

Fecha de recepción: 7 de septiembre de 2003
Fecha de aceptación: 11 de marzo de 2004

LA TENSION ENTRE LAS EXIGENCIAS DE JUSTICIA SOCIAL Y LA PRIORIDAD DE LA LIBERTAD

Consideraciones en torno a la concepción de justicia de John Rawls

Por: **Francisco Cortés Rodas***
Universidad de Antioquia

Resumen. *En este artículo se presentan algunas críticas hechas a la teoría de justicia de John Rawls. En primer lugar, se expone la propuesta de Axel Honneth de construir una teoría de la justicia a partir de la teoría hegeliana del reconocimiento. En segundo lugar, se desarrolla la propuesta realizada por Amartya Sen y Martha Nussbaum sobre las capacidades básicas humanas. Mediante estas críticas a Rawls se busca mostrar que para asegurar las exigencias de igualdad y equidad supuestas en el liberalismo es necesario construir una nueva teoría de la justicia sobre bases diferentes.*

Palabras clave: *Libertad, igualdad, reconocimiento, capacidades humanas básicas.*

Summary. *This article presents some criticisms made to John Rawls' theory of justice. In the first place, Axel Honneth's proposal to build a theory of justice from Hegelian theory of recognition is set out. In the second place, Amartya Sen and Martha Nussbaum's proposal on basic human capabilities is developed. By means of these criticisms of Rawls, we intend to show that in order to guarantee demands of equality and equity assumed by liberalism it is necessary to build a new theory of justice on different grounds.*

Keywords. *Liberty, equality, recognition, capabilities, basic human capabilities.*

Rawls afirma en distintas partes de su obra que su concepción de la justicia es una concepción política de la justicia, que está diseñada para establecer las condiciones bajo las cuales deben darse las interacciones entre los individuos con el fin de que cada uno pueda obtener una garantía para el uso de su libertad.¹ Así, mediante la concepción de la justicia

* Este artículo hace parte del proyecto de investigación *Justicia y exclusión. Elementos para la formulación de una concepción igualitaria de justicia*, aprobado por la Fundación Alexander von Humboldt y realizado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Frankfurt (Alemania).

1 RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Rawls fija los límites dentro de los cuales un sujeto está legitimado para actuar. De manera similar a Kant, quien con su formulación del principio general del derecho, establece que “una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”,² Rawls establece mediante su primer principio de justicia las condiciones bajo las cuales cualquier acción es conforme con el derecho. Este principio dice: “Cada persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertad para todos”.³

La función de una concepción política de la justicia es definir y establecer las condiciones bajo las cuales los individuos pueden interactuar en tanto seres libres; para esto, mediante esta concepción, se establecen las fronteras que limitan a cada individuo como sujeto libre capaz de emprender acciones y de responder ante los otros por los efectos que pueda producir con ellas. Con el establecimiento de estas fronteras es circunscrito el ámbito individual del sujeto de derechos, ámbito de cuya protección debe ocuparse el Estado. Este ámbito individual se conforma a partir del derecho a la libertad, que es definido como un derecho con una prioridad absoluta, que le corresponde a todo hombre en tanto sujeto de derechos fundamentales.⁴ La función de una concepción política de la justicia es, por consiguiente, asegurar que las fronteras trazadas para proteger el ámbito de los derechos individuales de la libertad no sean transgredidas. En este sentido, la concepción de justicia de Rawls es liberal. Afirma la prioridad del valor de la libertad frente a teorías del bien humano y frente a concepciones igualitaristas radicales. En una teoría liberal, el Estado no está vinculado con ninguna concepción particular del bien y su propósito es permitir a cada ciudadano que siga su propio concepto del bien, no puede comprometerse con una política que restrinja las libertades básicas iguales a favor de una mayor igualdad social y económica.

La concepción política de Rawls es una teoría distributiva de la justicia la cual representa una alternativa al viejo liberalismo y al pensamiento utilitarista. Si bien es cierto que Rawls le da al primer principio de justicia un lugar central dentro de su teoría de la justicia mediante la introducción de la regla de la prioridad de la libertad, su concepción, como teoría distributiva de la justicia, tiene un segundo principio con el que busca asegurar iguales oportunidades a cada individuo para hacer todo aquello que quiera realizar en su vida. Este principio dice: “Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos

2 KANT, E. *Metaphisik der Sitten*, Werkausgabe VIII. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977. (Cito según la edición en castellano: *Metafísica de las costumbres*. Tecnos: Madrid, 1989, p. 39; p. 231 de la paginación original).

3 RAWLS, J. *Op. cit.*, p. 60, 250, 302.

4 RAWLS, J. **Las libertades básicas y su prioridad**, en: RAWLS, J. *Liberalismo político*. México: Fondo De Cultura Económica, 1996, p. 270-340.

a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad”.⁵

El sentido de este principio es que una concepción de la justicia que posibilite desigualdades que no beneficien a todos, y por sobre todo, que no beneficien a los menos favorecidos, no es una concepción moral de la justicia. Rawls parte de la existencia de desigualdades en cuanto a talentos, riqueza y poder, y con este principio busca una compensación o una reducción al mínimo de éstas. Las desigualdades sociales deben organizarse de tal manera que resulten más ventajosas para los menos favorecidos, y deben posibilitar iguales oportunidades a todos los participantes en el contrato social, para que todos los asociados puedan desarrollar sus talentos y sus proyectos particulares de vida. Con este segundo principio se busca corregir desigualdades excesivas: mediante políticas sociales de distribución de la riqueza se pretende dar una protección especial a los menos favorecidos. A estos principios Rawls añade dos reglas: la primera instituye la prioridad de la libertad sobre el trato a las desigualdades; la segunda establece la prioridad de la justicia sobre la eficiencia.

Si aceptamos por el momento estos elementos como descripción general del pensamiento de Rawls, podemos considerar ahora algunas de las críticas hechas a su teoría para ver si realmente es necesario, con el fin de asegurar las exigencias de igualdad social y equidad supuestas en el liberalismo, construir una nueva teoría de la justicia sobre bases diferentes, o si la teoría de Rawls es lo suficientemente coherente y poderosa como para dar respuesta a estas objeciones. En la teoría de Rawls está establecido que hay aspectos de la condición de una persona que deben ser considerados fundamentales y que estos aspectos deben ser asegurados a través de una distribución igualitaria. En las críticas a la teoría de Rawls que vamos a considerar es cuestionado lo que este autor considera que, por justicia, debe ser asegurado a través de esta distribución. Tanto Martha Nussbaum, Amartya Sen, como Axel Honneth, opinan que la concepción de justicia de Rawls es insuficiente para determinar los aspectos de la condición de una persona que deben ser considerados fundamentales.

1. Axel Honneth: Justicia y reconocimiento

La crítica de Honneth a las teorías de justicia de procedencia kantiana y su propuesta de construir una teoría de la justicia a partir de la teoría hegeliana del reconocimiento se basa en la idea de que el liberalismo establece de manera insuficiente el conjunto de condiciones necesarias para el disfrute de la libertad. Esta insuficiencia de las teorías liberales de justicia

5 RAWLS, J. *A theory of justice*, p. 60.

radica, para Honneth, de un lado, en que en ellas se determina el conjunto de condiciones necesarias para el aseguramiento de la libertad solamente como resultado de la distribución de aquellos bienes y derechos que le permiten a cada individuo realizar su proyecto individual de vida, y en que, de otro lado, conciben las condiciones necesarias para el uso de la libertad a partir de una concepción individualista de la libertad subjetiva. A diferencia de muchas otras críticas al liberalismo, que proponen criterios redistributivos más amplios en el marco de la definición individualista liberal de los derechos, Honneth propone un cambio total de perspectiva que consiste en afirmar que el objeto de la distribución no son las libertades individuales, sino las esferas de comunicación social en las cuales los individuos pueden obtener su reconocimiento. Para Honneth no se trata solamente de una distribución justa de los derechos y de los recursos, sino más bien, del aseguramiento de las condiciones sociales que hacen posible en las sociedades modernas que los individuos alcancen su autorrealización individual. En este sentido, la propuesta de Honneth representa una teoría normativa de la justicia social que fundamenta, en la forma de una reconstrucción de las condiciones necesarias de la autonomía individual, qué esferas sociales debe comprender o disponer una sociedad moderna para poderle asegurar a todos los individuos la oportunidad para la realización de su autodeterminación, o de su libertad.

Para exponer el planteamiento de Honneth voy a desarrollar primero su propuesta de interpretación de la *Filosofía del derecho* de Hegel, para ver cómo a partir de ésta se puede realizar el bosquejo de una teoría normativa de las esferas del reconocimiento recíproco que son constitutivas para la conformación de la identidad moral de los seres humanos en las sociedades modernas (1.1). En segundo lugar, se trata de mostrar, de un lado, que el concepto de justicia liberal de Rawls representa una insuficiente determinación de la libertad individual y, de otro lado, que el núcleo de una teoría normativa de las esferas del reconocimiento lo constituye una concepción de la justicia que tiene como fin el aseguramiento general de las condiciones intersubjetivas de la autorrealización individual (1.2).

1.1. Como ya lo había hecho en la *Lucha por el reconocimiento*,⁶ en su más reciente libro *Leiden an Unbestimmtheit*,⁷ Honneth se propone reconstruir el modelo del reconocimiento de Hegel con el fin de mostrar su validez y actualidad frente a las concepciones contemporáneas de justicia social. La tesis central de la *Filosofía del derecho* de Hegel que Honneth destaca, afirma que el Estado no solamente debe garantizar las condiciones para la realización de la autonomía privada de los individuos, sino que debe además, posibilitar y garantizar la participación en una esfera pública, en la cual pueda ser permanentemente desarrollado el orden jurídico y la cultura, no solamente la política, sino también la científica, la estética y la religiosa. El Estado debe por esto implementar la creación

6 HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

7 HONNETH, A. *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam, 2001.

de distintas esferas de la acción social y promover la capacitación de los individuos para su participación en ellas. Para Hegel la existencia política es preparada y está mediada por la existencia social en la cual el individuo sólo puede desarrollar sus particularidades en la medida en que cumple con sus deberes sociales en el ámbito de la familia y de la profesión, y obtiene por esto reconocimiento. De este modo, si los hombres dependen del reconocimiento social, entonces, es ciertamente problemático que el Estado limite sus funciones a la protección de los intereses individuales y a la solución jurídica de los conflictos de interacción. Un fin político del Estado tiene que ser por tanto crear las condiciones para hacer posible la participación de todos los miembros de la sociedad en cada una de las esferas de acción intersubjetivas, que en las sociedades modernas se han constituido como necesarias para la realización de la libertad individual.⁸

Después de mostrar que el núcleo de la teoría del derecho de Hegel consiste en asegurar las condiciones intersubjetivas de la autorrealización individual, Honneth relaciona esta teoría con un diagnóstico de las patologías sociales de la modernidad, en el sentido en que interpreta el planteamiento general de la obra de Hegel como la propuesta de entender los conceptos del “derecho abstracto” y de “moralidad” como dos insuficientes determinaciones de la libertad individual, las cuales se condensan en el mundo de la vida en estados sociales patológicos, que Honneth denomina con el término “sufrimiento de indeterminación”.

En la *Filosofía del derecho*, Hegel muestra la existencia de tres modelos de la libertad en el mundo moderno, “derecho abstracto”, “moralidad” y “eticidad”, y señala que cada uno contiene aspectos esenciales e imprescindibles para la autodeterminación individual. El punto de partida de la investigación de Hegel, afirma Honneth, consiste en la crítica a la concepción de libertad supuesta en las concepciones del “derecho abstracto” y de la “moralidad”. El modelo de la libertad del “derecho abstracto” parte de una concepción atomística, individualista, según la cual la libertad de cada uno consiste en el ejercicio del arbitrio individual no influenciado por nada. Así, la pura libertad de elección, presupuesta sobre la base de la prioridad del sujeto sobre la sociedad y de lo justo sobre el bien, sirve para asegurar la libertad de un sujeto desvinculado de todo tipo de determinación heterónoma, de intereses concretos y de relaciones con su realidad. El fin de una concepción de la justicia es, según este modelo, la creación de aquellas relaciones sociales que hagan posible que cada sujeto alcance una forma de autodeterminación conseguida con independencia de los demás. Pero Hegel no entiende la libertad de forma individualista, sino en términos comunicativos, ni entiende al sujeto desvinculado de su realidad social. Hegel concibe al sujeto en una estrecha vinculación con su respectiva comunidad constitutiva. El “yo” hegeliano forma su identidad individual y colectiva por su participación en un contexto

8 Véase: HEGEL, G.W.F. *Grundlegung der Philosophie des Rechts*, Theorie-Werkausgabe. Frankfurt/Main: 1969, Band VII.

normativo particular y gracias a esta posibilidad de participación puede realizar emisiones normativas sobre justicia. Ahora bien, en tanto que comprende la libertad en términos comunicativos, Hegel supone que solamente en la medida en que estén asegurados los presupuestos sociales e institucionales que requieren los hombres para su participación en la vida social, ellos pueden realizar su libertad en el mundo exterior. Con esta crítica Hegel muestra el carácter intersubjetivo de los derechos en el sentido en que la libertad individual sólo puede ser el producto de una forma de comunicación entre los seres humanos que posee el carácter del reconocimiento recíproco. La esfera de la libertad individual, garantizada por el "derecho abstracto" es definitiva en el proceso de formación de las sociedades liberales, pero Hegel la entiende como parte de un sistema en el que hay otras formas de autorrealización de la libertad individual.

Para mostrar cómo los conceptos del "derecho abstracto" y de "moralidad" son dos insuficientes determinaciones de la libertad individual, Honneth propone un procedimiento negativo para establecer el lugar adecuado de cada uno de los modelos de la libertad.⁹ Esto lo hace mostrando los daños sociales a los que conduce la aplicación totalizante de cada uno de ellos. De la absolutización de una de las representaciones de la libertad, ya sea la del "derecho abstracto" o la de la "moralidad", resultan dislocaciones patológicas en la realidad social que son un indicador de que los límites del ámbito de validez de cada una de ellas ha sido traspasado. De este modo, la idea de Hegel es que las concepciones del "derecho abstracto" y de la "moralidad" no son en sí mismas falsas, ellas contienen aspectos esenciales e imprescindibles para la autodeterminación individual, sino que se convierten en problemáticas y pueden conducir a estados dolorosos de vacío e indeterminación cuando los actores sociales orientan de manera unilateral sus propias acciones hacia una de las dos ideas de la libertad. Así por ejemplo, la concepción unilateral de la libertad individual defendida en el modelo del "derecho abstracto" es problemática cuando se afirma que la única función del Estado consiste en la protección de los intereses individuales y en el aseguramiento de la autonomía privada. El tipo de sufrimiento de indeterminación o de dolor social que puede producir es la consecuencia de limitar la autorrealización de la libertad individual a la experiencia de la realización de la autonomía privada, desconociendo las posibilidades de experiencia supuestas en las otras esferas de la acción social. "Al orientar los actores sociales sus propias acciones de manera unilateral hacia una de las dos ideas de la libertad, no sólo no están en capacidad de conseguir una verdadera realización de su autonomía, sino que quedan aferrados de una u otra manera a un estado doloroso de vacío e indeterminación".¹⁰

Honneth interpreta el tercer modelo de la libertad, la "eticidad" como resultado de la transición desde una forma de experiencia unilateral del significado de la libertad individual hacia una forma de experiencia que permite a los sujetos una verdadera realización de su

9 HONNETH, A. *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam, 2001, p. 44s.

10 *Ibid.*, p. 74.

libertad y autonomía.¹¹ La transición a la eticidad es pues interpretada como una propuesta de aclaración, como un proceso de emancipación, que en su realización tiene como consecuencia una liberación de las orientaciones patológicas. En este sentido, el paso a la “eticidad”, que Honneth concibe también como la comprensión del núcleo verdadero de la teoría de la justicia de Hegel, tiene a la vez el significado de una emancipación de fenómenos de sufrimiento. El paso a la “eticidad” debe a la vez, con la superación crítica de las patologías sociales determinadas por la orientación unilateral hacia una de las dos ideas de la libertad, contribuir a la apropiación de los presupuestos comunicativos que hacen posible la realización de la autonomía individual y con esto facilita la comprensión de las condiciones necesarias de la libertad; “pues sólo en el momento en el que los afectados mismos han visto que ellos han sido orientados por representaciones de la libertad unilaterales, ellos están en capacidad de reconocer en su mundo de la vida las formas de interacción en las que participar es una condición de la libertad individual”.¹² Por eso es que la comprensión de la teoría de la justicia que se produce con la entrada en la “eticidad” no solamente libera a los individuos de las consecuencias negativas producidas por procesos de formación equivocados, sino que además inicia la apropiación de los presupuestos comunicativos necesarios para la realización de la libertad.

La “eticidad” libera de patologías sociales en la medida en que crea para todos los miembros de la sociedad en la misma medida las condiciones para la realización de la libertad. Esto supone que la esfera de la “eticidad” cumple con tres condiciones.¹³ La primera consiste en proporcionar en cada una de sus esferas constitutivas posibilidades generales accesibles de la realización individual, cuya utilización pueda ser experimentada por cada sujeto como la realización práctica de su libertad. En este sentido cada esfera de la eticidad debe contener un determinado número de posibilidades de vida, las cuales deben poder ser concebidas por cada individuo como fines de la autorrealización individual. La segunda consiste en el carácter intersubjetivo de los marcos de acción que constituyen la esfera de la eticidad. Las posibilidades de autorrealización individual que debe proporcionar la esfera de la eticidad deben estar compuestas de cierta manera por formas de comunicación en las cuales los sujetos puedan ver en los otros recíprocamente una condición de su propia libertad. La tercera condición consiste en que las acciones intersubjetivas de las que está compuesta la esfera de la eticidad expresan determinadas formas de reconocimiento recíproco.

Las esferas del reconocimiento recíproco que conforman la eticidad son para Hegel la familia, la sociedad civil y el Estado. Según la interpretación de Honneth, cuando Hegel intentó en su *Filosofía del derecho*, la reconstrucción del proyecto del desarrollo histórico de la eticidad humana con ayuda del concepto del “reconocimiento”, buscaba aclarar, de un

11 *Ibid.*, p. 78s.

12 *Ibid.*, p. 75.

13 Véase: *ibid.*, p. 79s.

lado, cómo puede producir la experiencia del reconocimiento un progreso en las relaciones de la eticidad y, de otro lado, buscaba explicar las relaciones de cambio dinámicas que debían existir entre la adquisición intersubjetiva de la autoconciencia y el desarrollo moral de las sociedades en su totalidad. La respuesta de Hegel a estas cuestiones complejas constituyen el núcleo de su paradigma de “una lucha por el reconocimiento”, en el cual afirma que el desarrollo ético se produce a lo largo de una serie de tres modelos de reconocimiento, progresivamente exigentes, entre los cuales media respectivamente una lucha intersubjetiva, que conduce a los sujetos a la confirmación de sus pretensiones de identidad.¹⁴

Lo particular del paradigma de “una lucha por el reconocimiento” consiste en la tesis, con la que Hegel va mucho más allá que el modelo de la libertad del “derecho abstracto”, según la cual, se pueden distinguir estas tres formas de reconocimiento recíproco, en la medida en que se comprenden los presupuestos intersubjetivos del surgimiento de la autoconciencia.¹⁵ Pues el mecanismo del reconocimiento recíproco de la esfera de libertad individual, que desarrollaron Kant y Fichte, aclara la formación de una conciencia subjetiva del derecho. Sin embargo, con esto no es captada en su totalidad la comprensión positiva de sí misma de una persona libre. Así, Hegel añade al reconocimiento jurídico, otras dos formas adicionales de reconocimiento recíproco: en el amor es reconocido como un individuo aquel cuyas necesidades y deseos tienen un valor particular para otra persona; y en la esfera estatal de la eticidad es reconocida como una persona aquella cuyas capacidades tengan un valor constitutivo para una comunidad concreta. Con la diferenciación de estas esferas del reconocimiento recíproco Honneth muestra que a partir de Hegel se pueden definir las condiciones bajo las cuales es posible para un sujeto asegurar su autonomía individual y lograr por tanto conformar su identidad.

1.2. La crítica de Honneth a la teoría liberal de justicia y su propuesta de construir una teoría de la justicia a partir de la teoría hegeliana del reconocimiento se basa en la idea de que el liberalismo tiene un concepto muy limitado de lo que significan la libertad y la autonomía individual. Contra la idea liberal de que el objeto de la distribución justa son las libertades de acción subjetivas, Honneth propone entender que la distribución justa debe ocuparse del aseguramiento de aquellas esferas de la comunicación social que hacen posible el reconocimiento recíproco. Contra la idea liberal de que la distribución justa es aquella que se ocupa del aseguramiento de bienes y recursos, Honneth propone un tipo de distribución que se orienta al aseguramiento de las condiciones sociales que hacen posible que los individuos alcancen su autorrealización individual. Contra la concepción liberal que afirma la prioridad de las libertades individuales, Honneth propone un concepto comunicativo de

14 Véase: HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992, cap. 1.

15 HONNETH, A. *Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung*, en: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, falta año p. 171-192.

la libertad subjetiva, a través del cual relativiza la posición privilegiada de las libertades individuales al presentarlas como parte de un sistema en el que estas libertades están situadas en el mismo nivel que aquellas otras libertades que hacen posible la autorrealización individual en las esferas del trabajo y de las relaciones familiares y de amistad.

En un artículo reciente Honneth se propuso explicitar esta idea mediante una crítica a la teoría de la justicia de Rawls.¹⁶ La idea de Honneth consiste en proponer una corrección del artificio teórico de la “posición original” de Rawls y del campo de aplicación de los principios de justicia para, en vez de partir del concepto individualista de la libertad subjetiva, partir de un concepto comunicativo de la libertad subjetiva. Honneth actualiza la crítica central de Hegel al contractualismo de Hobbes, Rousseau y Kant para hacerla valer contra Rawls, y en este sentido, afirma que la justificación de los principios de justicia supuestos en la “posición original” termina haciendo desaparecer el *factum* de la intersubjetividad humana. Si se afirma con Hegel que los seres humanos dependen del reconocimiento social para poder alcanzar su autorrealización individual o su libertad, entonces las partes en la “posición original” deben poseer un conocimiento elemental de sus necesidades de reconocimiento para poder ser consideradas como representantes de seres humanos. La idea de Honneth es que con esto se puede mostrar que la justificación de la “posición original” no puede considerarse completamente independiente de aquellos supuestos que se consideran como características definitorias de lo que es el ser humano. Así pues, las partes en la posición contractual original, porque son seres humanos, deben saber que ellas dependen del reconocimiento social de otras personas y si comparten este saber se pondrán de acuerdo, por tanto, sobre unos principios de justicia, distintos a los establecidos en la concepción de Rawls.

Al introducir este cambio en las condiciones de partida de la “posición original” se genera un cambio en el ámbito de aplicación de los principios de justicia: ya no se trata de que los participantes calculen sus oportunidades futuras de vida en términos de los espacios de acción para el desarrollo de la libertad individual, sino que midan sus oportunidades en términos de la cualidad de las relaciones sociales. En este sentido, con la introducción de la idea de que los participantes en la “posición original” representarían un concepto comunicativo de la libertad subjetiva, Honneth muestra que los participantes en la “posición original” trasladarían su concepción de la justicia social del nivel de los bienes que posibilitan la libertad al nivel de las reciprocidades obligatorias. Para Honneth se trata de una concepción de la justicia que en el lugar de los principios de la distribución equitativa de los recursos, introduce principios que se refieren al aseguramiento de los presupuestos sociales del reconocimiento recíproco. La introducción de estos principios supone que la libertad individual requiere del aseguramiento de esferas comunicativas de la autorrealización, en

16 HONNETH, A. *Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel*. Manuscrito.

las cuales el individuo pueda llegar a tener un mayor poder de acción a través del reconocimiento recíproco.¹⁷

Estas esferas comunicativas, que Honneth obtiene de su interpretación de la teoría del reconocimiento de Hegel, son la familia, el derecho y el trabajo y sus principios de justicia son el amor, la igualdad y el merecimiento, respectivamente. La tesis de Honneth es que el reconocimiento de la persona depende, no solamente de que obtenga de todos los demás el respeto a sus derechos y pretensiones universales que le corresponden como miembro de una comunidad de derecho, sino también, de que reciba un trato afectivo, cuidadoso y amoroso, en el nivel de sus relaciones familiares y amistades íntimas, y de que consiga una valoración de sus capacidades y particularidades en el ámbito de sus relaciones laborales. La negación del reconocimiento en cada uno de estos niveles afecta de forma diferente la conformación de la personalidad y, por tanto, la constitución de su autonomía e identidad personal. Si en el nivel familiar, el resultado del trato amoroso, cuidadoso y afectivo, es el desarrollo de una autoconfianza y seguridad de sí mismo de la persona, su negación imposibilita la conformación de esta relación práctica. En el nivel del derecho, la negación del reconocimiento de los derechos individuales constituye un menosprecio de la integridad de la persona jurídica. La negación del reconocimiento de las particularidades y capacidades de una persona impiden el desarrollo del tipo de valoración social que a cada uno le permite experimentar su valor para la sociedad o para una comunidad determinada. Con estas formas de reconocimiento Honneth denomina tres principios de justicia (atención afectiva, igualdad jurídica y estimación social), los cuales tomados en su conjunto conforman el punto de vista, cuya adopción garantiza las condiciones de la integridad personal. Los seres humanos consiguen una identidad intacta sólo si ven reconocidas determinadas capacidades o confirmados ciertos derechos. Así, la tesis de Honneth es que una teoría de la justicia no comprende solamente una, sino tres formas del reconocimiento entre sí independientes, y por tanto, contiene tres principios de justicia.

Con la diferenciación de estas esferas del reconocimiento Honneth define las condiciones constitutivas para la formación de la identidad en las sociedades modernas. El modelo del reconocimiento afirma por esto que la autonomía no puede reducirse a la autodeterminación conseguida mediante el aseguramiento de los derechos y libertades individuales, tal y como lo propone el modelo de la libertad de Rawls. El mecanismo del reconocimiento recíproco de la esfera del derecho es central, pero la autonomía que posibilita es concebida como parte de un sistema en el que hay otras relaciones de reconocimiento. “Los derechos y libertades individuales pierden pues su posición privilegiada porque al lado de ellos aparecen otras formas de reciprocidad obligatoria”, escribe Honneth.¹⁸ De este modo, la autorrealización individual dependería de la posibilidad de que todos los miembros

17 Véase: *ibid.*, p. 4s.

18 *Ibid.*, p. 9.

de la sociedad puedan participar en condiciones de igualdad en aquellas esferas de la comunicación social que estén caracterizadas por una forma específica del reconocimiento recíproco. Si el núcleo de la teoría de la justicia de Honneth es entendido como un dispositivo para la protección de la integridad del ser humano y para el aseguramiento de las posibilidades de la autorrealización individual y aquella y éstas dependen de que los individuos obtengan en cada una de estas esferas formas distintas de reconocimiento, se puede concluir, entonces, que la teoría de la justicia debe referirse al aseguramiento de tales esferas del reconocimiento. De este modo, si el reconocimiento social, como lo mostró Hegel, es una condición constitutiva para la realización de la libertad, entonces, es ciertamente problemático que el Estado limite sus funciones a la protección de los intereses, derechos y libertades comprendidos en el concepto de autonomía privada. El Estado tiene que tener como fin político crear las condiciones para que todos los miembros de la sociedad de forma igual puedan participar en cada una de las esferas de acción intersubjetivas necesarias para la realización de la libertad individual.

2. Amartya Sen: El planteamiento de las capacidades

Sen afirma que la teoría de justicia distributiva de Rawls falla en sus propósitos igualitaristas porque concibe la distribución a partir de una equivocada abstracción de las necesidades básicas humanas, construida esta abstracción desde una definición de los bienes primarios. El problema de la teoría de Rawls consiste, para Sen, en que no consigue articular las condiciones de la libertad formal, definidas en el primer principio de justicia, con las condiciones reales y materiales de realización de la libertad, establecidas en el segundo principio.¹⁹ Según Sen, el autor de *Teoría de la justicia* se ha centrado solamente en una de las facetas de la libertad, a saber en la faceta de “proceso de la libertad”, y no ha considerado otra faceta de la libertad, como es, la “faceta de oportunidad”. Ésta se refiere a la capacidad real para conseguir cosas; tiene que ver con las oportunidades reales que tenemos para conseguir cosas que podamos valorar. No considerar la “faceta de oportunidad” conduce a una limitada concepción de la libertad en la que solamente se tiene en cuenta la “autonomía decisional” de las elecciones a realizar y la “inmunidad frente a las interferencias de los demás”.²⁰

La definición de los recursos necesarios para que un individuo pueda realizar lo que desea es establecida, en la teoría de Rawls, mediante el índice de bienes primarios. Este

19 En relación con esto Sen escribe: “Pero dada la prioridad del principio de la libertad, no se permiten contrapartidas entre pérdidas de libertades fundamentales y ganancias económicas y sociales”. SEN, A. *¿Igualdad de qué?* En: *Libertad, igualdad y derecho*. S.M. McMurrin, (Ed.), Barcelona: Ariel, 1998, p.149.

20 La faceta de proceso de la libertad la denomina también “libertad de ser agente”, y a la faceta de oportunidad la llama “libertad de bienestar”.

índice, opina Sen, conduce “a una moralidad parcialmente ciega”,²¹ en la medida en que en él no se considera ni la diversidad de la naturaleza humana ni las diferencias entre las personas. Al no tener en cuenta estos dos elementos y excluir los casos difíciles como los minusválidos, los enfermos físicos y mentales, Rawls establece mediante el principio de igualdad, la misma provisión de bienes a una persona sana y a un minusválido. “En realidad, resulta —escribe Sen— que la gente tiene necesidades muy distintas, que varían con su estado de salud, su longevidad, las condiciones climáticas, el lugar geográfico, las condiciones de trabajo, el temperamento, e incluso el tamaño del cuerpo (que afectan a sus necesidades de comida y ropa). No se trata, pues, de dejar de lado unos cuantos casos difíciles, sino de no tener en cuenta diferencias muy reales y extendidas”.²²

En suma, Sen afirma que aunque el filósofo norteamericano desarrolla una amplia lista de bienes y los considera como cosas buenas que debería tener cada persona para poder desarrollar sus dos potencialidades morales, no se plantea, sin embargo, la pregunta por lo que los bienes “hacen a los seres humanos”, ni tampoco puede responder la cuestión respecto a que dos personas equiparadas de forma diferente y situadas en lugares distintos pueden requerir distintas cantidades de bienes primarios para satisfacer las mismas necesidades. “Si los seres humanos fueran muy similares, esto no tendría mucha importancia, pero la experiencia indica que la conversión de los bienes en capacidades cambia de una persona a la siguiente sustancialmente, y la igualdad de lo primero puede estar alejada de la igualdad de lo segundo”.²³ La exigencia de igualdad requiere, entonces, de una concepción de justicia en la que se defina lo que sea necesario para que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas: la capacidad de desplazarse, en el caso del minusválido, la capacidad de satisfacer las propias necesidades alimentarias, de disponer de medios para vestirse y tener alojamiento, o la capacidad de participar en la vida social de la comunidad. Con el ejemplo de estas capacidades, Sen destaca que hay necesidades imprescindibles para cada persona en cada contexto social, que deben ser satisfechas y que si no lo son, el derecho a la igualdad es transgredido. La intención teórica del enfoque de la justicia de Sen se orienta al aseguramiento de capacidades básicas bajo cuyos presupuestos las personas puedan percibir las opciones para la conducción de sus vidas, pues sólo bajo estos presupuestos es posible entrar en reales situaciones de libre decisión.

El argumento de las capacidades afirma que para cada ser humano es un bien poder desarrollar de forma adecuada sus capacidades. Este planteamiento centra su atención sistemática en los conceptos de “funciones” y “capacidades” (*functionings and capabilities*). Las capacidades se definen al derivarlas de los funcionamientos. Los funcionamientos representan las distintas partes del modo de estar o de ser de una persona.

21 SEN, A. *Op. cit.*, p.150.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, p.153.

Estos consisten “en actividades (como el comer o el leer o el ver) o estados de existencia o de ser, por ejemplo, estar bien nutrido, no tener malaria, no estar avergonzado por lo pobre del vestido o del calzado”.²⁴ A estas actividades o estados Sen los denomina funciones. Las capacidades que tenga un hombre se conforman a partir del número de funciones que él pueda realizar, teniendo en cuenta los recursos materiales, personales y sociales que estén a su disposición para llevarlas a cabo. Las capacidades no se miden en las funciones realmente realizadas, sino en la libertad que tenga una determinada persona para realizar las funciones que considera más valiosas. Las capacidades reflejan así el valor que las personas dan a un conjunto determinado de funcionamientos que han elegido. Así, en la medida en que el conjunto de capacidades elegidas por una persona refleja la libertad que tiene para llevar el tipo de vida que valora, el valor que tiene un modo de vida depende de la libertad que ha tenido la persona para elegirlo. Y la libertad que ha tenido depende a la vez de las oportunidades reales que ha tenido para realizar los funcionamientos que ha elegido y conseguir así lo que realmente pueda valorar.

Ahora bien, uno de los problemas del concepto de “igualdad de capacidades básicas” es, como Sen mismo lo reconoce, cómo establecer un índice de las capacidades básicas. Sen considera inadecuado realizar una enumeración definitiva de funciones y capacidades, como el índice de los bienes primarios de Rawls, que posea un alto grado de universalidad y que pretenda dar una completa descripción de la vida humana buena. El problema es que, en la medida en que Sen no ofrece una definición adecuada de las capacidades, puesto que ésta no puede conseguirse solamente con la ampliación del espacio de las libertades positivas, el planteamiento de Sen parece un tanto impreciso.

3. Martha Nussbaum: Las capacidades y el bien humano

Para superar estas dificultades Nussbaum propuso unir el planteamiento de las capacidades básicas con una determinada teoría del bien. Ella opina que una concepción de los valores excelentes, de las virtudes en el sentido de Aristóteles, definida mediante una teoría del bien, permitiría superar la desorientación que produce el planteamiento de las capacidades de Sen, en la medida en que ella posibilitaría caracterizar las capacidades relevantes en el contexto de una vida humana buena, y con esto sería posible estructurar las tareas políticas concretas de una ética que se orienta hacia la capacidad para la elección autónoma de una forma humana de vida. Nussbaum formuló la cuestión ética fundamental para la política así: ¿Qué actividades humanas son importantes? ¿Qué es necesario para una vida humana buena? “La idea es que una vez que hemos identificado un grupo de funciones

24 SEN, A. *Bienestar, condición de ser agente y libertad*, en: *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 77.

especialmente importantes en la vida humana estamos, entonces, en la posición de preguntar cuales son las instituciones sociales y políticas que les corresponden".²⁵

El planteamiento de Nussbaum se orienta pues hacia una concepción de las capacidades básicas en la que busca definir los elementos que son imprescindibles para la caracterización de una vida humana buena y con esto establecer el estándar y la cualidad de vida de los hombres en las sociedades en que viven. Con esta concepción, que denomina "*thick vague theory of the good*", busca captar la totalidad de los fines humanos en todos los ámbitos de la vida humana. "Mi concepción aristotélica se ocupa de los fines y de la condición general y contenido de la forma de vida humana".²⁶ No es una teoría "débil" del bien como la de Rawls, sino "densa y vaga" (*thick-vague*), porque da un bosquejo de la vida buena ("*vague*") y permite hacer muchas especificaciones en concreto ("*thick*"). "La lista es vaga (*vague*) y esto deliberadamente es así en un buen sentido, en tanto que como podemos ver admite múltiples especificaciones, de acuerdo con las variaciones locales y las concepciones personales".²⁷ La crítica contra la teoría "débil" del bien de Rawls ("*thin theorie of the good*") se dirige a su ceguera conceptual: debido a que Rawls pone entre paréntesis el aspecto interno de la vida buena, pierde de vista tanto el carácter instrumental de los bienes sociales básicos como también la identificación de sus formas de uso y su utilidad. Nussbaum supone que se puede proponer una lista identificable y finita de funciones y capacidades con un determinado nivel de universalidad. Las capacidades y funciones son pues determinaciones humanas específicas sin las cuales no sería completa una vida humana buena. Entre las funciones están: vida, salud corporal, integridad corporal, sentidos, imaginación y pensamiento, emociones, razón práctica, afiliación, amistad, respeto, otras especies, juego, control del propio entorno, control político y control material.²⁸

De esta lista resultan exigencias normativas fuertes para el ejercicio de las capacidades básicas. Estas exigencias normativas fueron formuladas por Nussbaum mediante la enumeración de las capacidades básicas constitutivas de la vida humana.²⁹ Así, la tesis de

25 NUSSBAUM, M. *Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism*, in: *Political Theory*, Vol. 20, N° 2, May 1992, p. 214. FALTA FUENTE

26 *Ibid.*, p. 215.

27 *Ibid.*

28 Véase: NUSSBAUM, M. *Aristotelian social democracy*, in: DOUGLAS, R. B.; MARA, G.; RICHARDSON, H. (eds.). *Liberalism and the Good*. New York: Routledge, 1990, p. 225s.

29 Entre estas capacidades están: la capacidad de vivir hasta su fin una vida humana plena; la capacidad de gozar de buena salud, de alimentarse adecuadamente, tener una adecuada habitación, la posibilidad de satisfacer plenamente los deseos sexuales; la capacidad de evitar el dolor no necesario y tener vivencias placenteras; la capacidad de usar los cinco sentidos, representarse cosas, pensar y juzgar; la capacidad de tener vínculos con cosas y personas fuera de uno mismo, de amar aquellos que nos aman y que se preocupan por nosotros, de estar tristes en su ausencia, en general de sentir amor, tristeza, nostalgia y agradecimiento; la capacidad de plasmar una visión del bien y de comprometerse en una reflexión crítica acerca del planeamiento de la propia vida; la capacidad de vivir con y hacia otros, de reconocer

Nussbaum es que en la medida en que las capacidades básicas humanas no son atributos innatos, ellas deben ser desarrolladas por medio de la asistencia, la disposición de recursos y la educación. La tarea del Estado consiste por tanto en promover una adecuada realización de esas capacidades. De este modo, en relación con cada una de las capacidades descritas en la concepción (*thick vague*) del bien, todos los seres humanos deben recibir el apoyo institucional, educativo y material, que sea necesario, para hacerles capaces de actuar en cada uno de esos ámbitos en concordancia con su razón práctica. A diferencia del liberalismo, que establece que los ciudadanos son tratados como iguales cuando ellos reciben la misma cantidad de recursos (Dworkin) o se le proveen los mismos bienes sociales primarios (Rawls), el enfoque de Nussbaum considera que los ciudadanos son libres solamente cuando a ellos les son puestas a disposición las condiciones necesarias para el ejercicio de la libertad de decisión y para el ejercicio de la razón práctica, es decir, cuando ellos pueden realizar sus capacidades básicas.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que la diferencia central entre Sen y Nussbaum consiste en que Sen es muy cauteloso para hacer afirmaciones sustanciales sobre la naturaleza humana mientras que Nussbaum presenta una completa descripción de la vida humana buena, podemos concluir, dada esta diferencia, haciendo las siguientes observaciones sobre el planteamiento de las capacidades. En este planteamiento de justicia social se afirma que la distribución justa debe ser conseguida teniendo en cuenta las capacidades: se debe hacer que las personas sean iguales en sus capacidades, o por lo menos en sus capacidades básicas.³⁰ En este sentido, Sen y Nussbaum argumentan que la distribución que parte de las capacidades nos da una forma de entender la libertad positiva (libertad de oportunidad), a diferencia de la libertad como proceso (negativa o formal): crear las condiciones para que las personas sean capaces de realizar sus metas y alcanzar su propio bienestar es maximizar la libertad positiva del que menos la tiene y, de este modo, abolir todas las desigualdades de libertad positiva. Así, el punto de vista de Sen y Nussbaum es que la calidad de vida de una persona debe valorarse en términos de sus capacidades y no en términos de los bienes primarios, como lo hace el liberalismo rawlsiano. Para estos dos autores, la característica primaria del bienestar de una persona no se obtiene de la mayor satisfacción de los deseos ni de la felicidad ni de los bienes primarios ni de la misma cantidad de recursos, sino más bien, cabe concebirla en términos de lo que una persona “puede realizar”. De este modo, la

las vinculaciones con otros hombres y de desarrollar distintas formas de relaciones familiares y sociales; la capacidad de vivir con cuidado por los animales, las plantas y el mundo de la naturaleza; la capacidad de reír, jugar y de sentir alegría con actividades placenteras; la capacidad de vivir su propia vida y no la de otra persona; la capacidad de vivir su propia vida en su ámbito propio y en su propio contexto; la capacidad de participar efectivamente en elecciones políticas que gobiernen la propia vida; la capacidad de tener propiedad, no solamente de manera formal, sino en términos de real oportunidad. Véase: *Ibid.* and *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: University Press, 2000, p. 122s.

30 Véase: SEN, A. Bienestar, condición de ser agente y libertad, en: *Bienestar, justicia y mercado*, p. 77 s.

característica primaria del bienestar de una persona es el conjunto de realizaciones que consigue, por tanto, de capacidades que tiene para libremente llevar a cabo el tipo de vida que valora. La libertad que la persona tiene para llevar a cabo el tipo de vida que considera valioso depende, por tanto, del conjunto de capacidades que pueda desarrollar. Para Sen y Nussbaum, el valor de la libertad depende de lo que se puede hacer con la libertad y lo que importa es, pues, la «libertad real» de las personas. La libertad de las personas depende así de las capacidades que ellas pueden desarrollar en el espacio social. Por esta razón no es suficiente considerar solamente los bienes sociales básicos ni la igualdad de recursos, como lo hacen Rawls y Dworkin respectivamente. El valor de la vida humana depende decisivamente de si las personas están en capacidad de poder elegir por sí mismas su propia forma de vida.

Observaciones para concluir

En este ensayo hemos tratado de examinar algunas implicaciones para la teoría de la justicia de Rawls de considerar las críticas hechas a su pensamiento por Honneth, Sen y Nussbaum. El objetivo de esta exploración ha sido mostrar por qué es necesario, con el fin de asegurar las exigencias de igualdad y equidad supuestas en el liberalismo, construir una nueva teoría de la justicia sobre bases diferentes.

A partir de los modelos del reconocimiento y de las capacidades se mostró que el problema básico del liberalismo de Rawls consiste en que limita la función de la concepción de la justicia al aseguramiento del ámbito de las libertades individuales. Al señalar que el reconocimiento recíproco de la esfera de la libertad individual permite aclarar la formación de la conciencia subjetiva sobre el significado y sentido del derecho, Honneth indica que con esto no se agotan en su totalidad las posibilidades de autorrealización de una persona libre en una sociedad moderna. Así muestra, que además del reconocimiento jurídico existen otras dos esferas del reconocimiento recíproco, que son la familia y el trabajo, a las cuales deben corresponderle respectivamente niveles particulares de la relación práctica y principios específicos del reconocimiento. A partir de esto Honneth propone que una teoría de la justicia tiene que ocuparse no del aseguramiento de los recursos y bienes que hagan posible que individuos orientados por sus intereses particulares realicen sus planes particulares de vida, sino de garantizar o crear los presupuestos comunicativos que hacen posible la realización de la autonomía individual en las tres esferas sociales del reconocimiento recíproco constitutivas de las sociedades modernas.

Para el planteamiento de las capacidades la limitación central del liberalismo de Rawls está determinada por el hecho de que Rawls se ha ocupado solamente de una de las facetas de la libertad, a saber, la faceta de “proceso de la libertad” y no ha considerado la faceta de la libertad, que Sen denomina la “libertad como oportunidad”. Según Sen y Nussbaum, el fin fundamental del Estado liberal no puede consistir solamente en asegurar las libertades negativas; es necesario, además, crear las condiciones para que las personas sean capaces

de realizar sus metas y alcanzar su propio bienestar. Ocuparse de estas condiciones, significa para Sen y Nussbaum, que el Estado debe implementar y fomentar la creación de oportunidades sociales y políticas para que todos los miembros de la sociedad puedan desarrollar en forma adecuada sus capacidades. Ocuparse de estas condiciones, significa para Honneth que el Estado debe ofrecer las oportunidades para hacer posible la participación de todos los miembros de la sociedad en cada una de las esferas de acción intersubjetivas necesarias para la realización de la libertad individual.

Tanto en el modelo del reconocimiento como en el de las capacidades se propone un concepto más complejo de justicia que el de Rawls. Frente a la política liberal que propone el aseguramiento de la libertad y la autonomía individual, la política que se puede proponer a partir de estos dos modelos abogaría por una más activa intervención del Estado con el fin de asegurar las condiciones de igualdad social supuestas en el ideal de la autonomía individual. En la medida en que la autonomía individual depende de las oportunidades que tenga cada persona para desarrollar de forma adecuada sus capacidades, la tarea del Estado, según Sen y Nussbaum, debe consistir en promover una adecuada realización de las capacidades a través de la asistencia, la disposición de recursos y la educación. Para decirlo de otra manera, Sen y Nussbaum opinan que para que un individuo tenga la libertad de hacer lo que quiere con su vida, no basta con que tenga el derecho de hacer lo que quiere, sino que es necesario, además, que tenga el poder de hacerlo, por tener acceso a los recursos suficientes para efectivamente realizar lo que desea, de acuerdo con lo que considera valioso. En similar sentido, en la medida en que la autonomía individual depende de relaciones de reconocimiento recíproco (atención afectiva, igualdad jurídica y estimación social), la tarea del Estado, según Honneth, debe consistir en garantizar los presupuestos sociales que se tienen que poner a disposición de cada sujeto para la realización de su libertad.