

## Notas para una contextualización de la justicia, desde y más allá de Frankfurt

Notes for a Context of Justice. From and beyond Frankfurt

Ricardo Salas Astraín<sup>1</sup>

### Resumen

En la filosofía política contemporánea se observa una discusión, sostenida y sistemática, acerca de las posibilidades de refundar una teoría normativa de la justicia a partir de los recursos y límites teóricos definidos por la ética discursiva (*Diskursethik*). En este artículo se buscan delinear aspectos principales de la *quaestio disputata* sobre la justicia, a partir de los insumos de la teoría crítica. Estas cuestiones han sido propuestas por varios autores de la filosofía latinoamericana y se inspira en algunos de esos desarrollos para avanzar algunas ideas acerca de la contextualización de la justicia que permita un diálogo meta-crítico entre tradiciones filosóficas, y con lo que algunos denominan justicia “anamnética” e “intercultural”. Ello ayudaría a repensar el espacio ético-político de la justicia en un mundo global.

**Palabras clave:** Teoría de la justicia; Escuela de Frankfurt; Justificación; Crítica; Justicia intercultural.

### Abstract

In contemporary political philosophy a sustained and systematic discussion has been observed about the possibilities of re-establishing a normative theory of justice from theoretical resources and limits defined by the *Diskursethik*. This article seeks to outline some key aspects of the *disputata quaestio* about justice, based on the inputs of critical theory. These issues have already been proposed by several authors of Latin American philosophy and it is inspired on some of these developments to advance various ideas about the contextualization of justice that allows progress in a meta-critical dialogue between philosophical traditions, and which some would name “anamnestic” and “intercultural” justice. This would help the way to rethink the ethical-political space of justice in a global world.

**Keywords:** Theory of Justice; Frankfurt School; Justification; Criticism; Intercultural Justice.

---

1 Dr. en Filosofía. Profesor en la Universidad Católica de Temuco, Chile.

<rsalas@uct.cl>

## 1. Introducción

La filosofía política contemporánea en los últimos cincuenta años ha puesto como una cuestión central de su quehacer la elaboración de una “teoría de la justicia”. Esta problemática teórica empero no es solo parte del quehacer filosófico, *v.g.* las propuestas teóricas paradigmáticamente defendidas por Rawls y Habermas, sino que está asociada ciertamente a un controversial diagnóstico acerca de la estructuras económicas y políticas, amén de un aumento de reflexividad social sobre la desigual situación de los seres humanos a escala mundial. Aunque este diagnóstico podría tener disímiles observaciones, matices y objeciones entre distintos pensadores e instituciones, parece que ya existe un cierto consenso de que el proceso de globalización que viven la economía y la política contemporáneas genera mundos sociales dislocados, atravesados por crecientes oportunidades a la par de un aumento de las desigualdades e injusticias hacia personas y comunidades. En este sentido, diversas investigaciones, tanto en el plano ético-político como en el jurídico, relevan nuevamente la cuestión de la justicia social –olvidada después de décadas en el discurso teórico y práctico– volviendo a ser un punto crucial en la discusión filosófica y de las Ciencias Sociales de hoy (Pereira, 2013). Esta preocupación ciertamente no nos llega a América Latina producto del pensamiento europeo, sino que es parte de una larga tradición de luchas socio-culturales y políticas de nuestros pueblos por lograr justicia en sus estructuras económico-políticas, y resentir permanentemente las dificultades que tales búsquedas poseen. Tiene su sinergia asimismo con el pensar latinoamericano de las tres últimas décadas, donde el planteo filosófico acerca de la liberación, de la interculturalidad y del pensamiento crítico comporta una sintonía con las preguntas sobre las enormes desigualdades e injusticias que afectan a nuestros países. Sabemos por un lado que ellas son propias desde la fundación violenta de nuestros orígenes –destacadas por el pensamiento latinoamericano–, y, por otra, siguen siendo ideas utópicas que desafían el presente y el futuro de los procesos histórico-culturales; que son la base de otras formas de convivencia ligadas a modos peculiares de prácticas políticas y reflexivas.

Dialogar con la perspectiva frankfurtiana de la justicia, *v.g.* conocer los aportes específicos de Habermas, Honneth y Forst, pareciera ir en contra de estas referencias generales del diálogo de tradiciones, pero este no es un asunto baladí ni menos de moda filosófica de enfrascarse en un dicotómico debate entre el pensar latinoamericanista y el pensar europeísta, ya que en la discusión actual se comprende que existen encuentros y desencuentros de planteos acerca de un conjunto de cuestiones teórico-prácticas que son relevantes, filosófica y políticamente, en ambos lados del Atlántico. A nuestro entender, existen suficientes sinergias contemporáneas para que nuestro pensar ya no sea considerado simplemente como “imitación”, sino que pueda ser entendido como fecundante para las otras tradiciones filosóficas, y eso es lo que intentamos destacar aludiendo a algunas temáticas que aparecen en los libros de estos filósofos germanos, que se podría ampliar a muchos otros pensadores que han hecho aportes decisivos. Se trata, por consiguiente, en este trabajo de reflexionar en el marco de un diálogo de tradiciones acerca de la justicia, y destacar al mismo tiempo las ideas correspondientes a su recontextualización en y para América Latina. Como alguna vez se indicó, se trata no solo de hacer filosofía académica, *i.e.*, sostener que se hace filosofía al escrutar los sentidos de los enunciados, referir a las traducciones de los textos, o de pensar como tal o cual filósofo, sino de repensar nuestro entorno político-cultural a partir de los textos y metatextos que tienen significado en nuestra práctica social y política. Para darle contenido concreto a ese *más allá* de Frankfurt, que aparece en el título, requerimos meditar desde esta rica tradición latinoamericana, y a eso refiere la segunda parte del trabajo.

Esta búsqueda de pensar *más allá* de Europa no es un ejercicio provinciano, sino precisamente legado de la tradición del pensamiento latinoamericano, ya que es asimismo parte de un reclamo universal de justicia ligado a una compleja y heterogénea situación en la que viven muchos pueblos periféricos dentro del llamado “orden económico internacional”. Pensar las injusticias de nuestro tiempo no es solo proponer categorías ni quedarse en meros debates teoréticos; no se trata de reflexionar a partir de las experiencias de los movimientos sociales alternativos al orden

global, a veces un tanto heterogéneos –ya que están ligados en ocasiones a minorías étnicas, religiosas y culturales–, sino de avanzar en un ejercicio metadiscursivo sobre la elaboración de discursos y de prácticas ligadas a nuestras propias experiencias socio-políticas, que exigen reconceptualización. Se trata, también, de un acto segundo, donde la filosofía asume su trabajo pero admitiendo el clamor de muchos que exigen el pleno cumplimiento de sus derechos propios como seres humanos, tal como lo hiciera patente la reflexión del filósofo Arturo Andrés Roig acerca del valor de “nuestra dignidad”. Roig marcó la teoría y la crítica del pensamiento latinoamericano a partir de sus tesis a propósito de lo que denominaba un *a priori* antropológico: *querernos a nosotros mismos como valiosos, y como consecuencia, tener como valiosos el conocernos a nosotros mismos*, donde consideraba que el tener como valioso el conocernos a nosotros mismos exige una forma de reconocimiento. A la pregunta qué hemos de hacer los americanos, responde: “Pues volvernos hacia nosotros mismos, ejercer una forma de reconocimiento, de lo que nos negamos a reconocer” (Roig, A. A. 1981, 11 y ss.). Este planteo crítico de Roig tiene consecuencias relevantes para la elaboración de una moralidad y una política de la protesta.

Volvernos a nosotros implica profundizar reflexivamente estos contextos históricos de vida; cuestionarnos no solamente por los atropellos reiterados de los derechos de las minorías, sino por el escándalo de mantener vigente injusticias sociales que pueden ser aminoradas y que a la vez mantienen a las mayorías populares en la indefensión. Se trata de criticar, además, los pulcros discursos de las organizaciones políticas y de los organismos internacionales que “invisibilizan” tales demandas populares; y asimismo precisar argumentos propios de una “democracia plena” donde se luche contra los equívocos definidos por actores e instituciones que monopolizan los espacios de discusión al pretenderse portavoces de otros, esos otros a los que se les mantiene en el silencio y en la pasividad. Atender a las situaciones vividas y a los dramas experimentados demuestra que el problema filosófico no es únicamente una búsqueda de principios teóricos de justicia –como se hace con frecuencia en las filosofías del Norte–, sino también la incorporación reflexiva de los contextos histórico-culturales en que viven los seres humanos concretos, que

son los que inyectan cultural y semánticamente esas búsquedas teórico-prácticas. Esto permite entender porqué la justicia no es reductivamente un asunto especulativo, sino un problema práctico de los imaginarios sociales. Se podría referir a lo que Horacio Cerutti Guldberg ha indicado señalando que: “Son los sueños de justicia social, igualdad, libertad, satisfacción de las necesidades de las mayorías, acumulados y pendientes” (Cerutti Guldberg, H. 2007, 48). De aquí la idea de introducir también un “desde” histórico-imaginario que apunta a las demandas específicas de las luchas de liberación y de reconocimiento que son propias de una compleja historia plagada de a-simetrías, y que refieren al problema de proponer categorías que respondan a la contextualización de las demandas de justicia en relación a los principios de justicia.

Quizás la más importante pregunta que podemos hacer hoy es aquella que interrogaba *¿qué es una sociedad justa?* Tal cuestión, formulada en el título del texto del filósofo belga *Philippe Van Parijs* (1991), continúa siendo apremiante teórica y prácticamente para los pensadores latinoamericanos en pos de bosquejar un futuro justo para nuestras sociedades, y donde se juega realmente la posibilidad de un “vivir juntos”, más allá de la corrupción, de la discriminación, de la pobreza y de las desigualdades entre clases y grupos sociales que caracterizan a la mayoría de nuestros países. En consecuencia, lo que acontece en las últimas décadas acerca de este tema relevante a nivel mundial explicita la gran magnitud y complejidad de la injusticia en las estructuras socioeconómicas y políticas ligadas al desenvolvimiento del capitalismo global, que rige prácticamente la vida de todos los seres humanos y que asimismo desencadena implacables consecuencias sobre la sociedad, la cultura y la naturaleza. Esto tiene dos aspectos. El primero se lo quiere reducir a relaciones entre sistemas y subsistemas que son cooptados por el mercado y que ya no tienen como eje central la vida humana; el segundo, considera un sector relevante de la población solo para incorporarlo al mercado y donde las resistencias aparecen como resabios de tradiciones premodernas y profitadas por las “religiones fundamentalistas”. En este planteo la naturaleza queda reducida simplemente a ser proveedora de recursos cada vez más escasos y donde se desconocen las exigencias propias de su textura como un sistema viviente (Leff, E. 2015).

## 2. Un acercamiento al problema de la justicia en la filosofía actual

Desde un punto de vista técnico, la cuestión de la justicia refiere en la filosofía política normativa actual a una pluralidad teórica y cultural expresada en proyectos disímiles de gran densidad y precisión conceptual, y lo ilustra el impacto de dos importantes propuestas de justificación elaboradas por J. Rawls y J. Habermas. Desde la publicación en 1971 de *Una teoría de la justicia* de J. Rawls hasta la publicación de *Facticidad y validez* de Habermas en 1992, el campo filosófico contemporáneo en que se ubican las teorías de la justicia se ha renovado singularmente (Vallespín, en Habermas, J. 1998; 2008, 8-9). En 2011, cuando se publican los libros de dos pensadores que prosiguen en cierto sentido la senda habermasiana, a saber: *El derecho de la libertad* de Honneth y *Justificación y crítica* de Forst, al estudioso de la filosofía alemana y de las ciencias políticas se le muestra una panorámica de la elaboración frankfurtiana de la teoría de la justicia, que es un programa vigente de investigación filosófica y fecundo asimismo para ofrecer diálogos con otros contextos y tradiciones. En estas cuatro décadas la cuestión de la justicia y de lo justo se ha transformado en una de las vetas de discusión más fértiles, lo que le ha permitido a la filosofía crítica reconsiderar cuestiones teóricas fundamentales, transformándose en un marco indispensable para la comprensión social y política de las sociedades occidentales democráticas. Sin lugar a dudas en el contexto germano estas dos últimas obras de Honneth y Forst son de algún modo producto de la reelaboración de los temas principales defendidos en *Facticidad y validez*. Desde su publicación este libro ha generado un debate multidisciplinario que sobrepasa las fronteras de la filosofía social y política y ha trascendido hacia las Ciencias Sociales, Políticas y Jurídicas.

En este artículo proponemos algunas notas de lectura que buscan apropiarse del aporte singular de las categorías teóricas utilizadas allí en función de una concepción crítica de la justicia. Dicho de otra manera, tratamos de mostrar los avances logrados hasta ahora en las formulaciones teóricas de la justicia en la tradición crítica. Este es el punto de mira escogido para profundizar la noción de justicia y de lo justo, y por qué han devenido en un tema principal del pensamiento político actual. Aunque

Honneth y Forst asumen la común inspiración en los presupuestos del proyecto político-jurídico de Habermas, es claro que en una lectura o análisis de sus textos tal cercanía se ha ido matizando en ambos y diferenciando gradualmente en el tiempo. La postura de Honneth asume de un modo explícito la tradición hegeliana de una ética del reconocimiento (Magnet, 2012). La de Forst es diferente. Inicialmente más cercana al proyecto del maestro, dialoga críticamente con Honneth (Forst, R. 2015, 129 y ss.). De este modo, el “titánico” proyecto habermasiano se ha visto enriquecido por las aportaciones de ambos filósofos. En suma, al tratar con las teorías normativas de la justicia, elaboradas bajo tal inspiración frankfurtiana, implica quizá asumir algunas convergencias compartidas, así como tomar recaudos y precisiones básicas de lo que se entiende, en dicha tradición, con el nombre de justicia y de lo justo.

Uno de las primeras cuestiones que se enfrentan al abordar la noción de justicia es que en su uso semántico –particularmente como justicia “social” o “igualitaria”–, puede estar referida a distintos ámbitos de acción y de la realidad social, como lo señalan las Ciencias Sociales críticas. Lo singular de tal término tiene que ver con que se usa no solamente para describir una cierta realidad o situación, sino también para señalar una norma a esa realidad y, por tanto, apuntar a una praxis de transformación social, estructural y personal. Segundo, lo polémico de esta noción es que ella puede remitir tanto a las miradas que dan origen a su uso, como al debate entre quienes, estando de acuerdo en cierto diagnóstico sobre el estado de cosas en la sociedad, sin embargo pueden diferir en los caminos propuestos para enmendar la situación concreta, es decir, para restituir una situación de justicia. Un tercer aspecto es que nos interesa la perspectiva de una teoría normativa de la justicia, es decir, una en la cual, además del diagnóstico previo de la situación (real, histórica, o interpretativo-reflexiva), el énfasis esté puesto en la búsqueda y en la elaboración conceptual de una norma para la realidad, evaluada como insuficiente, deficiente o injusta. Una norma o conjunto de normas que intentan poner sobre la mesa conceptual-reflexiva una oferta interpretativa en el plano del deber-ser. En este caso, sobre los principios normativos que deberían regular la vida en sociedad y su justificación argumentada,

en función de una mayor igualdad y libertad. Obviamente, no hay en plaza una sola teoría normativa de la justicia. Y ello está ligado en buena medida a los diagnósticos, puntos de partida, principios normativos realzados y al modo de justificación que es posible encontrar en cada una de ellas. En suma, consideramos que hay que distinguir entre una teoría empírica o general de la justicia, con sus variantes, y un enfoque normativo de ella. Por “normativo” estaremos entendiendo aquí la dimensión ético-social y ético-política de la justicia, o también el rasgo filosófico-normativo de ella. Se diferencia tanto de una teoría instrumentalista –ocupada como medio en función de acortar distancias sociales o disminuir brechas en el acceso a bienes sociales fundamentales–, como de una neoliberal, para la cual no es factible hablar de justicia en sentido societal, sino solo de lo justo en el orden legal de las cosas dadas.

Destacan –entre otras propuestas– por su aporte a la filosofía política, los planteos críticos de Habermas, Honneth y Forst en cuanto permiten tematizar la justificación de las normas y la crítica de las injusticias del orden socio-político. Nos parece que estudiar las eventuales sinergias, convergencias y diferencias entre dichos planteamientos críticos es significativo. Primero, en la medida que profundiza diálogos y disensos al interior de una misma familia filosófica; segundo, que permite desde ella ahondar la problemática en la filosofía política alemana; y tercero, ayuda a revisar otros enfoques y tradiciones que se han desplegado en debate con la teoría crítica y comprender otra noción de crítica que aparece en otros contextos filosófico-culturales. En suma, en este trabajo interesan estos últimos cuarenta años de la tradición crítica en los que se releva la cuestión de la justicia como parte de la discusión alemana contemporánea –lo que permitiría aclarar la cuestión central ligada al principio de justificación que proviene del kantismo (Jiménez, en Habermas, J. 2001, 47)– y las tensiones derivadas de las categorías hegelianas puestas en discusión por Honneth y otros autores.

Por otra parte, como es conocido, este debate de los filósofos frankfurtianos no agota de ningún modo la tradición política germana. Bastaría referir a la obra de O. Höffe, que tiene un conjunto de ensayos acerca de la “rehabilitación de la filosofía práctica” como teoría ético-



política y jurídica. Un libro dedicado a la Justicia Política muestra la compleja problemática de la justicia en dicha tradición (Höffe, 2003). Esta obra contribuye a entender el vínculo con las tradiciones precedentes, a no avanzar tan rápidamente en síntesis precipitadas, y ayuda a prevenir acerca de convergencias nominales. No se ignora que parte de las ásperas diferencias entre Höffe y Habermas no solo remiten a la interpretación del kantismo, sino a diferencias ostensibles acerca del valor del discurso, la argumentación y la intersubjetividad; lo que ha quedado de manifiesto en varios trabajos. Un estudio particular de estos complejos debates internos en la filosofía germana, así como también su conexión con otras discusiones críticas cercanas, permite entender sinergias como las elaboradas por los estudios del pensamiento iberoamericano actual, en particular sobre la cuestión intercultural.

Se sabe que estudiar las teorías contemporáneas de la justicia implica prevenir acerca de una formulación basada en una común noción filosófica de justicia que podría ser reconocible en diferentes tradiciones. Los estudios preliminares que ya hemos avanzado permiten avizorar un campo de disputas mucho más complejo de lo que se piensa al inicio<sup>2</sup>. Un buen encaminamiento teórico requiere prevenirse de estos obstáculos y trampas categoriales. Ante la complejidad de tales empeños, se parte de la idea inicial que la justicia no solamente es una noción polisémica –como todas las nociones filosóficas y científicas–, sino que, sobre todo, refiere a un campo de interpretaciones ligado a veces a determinadas tradiciones filosóficas y políticas, y que otras veces dependen frecuentemente de tradiciones políticas nacionales y constitucionales de sociedades específicas (Squella, A.2010, 184; Miller, J. 2011, 125). En este sentido, en el contexto filosófico alemán, como lo recuerda Louis Carré, es preciso partir de ciertas indicaciones propias de la idiosincrasia de la lengua germana ya que “En alemán (*Recht*) como asimismo en latín (*Jus*), el derecho implica las

---

2 Cf. Squella, Agustin. 2010. Algunas concepciones de la justicia. En *Anales de la Cátedra Francisco Suarez* 44, 175-216, que refiere tanto al legado griego (Forst, R. 2014, 33 y ss.), como al escolástico (Corti, E., 2013) y el moderno ilustrado (Höffe, O. 2008, 157 y ss., Honneth, A. 2014, sobre todo Parte A: El derecho a la libertad).

nociones de «justicia» (*Gerechtigkeit*) y de «justificación» (*Rechtfertigung*)” (Carré, L. 2013, 117-8)<sup>3</sup>.

La relevancia de este proyecto de investigación en relación al desarrollo científico alcanzado por la filosofía política en el ámbito del tema propuesto se puede resumir del modo siguiente: dentro del campo europeo se constata que en la tradición anglosajona, francesa y española no han cesado de plantearse observaciones y cuestionamientos de diferente tipo al aporte frankfurtiano. Tal reconocimiento aparece en forma explícita en Ricoeur (1995), Ferry (2000), Maesschalck (2006) y Reyes Mate (2011a y b), lo que ha ido generando un *status quaestionis* en la filosofía europea continental. En este trabajo, haremos unas breves notas de lectura de estas producciones frankfurtianas en vistas a relevar sus semejanzas y diferencias con la filosofía latinoamericana acerca de la teoría política de la justicia. Es clave reconocer también que en estas tres últimas décadas este legado crítico de la justicia no deja de crecer, y que en dicho diálogo de tradiciones filosóficas se encuentran varios otros pensadores europeos y no europeos que no consideramos en esta primera sistematización (Demmenchonok, 2014).

### 3. Alcances de la teoría de la justicia en el marco del *Diskursethik*

En un reciente libro editado por Nicolás Del Valle (2015) aparecen dos artículos que se refieren explícitamente a la temática de la justicia en la Escuela de Frankfurt: en uno se indica que en el contexto de dicha Escuela la cuestión de la justicia se plantea desde el inicio en relación a una teoría del derecho (*cf.* Sembler, en Del Valle, 2015), y en el otro, se sintetiza la teoría social de Habermas en la línea de proponer una teoría de la justicia como horizonte programático (Pereira, en *idem.*) Ambos trabajos son claves para mostrar las deudas que tiene la primera generación de la Escuela de Frankfurt acerca de la teoría del derecho, y por ello mediante un proceso de reconstrucción se podrían vislumbrar algunos elementos para una teoría

---

3 Todas las citas de los autores alemanes se han hecho a partir de las traducciones castellanas disponibles; en los otros casos la traducción es de mi responsabilidad.

de la justicia. En el artículo de Pereira se aborda la obra de Habermas en el sentido que propone un concepto de justicia que puede servir como programa para transformar las sociedades existentes en sociedades justas. En dicho artículo se encuentran los elementos esenciales para la elaboración de la ética del discurso que permite comprender cómo, desde *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas ha logrado avanzar hasta *Facticidad y validez* donde articula justicia, democracia y derecho en el Estado moderno, en el que ofrece un tratamiento específico en el capítulo 2 (Habermas, J. 2001). Velasco, al introducir la versión castellana de *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (1999) –texto en el que Habermas retoma y aclara las críticas suscitadas por *Facticidad y validez*– indica que la teoría democrática de este filósofo,

...pretende garantizar la necesaria cohesión social la que debe presentarse de tal modo que pueda ser compartida por todos los ciudadanos, cualesquiera que sean sus creencias que profesen y los modos de vida que sigan. Eso no significa, empero, que los asuntos éticos –las cuestiones referentes a la identidad personal y las concepciones del bien– y, sobre todo, los morales –relativos a la cuestión de la justicia social– no deban ser objeto de discusión pública, sino tan solo que las condiciones y presupuestos de los procedimientos de deliberación y toma de decisión sobre tales cuestiones deben ser estrictamente neutrales con respecto a las visiones particulares del mundo (Velasco, en Habermas, J. 1999, 21).

El aporte de *Facticidad y validez* y de las aclaraciones en *Inclusión del Otro* ayuda a precisar los principales tópicos políticos de la justicia en una sociedad pluralista contemporánea. En este artículo intentamos justipreciar el esfuerzo habermasiano en vistas a esclarecer las polémicas relativas a los sentidos de la Justicia y la Democracia en un Estado democrático de derecho en las sociedades modernas. Habermas propone una teoría de la democracia basada en su concepción de la acción comunicativa, lo que le ha valido cuestionamientos en cuanto su preocupación está en la línea de elaborar elementos que permitan profundizar el ejercicio

liberal democrático actual, hacia una “democracia radical”. Una democracia radical contempla también el ideario de una sociedad justa. Estos aspectos acerca de la teoría de la justicia llevaron a Habermas –así como antes a Höffe–, a centrarse en un debate específico con aspectos de la teoría de la justicia de Rawls (cf. *Debate sobre el liberalismo político*). En *Facticidad y validez* se hace en el marco de una filosofía política normativa desde una lectura sobre los rasgos del proceso de modernidad. Para Habermas este proceso tiene una doble cara mediante la cual se desacralizan las visiones de mundo dogmatizantes y, por la otra, se genera una tendencia histórica hacia la colonización generalizada del mundo de la vida por la extensión de la racionalidad estratégico-instrumental. Por cierto, en esta argumentación la influencia de M. Weber ha sido muy importante. La particularidad es que se acompaña al mismo tiempo con una cierta renuencia a valorar la actualidad que posee el legado crítico de Marx (Salvat, 2014).

Habermas considera que entre el ejercicio de la ciudadanía y el espacio privado se da una dialéctica permanente en que a través del uso público de la razón y la praxis argumentativa se pueden construir consensos de manera pública y colectiva por parte de todos los participantes, tal como lo señala en *Aclaraciones a la ética del discurso*. En orden a establecer una sociedad justa, Habermas piensa que es el consenso argumentativo, abierto y participado, en el cual no solo hay principios en juego, sino también una coparticipación en la génesis de una juridicidad de la cual los ciudadanos pueden entenderse como autores (Habermas, J. 2001, 66 y ss.). Los principios de justicia se logran a través de una racionalidad deliberativa y, mediante ella, la “fuerza del mejor argumento”. Otro aspecto importante a considerar es que para Habermas determinados principios de justicia suponen una noción implícita de la misma. Tal óptica presupone el logro de ciertas condiciones de justicia entendida como libertad activa, y como capacidad de ejercicio de derechos en igualdad de condiciones y con respeto a la condición humana. En Habermas, por tanto, el mayor peso de su concepción está puesto en el ejercicio de una racionalidad comunicativa y en los procedimientos a través de los cuales se legitiman normas, leyes, instituciones, a partir de la opinión y voluntad política de los ciudadanos.

En síntesis, la teoría de la justicia de Habermas hace referencias específicas acerca del sentido de la reconstrucción crítica del modelo de contrato de sociedad y desarrolla un constructivismo de la generación de principios de justicia. Para el filósofo alemán estos principios más bien se construyen: “En suma: el problema teórico de la fundamentación se desplaza, pasando de las propiedades del procedimiento a las características de las personas” (Habermas, 2000, 137). En el acápite 11 de ese mismo texto Habermas insiste en la cuestión de si los principios de justicia fundamentados reconstructivamente valen para las sociedades por sus tradiciones político-culturales o bien para las situaciones y condiciones de la vida moderna en general, y, en consecuencia, discute si se puede defender la tesis de la primacía de lo justo sobre lo bueno a partir de las distinciones entre las interpretaciones del mundo moderno o las imágenes del mundo fundamentalista. Pero en *Facticidad y validez* Habermas reprocha las limitaciones que conlleva tomar un contexto político específico, y formula una crítica a la tradición norteamericana: “Rawls tendría que admitir entonces que ambos principios de justicia no pueden pretender validez alguna para los alemanes porque en la cultura e historia alemanas no pueden encontrarse equivalentes de la tradición constitucional americana, que deban considerarse efectivos en lo que a formación y a educación políticas se refiere” (Habermas, J. 1998, 127).

Antes de cerrar este brevísimo acápite acerca del legado kantiano en el marco de la *ética discursiva* indiquemos algunas referencias generales. Las críticas a la continuidad del legado kantiano en una ética discursiva tiene que ver en primer lugar con el quiebre que se establece en una *philosophia prima*, por la cual un proyecto kantiano se ubica aun en el terreno de la crítica de la razón entendida como filosofía de la conciencia y donde no se asume todavía el desafío de una filosofía del lenguaje, que valoriza la acción comunicativa por sobre la acción utilitaria. Por otra parte, refiere a un cuestionamiento del modo en que la razón pura práctica se ensambla con la razón pura teórica, donde la simetría que se propone entre una y otra es discutible; y, por último refiere a una concepción cada vez más diferenciada del ámbito de lo político, ético y jurídico en la sociedad moderna. Dicho de otro modo, se asume el legado de una

tradición hegeliano-marxista donde se quiere explicar la desconfiguración estructural de una nascente sociedad capitalista europea. La crítica a Kant se hace a partir de una reactualización de algunos de sus nudos teóricos. En este sentido, el neokantismo habermasiano permite tener una noción de racionalidad comunicativa en el marco de una filosofía del lenguaje, en el que la razón práctica refiere a las articulaciones institucionales propias de la sociedad moderna.

Entre Habermas y Rawls existen también aspectos comunes, como sostiene el mismo Habermas, y son aquellas que se dan entre miembros que pueden diferir en una serie de aspectos, pero pertenecen a una misma familia teórica (Forst, 2015). Ambos son poskantianos y posmetafísicos. Ambos, críticos del utilitarismo; uno y otro rechazan el irracionalismo ético, sea que provenga del decisionismo o del emotivismo. Por lo mismo entonces hay entre ellos puntos de convergencia importantes. El primer punto de distancia entre ambos concierne al método para obtener acuerdos normativos inclusivos y participados. Aquí el punto de fricción para Habermas es que Rawls permanece anclado aun en el paradigma de la conciencia, ligado a un sujeto solitario y solipsista (velo de ignorancia y posición original), es decir, que no ha hecho aun el tránsito a un paradigma de la intersubjetividad en la fundamentación de principios o normas. Un segundo punto es la crítica que dirige Habermas al modo rawlsiano de plantear las conexiones entre autonomía privada y autonomía pública en el campo del ejercicio de la ciudadanía. Una forma demasiado esquemática y poco dinámica en cuanto al lugar que tiene el diálogo entre participantes y la mediación del derecho en el logro de instituciones justas. Un tercer punto refiere a que Habermas trata más bien de dibujar el ideario de una democracia radical en el cual juegue un rol central una idea de justicia democrática, y no la precisión de principios que se limiten a regular el terreno de la igualdad-desigualdad. Consideremos algunas de las objeciones que provienen de los sucesores y que son parte de los pensadores germanos que interesan a este proyecto.

### ***Axel Honneth***

Honneth, conforme a las ideas desarrolladas previamente en su *Lucha de reconocimiento*, postula que la idea moderna de justicia está asociada a una específica idea de libertad: la libertad entendida como la autonomía del individuo (Honneth, A. 2014, 29). Indiquemos algunas de sus ideas principales en *El derecho de la libertad*. Esta fusión conlleva la situación teórica actual, a saber: “el principio de la autonomía individual no puede ya ser separado de la idea de justicia social, de las reflexiones de cómo se ha de instituir una sociedad para dar cabida a los intereses y las necesidades de sus miembros” (*ibid.*, 30).

Sin embargo, la idea de autonomía es demasiado heterogénea y múltiple para poder establecer la medida de la justicia, por lo que es preciso reconstruir las diferentes nociones de libertad que han estado en juego en la modernidad: la negativa, la reflexiva y la social, que implican tres formas diferentes de entender la justicia. Es la última la que refiere al proyecto de la ética discursiva (*Diskursethik*), pero que, a juicio de Honneth, adolece de varias limitaciones: “en la teoría del discurso este giro hacia lo social queda pendiendo entre el trascendentalismo y el institucionalismo, entre el idealismo de la validez y la teoría social” (*ibid.*, 65).

En consecuencia, lo que el proyecto de la ética discursiva no logra es hacer la transición hacia un concepto social de la libertad, por lo que solo un modelo teórico que retome la cuestión del reconocimiento puede avanzar en la noción de libertad, y para ello es necesario volver “la mirada a Hegel”, en el que es “posible concebir ciertas instituciones como medios de la libertad reflexiva” (*ibid.*, 65). En este sentido, las limitaciones del proyecto habermasiano se pueden superar, según Honneth, a partir de “una concepción de la justicia directamente por la senda de una reconstrucción del desarrollo social guiado por lo normativo” (*ibid.*, 92). En la nota 111 se encarga de explicitar que la diferencia del procedimiento metódico radica en que Habermas toma en cuenta el desarrollo histórico del Estado de derecho moderno, mientras que él busca una reconstrucción normativa de todas las esferas de valor o complejos de acción institucional actual. Este procedimiento le permite considerar la justicia en función de los valores

específicos para cada área y no solo en un concepto metateórico sin contenido ni sustancia. Agrega explícitamente: “El contenido de la «justicia» aquí se puede medir por el significado que ha adquirido en cada caso el valor de la libertad individual bajo aspectos de funciones en las esferas diferenciadas de acción; no existe una exigencia de la justicia sino que hay tantas como usos específicos de áreas de valor general de la libertad” (*ibid.*, 93).

Estas ideas descritas, sistematizadas en forma extensa en *El derecho de la libertad*, muestran la relevancia de este planteo de la “eticidad democrática” porque ayudan a la elaboración de una mirada crítica de sus antecesores. Estos han bosquejado teorías normativas de la justicia, sobre todo de aquellas que se basan en principios racionales puramente formales, y no hacen referencia a un análisis crítico de las esferas de la sociedad contemporánea. Especialmente es importante volver a lo indicado en la introducción por Honneth acerca del esbozo de las cuatro premisas metodológicas que comandan la investigación de una eticidad democrática en el proyecto de una teoría de la justicia, ya que ahí encontraremos las claves de las diferencias con la teoría del derecho basada en la ética del discurso. Recordémoslas sucintamente: 1) la forma de reproducción social de una sociedad dada está determinada por valores e ideas generales y compartidos; 2) el concepto de justicia no puede ser entendido independientemente de estos valores que abarcan todo el ámbito de lo social; 3) reconstruye normativamente, a partir de la multiplicidad de la realidad social, aquellas instituciones o prácticas que realmente pueden contarse como apropiadas para asegurar los valores generales; 4) se debe garantizar que el procedimiento metódico no lleve a que únicamente se afirmen las instituciones existentes de la eticidad. En este sentido, nos interesa indagar acerca de este decisivo aporte teórico de Honneth en vistas a reconstruir –en diálogo y polémica con Habermas– una noción de la justicia derivada de la tradición frankfurtiana actual. Para Honneth estas consideraciones metodológicas “no hacen más que delinear un marco teórico en el cual tiene sentido esbozar una teoría de la justicia como análisis de la sociedad” (*ibid.*, 25), y esto solo puede realizarse cuando se emprende con seriedad “la cuestión de la reconstrucción normativa de nuestra eticidad postradicional” (*ibid.*). Al final del libro recapitula el largo desarrollo de las tres secciones



del mismo, haciendo una crítica a las teorías de la justicia que se basan en el paradigma del derecho, dejando de lado las luchas sociales que involucran las teorías de la sociedad y de la historia. Desde aquí Honneth deja en claro que el núcleo ético de la idea moderna de justicia se basa en una “eticidad democrática”. De este modo, una teoría de la justicia no se puede llevar con éxito sin considerar una teoría del reconocimiento que destaque el valor de la autonomía del individuo.

La médula crítica a la ética del discurso de Habermas y Apel le posibilita asimismo cuestionar cualquier proyecto contractualista. Desde esta inspiración hegeliana se pueden reconocer tres limitaciones de la concepción rawlsiana de la justicia: 1) subsume el reconocimiento bajo la categoría de la redistribución en dependencia de principios jurídicos; 2) redistribuye derechos subjetivos optando por una concepción individualista de la justicia; 3) descuida comprender que el reconocimiento releva de otras esferas sociales.

En este cuadro teórico, la justicia, sobre la base de una primacía acordada a las relaciones intersubjetivas, consiste en primer lugar en reconocer que la diferenciación social se acompaña de una integración social mucho más rica que maximiza las posibilidades de una autonomía individual. Ella consiste por tanto en proteger esta multiplicidad de relaciones de reconocimiento haciéndolas estables y creando expectativas normativas que se derivan de esos principios para aplicarlos a situaciones sociales que violan tales expectativas [...] (Honneth, A., en Caillé y Lazzeri, 2009, 61).

En este sentido, cabe destacar que desde muy temprano Honneth no comparte el giro que asume la ética discursiva elaborada por Apel y Habermas en cuanto considera que esta preocupación formal por el principio de universalidad impide mantener una relación estrecha con la eticidad de la vida buena y con las propuestas materiales de justicia. Esto implica que en su enfoque se requiere un concepto de justicia material intersubjetivo donde el sujeto alcanza la autonomía por vía comunicativa (J. Magnet, 2012, 78). Por ello, un enfoque procedimental no permite incorporar las

exigencias de los sujetos. Más que una ética discursiva se requiere una teoría intersubjetiva fundada en la teoría del reconocimiento.

Consideremos ahora al tercer autor que articula el proyecto frankfurtiano elaborado por Habermas y Honneth acerca de la justicia, que entrega otras modalidades del nexo entre justificación y crítica.

### ***Rainer Forst***

Forst es el más joven de los tres filósofos escogidos y su trabajo se ha beneficiado por haber sido asistente de Habermas y de Honneth. Ya desde su primer libro, *Contexto de justicia*, replantea una tesis donde liga la cuestión de la justicia con los contextos, en el que asume la propuesta de Habermas y la elaborada por Honneth. Aquí emprende una reconstrucción relativa al sujeto o a la persona, lo que le exige entrar en el seno del debate teórico entre los contextos y los procedimientos que aparece en los autores angloamericanos –denominados sin más “comunitaristas y liberales”–, y sus conceptos de justicia. Es en su último libro, *Justificación y crítica*, dedicado a Habermas, donde Forst postula un ideal discursivo de la justicia que vincula con la cuestión central de la filosofía política, y este no puede ser otro que el de la justificación: “La primera pregunta de la justicia es la que inquiriere acerca de la distribución del «poder de justificación» en una sociedad, sabiendo que éste no es un «bien» de fácil distribución” (Forst, R. 2015, 26). En este sentido, “La filosofía política comienza con la pregunta misma de la justificación, pero una filosofía política reflexiva y crítica la dirige hacia sí misma: ¿qué quiere decir plantear y contestar la pregunta acerca de la justificación, que es lo que se requiere para tal fin y qué condiciones hay implícitas en las tesis de que una justificación tal tiene que ser «razonable», «aceptable», «justa»” (*ibid.*, 16).

En otras palabras, el problema filosófico radica en determinar adecuadamente la práctica de la justificación. En este sentido, su enfoque de la política intenta supera la dicotomía instalada entre el procedimentalismo y el sustancialismo. Se trata, así como lo dice, de: “reconstruir recursivamente las normas, algunas de naturaleza procedimental, otras de naturaleza sustantiva, que posibilitaron tal justificación” (*ibid.*, 19), pero no hay un lugar

central –como piensa Honneth– para el reconocimiento “ya que el lenguaje primordial de la crítica era y es el lenguaje del poder y del pedido de razones de justificación para las normas y las instituciones a las que están sometidos todos” (*ibid.*, 170). Las derivaciones para una teoría de la justicia son claras: “la justicia no es sólo lo que vale como justo en una sociedad sino lo que debería valer como recíproco y general si los sometidos a las normas fueran autores de las mismas, libres e iguales. Que se conviertan en esto es la primera exigencia de la justicia” (*ibid.*, 170).

En este sentido el reconocimiento es el verdadero punto álgido para hacer frente a la construcción de una teoría normativa de la justicia en acuerdo y disputa con Habermas y con Honneth. Frente al primero, Forst se desliga de un eventual énfasis idealista de la justificación, y frente al segundo se opone a la centralidad de la idea del reconocimiento social de una identidad valiosa. Por ello se propone más bien una vía media como lo hace explícitamente, es decir, *la justificación de las normas puede convertirse en una práctica discursiva, y por qué ella está ausente en muchos ámbitos sociales.*

Así, el enfoque de Forst, aunque prosigue muchos de los presupuestos y consignas de la ética del discurso, lo conduce a discrepar principalmente con Honneth –y con Fraser–, de modo que su propuesta acerca de la justicia, inspirada fuertemente en el principio de justificación, elabora un diagnóstico plural y evaluativo que evita los escollos de la fundamentación normativa y la perspectiva que tiene la teoría crítica sobre las sociedades de nuestro tipo (y más allá de ella). La reconstrucción de las Ciencias Sociales y Políticas elaborada por Honneth se reduce en Forst a una teoría crítica de la política y no en una teoría de la justicia como análisis de la sociedad. En otras palabras, Forst admite el valor de la justificación universal que exige una ética discursiva, pero intenta conectarla con las diversas pretensiones de justicia que se dan en la lucha socio-política.

En suma, en Forst una concepción crítica de la justificación tiene cinco tareas fundamentales como teoría crítica de la política: 1. Propone un análisis crítico de la sociedad que indique las relaciones sociales y políticas que no son justificables. 2. Hace una crítica genealógica de las justificaciones falsas de las relaciones asimétricas. 3. Exige, como primer imperativo

de la justicia, relaciones sociales y políticas justificadas. 4. Propone una explicación del fracaso de las estructuras sociales y políticas para desenmascarar relaciones injustificadas. 5. Identifica patrones de su actividad crítica por la que vincula toda pretensión de validez con la posibilidad de que los sometidos a las normas las aprueben.

Con lo ya indicado queda claro que al menos en estos tres autores alemanes se parte inicialmente de algunos supuestos comunes de la Filosofía Política y de las Ciencias Sociales ligados a las raíces de la teoría crítica y a la evolución que ha tenido en estas últimas décadas. En los presupuestos relativos a la justicia se notan diferencias y matices apreciables en el modo de concebir dichas categorías, como algunos interrogantes en el modo *crítico* de reconstruir una teoría de la justicia apropiada para entender las sociedades contemporáneas. Estas dificultades no se reducen únicamente a la re-interpretación del legado kantiano y hegeliano, sino a diferencias ostensibles y a focos específicos en el modo de entender la teoría crítica en el campo de la política, y en el modo de repensar el proyecto de las Ciencias Sociales y Políticas actuales para reflexionar sobre la vigencia problemática de los derechos humanos y el predominio, sin contrapeso, del capitalismo global.

En suma, postulamos que la cuestión política de la justicia tiene avances importantes entre los frankfurtianos, y se requiere dar cuenta de esta cuestión disputada que atraviesa el vasto marco de las teorías contemporáneas de la misma justicia, que cruza muchos debates con filósofos tal diversos como Rawls (1993), Ricoeur (2000) y Van Parijs (1991). Nuestra lectura indaga en esta perspectiva crítica, proponiendo un análisis de las teorías contemporáneas de la justicia en el marco de la filosofía y de la teoría política críticas para dar cuenta del campo de discusión teórico en que se plantean los nuevos problemas y las perspectivas abiertas por las teorías ya analizadas, que aluden a la justificación de las pretensiones de justicia en medio de los contextos de vida. Tal propuesta la ubicamos críticamente dentro del legado filosófico contemporáneo ya que tiene por propósito principal no solamente leer reflexiva y sistemáticamente las tesis presentes en los últimos textos de los filósofos y sociólogos frankfurtianos, tales como Habermas, Honneth y Forst, sino de otros autores. En este

sentido, si la tesis es correcta, se puede apuntar a demostrar que la construcción de una teoría contextual de la justicia tiene aportes y limitaciones para pensar el problema filosófico que presupone porque plantea la tensión entre una filosofía de la eticidad (*Sittlichkeit*), que hunde sus raíces en el pensamiento hegeliano, y la herencia kantiana, que presupone la primacía de lo justo sobre el bien.

#### **4. Notas sobre las perspectivas latinoamericanas acerca de la justicia, “más allá de Frankfurt”**

El primer apartado nos aportó algunas notas generales de lectura de las obras de tres pensadores frankfurtianos donde se despliega una importante reelaboración teórica de la justicia con sus respectivas consecuencias políticas y jurídicas. Tal como lo indicamos, dichas posturas teóricas dialogan de algún modo entre sí, pero al mismo tiempo poseen ciertos flancos y matices que debiera llevarnos a comprender las razones de las discrepancias. Plantearnos si en medio de esas fracturas no es posible incorporar temáticas que el pensar germano no plantea suficientemente, y que pudiera aclarar el debate que se ha dado en la tradición reflexiva latinoamericana. En este sentido, estas notas generales de lectura pueden ayudar a hacerse una primera idea de cómo al interior de una misma familia filosófica existen diferencias no menores, pero no solamente porque los supuestos no son del todo asimilables, sino también porque trasuntan la cuestión de que la misma idea de justicia puede volverse en cierto modo “aporética”. Al insinuar las diferencias teóricas que son en parte irreductibles, no solo aludimos a la problematicidad de la categoría de justicia, sino también de la noción de crítica empleada. Este trabajo inicial, que por cierto requiere de mayores análisis y afinamientos detallados de los cuestionamientos sociológicos, políticos y filosóficos acerca de la construcción de una teoría política de la justicia en la filosofía crítica germana, podría admitir, además, una comprensión diferente al situarla en el marco de un “diálogo de tradiciones filosóficas” que vale la pena estudiar, no para quedarse en posiciones basadas en la recepción o en la imitación o que sean puramente antagónicas, *v.g.* lo europeo o lo latinoamericano, sino, sobre todo, en vistas

a encontrar puntos de discusión que sean productivos filosóficamente para diferentes formas de pensar la justicia. Esto es, hallar un pensamiento filosófico verdaderamente universal y en el que puedan dialogar experiencias de injusticia y principios de justicia sin que se acepte desde el inicio el proyecto filosófico de una racionalidad de tipo eurocéntrico.

Señalemos algunos puntos que nos parecen relevantes en el inicio de este eventual diálogo al que queremos contribuir. No se puede entender la cuestión de la justicia en América Latina en estas cuatro últimas décadas si no se considera el aporte realizado por la Teología de la Liberación y la recuperación del profetismo que se instala con el cristianismo desde los inicios de la Conquista. Con toda la ambivalencia de una Conquista realizada a “sangre y fuego”, se puede afirmar que en la tradición de Fray Bartolomé de las Casas y de la Escuela de Salamanca existe un trasfondo bíblico y teológico que propone la justicia como un ideal moral superior a la mera dominación y que responde a los sufrimientos y humillaciones de los esclavizados. En dicha tradición se trasparenta de algún modo la idea judeocristiana profética que proviene de una noción judaica de justicia, entendida como *Tzedék*, es decir como amor a la justicia (Dussel, E. 2009, 517), que le va permitir a la gruesa corriente de los pensadores liberacionistas latinoamericanos levantar el paradigma de la otredad, en sentido bíblico como “amor a la viuda, al huérfano o al extranjero”, y que sobre todo llevará a estudios históricos acerca del papel de algunos obispos y clérigos defensores de los indígenas en el inicio de la modernidad. Al asumir tal pensar, en las “experiencias” vividas y sufridas por personas y comunidades de vida –así como por las trágicas situaciones que afectan hoy a los sistemas ecológicos–, la tradición cristiana con su planteamiento utópico ayuda a repensar otras cuestiones ligadas a las antiguas y nuevas formas de justicia. Lo que nos interesaría aquí de la idea judaica y del profetismo cristiano latinoamericano entonces es ver que son sobre todo las experiencias de injusticias las que han marcado la historia de los indígenas y de los pobres y que hoy por hoy se mantienen particularmente en casi todas las sociedades del Sur. La precariedad y la vulnerabilidad de las mayorías se entiende, por cierto, que no están solo ligadas a cuestiones económicas, sino que refieren a todas sus dimensiones sociales y culturales

para el conjunto de los seres humanos que no encuentran satisfechas sus necesidades, pero donde también debemos incorporar los ecosistemas naturales que colapsan, producto de una racionalidad tecnológica refractaria al respeto medioambiental y al cuidado de la naturaleza enraizado en los respectivos contextos socio-históricos.

En este sentido hay que situar el pensar germano que se ubica en un terreno filosófico basado en un “ateísmo metodológico”, pero donde Eduardo Mendieta ha hecho aclaraciones sugerentes en el libro *Israel o Atenas* consagradas a la religión en Habermas. Aquí cabría establecer un nexo entre esta noción del cristianismo profético con el “utopismo mesiánico judío” (Mendieta, en Habermas, J. 2001, 14). Si se mantiene un trasfondo positivo de la religión, la cuestión es saber hasta dónde entrega los aspectos simbólicos y prácticos para responder activamente a dichas experiencias de injusticias. Por cierto, se trata de comprender asimismo una crítica de la religión en el pensamiento alemán donde se enjuician sus formas institucionalizadas, su impronta excesivamente emotiva y su configuración paradigmática de tipo ideológica.

En un segundo momento, la cuestión de la justicia abre a la noción de otredad que posibilita otro encuentro con esta tradición judaica. Se sabe que Habermas tuvo una preocupación por el discurso de la *Kabbala*, que se despliega en su concepción de la modernidad respecto de la religión (Habermas, 2001). Por su parte, los diálogos referidos por Honneth al pensamiento de Levinas y otras consideraciones que se encuentran en Forst, dejan una cierta duda respecto de las posibilidades de un diálogo filosófico con las tradiciones judeo-cristianas. Queda la impresión que para el filósofo profesional la forma religiosa ya estaría superada por la modernidad y que requeriría considerarla en el marco de la “mera razón”. La religión determinada por sí sola no puede dar cuenta del complejo de la sociedad actual, ya que las consecuencias del capitalismo no solamente son para los seres humanos excluidos, sino para todos los seres vivos. Por ello, en el esfuerzo por esclarecer los supuestos racionales de la acción cabe definir un planteo conceptual de tipo universalista acerca de la “justicia”, que asuma que ella necesita ser válida no solamente para sujetos y comunidades humanas, sino para todos los seres vivos de los que depende en buena parte la posibilidad

de proyectar la vida humana en el planeta (Michellini, D., 2002, 214). Esta perspectiva requiere repensar de otro modo el vínculo entre vida humana, otredad y totalidad, que conlleva una reflexión acerca de injusticias contextualizadas en estructuras de dominación, la que implica que las religiones –incluida la cristiana– tienen los dispositivos semánticos, prácticos e imaginarios para ofrecer una comprensión de las experiencias injustas, y por ello no es únicamente la razón immanente la que ofrece una comprensión del sufrimiento y del mal. El imaginario religioso continúa siendo aun atractivo en las culturas humanas porque ofrece una comprensión de la experiencia del sufrimiento y sobre todo una propuesta escatológica referida al mal personal e histórico. Las tradiciones religiosas siguen siendo parte de los recursos semántico e imaginarios para pensar la justicia y sobre todo dar cuenta de las experiencias de injusticia.

Dicho de esta manera, se puede considerar que la cuestión disputada con la polémica filosófica del Norte es que ella se ha concentrado en una sistemática discusión acerca de los principios teóricos de justicia que provea una concepción universal y por tanto de los modos de justificación en relación al modo de alcanzar dichos principios. En la tradición latinoamericana se postula que la cuestión de los principios se plantea de otra manera. Lo esencial tiene que ver con una discusión entre diferentes puntos de vista, a saber: la teoría procedimental de la justicia, al no partir de principios materiales (lo que es un problema inevitable del formalismo) solo puede aspirar a construir “escenas hipotéticas irresolubles, que deberán corregirse siempre para intentar recuperar paso a paso, pero nunca adecuadamente, la materialidad negada en el origen” (Dussel, E. 1998, 174-175). En este sentido, la interpretación es que dicha elaboración puede ser cuestionada porque aparece traspasada no solo por una racionalidad formalista, sino por los intereses implícitos de una opulenta sociedad del Norte, multicultural y liberal, que no cuestiona suficientemente los presupuestos sobre los que se fundan las asimetrías que afectan a los sujetos y comunidades de otras latitudes y de otros contextos: personas, grupos, sociedades del Sur, cuyas condiciones básicas son asumir los requerimientos de la vida. La dificultad de esta tesis procedimental de la justicia es que es formalista y no logra articular las dimensiones de la vida real, que está asociada a la



economía. A este respecto conviene referir las ideas de Dussel: “se trata de un estudio de la justicia formal, ya que «nuestro tema es el de la teoría de la justicia, no el de la economía». Por nuestra parte opinamos que la ética, en su sentido integral exige un concepto fuerte de justicia –no meramente formal– y por ende incluye igualmente una filosofía de la economía, en su sentido fundamental (como filosofía práctico-tecnológica)” (*ibid.*, 180).

Dicho esto, cabe señalar que las teorías formales y procedimentales son derivadas de una determinada comprensión filosófica tal como se ha dado en los países donde el modelo científico-tecnológico se viene consolidando desde los orígenes mismos de la filosofía de la conciencia. Para que las teorías científicas existentes rompan el círculo formalista que se encuentra a la base necesitan romper con esa figura de la razón que inaugura el pensamiento de Descartes y que incluye la matematización del mundo. Este cuestionamiento ya se inició en la filosofía europea a finales del siglo XIX y se fue concretizando en diversos cuestionamientos que se han expandido en el desarrollo fructífero, interno y externo, de diversas escuelas, como la fenomenología, la filosofía de la existencia, el historicismo hermenéutico y el postmodernismo. Las categorías de la eticidad cultural, del mundo de la vida y de los pequeños relatos, entre otras temáticas teóricas, integran los avances más interesantes de la crítica del racionalismo por parte del pensamiento europeo contemporáneo. Todos esos avances críticos y categoriales han marcado ciertamente al pensamiento nuestroamericano. Empero, este se ha ido articulando un lugar histórico-cultural de enunciación que no asume del mismo modo lo que el pensar europea enfatiza, y es probable que los diferentes hitos de este decurso provengan de otra interpretación de la racionalización social que no se define solamente en relación a las ciencias, sino al decurso evolutivo de las mismas sociedades. La complejidad socio-política se abre a procesos históricos vividos por seres humanos y sociedades en busca de exigir sus propias formas de valer, como indicaba Roig. Constituir otras formas de racionalización implica cuestionar pretensiones justificativas rápidamente universalistas en el terreno social, económico y político, por ejemplo, ¿qué forma de racionalidad puede enfrentar las exigencias de respuesta de las injusticias y atrocidades definidas por el genocidio indígena y africano

en América? No es lo mismo el lugar de enunciación del universalismo republicano llevado adelante por Napoleón que hablar del colonialismo y el racismo en la primera revolución libertaria de América, hecha en Haití. Estos lugares históricos de enunciación son parte de la tradición reflexiva y crítica de nuestros “males” históricos y prosiguen constituyendo los debates de sociedades en que, como latinoamericanos, no somos aun capaces de asumir el aporte indígena y africano.

En el planteo teórico es preciso ir más allá de la mera oposición conceptual que se podría derivar del contraste de los principios racionales y de los contextos históricos en que se ubican las experiencias humanas (Maesschalck, M. 2006). Tal cuestión, sin embargo, no va de suyo, ya que presupone una discusión que está lejos de ser zanjada en este diálogo de tradiciones filosóficas. Aquí se podría traer a colación el aporte de una sociología crítica al modo de Boaventura de Sousa Santos, quien da efectivamente cuenta de la enorme complejidad de los procesos económicos inherentes a la globalización hegemónica y, al mismo tiempo, difunde la rica dinámica de experiencias alternativas y plurales presentes en los movimientos socioeconómicos y culturales anti-hegemónicos en los países periféricos de América Latina, África y Asia. Esto es de aquello que en uno de sus libros denomina, sin más, el *Sur*. Empero, si esto acontece en esas diversas periferias de Occidente, podría formularse la cuestión de qué entenderíamos aquí por lo nuestroamericano. Siguiendo la idea de este autor –o sea del *Sur* como aquella singular metáfora que identifica al sufrimiento que ha padecido el ser humano bajo el sistema capitalista globalizado (De Sousa, B. 2009)–, y si asumiéramos que el sufrimiento de la injusticia es la experiencia social previa que se da en todos los contextos, no se ganaría mucho con apelar a la reformulación del principio filosófico de la justicia a partir de contextos socio-históricos similares, como tampoco que al considerar el deterioro y daño estructural de la naturaleza se requeriría de un análisis de las obligaciones y deberes que en general tenemos todos los seres humanos frente a ella.

La hipótesis de trabajo que hemos esbozado se entiende en este movimiento de “injusticia-justicia” donde las tradiciones filosóficas que analizamos no dialogan entonces en el mismo plano, pues en general las

formas de conquista, colonialismo y dependencia no son nunca asimilables, y mantienen aun asimetrías en los mismos centros de elaboración del conocimiento. En el contexto latinoamericano, el sufrimiento de los indígenas, de los pobres y de los excluidos es parte de una larga historia de más de 500 años de atropellos a los derechos de los seres humanos entendidos como personas dignas y de comunidades de vida que poseían también formas de vida buena y criterios de justicia, pero ellas se constituyeron en medio de una historia de desigualdades y humillaciones posibilitadas por un sistema político donde se atravesaban la Cruz y la Espada. En este sentido, lo propio de esta saber doloroso de América que hoy denominamos como el conocimiento desde el Sur, releva justamente de experiencias socioculturales definidas por inequidades, desigualdades y discriminaciones que pueden ser parte de lo que todos los pueblos pueden vivir, y que puede, incluso, traspasar el actual “orden mundial”, pero lo particular es que dichas experiencias de injusticia siguen siendo parte de tradiciones socioculturales y religiosas que impelen a nuevas búsquedas de otros imaginarios.

El problema es discutir con precisión cuáles son las limitaciones de las teorías políticas elaboradas en dichos países europeos, expresadas hoy en sus ideologías: la visión neoliberal y la visión cosmopolita. La primera cuestiona la idea de comunidad afirmando que lo relevante hasta el día de hoy es el individuo entendido como pura libertad; la segunda se relaciona con una política que hace prevalecer el momento estructural de las sociedades poderosas por sobre los derechos de las comunidades históricas. Sostenemos que la forma correcta de conceptualizar el par “justicia e injusticia” relativa a los cambios y a las desregulaciones normativas de la globalización (que actúa hasta hoy eminentemente con reglas fácticas definidas por los intereses de los grandes conglomerados mundiales), nos obliga a redefinir de otro modo una universalidad “crítica”, que supere dicha ideologización que opera siempre a favor de los poderosos (Michellini, en Salas, R. 2005).

Responder a esta problemática se puede sostener a partir de la tensión y eventuales convergencias existentes entre las ideas generales de la primera parte y las que acabamos de desarrollar acerca de una justicia contextualizada que enfrenta la problemática de la justicia social en

contextos asimétricos. Aquí partiremos desde una óptica de la experiencia socio-cultural en la que quisiera encontrar un camino para avanzar en la formulación filosófica del “principio de justicia” ligada con mi experiencia reflexiva de los contextos interétnicos. En nuestros itinerarios reflexivos de estos años en el país mapuche, nos encontramos, en primer lugar, con situaciones socio-económicas y cultural-ambientales donde los sujetos y las comunidades de vida hacen la experiencia de lo injusto, de ser injustamente tratados, de enfrentarse a una asimetría en las relaciones de reconocimiento. Desde estas “convicciones íntimas” se abren a un proceso de reflexión (Tealdi, J. C. 2008, 372 y ss.) sobre la defensa de su medio ambiente y de las condiciones de vida sustentable. Si esto se puede ampliar a otros contextos latinoamericanos de vida, ¿no sería preciso reformular la problemática y pensar la articulación del principio racional a través de una comprensión alterativa de las experiencias socio-culturales, de modo que justicia e injusticia aparezcan siendo siempre parte de un tenso conjunto de experiencias y realidades sociales y de conflictivas interrelaciones personales, sociales e internacionales? Se trata entonces de buscar una interpretación que se ajuste en estos procesos históricos de reconocimiento, y que prosigan las dinámicas de los contextos socioculturales. Lo que se critica de las teorías europeas y norteamericanas no es que no tengan referencias generales a los contextos, sino desconocer los referentes reflexivos propios de estas experiencias nuestras que responden a otros lugares de enunciación, por ejemplo cómo se piensa la óptica de los casi 50 millones de miembros de pueblos indígenas que viven procesos etnocidarios en este nuevo marco económico global.

Como ya lo señalamos, se trata de partir de este diálogo para avanzar en una fórmula compleja: el orden teórico-práctico de la justicia en nuestros países. Este se relaciona estrechamente con una discusión dada en los últimos años, especialmente en el marco de una tradición latinoamericanista, marcada –por ejemplo– por el debate entre la Filosofía de la Liberación y la Filosofía Intercultural acerca del diálogo de tradiciones. La transformación en que se ha desenvuelto el pensamiento latinoamericano acerca de la justicia nos permite tematizarlas en conjunto. En forma muy resumida, las posiciones podrían sintetizarse del modo siguiente: E.

Dussel argumenta que el diálogo intercultural debe tener como fundamento epistemológico y ontológico un diálogo inter-filosófico global, ya que habría que inaugurar un diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. Plantea el problema de la “colonialidad filosófica” y la necesidad de desarrollar un diálogo entre los filósofos de los países del Sur global, para definir la agenda de los problemas filosóficos más urgentes en África, Asia y América Latina. Como una alternativa a la universalidad posmoderna hegemónica prevé un mundo trans-moderno emergente de un modo pluriverso de culturas diferentes en un proceso del diálogo creativo (Demenchonok, 2014, 36). Por su parte, R. Fornet-Betancourt aporta a la fundamentación filosófica la necesidad del diálogo intercultural en un mundo conflictivo. La filosofía intercultural contribuye a la crítica de los obstáculos para un diálogo, los cuales resultan de la instrumentalización objetivante del mundo por la razón calculadora, la “reducción” del otro, las asimetrías del poder, las pretensiones hegemónicas, la marginalización de las culturas tradicionales y la exclusión social de gran parte de la población mundial. El autor señala como momentos claves para la auto-transformación intercultural de la filosofía, la reestructuración de la “cultura de la razón” a la luz del diálogo de la diversidad, entre otros (*ibíd.*, 50-51).

Tal discusión acerca del diálogo de tradiciones permite proseguir una cuestión formulada desde los años 80 del siglo pasado, que llega hasta nuestros días. La cuestión de la justicia en la filosofía de E. Dussel es interesante ya que ha ido evolucionando en la respuesta a estos desafíos y lo patentiza en el giro que ella experimenta, desde los años 90, con su obra *Ética de la liberación en la era de la globalización y de la exclusión*, a la elaboración en cuatro volúmenes de una *Política de la liberación*. Este planteo de Dussel puede concentrarse en una somera indicación que encontramos en el §430 en el que señala: “Cuando en el campo político se subsume la pretensión de bondad universal, abstracta, ética, dentro del horizonte del campo político, donde se despliega el poder político, la mera pretensión de bondad se transforma analógicamente en una pretensión política de justicia” (Dussel, E. 2009).

La pretensión política de justicia propondría como hipótesis la idea de una ontología de lo político que rearma de otro modo la cuestión

de una filosofía política crítica, tal como se la fue elaborando, y le lleva a distanciarse de los presupuestos de las teorías europeas y norteamericanas. La importancia de este proyecto de una Política de la Liberación, y en particular lo que refiere en la parte conclusiva de su Arquitectónica, es que ambos textos permiten reformular nociones ligadas a la totalidad y alteridad pensadas inicialmente en su matriz levinasiana, y relevan como una cuestión fundamental la justicia como parte de un proceso global. Trata, por tanto, de demostrar que la importancia de un “orden ontológico-político” estriba, desde su raíz, en la necesidad de reconstruir diferentes “órdenes de la justicia”.

Estas ideas esbozadas responden hoy en día a nuevos problemas teóricos y prácticos de la justicia en sociedades multiculturales. La discusión es plenamente convergente con la tesis central planteada en el libro de Salas Astraín, *Ética Intercultural* (2005). Sin embargo esta discusión encierra unas dificultades expuestas en un diferendo amical, donde Micheliní arguye que se puede plantear y defender a partir de la ética del discurso y que ella puede aportar ideas para entregar una solución a la problematización de la justicia y a su articulación entre la dimensión contextual y la universal. Se ha sostenido en este mismo libro que la ética del discurso es un aporte insustituible para entender el modo necesario de la argumentación, pero donde el modo de articulación, al menos en el modo como lo piensa Apel, no responde del todo a las enormes dificultades para dar cuenta de cómo las experiencias humanas basadas en relaciones asimétricas pueden introducirnos en el proceso de racionalización, tal como lo indica el proyecto de una filosofía intercultural.

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

En este sentido la justificación de la subjetividad del individuo no se puede hacer desde sí mismo, sino desde una práctica relacional. Este es un principio práctico relacional “donde cada uno se hace sujeto mediante, y sólo mediante, la práctica de la justicia. *Sujeto no es el autojustificado sino el justo*” (Fornet-Betancourt, R. 2001, 316).

La nueva perspectiva de una justicia intercultural que proponemos es claramente exigente ya que requiere dar cuenta de esta doble perspectiva. En su formulación explícita se puede afirmar:

En síntesis, una reflexión filosófica latinoamericana auténticamente liberadora no tiene que pensar la articulación entre universalidad y particularidad (singularidad, contextualidad, etc.) como una alternativa. Sin universalidad no hay posibilidad de elaborar un pensamiento auténticamente liberador; la universalidad tiene que ser comprendida, sin embargo, como una instancia que, lejos de ser elaborada a espaldas de la realidad histórico-social, permite y facilita una reconfiguración contextualizada y no excluyente de las diferencias (Michellini, en Salas, R. 2005, 1029).

Pero tal plataforma analítica emancipadora necesita dar cuenta de la historia de la conflictividad de cinco siglos, que permanece hasta hoy entre nosotros. Esta es una conflictividad propia de nuestros contextos históricos que presupone una noción de justicia que no es solamente un litigio de bienes, sino de modos de establecer lo mínimo que requiere cualquier persona, y, por ello, la elaboración de criterios y principios de todas las personas.

En otras palabras, si la cuestión de la justicia y los contextos culturales exige ser replanteada es porque es preciso entender (de algún modo como lo insinúan los referencias indicadas de Habermas, Honneth y Forst) lo contextual no como una mera oposición concretista de lo universal, sino como un camino intermedio que acoge tanto la eticidad (*Sittlichkeit*) como las aspiraciones a una validación universalizable desde distintos contextos de lectura y apropiación del ideario normativo de justicia. Más allá de esas dicotomías categoriales presentes en el pensar germano, se necesita

avanzar en una idea contextualizadora por la que no estamos renunciando a la fuerza normativizante que tiene toda teoría crítica de la justicia. Como lo indicamos desde el inicio, la justicia se pronuncia sobre el deber ser de lo que existe, de la realidad, pero no habla con los hechos solamente ni para refrendar los hechos, sino para proyectar desde su concienciación un nuevo horizonte que, por arrancar de la propia realidad o de ciertos hechos, no es un mero ideal fuera del mundo, sino uno que arranca de la propia experiencia y de la concienciación reflexiva de las injusticias que se sufren a nivel local, nacional o global (Reyes Mate, M. 2011a y 2011b). En este sentido, el esbozo de una teoría contextual de la justicia es un aporte a la discusión filosófica internacional, donde sigue siendo vigente y apasionante indagar este lado de la pregunta: ¿qué es una sociedad justa en contextos socioculturales y políticos como los inherentes a nuestra América?

## Conclusiones

En suma, el aporte específico desarrollado en este trabajo exploratorio ha sido únicamente realizar una síntesis de unas primeras lecturas de los pensadores germanos y una breve exégesis de algunos tópicos reiterados en los planteos de una tradición política latinoamericana. Lo que nos ha interesado es desplegar un esfuerzo filosófico *à nos propes frais et périls* para esbozar un diálogo de tradiciones críticas en el sentido propio de “ir más allá” de la propuesta de una justicia en el marco de la ética discursiva, de una justicia entendida en una teoría del reconocimiento o *justicia contextual* al modo de Forst, y que responde de un otro modo a interrogantes que no son los mismos que operan en el pensar latinoamericano. El punto es que la tradición filosófica latinoamericana alude a otros contextos socioculturales y políticos, que no son específicos ni de la filosofía germana ni de la norteamericana. Se trata, entonces, de reconocer las ideas que han operado en la crítica de las experiencias de injusticias y nuestras búsquedas de un logro de justicia social. No se trata, como indicamos, de proseguir mecánicamente las nuevas cuestiones que plantea el debate acerca de las minorías, el multiculturalismo, los derechos humanos, y el feminismo, entre otros, ya que todos ellos están incorporados en el debate de la filosofía



práctica, sino de reorientar el debate frankfurtiano en una dirección que posibilite hacer frente a un ideario normativo de la justicia. De una justicia que responda a los conflictos interculturales e interétnicos que caracterizan el *ethos* de países que no han vivido los procesos históricos de la racionalidad social europea ni norteamericana.

Esta distinción entre ambos modos de formular una hermenéutica crítica de la justicia no va de suyo. Exige nuevos planteamientos en el sentido de reconocer las formas asumidas por nuestra teorización de los males y sufrimientos históricos. Se trata de establecer un vínculo fuerte entre el momento deontológico (universal) y el momento de las costumbres (contextual), lo que implica no justificar su quiebre, ni hacerse proclive a los eventuales desgarramientos que surjan desde los modos específicos de articular cada uno de estos momentos, como se ha señalado por las teorías descritas en la primera parte. Por tanto, aceptando la convergencia y divergencia, concedemos en este diálogo amical que un modo de concebir la “justicia” necesita asumir el ser, el valorar y el hacer humanos que conforma parte de los *humi* de las culturas mestizas, de las memorias de los pueblos indígenas, en vistas a generar espacios de argumentación que conduzcan a la validación de los principios. Este modo es el único que nos parece que puede alcanzar una propuesta consistente de una justicia intercultural que responda a los conflictos antiguos y nacientes, a las viejas y nuevas asimetrías. En ambos casos concordamos en lo esencial, ya que se busca la necesaria articulación entre contextualidad y universalidad en vistas a una nueva humanidad justa y en un medio ambiente plenamente sustentable.

Este texto pretende bosquejar una justicia contextual. Requiere profundizar tres afirmaciones iniciales que habría que retomar: a) que el debate actual acerca de la pretensión política de justicia permite proponer una óptica contextual de la misma, sin reducirla a lo que el pensamiento europeo y norteamericano conciben como tales; b) que la justicia contextual permite recoger las diversas experiencias de sufrimientos de los sujetos y de las comunidades de vida que buscan ser reconocidos; c) que el reconocimiento de las comunidades de vida y sus experiencias de relación con el entorno vital son la base de una comprensión de la justicia situada, que puede universalizarse.

El aporte principal de la crítica precedente radica en mostrar que los procedimientos de universalización sirven para dar cuenta de las difíciles y permanentes asimetrías de los mundos de vida, propios de la historia de nuestra América. Además, en la actualidad ellas se ven acrecentadas por las tensiones entre inclusión-exclusión que traen consigo las permanentes crisis del capitalismo financiero, agregando dolores y sufrimientos en el Sur, producto de formas históricas de injusticia generalizada. La incorporación de los procedimientos de “universalización” permite demostrar que una teoría filosófica intercultural requiere afirmar una tensión y quedarse en la ruptura radical entre las reglas definidas por las tradiciones contextuales –que afirman la identidad del individuo en una comunidad– y los principios valórico-normativos que dan cuenta de la crítica de la globalización en nombre de un universal no-fáctico. Por ello pensamos que se puede problematizar de otro modo la universalidad de un principio de justicia: principio de liberación, que no se logra sostener exclusivamente por las razones entregadas por Dussel, sino que implica reconsiderar las observaciones contextuales propuestas por el principio de subjetividad de Fornet-Betancourt. En síntesis, al resituar ambos enfoques se está obligado a un reajuste del problema de la justicia contextualizada en el pensamiento latinoamericano actual. El fondo de la cuestión del trabajo filosófico reside en que pensar una teoría contextual de la justicia implica dar cuenta de la memoria de la injusticia en otros contextos culturales (Castor, B. 2011 y Reyes Mate, M. 2011a y b) asumiendo las enormes asimetrías que se producen en sociedades que se construyen a “escala global”. Pero esta propuesta no indaga las perspectivas de una justicia en el mundo global directamente, sino que analiza, a través de “un largo camino”, cómo esbozar una nueva lectura con diferentes teorías de la justicia que aportan a este vínculo entre justificación y contextualización. Esta articulación, sugerida por el impulso de la ética discursiva, comparte algunos puntos básicos que nos parecen están en el trasfondo de las propuestas éticas latinoamericanas elaboradas en vistas a responder a los contextos de segregación y exclusión social y de destrucción sistemática del medio ambiente, tal como sucede en nuestros países.

Si la interpretación de estas ideas frankfurtianas son correctas, la tradición filosófica latinoamericana actual tiene un largo acervo por

el que ella podría responder de un modo crítico a la pretensión de una justicia social, intercultural y medio ambiental como cuestión central en la filosofía política de nuestra América. Por ello el propósito de una crítica teórico-práctica en el pensamiento nuestroamericano es mostrar otras posibilidades y otros caminos frente al desenfrenado avance del orden global hegemónico. Pensar así quizás no puede evitar del todo que prosigan las enormes injusticias que tal proceso arrollador produce en todos los niveles de la sociedad actual, que impacta en la economía y en el medio ambiente para toda la humanidad, pero abre posibilidades nuevas de replantear las políticas en un horizonte utópico. Pensar de este modo, entonces, consolida una pretensión política de justicia que asume los elevados niveles de deterioro y costos asociados al “derroche de la experiencia humana”, como diría Boaventura de Sousa Santos, y al despilfarro de la naturaleza, como nos señala el último libro de E. Leff, en una actividad productiva que derrocha la naturaleza a lo largo del planeta. Es avanzar en una política crítica del reconocimiento donde el proyecto de liberación cuestiona seriamente las consecuencias efectivas de la ideología de la globalización.

En tal marco filosófico actual queda en evidencia que no tenemos una misma perspectiva normativa con la teoría crítica de la justicia, sino más bien que existe un campo problemático ligado a formas de argumentar teorías y categorías en disputa, donde hay énfasis y matices en la tensión de la deontología y la axiología, de lo justo y del bien, de la proceduralización de la justicia y del papel de los contextos en los cursos de la acción humana. En el centro del debate de todos los pensadores citados se plantea la cuestión de si en la construcción de las teorías de la justicia pueden desprenderse del todo las nociones de justicia e injusticia que experimentan los sujetos y colectividades en sus históricos mundos de vida, y el sentido de ellas en la argumentación filosófica. Así, postulamos que las teorías políticas de la justicia tienen que asumir de otro modo la elaboración de principios deontológicos, ya que ellos requieren al mismo tiempo las referencias axiológicas acerca del bien y de los denominados bienes plurales en contextos asimétricos, y esta es ciertamente una cuestión disputada en el propio desarrollo del vínculo entre las dimensiones sustanciales y universales propias de una teoría crítica de la justicia.

## Referencias y bibliografía

- Bartolomé Ruiz, Castor (org.). 2009. *Justiça e memória*. São Leopoldo: Editora UNISINOS.
- Carens, Joseph. 1997. Justicia compleja, diferencia cultural y comunidad política. En *Pluralismo, justicia e igualdad*, compilado por D. Millar y M. Walter 65-92. Buenos Aires: FCE.
- Carré, Louis. 2013. *Le droit à la reconnaissance*. Paris: Michalon.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 2007. *Presagio y tópica del descubrimiento*. México: UNAM.
- Colom, Francisco. 2009. Justicia Intercultural: el pluralismo jurídico y el potencial de la hermenéutica normativa. En *Revista Internacional de Filosofía Política* 33: 7-26.
- Corti, Enrique (comp.). 2013. *Las justicias en la filosofía medieval*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2009. *Una epistemología desde el Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Traducción de José Gandarilla. Buenos Aires, CLACSO / Siglo XXI.
- Del Valle, Nicolás (ed.). 2015. *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*. Santiago: Metales Pesados.
- Demenchonok, Edward. 2014. *Intercultural Dialogue: in Search of Harmony in Diversity*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Dussel, Enrique. 1998. *Ética en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique. 2009. *Política de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta, tomo II: La arquitectónica.
- Ferry, Jean Marc y Justine Lacroix. 2000. *La pensée politique contemporaine*. Bruxelles: Bruylant.
- Fornet- Betancourt, Raúl. 2001. *La transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2003. *Culturas y poder. Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2012. *Interculturalidad, crítica y liberación*. Aachen: Wissenschaftsverlag.

- Forst, Rainer. 2015. *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Traducción de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz Editores. [Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse: Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik. Berlin: Suhrkamp, 2011a].
- Forst, Rainer. 2011b. The Justification of Justice. Rawls and Habermas in Dialogue En *Disputing the Political: Habermas and Rawls*, compilado por James Gordon Finlayson and Fabian Freyenhagen 153-180. London / New York: Routledge.
- Gálvez, A. y C. Serpa. 2013. *Justicia intercultural en los Países Andinos*. Lima: CIDES.
- Gargarella, Roberto. 1999. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 2001. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo del original alemán. [Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994].
- Habermas, Jürgen. 1996. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [Traducción de Juan Carlos Velasco y Gerard Vilar. 1999. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós].
- Habermas, Jürgen. 1996. Politischer Liberalismus—Eine Auseinandersetzung mit Rawls. En *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996 [Traducción de Gerard Vilar. 1998. *Debates sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós].
- Habermas, Jürgen. 2000. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta. [Traducción de J. Mardomingo, de *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991].
- Höffe, Otfried. 2008. *El proyecto político de la modernidad*. Buenos Aires: FCE. [Traducción de Peter Storandt y revisión de Gustavo Leyva].
- Höffe, Otfried. 2003. *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2014. *El derecho de la libertad. Esbozo de una ética democrática*. Bs. As.: Katz Editores [Traducción de Graciela Calderón de *Das Recht der Freiheit Grundribeiner demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011].

- Honneth, Axel. 2009. Justice et liberté communicationnelle: réflexions á partir de Hegel. En *La reconnaissance aujourd'hui*, compilado por A. Caillé y C. Lazzeri. Paris: CNRS Éditions.
- Jiménez Redondo, Manuel. 2001. Introducción a Habermas, J. *Facticidad y validez*. Trotta, Madrid, 9-55.
- Leff, Enrique. 2014. *La opción por la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- Maesschalck, Marc. 2006. Procéduralisme et herméneutique. Rawls et Habermas face á Ricoeur. En *Carnets du Centre de Philosophie du Droit* 123.
- Magnet, Jordi. 2012. De la Ética discursiva a la Ética del reconocimiento. En *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política* 1: 77-95.
- Mendieta, Eduardo. 2001. Introducción a Habermas, J. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 11-50.
- Michelini, Dorando. 2002. *Globalización, interculturalidad y exclusión. Ensayos ético-políticos*. Río Cuarto. Argentina: Ediciones del ICALA.
- Michelini, Dorando. 2005. Universalismo–Particularismo. En Salas R. (ed.) *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH.
- Miller, David. 2011. *Filosofía política: una breve introducción*. Madrid: Alianza Editorial.
- Olivé, León. 2004. *Interculturalismo y justicia social*. México: UNAM.
- Pereira, Gustavo (ed.). 2013. *Perspectivas críticas de justicia social*. Montevideo: Universidad de la República.
- Pereira, Gustavo. 2015. Teoría Crítica de la Justicia. Una guía normativa para transformar las sociedades. En *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, compilado por Nicolás del Valle 269-290. Santiago: Metales Pesados.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Reyes Mate, Manuel. 2011a. *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Ed. An-thropos.

- Reyes Mate, M. *et al.* 2011b, *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*. Barcelona: Anthropos.
- Ricoeur, Paul. 1995. *Le Juste*. Paris: Éditions du Seuil.
- Roig, Arturo Andrés. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- Salas, Ricardo. 2005. *Ética intercultural*. Quito: Abya-Yala.
- Salvat, P. *Max Weber. Poder y Racionalidad. Hacia una refundación normativa de la política*. Santiago: Ril Editores.
- Sembler, Camilo. 2015. Un anhelo de lo totalmente Otro. Justicia y Derecho en la primera teoría crítica. En *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, compilado por Nicolás del Valle 227-268. Santiago: Metales Pesados.
- Squella, Agustin. 2010. Algunas concepciones de la justicia. En *Anales de la Cátedra Francisco Suarez* 44: 175-216.
- Tealdi, Juan Carlos (ed.). 2008. *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: UNESCO / U.N. de Colombia.
- Vallespín, Fernando. 1998. Introducción a Habermas, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós. 9-37.
- Van Parijs, Philippe. 1991. *Qu'est-ce qu'une société juste?* Paris: Éditions du Seuil.
- Velasco, Juan Carlos. 1999. Introducción a Habermas, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 11-22.