de las elecciones posibles más ventajosas para todos, dado que el desconocimiento de las circunstancias sociales particulares nos lleva a optar por un principio de elección racional de los bienes primarios³⁹. La elección se basa en la minimización de los riesgos y en la maximización de los beneficios de aquellos

³⁹ Estos son representados, según Rawls, en “amplias categorías, son derechos, libertades y oportunidades, así como ingresos y riquezas”. Véase John Rawls, Op. Cit., 1995, p. 114.

que se encuentran en condiciones menos favorables⁴⁰. Según Rawls, en la posición original bajo el velo de ignorancia, el criterio de elección de los agentes morales se inclinaría a favor de la situación menos riesgosa. De manera que, en la evaluación de los escenarios más adversos de distribución de los beneficios sociales, tendrían primacía aquellas alternativas que generasen mayores beneficios o menores pérdidas a los que estén en peor situación. De esta forma, en el plano de la distribución, el principio del *maximin* se ve satisfecho por el criterio de la diferencia y no por el de la maximización de la utilidad. Ahora bien, una elección de reparto equitativo en la posición original se justifica por una extrema aversión al riesgo en situaciones que comprometan los aspectos vitales para el desarrollo de los proyectos de vida de los individuos y que involucran un criterio de elección racional que intenta maximizar una cuota mínima de participación en una eventual distribución desigual.

Además de los argumentos descritos, Rawls también acude a los principios de la reciprocidad, entendida como “beneficio mutuo” y de la fraternidad como el ideal de “no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados.”⁴¹ Así se reforzaría la tesis asociada a la necesidad de adoptar el principio de la diferencia en una sociedad justa porque si bien una elección racional es congruente con una concepción general de la justicia y está acorde con nuestras propias convicciones y creencias, este planteamiento resultaría plausible y comúnmente aceptable para todos.

Según Will Kymlicka, en Rawls los “principios de justicia se apoyan mutuamente en una reflexión sobre las intuiciones a las que apelamos en nuestras prácticas cotidianas y en una reflexión sobre la naturaleza de la justicia desde una perspectiva imparcial”⁴². Los argumentos considerados aquí permiten inferir que

⁴⁰ El principio del *maximin* desarrollado por Rawls en la *Teoría de la Justicia* ha sido aclarado en la réplica a Alexander y Musgrave contenida en *Justicia como Equidad*. Cfr. John Rawls, Op. Cit., 2002, pp. 113 y ss.

⁴¹ John Rawls, Op. Cit., 1979, p. 105.

⁴² Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Ariel, Barcelona, 1995, p. 84.

los principios derivados de la posición original son razonables por su congruencia con nuestras propias convicciones e intuiciones morales básicas y que tales convicciones son ajustables a su realización.

No obstante, y a pesar de la defensa de un principio de distribución equitativa desarrollado desde la Teoría de la Justicia, Rawls deja sin resolver un conjunto de interrogantes que se pueden agrupar en tres ideas fundamentales:

i) La existencia de otro tipo de bienes reconocidos por los individuos como medios necesarios para la realización de sus fines⁴³.

ii) La posibilidad de compensar (nivelar) desigualdades sociales provenientes de circunstancias sociales o preferencias de grupos e individuos históricamente “marginados” o no reconocidos, bien sea por su escasa presencia pública, sus preferencias, el acceso a decisiones importantes, el desarrollo productivo, la representación política o incluso los determinantes históricos y culturales y las condiciones demográficas, geográficas y espaciales donde transcurre su diario vivir.

iii) La articulación entre los bienes primarios como dotación inicial y la garantía real que tales bienes impulsen los proyectos de vida o la realización efectiva de las libertades individuales en sujetos constreñidos por la existencia de una diversidad de interés, preferencias y necesidades individuales y colectivas, lo cual supone, en teoría, que todos ellos desean para sí una distribución de la misma porción y de los mismos tipos de bienes.

La insuficiencia de la *Teoría de la Justicia* y del *Liberalismo Político* para explicar la realización del principio de igualdad reside en su contenido abstracto y teórico, contenido y fundamentado, como lo hemos analizado anteriormente, en unos presupuestos de la sociedad y de los individuos que la integran.

⁴³ Por ejemplo el poder, el reconocimiento y el prestigio.

La argumentación a propósito del tipo de distribución que debe operar, según Rawls, sobre los individuos en el marco de un sistema social bien ordenado es más bien ambigua y abstracta, principalmente porque no considera explícitamente los contextos sociales y prácticas culturales como determinantes en el proceso de reparto; Rawls tampoco contempla los impactos que los bienes distribuibles tienen en las condiciones o en las circunstancias y preferencias particulares de vida. En definitiva, el constructivismo de Rawls abre una brecha demasiado amplia e irresoluble entre la justificación teórica de los principios discutidos anteriormente y la forma de realizarlos y garantizarlos en la práctica.

Si bien Rawls trata de demostrar que su teoría, al menos en el plano contrafáctico, es posible, su insuficiencia radica en que sólo formula teóricamente las condiciones de posibilidad de una sociedad bien ordenada y justa por definición y⁴⁴ deja sin explicar cómo se pueden transformar los marcos institucionales existentes para alcanzar un sistema justo de cooperación. Porque fijar las reglas para la estructura básica de una sociedad bien ordenada no garantiza, por sí sola y de facto, la existencia de un sistema de reparto y de una sociedad justa.

Esta brecha se expresa, concretamente, en la distancia entre la cláusula de la diferencia del segundo principio de justicia y las condiciones de posibilidad (sociales e institucionales) para el desarrollo de políticas públicas incluyentes y de un enfoque diferencial, garantista de los llamados derechos fundamentales de tercera generación⁴⁵.

⁴⁴ En el trasfondo de esta discusión subyace la función de utilidad y los límites de la filosofía política en la sociedad contemporánea, pues habrá quien se incline a favor de la defensa de “establecer las condiciones de posibilidad para” un modelo de democracia constitucional o de otro tipo, o quien defienda la necesidad de un sentido crítico y de acción política que cuestione y transforme los marcos institucionales y estructurales que hacen posible una democracia constitucional o un cierto sistema de reparto social, lo cual igualmente conlleva al cuestionamiento de las fronteras con el mundo de la acción política.

⁴⁵ También conocidos como “derechos de solidaridad”. Entre ellos se destacan los derechos de coexistencia pacífica, el desarrollo, la paz, la seguridad alimentaria y el derecho a la subsistencia mínima o mínimo vital, el desarrollo de la personalidad, la vida digna, el medio ambiente, la justicia internacional, la no agresión y discriminación, el patrimonio común y la cooperación (Ver: Karel

Esta es una consecuencia inevitable para cualquier teoría de la justicia que pretenda plantear principios de carácter universal sin considerar las particularidades del contexto social y que aspire a subsanar los problemas de la igualdad solo desde el paradigma de la distribución. Como hemos tratado de argumentarlo, ese paradigma no contempla la especificidad de los matices entre las ventajas y las desventajas que diferencian a los grupos sociales.

Las tesis de Rawls parten de premisas generales y abstractas acerca de la naturaleza de los seres humanos compartidas por todos, de la sociedad como empresa de cooperación y de la naturaleza de la razón, todas ellas propias de la cultura y la tradición de occidente. De ahí que su pretensión de construir una teoría autosuficiente se vuelva demasiado imprecisa para evaluar instituciones y prácticas relativas a las cuestiones de justicia de los grupos y las colectividades sociales en el mundo de la vida.

Una forma de encarar el asunto de la distribución sin caer en los problemas de la posición original, ha sido tratar de formular concepciones de la justicia que no apelen a este tipo de artificios metodológicos. Las propuestas de Ronald Dworkin y Amartya Sen se han planteado la necesidad de llenar la insuficiencia rawlsiana con otras formas de concebir el concepto de igualdad. Dworkin reconoce que el Estado es la institución social que debe actuar de manera imparcial a favor del beneficio y la satisfacción de todos. Pero actuar de esta manera exige adoptar un modelo de igualdad en la redistribución de recursos. El problema está, esencialmente, en lo que cada individuo considera como su propia idea de bien o su propio plan de vida; esto vacía el criterio o el parámetro para determinar qué es igual y qué no lo es, dado que la noción de bienestar resulta, a la larga, demasiado compleja y subjetiva.

Vasak, "Human Rights: A Thirty-Year Struggle: the Sustained Efforts to give Force of law to the Universal Declaration of Human Rights", *UNESCO Courier* 30:11, Paris: [United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization](#), November 1977

Esta indeterminación, según Dworkin, hace imposible una partición equitativa o la realización de un acuerdo justo de distribución sobre la base, difícilmente comparable, de una pluralidad de intereses provenientes de diversos grupos sociales, pues en la práctica sería imposible saber qué tipo de bienes necesita cada quien de acuerdo con sus condiciones particulares y sus diferencias para hacer realizable su propio proyecto o plan de vida.

Otro aspecto problemático de una concepción distributiva ligada a la dotación inicial de bienes es su estrecha relación con los gustos y las inclinaciones, así como con la responsabilidad de las decisiones individuales, lo cual puede generar nuevas desigualdades como resultado de las distintas preferencias e inclinaciones de los ciudadanos en una situación de reparto.

Dworkin sostiene que la partición equitativa de bienes, al depender de variables subjetivas, presenta problemas relacionados con las implicaciones morales y éticas que estas conllevan para los agentes decisores, tales como el tipo y las características de las dotaciones iniciales necesarias para proveer o asegurar planes de vida irrealizables y/o suntuosos, y el uso de una cierta lógica de reparto para asegurarlos.

Por el contrario, cuando nos referimos a la noción de recursos, el problema de la justicia adquiere un matiz imparcial, en particular si se tiene en cuenta que una variable de esta naturaleza puede ser fácilmente cuantificada y evaluada en función del grado de satisfacción o de envidia (considerada como la relación entre los recursos disponibles y la satisfacción que proporcionan) con lo que cada uno consideraría como el *buen vivir* o su propio proyecto racional de vida. En el igualitarismo liberal de Dworkin, según Daniel Bonilla e Isabel Cristina Jaramillo, la determinación del logro de igualdad “implica que debe preguntársele a cada una de las personas que participan en la distribución si han quedado satisfechas con

los recursos que han adquirido. Este test se aprueba cuando todas responden afirmativamente”⁴⁶.

La falla en la *Teoría de la Justicia*, según Dworkin, es que no considera a fondo las ambiciones particulares y diferenciales de los individuos, ni los elementos necesarios para satisfacerlas. De una dotación igualitaria de bienes primarios para los sujetos A y B, a manera de ilustración, se sigue que las ventajas alcanzadas por el esfuerzo del primero frente a un menor esfuerzo y/o talento del segundo son finalmente igualadas y transferidas entre ambos por el criterio distributivo, operando por tanto una compensación regresiva y a la larga injusta dada la capacidad y el esfuerzo motivacional de los sujetos sociales. Es decir que el mayor esfuerzo de un talento sobresaliente en la sociedad, sirve para satisfacer el plan de vida (o la satisfacción de las necesidades y los gustos) de un gorrión o de un sujeto no solidario en la estructura social, lo cual es interpretado como una fuente de desestimulo motivacional al emprendimiento y la cooperación social.

Una teoría de la distribución basada en la noción de recursos y que tenga en cuenta tanto las circunstancias como los anhelos que cada uno tiene, sería por lo tanto, una teoría “sensible a la ambición e insensible a las cualidades”⁴⁷. De esta manera se buscaría igualar las oportunidades iniciales de los individuos en proporción a los recursos que ellos mismos puedan controlar para desarrollar su sentido del buen vivir, así como asumir el resultado final de su empresa. Para asegurar este objetivo, según Dworkin, es necesaria una metodología procedimental de subasta de los recursos existentes mediante la satisfacción del *test de la envidia*⁴⁸. Para mostrar en qué consiste dicho examen practicado a la totalidad de individuos sujeto de reparto, Dworkin utiliza la metáfora de un grupo

⁴⁶ Daniel Bonilla / María Cristina Jaramillo, *La comunidad liberal*, Universidad de los Andes-Siglo XXI editores, Bogotá, 2004, p. 61.

⁴⁷ Will Kymlicka, Op. Cit., 1995, p. 91.

⁴⁸ “Walras ha examinado la naturaleza de la riqueza social, y encuentra que para realizarla, debe conectar coherentemente la multiplicación eficiente de la riqueza con la distribución equitativa de la misma”. Véase en Luís Felipe Camacho, *Reflexiones de economía política: La justicia social en la obra de León Walras*, Universidad Externado de Colombia, Documentos de Trabajo No. 23 ISSN 1900-7191 Bogotá, 2008 p. 11-23.

de naufragos en una isla que tienen que organizarse para sobrevivir. En esa Isla, la cuestión que se tiene que resolver es sobre la cantidad de recursos que cada naufrago debe tener. Para ello se diseña el siguiente procedimiento: se le da a cada quien, una cantidad igual de un determinado objeto que cumple la función del dinero y a continuación, se pone a subasta entre los naufragos, los recursos disponibles de la isla. Esta subasta termina cuando se satisface el test de la envidia.

“Este test prescribe que ninguna división de recursos será una división igual si, una vez terminada, alguno de los naufragos preferiría el conjunto de recursos de cualquier otro”⁴⁹.

El resultado es que cada quien obtendrá los recursos preferidos o al menos los necesarios para la realización de su propio plan o proyecto, expresando la equidad del proceso de reparto y la responsabilidad de cada quien en la elección de sus propias preferencias.

Pero la igualdad de recursos se enfrenta a un problema que la subasta (mercado) no puede solucionar: el de las desigualdades relacionadas con las capacidades físicas y mentales de las personas, dado que estos “recursos personales”⁵⁰ no son susceptibles de ser distribuidos. Para enmendar este problema, que tiene que ver con la llamada *lotería de la naturaleza* de Rawls, Dworkin plantea la necesidad de “compensar las desventajas naturales” mediante la introducción igualmente hipotética de un esquema de seguros financiado mediante una base impositiva y representado en la destinación de mayores recursos para los discapacitados y los menos talentosos de la sociedad. El riesgo hipotético de una desventaja social derivada de una carencia o de condición natural estaría entonces conjurado y el mercado de seguros garantizaría las transferencias de recursos a los discapacitados y a los menos favorecidos por la naturaleza. Como en la *lotería de*

⁴⁹ Ronald Dworkin, “¿What is Equity?” en *Iowa Law Review*, Vol. 1, No.73, p. 85.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 88-89.

la naturaleza, la ocurrencia de una situación riesgos sería una cuestión de suerte y azar. Por lo tanto, un esquema adecuado de seguros deberá corregir y compensar equitativamente las condiciones desfavorables y/o las desventajas originadas en los riesgos para poder desarrollar una partición justa. Lo que resta por solucionar es la definición de un marco adecuado de *mercado de seguros* que corrija los problemas de desigualdad y asimetría social originados por tales contingencias. Dworkin plantea, además de una necesaria compensación por *discapacidad*, una compensación al *talento* mediante un mecanismo impositivo gradual al ingreso por dicho concepto (tarea poco fácil e incluso poco probable). Otra alternativa que plantea Dworkin consiste en establecer un *seguro al desempleo* y un *impuesto a la renta* que se traduce en un esquema variado de subsidios para quienes ostentan menores ingresos y/o resultaren aún menos talentosos y con menos oportunidades dentro de la estructura social⁵¹.

Como puede apreciarse, la propuesta conceptual y metodológica formulada por Dworkin debe leerse como “parte de una respuesta a los problemas propios de la concepción de la igualdad de Rawls”⁵². Algunos de dichos problemas también han sido señalados, desde otro punto de vista, por Amartya Sen. A continuación discutimos sus principales argumentos. En las ideas de Sen puede encontrarse una variación del concepto de justicia distributiva desarrollado por el liberalismo igualitarista que corresponde a un esquema de igualdad de capacidades. Este esquema está formulado en contraposición al reparto de bienes primarios de Rawls y a la distribución de un paquete de recursos de Dworkin.

Sen considera que si bien la preocupación de Rawls es legítima, los bienes primarios por sí mismos no garantizan la realización de un proyecto de vida o el grado de felicidad y/o de satisfacción que un individuo pueda alcanzar en la sociedad. Por tanto, la pregunta elaborada desde una perspectiva que considere el desarrollo humano es la siguiente: ¿cuál es el objetivo y la finalidad de igualar

⁵¹ Ronald Dworkin, Op. Cit., p.302.

⁵² Will Kymlicka, Op. Cit. 1995, p.101.

tales bienes? ¿Facilitar la igualdad de oportunidades y hacer a los individuos responsables (racionales) frente a sus objetivos de bienestar?

Sen argumenta que la métrica de los bienes primarios como criterio igualador y ordenador de oportunidades para el bienestar puede implicar varios inconvenientes. Uno de ellos es que cada persona requiera un número diferente de bienes, tanto para satisfacer sus necesidades como para desarrollar un proyecto de vida, dado que el bienestar no es una medida estándar o constante ni involucra la misma satisfacción de necesidades e igual cantidad de bienes primarios para su satisfacción. Esta *parametrización* e inflexibilidad distributiva conduce, según Sen, “a una moralidad parcialmente ciega”⁵³, en particular si se tiene en cuenta que los individuos asumen necesidades muy distintas que varían en relación con sus condiciones de vida, trabajo, salud y educación. Esta crítica apunta, precisamente, a la insuficiencia de la teoría frente al reconocimiento de las diferencias de los individuos y, en este sentido, al carácter abstracto del pluralismo esgrimido por Rawls.

Así, además de una valoración de los bienes primarios como condición de posibilidad, para Sen lo que las personas esperan obtener de dichos bienes son capacidades para el desarrollo de sus planes y proyectos de vida, de manera que antes que igualar bienes o recursos, lo que se requiere para un ordenamiento justo es igualar las capacidades de los individuos como condición necesaria para el ejercicio pleno de sus libertades.

El asunto crucial es que no se pueden perder de vista las capacidades individuales a la hora de desarrollar una concepción del bienestar: la relación causal entre posición social y bienestar es propia de cada individuo. Para ilustrar su argumento, Sen se refiere al caso de alguien que sufre algún tipo de discapacidad y que a la vez ostenta una renta igual que una persona “normal”. Sus niveles de riqueza

⁵³ Andrés Hernández, *La teoría ética de Amartya Sen*, Universidad de los Andes-Siglo del hombre editores, Bogotá, 2006, p. 23.

serían hipotéticamente iguales, sin embargo, sus niveles de bienestar no pueden ser los mismos o siquiera comparables ya que la primera persona (el discapacitado) está limitada frente al desarrollo de las actividades que sí puede hacer una persona “normal”.

Sen pone como aspecto central de la igualdad las variaciones interpersonales dado que existen grandes diferencias, incluso entre las personas consideradas plenamente “sanas” o “normales”, en el modo en que se transforman los bienes o recursos. Es lo que él llama como *funcionamientos*. A cambio de una métrica distributiva de bienes o recursos, una métrica de capacidades se ubica en el justo medio entre los bienes primarios y la utilidad que dichos bienes proveen para los individuos y el conjunto de la sociedad.

Lo importante no es la cantidad de bienes objeto de reparto sino lo que los individuos esperan obtener a través de ellos: tener la capacidad de lograr algo en nuestra propia vida. Este concepto es denominado por Sen como “vector de funcionamiento”⁵⁴ para referirse al estado, las actividades y el grado de bienestar que logra una persona en el medio social. Los *vectores de funcionamientos* son modos de hacer, ser o estar que alguien posee (i. e. actividades como “comer” o “leer” y estados como “estar bien alimentado o nutrido”, “no estar enfermo”, entre otros). El conjunto de los distintos *vectores de funcionamiento* condiciona el grado de realización y autonomía de los individuos. Por tanto, igualar capacidades es igualar *vectores de funcionamiento*, lo cual es más sensible y flexible a las diferencias y particularidades de cada persona que igualar bienes o recursos. Los *vectores de funcionamiento* representan “las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los distintos funcionamiento que puede lograr”⁵⁵. Igualar capacidades es equivalente a igualar funcionalidades o habilidades básicas de los individuos para hacer frente a las adversidades más elementales e

⁵⁴ La categoría ampliamente desarrollada por Amartya Sen (Bienestar y Libertad), precisa que “*las capacidades de una persona se puede definir como el conjunto de vectores de realización a su alcance*” en *Bienestar, justicia y mercado*. Paidós, Buenos Aires, 1997 pág. 81.

⁵⁵ Amartya Sen, *Calidad de vida*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993 p.54.

inequitativas, tales como la desnutrición, la morbilidad y la mortalidad, las cuales reducen los márgenes de la libertad individual. Sin embargo, los *vectores de funcionamiento* tienen igualmente un carácter complejo y extenso que va desde los elementos constitutivos del ser, como nutrirse y abrigarse, hasta elementos sustanciales políticamente como la participación en las decisiones y en la vida pública. Igualar capacidades básicas es también igualar vectores mínimos que permitan a los individuos superar la pobreza y la desigualdad en una perspectiva que los sitúa más allá de la disponibilidad de recursos o ingresos.

Sen ha señalado que “la pobreza es un falla de las capacidades básicas”⁵⁶ en donde el ingreso representa sólo una variable o realiza una función de medio, entre otras muchas funciones. Empero, la caracterización de la pobreza puede hacerse desde el punto de vista del ingreso adecuado y ser transformada en términos de capacidades básicas, por ejemplo mediante el indicador de línea de pobreza, el cálculo del índice de necesidades básicas insatisfechas (NBI), o los índices de calidad de vida y/o de desarrollo humano, los cuales buscan medir las diferentes dimensiones de la desigualdad y la expresión de la pobreza mediante la combinación de una multiplicidad de variables. De allí que la desigualdad económica sea apenas una forma o una expresión medible de la desigualdad y/o de la diferencia en medio de muchas otras desigualdades y diferencias sociales, económicas o de otro orden.

Las capacidades reales de los individuos están entonces determinadas y son a su vez condicionantes en función del conjunto de oportunidades económicas, políticas y sociales. La igualdad de las capacidades es, por tanto, necesaria y plausible para el desarrollo de las libertades. Es por eso que en Sen no se contraponen equidad y libertad. Ambas son entendidas como “un ejercicio del desarrollo” y como la base fundamental de una cierta concepción de la justicia.

⁵⁶ *Ibíd.*, p.69.

Para Sen el desarrollo económico va más allá de la búsqueda del crecimiento o del reparto igualitario de bienes o recursos. Se orienta, más bien, a la eliminación y/o superación progresiva de las fallas en los vectores de funcionamiento como determinantes de las desigualdades y límites para la expansión de libertades. En este sentido, Sen afirma: “La expansión de las libertades es tanto el fin primordial del desarrollo como su medio principal”⁵⁷. La distribución en todo caso es sólo un medio y/o un instrumento que tienen las personas para que de acuerdo con sus capacidades aseguren dicha expansión, y hace necesario que se establezcan criterios para determinar cuáles vectores son relevantes y cuáles no. Este proceso de valoración para excluir o incluir esquemas resulta complejo, y sólo es posible si se busca el consenso entre los participantes en una organización, al momento de hacer comparaciones entre las personas y de diseñar las instituciones políticas sociales que las hagan posibles.

La propuesta de Sen “exige la eliminación de las principales fuentes de privación de la libertad como la pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistemáticas, el abandono en que puedan encontrarse los servicios públicos, la intolerancia y el exceso de intervención de los Estados represivos.”⁵⁸

En este punto de corte, el paradigma de la distribución ha ampliado el espectro de la justicia social en un movimiento que se extiende desde la distribución normativa e imparcial de bienes, hacia la expansión de las capacidades y de las oportunidades. Y aunque la tesis distributiva del *Liberalismo Político y la Teoría de la Justicia* de Rawls sea la base del debate sobre los problemas de desigualdad, las posturas liberales de Dworkin y Sen proponen un modelo de justicia centrado en otras variables que toman en cuenta las condiciones de contexto de cada sociedad y de cada individuo. En esta medida, el debate sobre el tema de la justicia parece no limitarse o agotarse en el problema de la distribución entre

⁵⁷ Amartya Sen, *Libertad y desarrollo*, Planeta, Bogotá, 2000, p.16.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 23-24.

ciudadanos “libres e iguales” situados en condiciones simétricas (contrafácticas) de decisión. Por el contrario, los postulados de estos últimos se acercan más hacia las soluciones pragmáticas sobre los problemas que determinan la distribución, tales como la tiranía o la opresión. Aunque, en alguna medida, se trate de una reformulación de los postulados de Rawls, se ha abierto el espectro para la discusión y el avance del paradigma, que es fuertemente debatido por sus alcances y posibilidades como lo veremos en el acápite siguiente.

V. El Paradigma de la distribución frente a la crítica feminista

Hemos examinado algunas de las críticas formuladas al *Liberalismo Político* en el marco de la protección de los individuos y en la garantía plena de los derechos ciudadanos, específicamente frente a la forma en que Rawls concibe la igualdad distributiva a través del principio de la diferencia. A pesar de ser considerado el punto “fuerte” de la teoría rawlsiana, se señalaba la insuficiencia del dicho principio frente a problemas de la distribución relacionados con los contextos sociales, las prácticas culturales y el impacto que los “bienes distribuibles” tenían en la realización de los planes particulares de una “vida buena”. También se señaló que el impasse del problema distributivo encontraba posibles resoluciones en las propuestas de R. Dworkin y A. Sen. En Dworkin resulta imperativo llegar a una distribución de recursos que satisfaga el test de la envidia. Sen, por su parte, señala que el asunto consiste en corregir las fallas en el funcionamiento de las capacidades básicas, de tal suerte que los individuos puedan desarrollar las capacidades básicas que les permita llevar a cabo sus planes de vida y la expansión de su libertad.

Como lo veremos en este apartado, la crítica al desarrollo del paradigma de la distribución, formulada por Iris Marion Young y Nancy Fraser, identifica las carencias sustantivas de la teoría rawlsiana y, en ese sentido, eleva duros cuestionamientos a la estructura misma de la lógica de la distribución del liberalismo.

Dado que rechazar una teoría de la justicia no implica renunciar a la necesaria discusión sobre la justicia, quisiéramos proponer una respuesta a la insuficiencia que presenta la propuesta del Liberalismo Político. Para dar cuenta de ese propósito, desarrollaremos los argumentos que Young y Fraser presentan en *La justicia y la política de la diferencia* y en *Iustitia interrupta* respectivamente.

Si bien Young no pretende hacer una teoría de la justicia en sentido estricto, su posición propende por una evaluación racional sobre la justicia teniendo en cuenta el contexto y los hechos sociales. De ahí que se centre justamente en las cuestiones de la justicia sustantiva que enfrentan las mujeres y otros sectores marginados, cuestiones que las sociedades modernas de corte liberal no han podido resolver de manera adecuada mediante sus políticas públicas.

En consecuencia, trataremos de demostrar, en primer lugar, por qué es necesaria una transición del paradigma distributivo del Liberalismo Político a un paradigma que dé cuenta de las formas de injusticia que el primero no logra explicar, lo que conduce a una ampliación de la concepción de la injusticia, al involucrar los términos de *opresión* y *dominación*. En segundo lugar, analizaremos tanto las críticas de Young y Fraser a la teoría rawlsiana de la justicia, como también la manera como estas autores, construyen una concepción de la política basada en el reconocimiento de la diferencia. Abordaremos la propuesta de evaluación de la justicia y su relación con la política del reconocimiento de la diferencia. Por último, concluiremos señalando la importancia de elaborar una nueva concepción de ciudadanía si se pretenden satisfacer, a través de políticas públicas incluyentes y de enfoque diferencial, los vacíos en la justicia real que no explica el Liberalismo Político, así como las posibilidades para el ejercicio de una democracia radical.

a) La realización de los primeros principios de la justicia

Para empezar es necesario aclarar que el proyecto de Young no parte de rechazar de plano la posibilidad de una cierta concepción liberal teórica de lo justo, sino de señalar las limitaciones de las teorías contemporáneas que se fundamentan en el paradigma distributivo. De esa forma, busca desplazar la discusión sobre la justicia social desde los términos de la distribución hacia los de *opresión* y *dominación*, términos que el paradigma distributivo tiende a pasar por alto.

Para entender cómo una política de la diferencia podría llenar la insuficiencia normativa en la aplicación del principio distributivo del Liberalismo Político regresaremos a los principios de justicia:

Primero: cada persona ha de tener un derecho igual al esquema de libertades básicas más extenso y debe ser compatible con un esquema similar de libertades para los demás.

Segundo: las desigualdades económicas y sociales estarán dispuestas de modo que a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, y, al mismo tiempo, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles a todos.

Grosso modo, estos son los principios de la libertad individual y de la igualdad respectivamente. Como se explicó en la sección anterior, la cláusula a) del segundo principio es lo que Rawls denominada en su *Teoría de la justicia* como el principio de la diferencia, principio que tiene como objetivo paliar la desigualdad distributiva⁵⁹.

Según Young, los problemas vinculados a la concepción anterior, son los siguientes: i) hacen abstracción de los contextos sociales y, por lo tanto, ii) sólo pueden centrarse en aspectos distributivos de la igualdad. Esto es lo que Young insiste en llamar el *paradigma distributivo*. Este paradigma consiste en asumir la justicia social como la distribución moralmente correcta de beneficios y cargas sociales entre los miembros de la sociedad⁶⁰, es decir, desde esa perspectiva, justicia y redistribución serían conceptos consustanciales. Esta es una característica central que la tesis de Rawls comparte con las aproximaciones de Dworkin y Sen.

El paradigma distributivo presenta varios problemas para una justicia social real. En primer lugar, ignora el tejido institucional y estructural que constriñe la

⁵⁹ John Rawls, Op. Cit., 1999, p. 13.

⁶⁰ Iris Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Universitat de Valencia, 2000, p. 33.

distribución material, al mismo tiempo que presupone o da por sentada dicha institucionalidad. En segundo lugar, no distingue claramente entre bienes o recursos materiales e inmateriales. Además, cuando el paradigma pretende “aplicarse”, los tergiversa⁶¹. Finalmente, implica una concepción atomista del sujeto que cosifica las relaciones sociales y los bienes no distribuibles en una ontología social que ignora los procesos sociales y las luchas reivindicatorias de las minorías. A continuación se discutirán cada uno de estos problemas.

i) Al centrar la discusión sobre aspectos de la justicia en asuntos de igualdad distributiva de bienes y/o recursos materiales restringe, según Young, el ámbito de aplicación de la justicia porque no somete a evaluación los determinantes institucionales que asume la redistribución y las estructuras sociales que posibilitan esa institucionalidad. Sin esa evaluación no puede entenderse que es justamente esta institucionalidad liberal la que puede convertirse en una barrera para que determinados grupos sociales puedan gozar plenamente de sus derechos fundamentales. Es importante evaluar directamente la estructura de dominación en lugar de criticar la distribución de los bienes dominantes.

A la hora de hacer un análisis institucional del paradigma distributivo, Young da cuenta de tres bienes no distribuibles que son importantes para una descripción de lo que sería una justicia social real: “estructura y procedimientos de la toma de decisiones, la división del trabajo y la cultura”.⁶²

En relación con las cuestiones relativas a la toma de decisiones, no se enfocan sólo en el problema de la autoridad, es decir, en quién o en quiénes son los agentes decisores. La importancia radica en el proceso y en el tipo de reglas y procedimientos con los cuales se toman las decisiones. Así, las relaciones de poder económico no están constreñidas exclusivamente por el hecho de que unos tengan más riquezas que otros, sino por la estructura y los procedimientos

⁶¹ *Ibíd.*, p. 36.

⁶² *Ibíd.*, p. 43.

corporativos y legales (institucionales) que otorgan el poder de tomar decisiones a ciertas personas, en particular sobre ciertos aspectos que afectan la vida de los otros, tales como las inversiones de capital, la producción, el empleo, el uso de la tecnología, el diseño de una cierta política pública, entre otros, y que afectan positiva o negativamente a millones de personas en el mundo⁶³.

En esto Young va más allá del análisis marxista del paradigma distributivo al afirmar que:

“Mientras que la propiedad por ejemplo se puede distribuir en forma de bienes, tierra, edificios o acciones de una empresa, las relaciones legales que definen los derechos, las posibles formas de ser titular de derechos, etc., no son bienes que se puedan distribuir”⁶⁴.

La división del trabajo o la distribución de las posiciones sociales pasan igualmente por un sesgo de carácter institucional que no puede ser reducido a un problema distributivo en tanto tiene que ver con el criterio de asignación de las ocupaciones, la naturaleza, el valor y su significado en la estructura social. En términos de un criterio distributivo, ésta división se encuentra circunscrita a la forma cómo se asignan las ocupaciones entre los individuos, pero nada dice de las relaciones de poder o la propia estructura de dominación que las hace posibles.

La cultura es la categoría más general de bien no distribuible. Está relacionada con las distintas prácticas, los modos de vida y todo aquello que ayude a la identificación y la comunicación (con las demás personas) de la propia experiencia vital. En definitiva, está asociada a la construcción de la sociedad mediante un complejo proceso de negociación y actualización de significados. Asimismo, los derechos, las oportunidades y la autoestima -como bienes (valores) no materiales y, por lo tanto, no distribuibles- implican un cierto tipo de relaciones altamente complejas e interdependientes entre individuos de un determinado contexto social.

⁶³ Ibíd., p. 45.

⁶⁴ Ibíd., p. 41.

ii) Con respecto a la concepción atómica del sujeto, Young arguye que, en efecto, este modelo “asume implícitamente que los individuos u otros agentes están ubicados en el terreno social como puntos a los que se asignan manojos menos o más grandes de bienes sociales. Los individuos están relacionados externamente con los bienes que poseen y la única relación entre ellos, que interesa desde el punto de vista del paradigma distributivo, es una comparación de la cantidad de bienes que poseen”⁶⁵. Lo que resulta problemático en este estado de cosas es la omisión de bienes no distribuibles que no son considerados en este paradigma, así como sus consecuencias para la promoción de una justicia real con el diseño de políticas públicas que protejan los derechos de los ciudadanos y, en especial, de aquellos que hacen parte de los grupos más vulnerables. De esta forma, el paradigma de la distribución no podría solventar la violación de los derechos de los menos aventajados en las relaciones de poder y en la toma de decisiones que puede involucrar a un número considerable de ciudadanos. Para Young, “[e]l sujeto es un producto de procesos sociales, no su origen”⁶⁶. Pese a lo anterior, Young considera que los sujetos, en tanto involucrados en relaciones políticas y defendiendo intereses de sectores que pueden ser dominantes, tienen la capacidad de definir, e incluso marginar, otras subjetividades. Es decir, los sujetos pueden llegar a originar las condiciones que reproducen escenarios de dominación y marginación.

En este orden de ideas, la autora hace una distinción analítica entre *asociación* y *grupo* con el fin de mostrar que un grupo social tiene la particularidad de ir más allá de la mera suma de individuos. Es más, los grupos sociales se definen por prácticas específicas: lo que lo constituye como grupo no es exclusivamente el hecho de que sus miembros compartan una serie de atributos, sino más bien su sentido de identidad.

⁶⁵Ibíd., p. 36.

⁶⁶Ibíd., p. 81.

Si la sociedad es entendida como un conglomerado de individuos que comparten una lista de atributos, prácticas y formas de asociación específicas, el individuo es concebido -a su vez- como ontológicamente anterior al colectivo. El modelo contractual de relaciones sociales es un espacio perfecto para pensar asociaciones pero no grupos. Esto quiere decir que la persona es anterior a la asociación en tanto que “su identidad y su sentido de sí misma son considerados normalmente como anteriores a la pertenencia a la asociación y relativamente independientes de ella”⁶⁷.

No obstante, en contraposición a lo que sucede con las asociaciones (en tanto conglomerado de individuos), los grupos sociales constituyen a los individuos, sus afinidades, su modo de razonar, de valorar, de expresar sentimientos, etcétera. Esto no quiere decir que Young niegue la posibilidad del desarrollo de la individualidad. Sólo pretende señalar que la ontología social que asumen las teorías distributivas contemporáneas de la justicia es atomista por cuanto consideran que el individuo es ontológicamente y constitutivamente anterior a lo social. El paradigma distributivo tiene entonces una concepción normativa del sujeto: se trata de un sujeto independiente que se sitúa fuera de la historia, fuera de las afiliaciones políticas y sociales, que es autónomo, unificado, libre, hecho a sí mismo y que elige su propio plan de vida por sí mismo⁶⁸. En suma, el modelo contractual de la sociedad (el modelo del paradigma de la distribución) postula al sujeto como una substancia a la que pueden sumársele atributos como género, nacionalidad, afiliaciones políticas, intelectuales, entre otros.

iii) Uno de los problemas críticos del paradigma de la distribución es que “no reconoce límites en la aplicación de la lógica de la distribución”⁶⁹. Como vimos, esto implica una ontología social que supone una concepción atomista del sujeto,

⁶⁷Ibíd., p.80.

⁶⁸Ibíd., p 81.

⁶⁹Ibíd., p.47.

que cosifica las relaciones sociales y que ignora los mecanismos por medio de los cuales la sociedad, la historia y la cultura constriñen a los sujetos y a los grupos.

Evidentemente, el Liberalismo Político concibe la justicia como el modo en que las instituciones sociales distribuyen los derechos y los deberes fundamentales⁷⁰; esto incluye, para Rawls, los aspectos relativos a la toma de decisiones en cuestiones de distribución de derechos y deberes. En este proceso cualquier bien, material o inmaterial, puede ser tratado como un objeto susceptible de repartición entre agentes.

El problema con la cuantificación de bienes, en tanto imperativo lógico para la distribución, es que conlleva a una ontología social incompleta o equivocada⁷¹. Al hipostasiar aspectos tales como los derechos, la igualdad de oportunidades y la autoestima, se tergiversan dimensiones de la vida social asociadas a las formas de regulación de la conducta, a los elementos normativos entre individuos y, en últimas, a las relaciones sociales. Por lo tanto, una idea de la justicia que considere los derechos y/o recursos como bienes o cosas susceptibles de ser cuantificadas puede llegar a cometer el error de legitimar el *statu quo*, en lugar de conceptualizar o de asumir una posición crítica frente a los aspectos de la justicia en los procesos sociales. Una teoría de la justicia así concebida, termina convirtiéndose en una tesis de la justicia *ad hoc*.

Young sostiene que:

“Los derechos son relaciones, no cosas; son reglas definidas institucionalmente que especifican lo que la gente puede hacer en relación con los demás. Los derechos se refieren más al *hacer* que al *tener*, se refieren a las relaciones sociales que permiten o restringen la acción”⁷².

⁷⁰Cfr. John Rawls, Op. Cit., 2006, p 21.

⁷¹ Véase Iris Young, Op. Cit., 2000, p.47.

⁷² *Ibíd.*, p. 48. (Énfasis añadido).

El problema de tratar los derechos como bienes susceptibles de distribución es que indirectamente se les despoja de su carácter fundamental, de su universalidad e inalienabilidad⁷³.

Igualmente sucede con la igualdad de oportunidades. Resulta que el paradigma distributivo del Liberalismo Político de Rawls garantiza la igualdad mediante una distribución igual de oportunidades, esto incluye la eliminación de obstáculos y la presencia de medios para vencerlos. Esta idea concibe las oportunidades como bienes individualizables. Nuevamente, la igualdad de oportunidades se refiere a un *hacer* y no a un *tener*. “[T]ener posibilidades o no tenerlas se refiere más directamente a las reglas y prácticas que gobiernan nuestra acción, al modo en que otra gente nos trata en el contexto de relaciones sociales específicas y a las más amplias posibilidades estructurales producidas por la confluencia de una multitud de acciones y prácticas. No tiene sentido hablar de las oportunidades en sí mismas como cosas que se poseen.”⁷⁴

De acuerdo con este concepto, la idea de igualdad de oportunidades supera el alcance de la igualdad de distribución. Proponer que las oportunidades son distribuibles lleva a la atomización del sujeto social, principalmente porque al hacerlo agente susceptible de distribución de oportunidades lo supone escindido de la estructura social y autónomo frente a las relaciones de dominación existentes. Esta ontología termina por concebir a los individuos como átomos sociales, obvia el hecho de que las capacidades e identidades individuales son el producto de la acción intersubjetiva, es decir, resultado de procesos y relaciones sociales complejas en el mundo de la vida. Es justamente esto lo que la *posición original* omite cuando arguye que la racionalidad de la persona moral convierte al individuo, automáticamente, en un sujeto que adquiere sus atributos al margen de la asociación misma. Finalmente, conviene decir que esta ontología social soslaya

⁷³Para profundizar véase Luigi Ferrajoli (et al) (editores), *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Trotta, Madrid, 2001 p.19-56.

⁷⁴ Iris Young, Op. Cit., 2000 p. 49.

la importancia y la existencia de los grupos sociales para una evaluación de la justicia en un régimen institucional. Es justamente la existencia de grupos sociales marginados, explotados y oprimidos lo que pone en evidencia la injusticia social y cuestiona la eficacia de la distribución igualitaria de derechos y oportunidades como principios básicos para la garantía de la justicia social. Y son justamente estos grupos marginados (mujeres, afro-descendientes, discapacitados, población LGTB, los desplazados, entre otros) los que piden una reivindicación y justifican políticas públicas de acción afirmativa⁷⁵. Es por esa razón que la concepción del régimen político como un marco de garantías a la libertad y la igualdad en el acceso y disfrute de bienes o recursos resulta insuficiente para hacer efectivo el goce de derechos fundamentales. Si se busca garantizar una institucionalidad más comprensiva y abierta a las diferencias⁷⁶ mediante el ejercicio propio de la democracia participativa, resulta imprescindible concebir al sujeto como un agente con intenciones y propósitos.

Así entendida, la ontología social expuesta por Young se extiende a las relaciones de poder y de dominación. Mientras el paradigma distributivo del Liberalismo Político asume el poder como un bien social deseable incluso requerido y necesitado para todo ser humano racional, en cuanto útil para la realización de cualquier tipo de proyecto o plan de vida, y en esa medida susceptible de distribución⁷⁷, en la perspectiva de Young el poder es, fundamentalmente, una

⁷⁵ Una acción afirmativa es una medida, bien sea en políticas públicas o en materia legislativa, que se toma en favor de grupos minoritarios, étnicos o históricamente marginados en reconocimiento de su diferencia con el fin de dar un trato preferencial en el acceso a bienes primarios, recursos y/o servicios. En palabras de la Honorable Corte Constitucional Colombiana se considera a las acciones afirmativas como: "Políticas y medidas dirigidas a favorecer a determinadas personas o grupos ya sea con el fin de eliminar o reducir las desigualdades de tipo social, cultural o económico que los afectan y/o para lograr que los miembros de un grupo subrepresentado, usualmente un grupo que ha sido discriminado, tenga mayor representación.". Cfr. Honorable Corte Constitucional de Colombia, Sentencia T-422 de 1996. Magistrado Ponente: Dr. Eduardo Cifuentes Muñoz.

⁷⁶ La igualdad se conjuga con el reconocimiento en la noción de justicia.

⁷⁷ Al respecto recordemos la afirmación de Rawls según la cual los bienes primarios "son las cosas que se supone que un hombre racional quiere tener, además de todas las demás que pudiera querer" John Rawls, Op. Cit., 1979, p. 114

relación o el resultado de una acción intersubjetiva. Young es heredera, en ese sentido, de las tesis de Michel Foucault quien sostiene que:

“El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes no sólo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder, no son nunca el blanco inerte o consintiente del poder ni son siempre los elementos de conexión”⁷⁸.

El poder es una relación social que se expresa en formas de control y de dominación. De allí que se trate, básicamente, de una relación de fuerza imbricada e interdependiente con otro tipo de relaciones y fuerzas sociales. El poder es lo que se ejerce, lo que domina y reprime. Para Foucault, su expresión más cruda está en la prisión, el sanatorio y la escuela. Esta relación de fuerza tiene una historia, un devenir, un contexto que constriñe en cada caso las relaciones de desequilibrio y desigualdad de dichas fuerzas. La opresión y la dominación son los dispositivos propios del *uso* del poder.

Ahora bien, superar la concepción atómica del sujeto al incluir las relaciones de poder dentro de un nuevo paradigma de la justicia, demanda una reformulación de la ontología social para dar cuenta de las condiciones de injusticia social. Young propone entender la *opresión* y la *dominación* como formas de injusticia, no como meras desigualdades en la distribución de bienes e incluso de oportunidades.

Es claro entonces, que los aspectos de la justicia social sobrepasan el campo de la redistribución, de manera que el modelo desborda lo procedimental cuantificable y se refiere a lo procedimental no cuantificable, es decir, a cuestiones relacionadas, según nuestra autora con la toma de decisiones, la división del

⁷⁸ Michael Foucault, *Microfísica del poder*, Curso del 14 de enero de 1976. Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1980, p 144.

trabajo y la cultura, y es en estos campos donde deben analizarse los conceptos de *dominación* y *opresión* como formas particulares de expresión de la injusticia y la desigualdad social.

La concepción atomista en el paradigma distributivo del liberalismo no sólo concibe al sujeto al margen de la sociedad, también considera los deseos, las creencias y en general todo el espectro de la intencionalidad individual como cuestiones privadas fuera de la esfera del discurso racional, de la razón pública. Tal presunción se revierte en una concepción del hombre como ser consumidor, portador de deseos y propietario de bienes, como si éstas fueran propiedades esenciales. Es necesario ir más allá de este paradigma para comprender mucho más ampliamente la sociedad. Solo así pueden evaluarse los procesos sociales, las estructuras de poder y los mecanismos de toma de decisiones. Ampliar el paradigma de este modo hace posible una argumentación acerca de la justicia que incluya problemas como la satisfacción de necesidades básicas materiales, vivir en un medio confortable, experimentar placeres, en fin, las contemplaciones mínimas para una concepción de la vida buena. Young sostiene que tal concepción descansa sobre dos pilares fundamentales, a saber:

1. El desarrollo y el ejercicio de nuestras capacidades, que se expresan en nuestra experiencia;
2. La participación en la definición, las condiciones y el curso de nuestra acción.⁷⁹

Las circunstancias sociales que obstruyen la actualización de la vida buena y, por tanto, que constituyen la fuente de la injusticia social, son la *opresión* y la *dominación*. La opresión es un obstáculo institucional que imposibilita el autodesarrollo; La dominación se erige como una barrera que reprime e impide la autodeterminación.

⁷⁹Iris Young, Óp. Cit., 2000, p. 67

Por *opresión* Young entiende los “procesos institucionales sistemáticos que impiden a alguna gente aprender y usar habilidades satisfactorias y expansivas en medios socialmente reconocidos, o procesos sociales institucionalizados que anulan la capacidad de las personas para interactuar y comunicarse con otras”⁸⁰. La *opresión* se asume como toda forma de ejercicio del poder que reprime el desarrollo personal o, en términos de Sen, que limita sus capacidades y potencialidades. A manera de ilustración, puede mencionarse la violación de los derechos fundamentales de las mujeres en los regímenes fundamentalistas o en situaciones de conflicto armado. Por *dominación* se entiende “la presencia de condiciones institucionales que impiden a la gente participar en la determinación de sus acciones o de las condiciones de su acciones. Las personas viven dentro de estructuras de dominación si otras personas o grupos pueden determinar sin relación de reciprocidad las condiciones de sus acciones, sea directamente o en virtud de las consecuencias estructurales de sus acciones”⁸¹. Como ejemplos de dominación puede mencionarse la imposición de las políticas de ajuste y de directrices para conjurar las crisis económicas por parte de sectores sociales dominantes en el Estado y en las Instituciones Financieras Internacionales. Algunas de sus nefastas consecuencias son bien conocidas: expoliación de los recursos naturales y sobreexplotación de la fuerza de trabajo. Young agregaría el imperialismo cultural e ideológico y la reproducción de modelos de comportamiento y estereotipos proyectados a través de los *mass media* y que *reproducen las condiciones de dominación entre otros a través de la marginación y la violencia sistemática*.

En síntesis, mientras en la opresión lo que sucede es que los sujetos oprimidos carecen de la posibilidad de desarrollar o adquirir ciertas capacidades; en el caso de la dominación se le impide ejercerlas, así ellos sean poseedores y/ tengan los medios para desarrollarlas.

⁸⁰Ibídem, pág. 68.

⁸¹Ibídem

Lo que hasta aquí se ha planteado es la necesidad de solventar la brecha entre los principios y la práctica de la justicia. Pareciera que el modo más eficiente de superar los problemas del paradigma distributivo sea mediante una política del reconocimiento fundamentada en acciones afirmativas como mecanismo para dar cuenta de las formas de injusticia social que el Liberalismo Político ha omitido. En este sentido, Nancy Fraser propone un método más radical y deconstructivo del paradigma que logre hacer visibles las condiciones de injusticia a las que se ven sometidos los grupos sociales marginados.

b) Hacia una política del reconocimiento de la diferencia

La *lucha por el reconocimiento* es producto de la movilización y el activismo social de ciertos grupos o sectores organizados. Los sectores históricamente marginados como: las mujeres, los pobres de todas las naciones, las negritudes, los gitanos, los discapacitados, los homosexuales (hombres y mujeres), los analfabetas, los migrantes desarraigados, entre otros, han emprendido una lucha en pro de alcanzar el reconocimiento político. Como lo señala Fraser: en buena parte de occidente, la lucha por el reconocimiento ha estado desplazando la lucha por la redistribución dentro de las discusiones académicas y políticas. Ahora bien, según esta misma autora, la discusión sobre la dominación cultural ha venido reemplazando a la discusión sobre la explotación, resultado de la división social del trabajo como injusticia fundamental. Esta afirmación señala los derroteros de la política del reconocimiento, aquella que busca hacer frente a los problemas de la igualdad ante la ley y las instituciones. Me baso en las contribuciones de Fraser para sostener que *la política del reconocimiento* y *la política de la redistribución* se hallan en una relación de codependencia. Su combinación resulta fundamental para dar cuenta de las exigencias en materia de justicia social.

Comprender esa relación hace imperativo abordar las formas de injusticia que explican la necesaria dependencia de estos dos paradigmas y sus aportes para la consecución de una verdadera justicia social sobre ejes socioeconómicos y culturales.

La perspectiva de Fraser conduce a un plano de argumentación en el que se ponen en evidencia las deficiencias del sistema de redistribución y su pretensión de garantizar el acceso a bienes jurídicos protegidos. Estas deficiencias podrían superarse si se combina el sistema de redistribución con el sistema de reconocimiento, como veremos a continuación. En *Iustitia interrupta*, Fraser hace una distinción analítica fundamental entre injusticia cultural e injusticia social, distinción sobre la que se sustentan los conceptos de reconocimiento y redistribución. Una injusticia social a manera de ejemplo, es que existan planes de beneficios desiguales en salud de acuerdo con el tipo de vinculación de los individuos al sistema laboral, y que sean precisamente aquellos, los que no tengan ningún vínculo laboral, y en esa medida los que se encuentran en mayor desventaja social, los que gocen de las condiciones y de los planes más precarios y excluyentes en salud. Una injusticia cultural en igual sentido, es que si bien existiendo planes iguales en salud o planes de derechos iguales en educación, se privilegie el acceso y la atención de los niños por sobre las niñas, simplemente por el hecho de su condición sexual dentro de la estructura social.

Para Fraser, la dinámica de la lucha por el reconocimiento tiene lugar luego de la lucha por la redistribución: “con el desplazamiento de las clases, diversos movimientos sociales se movilizan en torno a ejes de diferencia que se entrecruzan.”⁸² De este modo, surgen nuevas categorías sociales complejas que demandan la reivindicación en aspectos culturales pero con ciertos rezagos de clase de la lucha por la redistribución. Formular y ejecutar políticas públicas o cambios institucionales favorables para el ejercicio de la autonomía de los grupos

⁸² Nancy Fraser, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Siglo del hombre editores, Bogotá, 1997, p. 20.

marginales y las minorías, implica distinguir las diferentes formas o expresiones de la injusticia, tales como la condición social o cultural en la que se desenvuelven como *subalternos*, categoría de análisis introducida por Fraser.

Hasta ahora hemos hablado de grupos marginales y minorías, los cuales se diferencian en los diversos planos de la justicia. Ahora bien, por *marginados* vamos a entender, siguiendo la terminología de Young y Fraser, a los sujetos de la injusticia socioeconómica; y por *minorías*, aunque no siempre lo sean de hecho, a los sujetos de la injusticia cultural. Para asir la categoría de *minoría* es necesario entender que la dominación cultural es una forma de opresión que exige métodos alternativos de solución distintos a la redistribución.

El hecho de que a la mujer se le haya negado la participación mediante el voto en la elección de cargos de poder es una de las expresiones más elementales y comunes de la opresión ejercida por los hombres, la cual conllevó a la dominación sexista y a la hegemonía de la masculinidad patriarcal del poder sobre una minoría; en el mismo sentido se puede hablar de la implementación de políticas públicas tales como el control de la natalidad no informada, otro ejemplo de la opresión ejercida en su contra, y que se traduce en el plano de la dominación sobre el cuerpo y las decisiones del otro. Un método alternativo de solución fue la movilización social y las luchas de reivindicación de las organizaciones minoritarias, que se tradujo en el reconocimiento de la igualdad de género en el ámbito de la participación, y en las políticas y/o acciones afirmativas de reconocimiento de su condición de sujeto de derechos.

No obstante, esa distinción entre los planos de la justicia es más analítica que fáctica. Esto resulta especialmente claro si se tiene en cuenta que la discriminación (injusticia) involucra una serie de repercusiones en los campos socioeconómicos y culturales. A pesar de lo anterior, Fraser considera importante señalar la diferencia para hilvanar las formas de lucha contra la opresión. Asunto que no encuentra una resolución plausible en la propuesta teórica del Liberalismo

Político. Como veremos a continuación, si pretendemos conferir una solución de *reconocimiento* a la injusticia cultural y una de *redistribución* a la injusticia social, estaríamos ante una solución que, en su conjunto, puede ser limitada y probablemente ineficaz. Para Fraser, las exigencias de cambios económicos relacionadas con los mecanismos de distribución son expresadas en términos de demandas que van acompañadas de cambios culturales, muchas veces resultado de las prácticas y los procesos de movilización de los grupos sociales frente a las diversas formas de opresión y de dominación.

Hasta aquí hemos mencionado los problemas de la justicia social. Ahora interesa abordar las políticas de reconocimiento y redistribución como soluciones alternativas y concomitantes a las situaciones de injusticia socioeconómica y cultural. Fraser propone una solución que combina dos paradigmas dominantes en el debate público haciendo convergentes sus logros teóricos. Dichos paradigmas están asociados a:

1. La redistribución: “La solución para la injusticia económica es algún tipo de reestructuración político-social. Esto puede implicar la redistribución del ingreso, la reorganización de la división del trabajo, el someter la inversión a decisiones democráticamente adoptadas, o la transformación de otras estructuras económicas básicas”⁸³.
2. El reconocimiento: “La solución para la injusticia cultural, por el contrario, es algún tipo de cambio cultural o simbólico. Esto podría implicar la reevaluación cada vez mayor de las identidades irrespetadas y de los productos culturales de grupos menospreciados. Podría implicar reconocer y valorar positivamente la diversidad cultural. De manera más radical aún, podría implicar la transformación total de los patrones sociales de

⁸³ *Ibíd.*, p. 24

representación, interpretación y comunicación, creando cambios en la autoconsciencia de todos⁸⁴.

Desde la perspectiva de Fraser, *Redistribución y reconocimiento* se justifican por la consideración de la dignidad del sujeto como valor supremo. Partiendo de Immanuel Kant, se puede afirmar que el concepto de *dignidad humana* tiene una relación lógica indisociable con el concepto de *autonomía*. En palabras de Kant, esto significa que la persona (el ser humano, el individuo, el sujeto), en virtud de su racionalidad y su libre voluntad, no puede ser considerada nunca como medio, sino siempre como fin en sí mismo, esto es, no puede ser tomado como instrumento de otro, en la medida en que es merecedora de un valor intrínseco. Kant en la *Metafísica de las costumbres* se refiere a la dignidad en los siguientes términos:

“En el reino de los fines todo tiene o bien un precio o bien una dignidad. Aquello que tiene un precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se encuentra por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad. Aquello que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un precio de mercado; aquello que, sin suponer una necesidad, se conforma a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego, sin fin alguno, de nuestras facultades, tiene un precio de afecto; pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente un valor relativo o preciso, sino un valor interno, esto es, dignidad”⁸⁵.

Así entendido, dicho principio implica proteger las diferentes formas de la autodeterminación que es precisamente, lo que justifica la combinación de las políticas de *redistribución* y de *reconocimiento* en tanto condiciones para su desarrollo.

⁸⁴ *Ibíd.*

⁸⁵ Immanuel Kant, *Fundamentos de la metafísica de la costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1995, p. 112.

La redistribución por cuanto brinda los medios materiales de vida y nos lleva al núcleo de cualquier tipo de política social que asuma ésta un carácter de reparto, y en esa medida con las cuestiones más amplias de la igualdad y la desigualdad, relativas a la satisfacción tanto de las necesidades inmediatas (renta, trabajo, bienestar social, etc.), como con presuntas necesidades futuras (pensión, compensación, indemnización, etc.). Con respecto al reconocimiento, porque restringe, limita y excluye la participación y la toma de decisiones en los ámbitos de la vida pública y privada, y con ello en lo que respecta a los asuntos relacionados tanto con la organización de las instituciones y de la sociedad, como con los concernientes a los propios planes de vida de los individuos.

Las políticas de reconocimiento y redistribución son propuestas como soluciones relativas a los problemas de un orden social en donde las mencionadas desigualdades están institucionalizadas⁸⁶. Los tipos de injusticia que ha distinguido Fraser son inherentes a relaciones de poder y al sistema de producción. A partir de estos planteamientos, puede proponerse un orden institucional justo en términos materiales.

Claramente, este tipo de propuestas traen consigo un problema del mayor calado: su concreción fáctica. Más adelante volveremos sobre esta discusión, por ahora es conveniente precisar que la marginalización de determinados grupos sociales se observa tanto en la esfera socioeconómica como en la cultural. Esa doble marginalización es característica de los que Fraser denomina como las *colectividades bivalentes*. El caso paradigmático es el de discriminación de género y el de discriminación de raza. Cada una, a su modo, se incluye en dimensiones político-económicas y culturales-valorativas; de modo que ambas categorías exigen políticas de reconocimiento y políticas de redistribución.

Al respecto, Fraser sostiene que:

⁸⁶Cfr. Axel Honneth, "*Integrity and disrespect: Principles of a conception of morality based on the theory of recognition*", en *Political Theory*, No. 20, 1992, pp.188-189.

“El género (...) tiene dimensiones político-económicas porque es un principio básico de la estructuración de la economía política. Por un lado, el género estructura la división fundamental entre trabajo remunerado ‘productivo’ y trabajo doméstico no remunerado ‘reproductivo’, asignando a la mujer la responsabilidad primaria respecto de este último. Por otro lado, el género estructura también la división dentro del trabajo remunerado entre ocupaciones de altos salarios, dentro de la industria manufacturera y profesional, dominada por los hombres, y aquellas de salarios inferiores, de servicio doméstico y de ‘cuello rosado’ dominadas por las mujeres. *El resultado es una estructura político-económica que genera modos de explotación, marginación y pobreza, específicos de género.* Esta estructura hace del género un factor de diferenciación político-económica, dotado de ciertas características similares a las del factor clase. Cuando se mira desde este punto de vista, la injusticia de género aparece como una especie de la injusticia distributiva que exige a gritos la redistribución”⁸⁷.

De acuerdo con lo anterior, se puede inferir que una política pública con pretensiones de corregir situaciones de injusticia derivadas de cierto tipo de discriminación de género necesita plantear seriamente una reestructuración de la economía política y de las estructuras sociales basadas, por ejemplo, en una división sexual del trabajo. Sin embargo, para lograr una reestructuración en ciertos asuntos sociales, la mujer debe denunciar su sometimiento y conseguir reconocimiento institucional y social. De manera que pueda hacerse sujeto legítimo de especial consideración y conseguir las ventajas que la estructura político-económica pueda proporcionar para el ejercicio de su autonomía.

En términos de Fraser:

[U]na de las principales características de la injusticia de género es el androcentrismo: la construcción autoritaria de normas que privilegian los

⁸⁷ Nancy Fraser, Op. Cit., 1997, p. 32.

rasgos asociados con la masculinidad. De la mano del androcentrismo va el sexismo cultural: la difundida devaluación y desprecio de aquellas cosas que se codifican como 'femeninas' (...) Tal devaluación se expresa en un conjunto de lesiones que sufren las mujeres, entre ellas el ataque sexual, la explotación sexual y la difundida violencia doméstica; las representaciones estereotipadas en los medios de comunicación que las trivializan, reifican y denigran; el acoso y el desdén en todas las esferas de la vida cotidiana; la sujeción a normas androcéntricas frente a las cuales las mujeres aparecen como inferiores o marginales y que obran en desventaja de las mujeres, aún en ausencia de alguna intención de discriminación; la discriminación en las actitudes; la exclusión o la marginación en las esferas públicas y los cuerpos deliberantes; y la negación de sus plenos derechos legales y de igual protección⁸⁸.

El problema es que las políticas públicas de orientación liberal apelan a un esquema de igualdad como equiparación afirmando, por ejemplo, que las mujeres son iguales a los hombres y que por ese motivo tienen derecho al trabajo, a las mismas condiciones laborales y salariales. La perspectiva que asume la justicia como resultado de la política de la diferencia centraría el debate en el hecho de que la mujer desempeña ciertos roles sociales tales como la maternidad, o es impactada por cierto tipo de determinantes como el hecho de tener hijos a temprana edad, o ser madre soltera, que afectan de forma negativa las posibilidades de trabajar a tiempo completo, de manera que es merecedora de cierta compensación, o de una serie de medidas diferenciales en el mercado laboral y la política social que se traducen, por ejemplo, en una jornada más flexible y/o menor por la misma contraprestación salarial, o en mecanismos flexibles de acceso (diferenciales) al sistema de protección social.

En su respuesta a las críticas sobre la idea de igualdad formulada por el feminismo de la diferencia, el jurista Luigi Ferrajoli, afirma que:

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 14.

“Parten de una contraposición entre «igualdad» y «diferencia» que se apoya en la ambigüedad del término «igualdad»; y que, además, lo que contesta no es el *valor* de la igualdad, sino el *concepto* de «igualdad jurídica» tal como fue construido por la tradición liberal en los orígenes del Estado moderno”⁸⁹.

Ferrajoli sugiere que el liberalismo subsume las diferencias y los problemas de justicia en la esfera jurídico-institucional. De ese modo, aunque se consideran, terminan negándose al mismo tiempo: “cualquier valoración de una especificidad es ignorada en nombre de una abstracta afirmación de igualdad”⁹⁰.

Con razón las aproximaciones críticas sostienen que la «igualdad» es un término prescriptivo mientras que la «diferencia» es un término descriptivo. Por lo tanto, contraponer «igualdad» y «diferencia» conlleva a un error categorial pues no se trata de concepciones antagónicas de la justicia con sentido y/o significación contraria o mutuamente excluyentes, sino complementarias y concurrentes.

El error consiste precisamente en confundir estas categorías en una cierta concepción de la justicia en al menos dos niveles de análisis: a) en que un mero criterio de distribución igualitaria contiene de antemano a la diferencia y la subsume y/o suprime, y b) en el postulado de que un cierto criterio de reconocimiento de la diferencia, hace imposible la aplicación de una lógica de distribución igualitaria.

En concordancia con Ferrajoli podemos afirmar entonces que la auténtica contraposición de la «igualdad» es la «desigualdad» y no la diferencia. De otra parte, si una diferencia es ignorada o discriminada *de facto*, esto quiere decir que la igualdad es *violada*, no contradicha. Es justamente esta idea la que da sentido a la crítica de la *igualdad* elaborada por el feminismo de la diferencia:

⁸⁹ Véase Luigi Ferrajoli, *Igualdad y diferencia*, Trotta, Madrid, 1999, p. 73.

⁹⁰ *Ibidem*.

“Sólo si se acepta esta asimetría de estatuto entre igualdad como norma y diferencias como hechos, el principio de igualdad adquiere sentido como criterio de valoración que permite reconocer y contestar, junto a la divergencia que siempre puede existir entre normas y hechos, la ineffectividad de la primera respecto del tratamiento de hecho de las segundas”⁹¹.

Nancy Fraser es consciente de que, según cómo se la mire, la política de la diferencia puede llegar a refutar su propia tesis porque la ejecución de políticas públicas de acción afirmativa, la sanción de normas jurídicas o principios constitucionales pueden producir el efecto contrario de crear nuevas fuentes de discriminación y de desigualdad. El problema conexo con la cuestión de género resulta ilustrativo:

“El carácter bivalente del género es, sin embargo, la fuente de un dilema. En la medida en que las mujeres sufren por lo menos dos tipos de injusticia analíticamente distintos, requieren necesariamente de dos tipos de solución analíticamente distintas: tanto redistribución como reconocimiento. Sin embargo, los dos tipos de solución van en direcciones opuestas y no es fácil perseguirlos de modo simultáneo. Mientras la lógica de la redistribución implica eliminar el género como tal, la del reconocimiento implica valorizar la especificidad de género. Ésta sería, entonces, la versión feminista del dilema redistribución-reconocimiento: ¿cómo pueden las feministas luchar simultáneamente por la abolición de la diferenciación según el género y por valorizar la especificidad de género?”⁹².

En otras palabras, el problema radica en cómo garantizar igualdad en el acceso a los derechos fundamentales si las soluciones redistributivas a las desigualdades (injusticias) político-económicas sustraen a los grupos sociales de sus diferencias

⁹¹ Nancy Fraser, *Óp. Cit.*, 1997, p. 75

⁹² *Ibíd.*, p. 34.

específicas, mientras que las soluciones redistributivas para las desigualdades (injusticias) cultural-valorativas reiteran la diferenciación de dichos grupos. Fraser distingue dos tipos de soluciones para abordar los problemas de injusticia social: las soluciones afirmativas y las soluciones transformativas.

El asunto con las acciones afirmativas (acción positiva, discriminación positiva, affirmative action, discriminación inversa, etcétera) es que son soluciones “dirigidas a corregir los resultados inequitativos de los acuerdos sociales [pero] sin afectar el marco [o la estructura] general que los origina”⁹³. En la tensión entre justicia redistributiva y justicia de reconocimiento, la insistencia en una política pública “dirigida a resolver las injusticias de redistribución puede terminar generando injusticias de reconocimiento”⁹⁴. Por ejemplo, las soluciones afirmativas redistributivas para las clases explotadas, que incluyen medidas de redistribución de la riqueza mediante programas sociales, no suelen abolir las diferencias de clase, como se pretende; por el contrario, perpetúan su existencia: “[s]u efecto general es trasladar la atención que recae sobre la división del trabajo entre trabajadores y capitalistas, hacia la división entre las facciones empleadas y no empleadas de la clase trabajadora”⁹⁵. Los programas de asistencia social proveen ayuda material necesaria a los sectores más vulnerables (pobres extremos) pero al mismo tiempo crean diferenciaciones antagónicas de grupo psicológicamente concentradas. Medidas afirmativas como la redistribución económica, si bien buscan remediar la injusticia económica, dejan intactas las estructuras que generan las desventajas de clase por lo que deben repetirse incesantemente. El efecto que esto produce sobre las clases a las que se pretende beneficiar es que éstas quedan marcadas como naturalmente deficientes e insaciables, como si necesitasen siempre más y más.

⁹³ *Ibíd.*, p. 38.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 42.

⁹⁵ *Ibíd.*

Las acciones afirmativas suelen ser *asimilacionistas*: se limitan a equiparar a los excluidos o a los marginados en esquemas de pensamiento, formas de expresión y modos de vida hegemónicos, sin producir cambios estructurales en ellos. En este sentido, es válido decir que las acciones afirmativas son medidas necesarias pero insuficientes dado que atacan los síntomas de la injusticia pero no las causas que la producen. Si no son complementadas con acciones transformativas orientadas a corregir los orígenes de los problemas que buscan erradicar, dejan de ser transitorias y se instalan como paliativos sociales, como acciones de política pública que terminan reproduciendo las determinantes estructurales de la injusticia social (dominación/ opresión).

Las soluciones transformativas⁹⁶, de otra parte, se enfocan en un objetivo más amplio y sumamente exigente: transformar las estructuras sociales que reproducen las diferentes clases de opresión. En ese propósito pueden diseñarse, a manera de ilustración, políticas públicas orientadas a generar transformaciones macroeconómicas para la creación de empleo o procesos de reestructuración institucional que garanticen el acceso universal a los medios sociales de producción como condición necesaria para asegurar el ejercicio de los derechos fundamentales. Este modelo, según Fraser, tiende a debilitar las diferencias y las tensiones de clase.

“Estas soluciones transformativas, sin embargo, reducen la desigualdad social sin crear clases estigmatizadas, compuestas de personas vulnerables, que se perciben como beneficiarias de una generosidad especial. Por lo tanto, tienden a promover la reciprocidad y la solidaridad en las relaciones de reconocimiento. Una aproximación orientada a la

⁹⁶ “Por soluciones transformativas (...) entiendo aquellas soluciones dirigidas a corregir los resultados inequitativos, precisamente mediante la reestructuración del marco general implícito que los origina. El punto esencial del contraste [respecto a las soluciones afirmativas] es resultados finales versus procesos que los generan, no el cambio gradual versus el apocalíptico”. Cfr. Nancy Fraser, *Óp. Cit.* 1997, p. 38.

reparación de injusticias distributivas puede, por consiguiente, contribuir también a reparar (algunas) injusticias de reconocimiento⁹⁷.

Las soluciones transformativas buscan corregir los resultados inequitativos mediante la reestructuración del marco general que da origen a las diferentes formas de injusticia. El punto esencial del contraste es que mientras las soluciones afirmativas corrigen los resultados, los efectos, los productos de la dominación y la opresión, no actúan sobre las causas de los problemas y los procesos que originan los resultados inequitativos. Son acciones a corto plazo con cambios y resultados inmediatos en términos del diseño y ejecución de política pública. Las soluciones transformativas corrigen los procesos -van de las causas a los efectos- y, por lo tanto, requieren siempre de mayor tiempo y esfuerzo de implementación; sus resultados sólo son medibles en el mediano y largo plazo mediante cambios en la estructura simbólica, en los modos de hacer y de pensar, en las formas de convivencia y de relacionamiento interpersonal de una sociedad.

Podemos concluir que para Fraser las acciones afirmativas no se comprometen en niveles macro donde operan las dinámicas de la economía política o la dominación cultural, niveles en los que se asumen discriminaciones directas e indirectas como formas de dominación enfocadas a la reproducción del *statu quo*. Las formas de dominación de la economía política o del imperialismo cultural se observan claramente tanto en la lucha de clases como en la discriminación de género, raza y religión y tantas otras. Así pues, limitar una resolución a la vía afirmativa puede derivar en la estigmatización de los grupos vulnerables como focos de exigencia insaciables, revirtiendo el propósito de las acciones afirmativas y generando, por el contrario, un nuevo margen discriminatorio, porque el trato de estos grupos podría considerarse excedido o inmerecido, incluso ilegítimo e injustificado en los casos más extremos.

⁹⁷ *Ibíd.* p. 43.

“Este problema se exagera cuando se agrega la estrategia de reconocimiento afirmativo del feminismo cultural. Esta aproximación llama insistentemente la atención a la especificidad o diferencia cultural putativa de las mujeres, si no es que la crea mediante su propia actuación. En algunos contextos, dicha aproximación puede avanzar en el camino del desplazamiento de normas androcéntricas. En este contexto, sin embargo, es más probable que tenga el efecto de avivar las llamas del resentimiento existente en contra de la acción afirmativa. Según esta lectura, la política cultural de la afirmación de la diferencia de las mujeres aparece como una afrenta al compromiso oficial del Estado liberal benefactor con el igual valor moral de las personas”⁹⁸.

Por esa razón, Fraser aboga por un modelo en donde, al menos *de iure*, se combine la redistribución y el reconocimiento. La redistribución tomaría forma con un feminismo socialista o una institucionalidad socialdemócrata feminista. En concordancia con lo anterior, el reconocimiento transformativo estará centrado en la deconstrucción de lo femenino para dismantelar el androcentrismo mediante la desestabilización de las dicotomías de género. Socialismo y deconstrucción idiosincrática de grupos, como lo veremos más adelante, es pues, la propuesta de Fraser para superar la dicotomía distribución-reconocimiento y conjurar la escisión entre dos paradigmas de de la justicia social.

c) La transformación de la idea de ciudadanía

Lo que aquí nos interesa es la posibilidad de integrar y alternar una política de la redistribución con una política del reconocimiento mediante la convergencia de dos paradigmas de la filosofía política que puedan hacer frente a las diferentes expresiones de la injusticia social. Esta posibilidad puede ser factible mediante la

⁹⁸Ibíd. p. 48.

deconstrucción de las identidades colectivas vulnerables y la noción de subjetividad⁹⁹. La deconstrucción del género es una propuesta paradigmática para dilucidar las colectividades bivalentes. Fraser señala dos soluciones políticas que entran en tensión mutua: la solución afirmativa de la redistribución en el Estado liberal benefactor y la solución transformativa de reconocimiento extraída de la deconstrucción. La primera tiende a promover la diferenciación mientras que la segunda tiende a desestabilizarla.

El feminismo angloamericano contemporáneo plantea la discusión sobre la política feminista a partir de la deconstrucción de las identidades colectivas (grupos LGTB, comunidades afro-descendientes, discapacitados, entre otros) y teniendo como referentes los conceptos de postmodernismo y esencialismo. Ante la diversidad de tesis que pueden encontrarse a propósito de la subjetividad en el postmodernismo y en el post estructuralismo, y dado que estas aproximaciones comparten una concepción de la subjetividad antiesencialista, Fraser propone la deconstrucción de las identidades colectivas sobre la oposición esencialismo/antiesencialismo y, con ello, llegar a una concepción de ciudadanía que permita construir una democracia radical materialmente más inclusiva.

Los críticos del esencialismo (Heidegger, Gadamer, Wittgenstein, Freud, Lacan, Derrida, Foucault, Lyotard, Dewey, Baudrillard, Rorty, Brandom, Fraser, Young, Benhabib, Yaggar, entre otros) coinciden en descartar de su discurso la categoría de *sujeto* como una entidad racional transparente capaz de constituir una significación homogénea en el campo de su conducta. El psicoanálisis ha mostrado que el sujeto, lejos de ser una unidad consciente, está formado por una estructura de múltiples niveles que sobrepasan la conciencia y la racionalidad de los agentes. La tesis central de Freud sugiere que la mente humana está

⁹⁹ Jacques Derrida definió el concepto de deconstrucción como “la operación de desmontar un edificio o artefacto, para que puedan aparecer sus estructuras a la vista, sus nervaduras y, al mismo tiempo, pueda observar la precariedad de su estructura formal (...) No es algo meramente negativo ya que junto con la operación del desmontaje va implícita la afirmación de una propuesta constructiva”. Véase Jacques Derrida, *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A ediciones, 1989, p. 7.

escindida en dos sistemas, uno de los cuales no es y no puede ser consciente; igualmente Lacan, siguiendo a Freud, sostiene que la construcción de la identidad depende de tres esferas de apropiación (simbólica, real e imaginaria) en donde el sujeto es una suerte de vacío sobre el cual se constituye la identidad.

El *quid* de esta red de conceptos está en el método deconstructivo que utiliza el feminismo para la formulación de una nueva concepción de ciudadanía y de una democracia radical. A este respecto, Chantal Mouffe afirma que “la historia del sujeto es la historia de sus identificaciones y no hay una identidad oculta que deba ser rescatada tras estas identidades”¹⁰⁰. La construcción de una nueva concepción de subjetividad que vaya más allá de la versión liberal (racional, clara y transparente) exige un ejercicio previo de deconstrucción.

La deconstrucción de las identidades esenciales es un procedimiento necesario para una comprensión más amplia de las relaciones sociales, que es en donde deben operar los principios de libertad e igualdad. En palabras de Chantal Mouffe, “sólo cuando descartamos la idea de que el sujeto es un agente racional y transparente para sí mismo, y descartamos igualmente la supuesta homogeneidad y unidad de sus posiciones es que estamos en una posición para teorizar sobre la multiplicidad de las relaciones de subordinación”¹⁰¹.

La deconstrucción de la subjetividad que queremos proponer no implica una pluralidad de posiciones que tengan que coexistir unas con otras en una suerte de esquizofrenia conceptual; implica, más bien, un proceso continuo de co-determinación, de subversión y *sobredeterminación*¹⁰². Para Chantal Mouffe, la

¹⁰⁰ Chantal Mouffe, *The return of the political*, Verso, London, 1993, p. 76.

¹⁰¹ *Ibíd.*

¹⁰² En su acepción freudiana, que es la que referimos aquí, la sobreterminación se presenta cuando un solo evento aislado es determinado por múltiples causas de manera simultánea. En *la interpretación de los sueños*, Freud sostiene que muchas de las características de los sueños usualmente son “sobredeterminadas” o causadas por múltiples factores del sujeto que sueña. Pueden mencionarse, por ejemplo, los “residuos del día”, los traumas más profundos y los deseos inconscientes. Para profundizar véase Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.

sobredeterminación de la subjetividad resulta de la mayor importancia porque es justamente en ese proceso donde se llevan a cabo las luchas sociales reivindicativas contemporáneas. Esto implica que “un conjunto de posiciones subjetivas asociadas por su circunscripción en las relaciones sociales, hasta ahora consideradas como políticas, se conviertan en un lugar de conflicto y antagonismo que han llevado a la movilización política”¹⁰³.

Negar la existencia de un vínculo a priori entre las posiciones de la subjetividad no implica que no haya, en todo caso, vínculos históricos, contingentes y variados entre ellas; en esto consiste justamente la articulación de la subjetividad: no excluye el campo de la política, se da en el discurso de lo político. Cada posición de la subjetividad se expresa necesariamente en una estructura discursiva esencialmente inestable, no fija, sometida a una variedad de prácticas articuladoras que constantemente alteran y transforman cada una de las posiciones de la subjetividad. Es por esto que no puede afirmarse la existencia de una identidad subjetiva permanente porque no hay una identidad social única, completa y adquirida de manera definitiva.

Hemos visto que el feminismo confronta las concepciones esencialista de la subjetividad, esencialismo asociado a una supuesta racionalidad transparente para sí misma y, por lo tanto, en condiciones de dar cuenta, tanto en el ámbito público como en el privado, de una significación homogénea de la conducta. Antes de rechazar la posibilidad de una política feminista basada en una doctrina de la identidad, la construcción de una alternativa antiesencialista debe partir de una redefinición de la identidad misma.

La política de la diferencia confronta por tanto a toda concepción esencialista de la identidad que no suponga un juego o una relación contextual de dominación con otras identidades, y que conlleve por esta vía a la construcción histórica y contextual del concepto de género y de las instituciones que fundamentan sus

¹⁰³ Cfr. Chantal Mouffe, Op. Cit., 1993, p. 77

derechos. Asegurar la exigibilidad de los derechos de las mujeres y de otros grupos marginales y oprimidos requiere un marco institucional y estructural en el que éstos logren un ejercicio radical de la democracia, un marco estructural en el que en la esfera pública de una política democrática logre exigir la protección de sus intereses específicos. No se trata de ampliar el catálogo de derechos para ciertos grupos y hacer de ellos “verdaderos ciudadanos”, esto redundaría en lo que antes hemos llamado igualdad como equiparación, es decir, establecer la frontera de la igualdad de las mujeres en el ejercicio de los derechos disfrutados por los hombres (ciudadanos libres e iguales)¹⁰⁴. En su crítica al feminismo liberal, Carole Pateman plantea el “Wollstonecraft dilema”, es decir, aquella situación en la que exigir igualdad conlleva a aceptar la concepción patriarcal de ciudadanía. Se trata de una equiparación entre hombres y mujeres en la que éstas últimas deben parecerse más a los hombres y, al mismo tiempo, afirmar la igualdad como no-equiparación donde los atributos específicos de las mujeres (capacidades y actividades) deben ser valorados como una contribución y un ejercicio de la ciudadanía¹⁰⁵.

Lo que hemos tratado de defender va más allá: resulta imperativo establecer una institucionalidad que garantice el desarrollo pleno de la autonomía no patriarcal, que no recaiga en una separación dicotómica de las estructuras de dominación propia de la separación público/privado, hombre/mujer y tantas otras, propias de la tradición de occidente. Esto debe conducir al necesario desmantelamiento del sesgo masculino de la ética liberal de la justicia social (o al menos la de cierto tipo de masculinidad dominante) porque en ese marco los asuntos específicamente diferenciales de grupo no pueden ajustarse o están vedados.

El Liberalismo Político se ha cimentado sobre la base de unos valores individualistas que estructuran el ejercicio de la ciudadanía dentro de la esfera

¹⁰⁴ Cfr. Chantal Mouffe, Op. Cit., 1993, p. 94.

¹⁰⁵ Véase Carole Pateman, *The patriarchal welfare state: Women and democracy*, Harvard University / Center for European Studies, Harvard, 1987.

pública. Ha defendido, por tal motivo, la separación absoluta e independiente entre lo público y lo privado. El discurso liberal suele por esta vía restringir el papel de las mujeres y en general el los grupos minoritarios y/o marginales a la esfera privada y, en esas condiciones, el ejercicio de la ciudadanía se hace imposible o demasiado limitado para defender la importancia de su pensamiento, los criterios de su identidad como grupo social y su experiencia histórica. De allí que su defensa sólo puede ser posible dicha a partir de una concepción de ciudadanía que considere la formación de los ciudadanos como un proceso continuo de inclusión y acción política en las distintos horizontes de la vida social y la moralidad pública.

Chantal Mouffe, Carole Pateman, Iris Marion Young, entre otras, proponen alternativas para superar el “Wollstonecraft dilema” mediante una concepción de ciudadanía diferenciada cuyas medidas inclusivas partan del reconocimiento de la alteridad y no de su asimilación. Las medidas de reconocimiento no pueden reducirse a soluciones institucionales pasivas. Es necesaria una reestructuración de la concepción misma de ciudadanía: ésta debe versar entonces no solo sobre aquello de lo que carecen los otros, también sobre el reconocimiento de sus diferencias específicas valorándolas como una contribución al ejercicio de la ciudadanía y a la formación de la sociedad. En palabras de Chantal Mouffe, la nueva concepción de ciudadanía diferenciada se alcanza reconociendo “tanto la especificidad de la femineidad como la humanidad común entre el hombre y la mujer”¹⁰⁶.

Es por esta razón que una concepción monológica del sujeto como la *persona moral* de Rawls no puede dar respuesta a las necesidades específicas de ciertas colectividades en la medida en que la concepción de la subjetividad no puede ser abstraída de la existencia material de los sujetos ni de la distinción absoluta de las esferas pública y privada en donde la ciudadanía es una categoría inherente al ámbito público exclusivamente. En este sentido, los conceptos de *esencia* y

¹⁰⁶ Chantal Mouffe, Op. Cit., 1993, p. 80.

universalidad, propios de la subjetividad deben ser categóricamente diferenciados.

d) *¿Una democracia radical?*

Como vimos, la deconstrucción de la subjetividad y la identificación de una ciudadanía diferenciada permiten profundizar la discusión sobre la necesaria introducción de los grupos sociales excluidos y marginados en la política pública, más allá de la equiparación de derechos propuesta en la tesis del Liberalismo Político. No obstante, para llegar a un ejercicio radical de la democracia más allá de un modelo agregativo e incluso deliberativo, y para evitar toda fuente de discriminación y segregación, y con ello las diferentes formas de injusticia social, es preciso elaborar una propuesta que converja con un ejercicio pleno de la autonomía.

Alcanzar una idea de ciudadanía que no exacerbe la dualidad público-privado y que a su vez no identifique las propiedades de lo femenino con la esfera privada y lo masculino con la pública, nos lleva a desarrollar *un concepto de ciudadanía democráticamente radical*, siguiendo a Chantal Mouffe. Un concepto centrado en la idea de los derechos y en la participación política que supera la mera identidad con, para centrarse en un criterio de convergencia, un lugar común y de inflexión de los diferentes agentes sociales en la construcción de lo público y en la exigibilidad del derecho a las garantías mínimas que pongan término a las distintas formas de desigualdad, opresión y dominación:

“La ciudadanía no es sólo una identidad entre otras, como lo es en el liberalismo, ni es la identidad dominante que guía a las demás, como en el republicanismo. Es, más bien, un principio de articulación que afecta las posiciones diversas de la subjetividad del agente social, permitiendo al

mismo tiempo una pluralidad de deberes específicos y el respeto de libertades individuales”¹⁰⁷.

Precisamente, ese principio de articulación se encuentra en la intersección entre lo público y lo privado: las decisiones, deseos y elecciones son personales y de responsabilidad de cada individuo pero su realización (*performance*) es pública porque está circunscrita en el marco de interpretación de una ética política compartida que depende de una gramática particular cuya concreción puede hallarse en la conducta del ciudadano.

El principio fundamental de una ética política debe ser el reconocimiento del pluralismo político (en términos de Rawls) pero también el reconocimiento de unas relaciones de dominación que deben ser cuestionadas en pro de la consecución de la libertad y la equidad como principios de la justicia (igualdad con enfoque diferenciado). El desafío está en construir un “nosotros” más amplio como forma de ciudadanía democrática radical para instituir las condiciones de posibilidad de la construcción de una identidad política común que sienta las bases para “una nueva hegemonía articulada mediante nuevas relaciones sociales, prácticas e instituciones”¹⁰⁸.

En síntesis, una política pública que haga convergente la redistribución y el reconocimiento requiere la construcción de un concepto más amplio del ejercicio de la ciudadanía que conciba, como un elemento esencial, la deconstrucción de las dicotomías público/privado, masculino /femenino y su incidencia en las múltiples y complejas relaciones sociales. Sin embargo, dicha alternativa no puede restringirse a la exigencia de una política de la diferencia porque el efecto que surte es contrario a su propósito y acaba radicalizando las diferencias (y con las desigualdades), es decir, termina negando su propia tesis. No se trata de construir una política diferencial cuya finalidad sea defender los intereses de la mujer en

¹⁰⁷ Ibid, pág 84

¹⁰⁸ Ibídem.

tanto mujer; se trata de la transformación de los discursos, las prácticas y las relaciones sociales en las que la categoría “mujer, “afro”, “LGBT”, “discapacitado” y tantas otras, impliquen relaciones de subordinación y/o de dominación. La lucha por la igualdad no consiste, por tanto, en políticas públicas con enfoque diferenciador sino en políticas públicas dirigidas a la deconstrucción de los conceptos diferenciadores (o de cualquier colectividad vulnerada o bivalente) como expresión de subordinación, y a la construcción de un concepto de ciudadanía como forma de expresión de una ética política compartida en el que las diferencias de género o las dicotomías que impliquen cualquier otro tipo de discriminación sean abolidas o superadas.

V. A manera de conclusión

No hemos pretendido hacer una teoría de la justicia reestructurando la tesis de Rawls con los argumentos de una política feminista. Una tentativa de ese tipo, por sí misma, constituiría una contradicción performativa dado que el interés de Fraser, Young y Mouffe es propender por el cumplimiento de los principios de justicia en una democracia. Nuestro interés no es resolver un problema teórico ni analítico sino -como hemos enunciado en la sección de Rawls- tratar de dar cuenta del problema de la insuficiencia latente de la tesis del Liberalismo Político frente a los asuntos prácticos de la justicia social.

Los contrafácticos de Rawls que dan origen a esta insuficiencia (la concepción de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación y la idea de las personas como seres libres e iguales) deben ser considerados estructuralmente en conjunto y mutuamente determinados para dar origen a una institucionalidad que garantice la exigibilidad de los derechos fundamentales. Y es precisamente por esta razón que la tesis del paradigma distributivo, en particular en *Teoría de la justicia*, no puede garantizar la exigibilidad y el goce efectivo de los derechos fundamentales porque la institucionalidad y las políticas públicas están creadas sobre supuestos que llevan consigo esquemas de dominación social y no evidencian el carácter estructural, bivalente y relacional de las colectividades sociales.

Rawls hace una construcción de la persona según las necesidades teóricas de una sociedad democrática definida como un sistema equitativo de cooperación en el que la persona debe ser capaz de cooperar naturalmente según términos equitativos y recíprocos.¹⁰⁹ En virtud de sus capacidades morales y racionales, las personas son *libres* y la posesión suficiente de estas dos facultades hace que las personas sean *iguales* como miembros cooperativos en una sociedad. Evidentemente, una formulación como esa resulta insuficiente para alcanzar una

¹⁰⁹Cfr. John Rawls, Op. Cit., 2002, p 29.

institucionalidad que posibilite la construcción y el ejercicio de una ciudadanía plena. A la luz de los postulados defendidos por Rawls a propósito del individuo y la sociedad, las posibilidades para una distribución equitativa de bienes primarios son limitadas si no se consideran los contextos sociales (relaciones de poder) y las prácticas culturales (singularidades antropológicas).

No basta con decir cuáles son las condiciones de posibilidad para una sociedad bien ordenada que es por definición justa, si no parece posible hacer de la institucionalidad existente un sistema justo de cooperación. De modo que fijar las reglas para la estructura básica no garantiza de facto la existencia de un sistema social justo. La igualdad de las capacidades es también necesaria para el desarrollo de las libertades. De ahí que para Sen equidad y libertad no se contrapongan y sean entendidas como “un ejercicio del desarrollo” y como la base fundamental de una concepción de la justicia.

Igualmente sucede con un sistema de igualdad de capacidades como respuesta al paradigma de distribución de bienes primarios en el modelo de Rawls y con la distribución de un paquete de recursos en el modelo de Dworkin. No por ello queremos decir que podamos desechar o soslayar las tesis del paradigma distributivo, ya sea en su acepción de Rawls, Dworkin o Sen. Al contrario, lo que se propone es que debe existir una complementariedad entre los paradigmas distributivo y de reconocimiento a propósito de la política de la diferencia. Tenemos entonces, por un lado, la teoría de la justicia y, por el otro, la forma de posibilitar su realización. Con la política de la diferencia y la deconstrucción de la idea de ciudadanía hemos querido ahondar en la posibilidad de superar la insuficiencia del paradigma distributivo.

Si bien la igualación de bienes y las políticas de acción afirmativa son un paso para la consecución de una institucionalidad más inclusiva, terminan perpetuando el orden de la estructura de dominación y reproduciendo un sistema asistencialista de política social, por lo tanto, no resuelve los problemas estructurales. Una teoría

de la justicia no sólo debe tomar en consideración los modelos distributivos de bienes, e incluso de recursos. También debe incluir los procesos que producen y reproducen la distribución, como la división del trabajo, la cultura y la organización del poder, entre otros. La propuesta conjunta de la política feminista plantea un proceso que permite desmontar esta estructura: la deconstrucción de la subjetividad para entender las relaciones sociales que dan paso a la marginación¹¹⁰. Contrario a lo que sostiene el modelo distributivo, el sujeto de la justicia es un factor constitutivo de la convergencia de múltiples identidades expresadas en el concepto de comunidad. Esta concepción constitutiva polisémica del yo es el producto de la consideración de la diferencia y la conformación esencialmente diversa de la constitución del otro en el cual el sujeto es ante todo definido como una construcción social, es el resultado de un proceso social y no su origen, como postula el liberalismo.

Una política pública que busque respuestas a las necesidades de una sociedad con serios problemas para garantizar el disfrute de los derechos fundamentales tiene que retomar las críticas del feminismo al núcleo del Liberalismo Político de Rawls, primordialmente si se pretende promover la formulación de políticas públicas orientadas a la inclusión social de colectividades vulnerables o marginadas. No queremos decir con esto que la *Teoría de la Justicia* de Rawls sea una propuesta que debemos rechazar o desechar de plano, por el contrario, nuestra pretensión es desarrollar una propuesta que le otorgue facticidad o concreción a los principios fundamentales de la justicia, principios que el liberalismo había alejado de los contextos y de la contingencia fáctica del mundo de la vida.

¹¹⁰ Siguiendo a Derrida, el proceso deconstructivo de una política de la diferencia implicaría que “la deconstrucción no sólo actúa sobre los enunciados, sobre los contenidos de sentido, sobre las expresiones formales de los *filosofemas*, sino que se ejerce sobre las relaciones y estructuras institucionales (políticas, económicas, sociales), sobre las formas históricas de su configuración”. Cfr. Jacques Derrida, Op. Cit., 1989, p. 8.

Una concepción de la justicia no sólo debe tener en cuenta los modelos distributivos de bienes o de recursos, también debe contemplar los procesos que sostienen las condiciones de distribución y la organización del poder si pretende romper los círculos de producción y reproducción de las condiciones que generan inequidad. Sólo con la consideración política y jurídica de la diferencia es posible entrar en un ámbito de interacción intersubjetiva para la lucha por la deconstrucción de un sistema conceptual e institucional que fomenta relaciones de poder y opresión (en todas las categorías que menciona Young). Esa sería la antesala para la suscripción de acuerdos o pactos fundacionales en una sociedad. Únicamente en un ámbito público deliberativo e incluyente, más allá del discurso de la racionalidad propio de la modernidad, es viable la construcción continua de nuestros parámetros de justicia en sociedad.

Una teoría de la justicia por sí sola es inocua mientras no se formule sobre la base material de un contexto social. De otra forma, estaría condenada a la legitimación del *status quo*. Mientras no se asimile la “alteridad” y la “participación diferencial” como criterios ordenadores de cualquier acuerdo sobre la justicia social, los problemas de explotación, violencia, carencia de poder, marginación e imperialismo cultural (las cinco caras de la opresión según Young) se reproducirán constantemente. Construir una concepción de la justicia que sirva como fundamento para el desarrollo de una política pública diseñada con el propósito de responder al problema de la justicia social implica incorporar los paradigmas del reconocimiento y la redistribución. Estos paradigmas no se anulan ni se excluyen. Al contrario, se complementan en tanto que las colectividades marginadas tienden a caracterizarse por el sometimiento cultural y económico.

Pero más allá de esto, dado que nuestro interés aquí no se centra en la consistencia de una teoría sino en cómo materializar los principios de justicia de manera más inclusiva, queremos hacer hincapié en el hecho de que la forma alternativa de buscar justicia está en orientar las políticas públicas hacia la

construcción de una ciudadanía participativa, emplazada en una ética política consciente de la realidad del pluralismo y del carácter complementario y enriquecedor de las diferencias.

VI. Bibliografía

Ackerman, Bruce, *La justicia social en el estado liberal*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Aguilar, Madrid, 1982.

Barry, Brian, *La teoría liberal de la justicia: examen crítico de las principales doctrinas de teoría de justicia de John Rawls*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

_____, *Teorías de la Justicia*, Gedisa editorial, Barcelona, 1995.

Bidet, Jacques, *John Rawls y la teoría de la justicia*, Bellaterra, Barcelona, 2000.

Bonilla, Daniel y Jaramillo, María Cristina, *La comunidad liberal*, Siglo del hombre editores, Bogotá, 2004.

Derrida, Jacques, *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A ediciones, Barcelona, 1989.

Dworkin, Ronald, "¿What is Equality? Part 1: Equality of Welfare", In *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, No. 3 (summer, 1981), pp. 185-246.

_____, "¿What is Equity?", In *Iowa Law Review* Vol.1 No.73.

Ferrajoli, Luigi, *Igualdad y diferencia*, Trotta, Madrid, 1999.

Ferrajoli, Luigi (et al) (editores), *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Trotta, Madrid, 2001.

Fraser, Nancy, *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Siglo del hombre editores, Bogotá, 1997.

_____, *Escalas de justicia*, Heder, Barcelona, 2008.

_____, *Justicia social*, Universidad de los Andes, Bogotá, 1997.}

_____, *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*, Ediciones morata, Galiza, Madrid, 2006.

Foucault, Michael, *Microfísica del poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1980.

Freeman, Samuel, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, Alianza editorial, Madrid, 1971.

Gargarella, Robert, *Las Teorías de la Justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999.

Habermas, Jürgen, *Debate sobre el Liberalismo Político*, Paidós, Barcelona, 1998.

Hartl, Adolphus, "Rawls on Liberty and Its Priority", In *the University of Chicago Law Review*, Vol. 40, No. 3 (spring, 1973), pp. 534 - 555.

Hernández, Andrés, *La teoría ética de Amartya Sen*, Universidad de los Andes, Bogotá, Siglo del hombre editores, 2006.

Hobbes, Thomas, *El Leviatán o la materia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940.

Honneth, Axel, “*Integrity and disrespect: Principles of a conception of morality based on the theory of recognition*”, en *Political Theory*, No. 20, 1992, pp.158 -189.

Hosmer, Norbert, *En defensa del positivismo jurídico*, Gedisa, Barcelona, 1992.

Kant, Immanuel, *Fundamentos de la metafísica de la costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1995.

Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Ariel, Barcelona, 1995.

Kukathas, Chandran, *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*. Tecnos, Madrid, 2004.

Macpherson, Crawford Brough, *La teoría política del individualismo posesivo*, Editorial fontanella, Barcelona, 1970.

Marx, Karl / Engels, Friedrich, “*Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán*”, en *Obras escogidas*, t. III, Editorial Progreso, Moscú, 1974.

Mouffe, Chantal, *The return of the political*, Verso, London. 1993.

Pateman, Carole, *The patriarchal welfare state: Women and democracy*, Harvard University / Center for European Studies, Harvard, 1987.

_____, *El contrato sexual*, Anthopos, Barcelona, 1988.

_____, *Equality, difference, subordination: the politics of motherhood and women's citizenship*, Routledge, London, 1992.

Pérez, Antonio, *Las dimensiones de la igualdad*, Dykinson, 2007.

Platón, *Apología a Sócrates. Critón o el deber del ciudadano*. Espasa Calpe, Argentina, 1952.

Philips, Anne, *Democracy and difference*, Polity Press, London, 1993.

Rawls, John, *A theory of justice*, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1999.

_____, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

_____, *Liberalismo Político* Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

_____, “*Justicia como equidad: Política, no Metafísica*”, en *Liberalismo, comunitarismo y democracia*, Paidós, Barcelona, 1996.

_____, *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986.

_____, *Ideas Fundamentales del Liberalismo Político*, Ágora, Madrid, 1994.

Sen, Amartya, *Libertad y Desarrollo*, Planeta, Bogotá, 2000.

_____, *La Desigualdad Económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

_____, “*¿Equality of what?*” In *The Tanner Lecture on Human Values*.
Delivered at Stanford University. May 22, 1979.

_____, *La Calidad de Vida*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Sen, Amartya / Nussbaum, Martha (Editors), *The Quality of Life (Wider Studies in Development Economics)*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

Sen, Amartya / Kliksberg, Bernardo, *Primero la Gente. Una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*, Deusto, Barcelona, 2005.

Young, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Universitat de Valencia / Instituto de la mujer, 2000.