

La prioridad de la injusticia: el giro copernicano en la teoría de la justicia

The priority of injustice: the copernican shift in the
theory of justice¹

Francisco Blanco Brotons²

RESUMEN

Durante las últimas décadas del siglo XX, diversos cambios sociales y filosóficos empujaron a problematizar algunas de las ideas fundamentales de la teoría de la justicia. Entre ellas destaca la relación que hasta entonces se postulaba entre las ideas de *justicia*, construcción ideal que el filósofo debía dilucidar, y de *injusticia*, concepto secundario entendido como la ausencia de aquella. La idea de la “prioridad de la injusticia” aparece ahora como un punto de partida fundamental de la reflexión de muchos filósofos de tradiciones diversas. En este artículo se analizarán los diversos sentidos que adopta esta prioridad en los principales representantes de este “giro”, así como sus formas dispares de concebir las injusticias, dando razones para preferir algunos planteamientos frente a otros. Este “giro copernicano”, como se intentará mostrar, conlleva transformaciones relevantes para la idea de la justicia que ninguna teoría contemporánea debería ignorar.

Palabras clave: justicia, injusticia, teoría ideal, democracia, justicia como proceso.

ABSTRACT

During the last decades of the twentieth century, various social and philosophical changes pushed to problematize some of the fundamental ideas of the theory of justice. Among them is the relationship that until then was postulated between the ideas of justice, an ideal construction that the philosopher was supposed to elucidate, and injustice, a secondary concept understood as the absence of justice. The idea of the “priority of injustice” now appears as a fundamental starting point for many philosophers of diverse traditions. In this article I will analyze the different meanings that this priority adopts in the main representatives of this “shift”, as well as their different ways of conceiving injustices, giving reasons to prefer some approaches to others. This “Copernican shift”, as I will attempt to show, entails transformations relevant to the idea of justice that no contemporary theory should ignore.

Keywords: justice, injustice, ideal theory, democracy, justice as a process.

¹ This article is part of the results of a research project funded by the Spanish Government: “Borders, democracy and Global Justice” (PGC2018-093656-B-I00).

² Instituto de Filosofía - Consejo Superior de Investigaciones Científicas (IFS-CSIC). Calle de Albasanz, 26, 28037, Madrid, España. Email: franciscojose.blanco@cchs.csic.es.

Introducción

Teoría de la justicia, libro publicado en 1971, constituyó un hito en la producción teórica sobre la justicia. Supuso un giro frente a los planteamientos utilitaristas que hasta entonces habían dominado el pensamiento político anglosajón y estableció una nueva forma de pensar la justicia que pronto se convertiría en paradigma dominante. Durante los años ochenta y noventa, sin embargo, diversas transformaciones tanto en el ámbito social como el teórico empujarían hacia nuevas formas de entender qué es, qué se espera de y qué tipo de cuestiones se plantea la teoría de la justicia en el nuevo milenio.

Los acontecimientos de relevancia histórica acaecidos en 1989 y sus efectos geopolíticos nos introdujeron en la condición “postsocialista” (Fraser, 1997, p. 3-7). Esta condición no sólo está marcada por cierta sensación de “fin de la historia” ante el arrollador triunfo del capitalismo, sino por un cambio “en la gramática de las exigencias políticas”. Ante las exigencias de reconocimiento de las identidades diversas, la justicia no podía seguir siendo un asunto (solo) relativo a la distribución de recursos. Con el auge de la teoría deliberativa durante los años noventa como paradigma teórico emergente en torno a la comprensión de la democracia, el principio de legitimidad liberal pierde su carga de evidencia. Con el desarrollo del feminismo post-68 pierden también su carga de evidencia las limitaciones a lo político impuestas por la comprensión liberal. Lo político ya no se ubica en el pequeño ámbito de la política formal alejada de “lo privado”. El mundo social se politiza y surge la necesidad de una justicia política ampliada. La complejidad agonística del mundo político rompe las ilusiones de consenso que demasiado apresuradamente tendía a proyectar el liberalismo mainstream. Hacernos cargo de la complejidad de las injusticias a la profundidad atisbada posteriormente desde el concepto de interseccionalidad nos lleva a rechazar toda respuesta simple a qué puede contar como una injusticia. La globalización neoliberal, sin duda, ha reforzado la complejidad de las injusticias a las que la teoría de la justicia debería poder dar respuesta. Todas estas transformaciones han producido enormes cambios en la forma de comprender qué se puede hacer y cómo desde una teoría de la justicia.

Hoy parece haberse vuelto un lugar común, en los congresos y publicaciones sobre cuestiones éticas o políticas normativas, rechazar con contundencia la aspiración a estar en posesión de principios válidos en todo momento y lugar que, proveniente de asépticas reflexiones teóricas y reclamando universalidad, se nos presentan como criterios ideales, además de completos, cerrados y “correctos”, con la finalidad de limitar los tipos de elecciones que los individuos y las comunidades podemos hacer. Se duda que los principios de la justicia puedan ser establecidos como un asunto de teoría especulativa. Las palabras de Shapiro son a este respecto bien ilustrativas:

There has been little systematic attention by political theorists to the ways in which considerations about democracy and justice are

or should be mutually related. This relative inattention seems partly to have sprung from optimism among many justice theorists about what armchair reflection should be expected to deliver, a driving conviction that what is just in the distribution of social goods can be settled as a matter of speculative theory. Their arguments often appear to take it for granted that there is a correct answer to the question what principles of justice we ought to affirm (Shapiro, 1999, p. 3, énfasis mío).

La expresión “reflexión de butaca” (*armchair reflection*) ha tenido un gran éxito para expresar metafóricamente el objeto de rechazo, generalmente ilustrado por Rawls y su *Teoría de la justicia*. Hace referencia a una concepción de la teoría y de papel del filósofo, alguien dedicado a pensar cómodamente en su cátedra universitaria o en el sillón de su despacho *construcciones ideales de justicia* que según él cualquier ser humano racional y razonable debería aceptar. Pero, ¿qué papel desempeña la *teoría ideal* en la propuesta de Rawls? De acuerdo con Jaggar (2009, p. 95-97), la cuestión de la teoría ideal en Rawls no hace simplemente referencia al hecho de que se nos propongan algunos ideales políticos concretos, algo que de todos modos cualquier filosofía política normativa hace, sino que es ideal en un sentido metodológico específico. Rawls toma como objetivo de su teoría determinar principios prescriptivos correctos de justicia que sirvan como estándares para evaluar las estructuras de las sociedades realmente existentes. La injusticia se definiría como la ausencia de la justicia (Bufacchi, 2012, p. 1), una ausencia que sería juzgada en relación con principios pensados para un modelo ideal de sociedad justa. La prioridad que Rawls da a la articulación de este modelo indicaría que el ideal precede al no-ideal, de modo que las injusticias particulares sólo podrían ser reconocidas y abordadas críticamente a la luz de una concepción comprensiva y acabada de justicia. La concepción de la justicia tiene prioridad frente a la injusticia.

Si hay algo que pueda presentarse como giro copernicano de las teorías de la justicia propuestas desde los años noventa del siglo XX es la inversión de esta prioridad que Rawls postulaba de la justicia respecto a la injusticia. No se quiere decir con esto que, de repente, la injusticia aparezca como tema de reflexión de la teoría filosófica, pues esta afirmación sería falsa. La idea de injusticia es, al menos, tan antigua como la de justicia. Lo nuevo es el intento explícito de replantearse esta relación.

También es nueva la amplísima aceptación que ha alcanzado esta idea desde el comienzo de la década indicada, pudiéndose considerar, sin miedo a la exageración, un auténtico *Zeitgeist* de las teorías de la justicia del momento. Sin embargo, podemos rastrear antecedentes de este planteamiento. Durante el siglo XIX esta atención a las injusticias, sin necesidad de referirlas a un modelo acabado de justicia, era ya frecuente en la producción literaria. No es simple casualidad que los proponentes actuales de este “giro copernicano” recurran frecuentemente a obras literarias para explicar su postura fi-

losófica. Tal es el caso de Shklar, quien recurre a *Los papeles póstumos del Club Pickwick* de Dickens (Shklar, 2010, p. 38-45), Forst a *Casa de muñecas* y *El pato salvaje* de Ibsen (Forst, 2014, p. 173-186), Bufacchi a *Mary Barton* de Gaskell (Bufacchi, 2012, p. 4) o Fraser a *Nunca me abandones* de Ishiguro (Fraser, 2012). En el terreno filosófico, la primera Escuela de Frankfurt puede mencionarse como un claro antecedente de esta perspectiva, lo cual no nos debería sorprender, pues es una característica esencial de la metodología de la Teoría Crítica el enraizar toda reflexión normativa en sus contextos históricos y sociales, en las experiencias de la sociedad, reconociendo la finitud de la razón y el valor de la negación. En este sentido, Young insistía en la continuidad entre su perspectiva y la de esta tradición (Young, 2000b, p. 15-17), una herencia que recientemente aún ha sido reclamada con mayor intensidad por Reyes Mate. Esta célebre cita de la *Dialéctica Negativa* de Adorno es muy representativa:

Tal vez no sepamos lo que es el bien absoluto, la norma absoluta, incluso solo lo que es el hombre, lo humano, o la humanidad, pero lo que es lo inhumano, eso lo sabemos muy bien. Yo diría que el lugar de la filosofía moral hay que buscarlo más en la denuncia concreta de lo inhumano que en la ubicación no vinculante y abstracta del ser del hombre (Adorno, 2005, p. 145).

Según Adorno, nos movemos más a través de la negación de males o injusticias concretas que a través de la postulación de ideales completos y definitivos. Se ha llegado a sugerir que nuestro objetivo como filósofos prácticos no sería imaginar la mejor sociedad posible sino intentar construir la mejor sociedad que podamos partiendo de lo que hay (Wolff, 2015, p. 360-362).

En lo que resta de artículo se analizarán por separado cada uno de los tres elementos que conforman la *prioridad* de la *injusticia* sobre la *justicia*. En el primer apartado se abordarán los diversos sentidos que se han dado a la idea de prioridad por parte de los principales representantes de este giro. En el segundo se analizarán las dos formas opuestas de reconocer las injusticias que estos autores manifiestan y se darán razones para preferir una de ellas. En el tercero se expondrán las consecuencias que este giro copernicano tiene para la idea de la justicia.

Los sentidos de la prioridad de la injusticia

¿Qué se quiere decir al afirmar la *prioridad* de la injusticia? Según Reyes Mate, la injusticia es primera tanto *lógica* como *históricamente*. Según la primera forma de entender la prioridad, “(...) los significados de justicia se encuentran en el interior de la experiencia de injusticia” (Mate, 2011, p. 70). De acuerdo con este sentido tendríamos que dar prioridad epis-

temológica a las experiencias concretas de las víctimas y sólo a partir de ellas, en tanto que experiencia fundamental y privilegiada, destilar los significados implícitos de lo justo pues, al fin y al cabo, la injusticia la experimentamos de un modo directo y claro, la justicia, en cambio, es indirecta y objeto de discusión (Fraser, 2012, p. 39; Shklar, 2010, p. 59). Según la prioridad histórica, “(...) es la experiencia de injusticia la que desencadena la reflexión sobre la justicia” (Mate, 2011, p. 70). Esta es una tesis tanto temporal como motivacional/causal: primero sería/existiría la experiencia de la injusticia, esta nos motivaría a pensar sobre la justicia, que existiría *a posteriori*.

Estas dos formas de entender la prioridad de la injusticia se basan en tesis muy fuertes que más adelante se comentarán. Son posibles, sin embargo, algunas formas menos fuertes de entenderla. En primer lugar, se puede desconectar la interpretación histórica de la motivacional y, sin prejuzgar qué sea originario ontológica y epistemológicamente, enfatizar el valor *motivacional* de la experiencia de las injusticias. Esta sería la experiencia que nos movería a la práctica. En este sentido se manifiesta Sen: “(...) lo que nos mueve, con razón suficiente, no es la percepción de que el mundo no es del todo justo, lo cual poco esperamos, sino que hay injusticias claramente remediabiles en nuestro entorno que quisiéramos suprimir” (Sen, 2010, p. 11).

En segundo lugar, dado que lo que se haría empujados por esta motivación no sería proponer e intentar alcanzar un mundo justo ideal sino eliminar injusticias particulares, podemos señalar un sentido *pragmático* de esta prioridad, según la cual el avance hacia la justicia no pasaría por identificar y alcanzar alguna justicia ideal respecto a la cual mediríamos los avances, sino mediante la eliminación de injusticias concretas: “(...) this understanding is *pragmatic* in the sense that improvement here is measured in relation to the overcoming of injustice rather than showing that such improvement somehow approximates perfect justice” (Bohman, 2012, p. 98, énfasis mío). Esta idea, por supuesto, tiene consecuencias sobre nuestro modo de entender la justicia, pues una vez aceptado esto, “(...) la respuesta a la pregunta de Sócrates, ¿qué es la justicia?, sólo puede ser la siguiente: la justicia es la superación de la injusticia” (Fraser, 2012, p. 39). Ya no podemos entender la injusticia como la falta de justicia, sino al contrario, la justicia sería la ausencia de injusticias (Bufacchi, 2012, p. 1). Esta perspectiva pragmática tendría la virtud de “redimarnos” del mundo de la abstracción, permitiendo concretar sus exigencias, limitar el desacuerdo sobre ellas y hacerlas más difíciles de ignorar (Fraser, 2012, p. 45; Pogge, 1989, p. 5-6).

Finalmente, nos encontraríamos con un sentido *epistemológico débil* (débil en contraste con las tesis fuertes de Mate) que, sin comprometerse con problemáticas afirmaciones de prioridad existencial, simplemente afirmaría que “(...) desatendemos muchas cosas importantes dirigiendo la mirada sólo hacia la justicia” (Shklar, 2010, p. 48). Si queremos una teoría de la justicia que esté a la altura de la complejidad de su objeto, debemos tener en cuenta la amplísima realidad de las experiencias de las víctimas. Por otro lado, abrimos a considerar las injus-

ticias sentidas, intentando comprenderlas en su especificidad, nos ayudaría a evitar los abusos teóricos según los cuales en función de la concepción ideal de justicia que uno prefiera, un amplio campo de experiencias de injusticia podría ser borrado o silenciado. Este sentido se aproxima a la habitual reclamación de que toda especulación filosófica debe tener alguna base empírica que debe ser tomada en serio. En el caso de la teoría de la justicia, su base empírica sería las experiencias o las protestas de injusticia (Fraser, 2006b, p. 151-158; Young, 2000b, p. 14). Este sentido epistemológico débil es compatible, a diferencia de las tesis fuertes de Mate, con la idea que se defenderá aquí, que esta “base empírica” está necesariamente, y desde el comienzo, conformada por nuestros esquemas teóricos sobre qué es la injusticia y qué se espera de una teoría de la justicia, lo cual es diferente a y *no* exige estar previamente en disposición de un conjunto acabado de primeros principios de justicia³.

Pero, ¿cómo reconocer una injusticia?

Se ha hablado hasta ahora del sentido del cambio de relación entre la justicia y la injusticia, pero es necesario decir algo sobre cómo entienden estos autores qué es una injusticia y cómo reconocerla. En general habría dos modos. Por un lado, la injusticia es algo que se desvela a través de una *vivencia subjetiva*: una experiencia personal íntima (Mate, 2011, p. 9-29), un sentimiento moral inmediato (Shklar, 2010, p. 47-96) o expectativas subjetivas fundamentales (Honneth, 2006, p. 100-107). Experiencias, en todo caso, íntimas e individuales, que no pueden comunicarse o generalizarse sin perder algo de sí mismas. Por otro lado, se podría entender que las injusticias se expresan como *súplicas, protestas o reclamaciones* de unos agentes, individuales o colectivos, hacia otros (Fraser, 2006b, p. 151-159; Young, 2000b, p. 14). Las injusticias, por lo tanto, que ya se darían desde el comienzo dentro de contextos discursivos.

En primer lugar, cabe resaltar una valiosa aportación de la primera forma, intimista y psicologista, de aproximarse a la injusticia: su reivindicación del singular. Esta forma de interpretar las injusticias pone énfasis en la necesidad de respetar el poso de “lo impensable” que siempre queda como residuo de

toda conceptualización, aceptando que “eso impensable que tuvo lugar es lo que da que pensar” (Mate, 2011, p. 19-21). Debemos intentar acoger el acontecimiento según el modo en que aparece por sí mismo, sin imponerle esquemas conceptuales, ajenos y externos a él, que lo desfiguren completamente (Mate, 2011, p. 59).

No obstante, en segundo lugar, es necesario indicar el error fundamental de las perspectivas que basan la concepción de la injusticia en algún dato puro e independiente, básico y privilegiado experimentado subjetivamente, especialmente según las concepciones fuertes *lógica e histórica* en la línea de Mate⁴. Estas posturas corren el riesgo de reproducir el error clásico del positivismo, suponer ingenuamente la existencia de hechos o vivencias puras, ajenas tanto a nuestras conceptualizaciones teóricas como, más relevantemente aún para el tema que nos ocupa, de las reivindicaciones normativas ya existentes en, y elaboradas por, la esfera pública. No podemos esperar encontrar ninguna experiencia incontaminada recurriendo a alguna supuesta e inexistente experiencia prepolítica (Fraser, 2006b, p. 151-158). Una injusticia tan elemental como la que denuncia el feminismo desde hace varios siglos, por ejemplo, no pudo ser percibida *como injusticia* hasta el desarrollo del igualitarismo moral durante la Modernidad (Amorós Puente; Cobo Bedía, 2010), y sólo entre aquellas posiciones sociales que habían asimilado este nuevo universo de valor y sus prácticas asociadas.

Frente a estas formas de entender las injusticias prestando atención a las experiencias subjetivas, se ha señalado que habría otra forma, que hace referencia, más bien, al universo de discurso público en el que ya de entrada se da toda reclamación, protesta o expectativa normativa. El foco de atención tendrían que ser los *discursos o reclamaciones* (Bohman, 2012, p. 99; Fraser, 1989, p. 162; Young, 2000b, p. 14, 182-183). Esta posición tendría varias ventajas frente a la anterior.

En primer lugar, evitaría de entrada el mito positivista en el que caen las formas fuertes de la prioridad de la injusticia, pues en tanto que discursos de crítica social, las reclamaciones de injusticia se consideran experiencias y expectativas mediadas desde el comienzo por razones⁵.

En segundo lugar, en tanto que estas reclamaciones y estas razones son dirigidas por un individuo o colectivo hacia otro, se trataría de una concepción más adecuada y más

³ Es decir, es necesario distinguir entre, por un lado, el esquema teórico general que interpreta qué es una injusticia o cuál es el objetivo o el sentido de una teoría de justicia y, por otro lado, cualquier conjunto de primeros principios de justicia.

⁴ Un dato o acontecimiento que se produciría, según Mate, “(...) independientemente de cualquier estrategia urdida por el sujeto” (Mate, 2010, p. 59).

⁵ Es importante insistir en que reconocer esta mediación y el carácter discursivo de las injusticias no implica afirmar que todo lo relevante en la lucha contra las injusticias son las razones o las creencias explícitas y que sólo éstas determinan nuestros juicios y acciones. La psicología humana es más compleja que esto y las injusticias más perseverantes se enraízan en prejuicios en un nivel no-doxástico que pueden estar en contradicción con nuestras creencias explícitas y aún determinar en contra de éstas nuestros juicios y acciones. La imaginación elaborada colectivamente tiene también un gran peso en la determinación de nuestras percepciones, identidades y prejuicios (Fricker, 2017, p. 61-78). No se deben limitar los discursos a ideas rígidas de razón y argumentación (Young, 2000a, p. 52-80), sino aceptar las más diversas formas de comunicación. No sólo tendríamos que incorporar los tres modos de comunicación tradicionalmente excluidos indicados por Young (saludo, retórica y narración), sino los medios públicos de elaboración de la experiencia estética y de la imaginación, cuya centralidad para el juicio ya nos señaló Kant (Arendt, 2012; Kant, 2005). La imagen también forma parte del espacio de los discursos.

coherente con el carácter relacional inherente a la (in)justicia (Forst, 2014, p. 38).

En tercer lugar, es una concepción más comprehensiva, pues al reconocer este espacio de discurso público, es capaz de estudiar el desarrollo de la *gramática moral* a la que las personas recurren para comprender y evaluar sus injusticias (Fraser, 2006b, p. 156).

En cuarto lugar, es una perspectiva más crítica, pues por un lado no está obligada a reconocer que cualquier sentimiento subjetivo o reclamo individual de injusticia es de hecho una injusticia, algo de lo que difícilmente pueden escapar las posturas que reclaman la prioridad fuerte, lógica e histórica, de las experiencias subjetivas. Reconocer la prioridad de la injusticia en este sentido no nos libra de la necesidad de responder a la pregunta “¿cómo reconocer la injusticia?” (Fraser, 2012, p. 39). Por otro lado, al situar a aquella *gramática moral* en el terreno del discurso público, puede adoptar una postura crítica hacia ella, tanto desde la teoría social al preguntarse si es adecuada para una estructura social concreta, como desde la filosofía moral, cuestionando si sus normas son moralmente válidas (Fraser, 2006b, p. 156).

No todas las reivindicaciones públicas son válidas. Tampoco toda la múltiple diversidad de reivindicaciones públicas válidas son reivindicaciones *de injusticias* y materia para una teoría *de la justicia*. Como vimos, toda base empírica está conformada a su vez por esquemas teóricos. Aceptar una reivindicación como una reivindicación sobre *una injusticia* implica previamente una respuesta a la pregunta de *qué es una injusticia*. Esta es una pregunta a la que responde el esquema conceptual básico de toda teoría de justicia. Para aclarar este punto se citarán a continuación algunos ejemplos.

Si se parte de la idea de que la justicia es una cuestión institucional y no interaccional (Young, 2011, p. 80-88), unas protestas públicas sobre un acto concreto reprochable de algún agente particular no es una protesta sobre una injusticia. Si se cree, con Rawls (Rawls, 2013, p. 39-41), que la justicia es una idea política sobre los valores e ideas morales que los diversos actores comparten o pueden compartir, la reivindicación de algún grupo tradicionalista religioso sobre la necesidad de seguir algún fin ordenado por su dios no sería una reivindicación que caiga dentro del ámbito de la teoría de la justicia⁶. Si se acepta con Forst (Forst, 2014, p. 37-41) que “tener lo suficiente” *no* es lo propio de la justicia, entonces cualquier reivindicación sobre listas básicas de bienes, derechos o capacidades que debieran concederse a todos al margen de las relaciones que mantienen entre sí no sería una reivindicación de justicia.

Según la perspectiva de Nagel (Nagel, 2008), si la justicia (que él entiende como exigencias distributivas igualitarias) es algo que tiene sentido sólo dentro de las prácticas que conforman los Estados democráticos modernos, entonces cualquier reivindicación basada en derechos humanos, en tanto obligaciones que se pueden tener con personas que no pertenecen a nuestro Estado, no sería una reivindicación de justicia, sino una reivindicación perteneciente a otro ámbito de las reclamaciones morales posibles⁷. Si, además, se acepta la idea de que los derechos humanos no son derechos que pertenezcan a las personas “por naturaleza” ni “simplemente en virtud de su humanidad”, sino que se trata de las reglas de una práctica política internacional concreta e históricamente situada cuya idea central es que “(...) los Estados son responsables de satisfacer ciertas condiciones en el tratamiento de sus *propios* ciudadanos, y que los incumplimientos actuales o probables de esta responsabilidad pueden justificar alguna forma de acción correctiva o preventiva por parte de la comunidad mundial o de aquellos que actúan como sus agentes” (Beitz, 2012, p. 49, énfasis mío) entonces, cualquier reivindicación que crea encontrar apoyo en los derechos humanos para negar la relevancia de la nacionalidad o defender el libre movimiento de alguien frente un Estado del que no es ciudadano (Blake, 2014, p. 522-525), no se trataría ya sólo de que esa no sería una reivindicación de justicia, sino que sería una reivindicación basada en el error, en una total desinformación sobre lo que son los derechos humanos.

¿Qué interpretación de las injusticias es mejor? ¿Cuál respeta mejor o da más cabida a la mayor diversidad posible de reivindicaciones? ¿Qué perspectiva resulta más crítica y menos normalizadora? Estas son cuestiones que sólo pueden responderse comparativamente (Shapiro, 1999, p. 15-16).

En quinto lugar, y simétricamente a lo que acaba de indicarse, del mismo modo que no porque alguien sienta que ha sido víctima de una injusticia se debe aceptar de entrada que exista una injusticia, no podemos concluir que no hay injusticia por el mero hecho de que no exista un sentimiento o reclamación en ese sentido (Fraser, 2012, p. 46). Se denomina *falsa conciencia* al fenómeno por el cual grupos sociales especialmente vulnerables, explotados u oprimidos desarrollan estrategias adaptativas por las cuales aceptan como normal y justo tal *statu quo* (Martin, 1999). Al atender no sólo a los sentimientos y reclamaciones concretos de injusticia, sino a los discursos a través de los cuales éstos son conformados, expresados o silenciados, así como a las relaciones e instituciones sociales que sirven de base material a éstos, esta interpretación de las injusticias puede hacer frente me-

⁶ Si lo sería, por ejemplo, si este grupo protesta porque la sociedad mayoritaria les impide expresar sus ideas igual que al resto. Sí sería, también, una reivindicación juzgable desde los criterios de la justicia si se pretendiese imponer tal medida públicamente a todos los ciudadanos, evaluando las posibles consecuencias que su imposición tendría sobre todas las personas.

⁷ Lo cual no implicaría suponer que este tipo de reivindicaciones tienen menos relevancia que las de justicia, menos fuerza pragmática de convicción o que son menos necesarias en la práctica. De acuerdo con Nagel y el resto de los defensores de una justicia relacional, los derechos humanos son un instrumento válido entre personas que no comparten estructuras sociales en las que fundamentar sus reclamaciones. Recurrir apresuradamente al lenguaje de los derechos humanos como marco privilegiado para cualquier reclamación puede servir para invisibilizar o desviar la atención respecto a relaciones estructurales de subordinación, explotación o dominación, al presuponer que estas no existen o que no son relevantes.

por que la perspectiva contraria al fenómeno de la *falsa conciencia* o de la ausencia de reclamaciones particulares.

Finalmente, es plenamente compatible con las tres interpretaciones débiles de la relación entre injusticia y justicia, *motivacional, pragmática y epistemológica débil*, más sostenibles que las dos interpretaciones fuertes lógica e histórica, basadas en el mito de la vivencia pura.

Los defensores de la primera forma indicada de entender las injusticias (como basadas en experiencias subjetivas básicas y privilegiadas) podrían señalar una aparente desventaja de esta segunda interpretación (las injusticias siempre mediadas por discursos y reclamaciones). Se podría decir que esta, al interpretar que las injusticias se dan en el espacio de discursos públicos, no respeta la absoluta excepcionalidad del particular y desprecia lo que antes se ha denominado “(...) el poso de lo impensable que siempre queda como residuo de toda conceptualización”. Al exigir que las experiencias de injusticia se conformen según los discursos dominantes, se perdería lo que tienen de específico y no se lograría más que una reafirmación de los términos de las ideologías sociales. Esta objeción tiene al menos dos problemas. Por un lado, sigue siendo víctima del mito del carácter original de lo dado. Todo acontecimiento, sentimiento o experiencia se da ya mediada por interpretaciones y razones. Para respetar su singularidad no debemos perseguir algún espejismo noumenal, sino atender a lo específico de las interpretaciones y razones que ofrecen las víctimas de estas injusticias sin intentar imponerles nuestras razones o, en todo caso, ayudarles a elaborar sus razones de modo más crítico. En segundo lugar, comenten el error de entender el espacio de los discursos públicos como un entorno saturado por algún discurso hegemónico, homogeneizador e inflexible ante el que cualquier reclamación deba postrarse. Este espacio es más bien un conjunto fragmentado de discursos diversos y descentrados (Benhabib, 2006, p. 226-232; Fraser, 1997, p. 95-133; Young, 2000a, p. 52-80). Los teóricos de la justicia deben atender a esta diversidad, al modo como se articula, transforma y sirve de vehículo para plasmar las reivindicaciones de los que sufren injusticias, analizando críticamente los diversos ejes de hegemonía que estratifican estos diversos discursos (Fraser, 1989, p. 165). Estos discursos y conceptualizaciones son herramientas para facilitar la interpretación y comunicación de las injusticias, de modo que una parte importante de la labor del filósofo será examinar la capacidad de estos discursos y conceptualizaciones para dar expresión, de un modo crítico, a las injusticias, y elaborar nuevos sistemas conceptuales allá donde los que ya poseemos sean insuficientes o menos comprensivos⁸.

Transformaciones en el modo de comprender la teoría de la justicia

No hay experiencia pura, porque ésta ya está de partida conformada por la teoría, las prácticas, conceptos o valores socialmente establecidos (Horkheimer, 2003, p. 233-237), siendo por lo tanto desenfocada la prioridad ontológica fuerte de la experiencia de la injusticia propuesta por Reyes Mate. El caso es que ambas, justicia e injusticia, son, en este sentido, igualmente originarias. Ninguna propuesta filosófica puede ingenuamente pretender ser exclusivamente inductiva o deductiva, lo que hay es una mutua coimplicación del dato y el concepto, en el que ambos polos se corrigen mutuamente.

El cambio de la relación entre la justicia y la injusticia debe verse más bien como una diferencia de prioridades filosóficas, entre el intento de desarrollar una teoría ideal y la perspectiva más pragmática de comenzar por las injusticias particulares (Jaggar, 2009, p. 97-98). Deberíamos rechazar las dos versiones fuertes de la prioridad de la injusticia. Las tres versiones más débiles indicadas antes, *motivacional, pragmática y epistemológica débil*, supondrían, por el contrario, cambios de perspectiva que nos permitirían ampliar nuestras capacidades de dar respuesta y eliminar las injusticias, y ensanchar y enriquecer, al fin y al cabo, nuestras teorías de la justicia. Sería esta ampliación de nuestras capacidades y este ensanchamiento y enriquecimiento de nuestras teorías lo que justificaría el acierto de invertir la tradicional relación entre la injusticia y la justicia, priorizando la primera.

Pero la inversión de esta relación, tiene además una importante consecuencia para la forma de entender la teoría de la justicia. Ésta entra en una dinámica nueva. La justicia ya no trata de diseños utópicos completos y acabados que habría que proponerse alcanzar, ni pretende basarse en principios válidos para alguna ideal “sociedad bien ordenada”. Su objetivo sería avanzar desde un mundo injusto hacia otro menos injusto. La justicia se convierte en un *proceso* (Olson, 2008, p. 272), en el que las experiencias de injusticia, los discursos que las interpretan y analizan críticamente y las teorías (social, política y filosóficas) se introducen en un círculo hermenéutico, “(...) en un proceso descentrado de corrección mutua orientado a lograr un equilibrio reflexivo” (Fraser, 2006b, p. 157).

La conexión de este cambio de prioridad entre la injusticia y la justicia y la democracia es algo en lo que insisten todos los autores aquí comentados. A la cita de Shapiro con la

⁸ El caso del surgimiento del concepto de interseccionalidad es paradigmático. Las injusticias que sufrían las mujeres negras no parecían correctamente descritas según la forma dominante de interpretarlas, como injusticias en tanto que mujeres más injusticias en tanto que personas negras. Estamos aquí ante un tipo de injusticia epistémica que Fricker denomina “injusticia hermenéutica” (Fricker, 2017, p. 237-279). Estas mujeres carecían de herramientas teóricas adecuadas para interpretar su situación específica. El problema es que los discursos en torno a ambos tipos de injusticias estaban dominados por *falsos universalismos*. Por un lado, se tomaban las experiencias de las mujeres blancas como patrón para juzgar las injusticias de todas las mujeres, por otro lado, se tomaban las experiencias de los hombres negros para juzgar las injusticias de todas las personas negras. Hacía falta discursos que problematizasen específicamente las experiencias de las mujeres negras (Crenshaw, 1989).

que comenzamos este artículo, que precisamente planteaba la necesidad de rechazar las “reflexiones de sillón” si queremos comprender cómo la democracia y la justicia están interrelacionadas, podemos añadir las siguientes palabras de Skhlar:

A menos que uno se preocupe de tener en cuenta su experiencia [de las víctimas], la aproximación a la justicia estará incompleta. Se puede ver por qué un ethos aristocrático les sería relativamente indiferente, pero ninguna teoría política democrática puede ignorar el sentido de la injusticia que arde en la psique de las víctimas de la injusticia. Si la democracia significa algo moralmente, tal significado será que importan las vidas de todos los ciudadanos y que el sentido que tienen de sus derechos debe prevalecer. Todo el mundo merece ser escuchado y la manera en la que los ciudadanos perciben sus desdichas no puede ignorarse (Skhlar, 2010, p. 75).

Pero esta conexión deja de ser pensada desde una perspectiva meramente instrumental, como los defensores de la justicia liberal de tipo rawlsiano la entendían, según la cual la democracia era simplemente la herramienta más adecuada para aplicar unos principios de justicia determinados independientemente para sociedades ideales (Cohen, 1989, p. 342-343). En base a la necesidad de la democracia para que la voz de los que sufren las injusticias sea atendida, Shklar establece entre ambos conceptos una conexión interna: sin democracia, cualquier propuesta que nos pretenda decir qué es la justicia estará incompleta. Las propuestas de Young o Fraser, debido a su conexión directa con la crítica racional, inmanente, de un espacio discursivo, no sólo conectan indisolublemente la justicia y la democracia, sino que lo hace con una forma específica de ésta, a saber, la deliberativa. En fin, esta justicia en tanto que proceso, estaría basada “(...) in democracy and the concrete normative horizons of actual societies, rather than theorists’ armchair argument” (Olson, 2008, p. 272).

La idea de la justicia como proceso, además de la idea de democracia, enfatiza la posibilidad del cambio social, la apertura hacia lo nuevo por venir, la novedad del “tiempo vivo” (Mate, 2011, p. 20-21). Frente a la paralización que supone tomar mundos ideales como estándar fijo desde el que evaluar nuestras prácticas concretas, la justicia como proceso democrático nos enraíza en el espacio de lo político, un espacio atravesado por la posibilidad siempre renovada de empezar algo nuevo (Arendt, 1997). Las sociedades democráticas, según Castoriadis, se caracterizarían por una apertura de la cuestión de la justicia (Castoriadis, 1997, p. 4). El cambio de prioridad

entre la injusticia y la justicia aquí examinado buscaría hacer inteligible la forma de esta apertura, concienciándonos a la vez de la fragilidad de sus conquistas.

Para finalizar, se hará referencia a un posible problema que podría decirse que tiene la prioridad de la injusticia tal como ha sido aquí defendida. Rawls se proponía establecer los principios que regularían una sociedad ideal bien ordenada porque la teoría ideal, según él, “(...) ofrece la única base para una comprensión sistemática de los problemas más apremiantes” (Rawls, 2014, p. 22)⁹. Ahora bien, tal como se comentó anteriormente, comenzar por las experiencias de injusticia no nos libra de preguntarnos cómo reconocer si tales experiencias son realmente injusticias o no, o cuáles priorizar en caso de reclamaciones conflictivas. Según Rawls, sólo el método de la teoría ideal nos permitiría enfrentarnos de un modo efectivo a las injusticias, y esto es así porque sólo este método nos permite acceder a un sistema completo de metaprincipios, clasificados sistemáticamente por orden de prioridad léxica, que nos permitan interpretar y priorizar las injusticias. Nos encontramos, por lo tanto, con dos reivindicaciones diferentes. Por un lado, se afirma que para obtener un entendimiento profundo de las injusticias es preciso que estemos equipados con un sistema completo de metaprincipios (completo en el sentido de que puede interpretar efectivamente todos estos “problemas más apremiantes” y resolver, al mismo tiempo, los posibles conflictos de prioridad entre ellos)¹⁰. Por otro, se afirma que sólo recurriendo a la teoría ideal se puede alcanzar tal conjunto sistemático de principios.

Sin embargo, no tenemos por qué aceptar la primera afirmación, y si no aceptamos ésta, la segunda se vuelve irrelevante. Las circunstancias que pueden surgir son tan diversas y el mundo social tan complejo que el intento de llegar a tal sistema completo de principios no parece sino una tarea imposible (Shapiro, 1999, p. 46). En su lugar, una justicia democrática enraizada en la prioridad de la injusticia se comprometería con principios más indeterminados, cuya finalidad no sería dar respuestas completas e inequívocas sobre las opciones en liza, sino guiar los procesos democráticos, aplicándose de forma dialógica. La aplicación de estos principios, en cualquier caso, no sería clara, determinable *a priori* o concluyente en cuanto a optar por una u otra respuesta a injusticias concretas, siendo generalmente necesarias otras consideraciones adicionales que se plantean en reflexiones particulares sobre cuestiones específicas del contexto. La comprensión profunda o sistemática de los problemas no se lograría desde la comparación con la teoría ideal, como Rawls defendía, sino a través de procesos dialógicos que incluyan a todos los sometidos a las injusticias (Fraser, 2006a, p. 47-49).

⁹ Estos problemas más apremiantes son a los que se enfrenta “la teoría de la obediencia parcial”, la teoría no ideal que se propone precisamente la manera de tratar la injusticia. Según esto, por lo tanto, la única forma de que la teoría no ideal aborde de un modo comprensivo y sistemático a las injusticias sería incorporando los principios deducidos independientemente por la teoría ideal.

¹⁰ Que los principios propuestos por Rawls puedan efectivamente lograr esto es un asunto diferente, un asunto, por cierto, muy cuestionado. Sobre esto, véase por ejemplo Pogge, 1989, p. 122-134.

Conclusión

Las transformaciones del mundo acaecidas en las últimas décadas del siglo XX han modificado profundamente nuestras vidas y las relaciones que mantenemos entre nosotros. La teoría de la justicia no se podía mantener incólume ante sus nuevas circunstancias. El “giro copernicano” que aquí se ha analizado es una respuesta que han ofrecido algunos autores a una lección incómoda de nuestro mundo en globalización: la complejidad de nuestra realidad global hace más evidente que nunca la radical finitud de nuestra razón práctica y pone en crisis las viejas idealizaciones en las que hemos basado nuestras teorías políticas desde la modernidad. Los conceptos de ciudadanía, de responsabilidad, de sociedad, de soberanía, el Estado, etc., han explotado más allá de los viejos límites conceptuales desde los que tradicionalmente habían sido pensados. Aspirar a determinar grandes construcciones ideales, cerradas y acabadas, desde las que contemplar el mundo nos expone al riesgo de excluir a priori una inmensidad de experiencias con las que nuestras mentes finitas son incapaces de lidiar en su totalidad. A la base de la inversión de la prioridad entre la justicia y la injusticia se encuentra una transformación de la concepción de la praxis filosófica en teoría de la justicia. Una praxis que en comparación con las grandes aspiraciones de la tradición rawlsiana, que se creía capacitada para determinar los principios que cualquier miembro razonable de la sociedad debía aceptar, se caracteriza por la humildad. Ya no se espera que el filósofo provea de una respuesta acabada al tipo de estructura social relevante en relación con alguna injusticia predefinida ni los principios correctos que servirán para reconducir nuestras instituciones a la buena senda de la justicia. Estas respuestas, en todo caso, surgirán dentro de complejas dinámicas democráticas, diálogos abiertos, decisiones provisionales y, en general, procesos de final incierto en los que todos nos aclaramos sobre el mundo que queremos. El papel del filósofo no consistiría en deducir los principios que todo ser razonable debe aceptar, sino en escuchar las reivindicaciones reales de injusticia y ofrecerles guía y orientación dentro de un mundo extremadamente complejo. Se lograría así una filosofía crítica que ayudaría en “(...) el autoesclarecimiento por parte del presente de sus luchas y deseos” (Marx, 2014).

Referencias

- ADORNO, T. W. 2005. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid, Akal.
- AMORÓS PUENTE, C.; COBO BEDÍA, R. 2010. Feminismo e ilustración. In: A. De M. ARENDT, H. 1997. ¿Qué es política? Barcelona, Paidós.
- ARENDT, H. 2012. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona, Paidós.
- BEITZ, C. R. 2012. *La idea de los derechos humanos*. Madrid, Marcial Pons.
- BENHABIB, S. 2006. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz.
- BLAKE, M. 2014. The right to exclude. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 17(5): 521-537.
- BOHMAN, J. 2012. Critical Theory, Republicanism, and the Priority of Injustice: Transnational Republicanism as a Nonideal Theory. *Journal of Social Philosophy*, 43(2): 97-112.
- BUFACCHI, V. 2012. *Social Injustice: Essays in Political Philosophy*. London, Palgrave Macmillan.
- CASTORIADIS, C. 1997. Democracy as Procedure and Democracy as Regime. *Constellations*, 4(1): 1-18.
- COHEN, J. 1989. Deliberation and Democratic Legitimacy. In: A. HAMLIN; P. PETTIT (eds.), *The Good Polity: Normative Analysis of the State*. New York, Blackwell, p. 342-360.
- CRENSHAW, K. W. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum*, 1989(1): 139-167.
- FORST, R. 2014. *Justificación y crítica*. Madrid, Katz.
- FRASER, N. 1989. *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Cambridge, Polity Press.
- FRASER, N. 1997. *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Bogotá, Siglo del hombre.
- FRASER, N. 2006a. La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación. In: N. FRASER; A. HONNETH (eds.), ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico-político. Madrid, Morata, p. 17-88.
- FRASER, N. 2006b. Una deformación que hace imposible el reconocimiento: Réplica a Axel Honneth. In: N. FRASER; A. HONNETH (eds.), ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico-político. Madrid, Morata, p. 149-175.
- FRASER, N. 2012. Sobre la justicia *New left review*, 74: 37- 46.
- FRICKER, M. 2017. *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. Barcelona, Herder.
- HONNETH, A. 2006. Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser. In: N. FRASER; A. HONNETH (eds.), ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico. Madrid, Morata, p. 89-148.
- HORKHEIMER, M. 2003. Teoría tradicional y teoría crítica. In: M. HORKHEIMER, *Teoría Crítica*. Buenos Aires y Madrid, Amorrortu, p. 223-271.
- JAGGAR, A. M. 2009. L’Imagination au pouvoir: Comparing John Rawls’s Method of Ideal Theory with Iris Marion Young’s Method of Critical Theory. In: A. FERGUSON; M. NAGEL (eds.), *Dancing with Iris. The Philosophy of Iris Marion Young*. Oxford, Oxford University Press, p. 95-101.
- KANT, I. 2005. *Crítica del Juicio*. Buenos Aires, Losada.
- MARTIN, M. W. 1999. False consciousness. In: R. AUDI (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MARX, K. 2014. Carta a Arnold Ruge. from Marxists Internet Archive. Disponible em: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>. Acceso em 10/09/2019.
- MATE, R. 2011. *Tratado de la injusticia*. Barcelona, Anthropos.
- NAGEL, T. 2008. El problema de la justicia global. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, 9(1): 169-196.
- OLSON, K. 2008. Participatory Parity and Democratic Justice. In: K. OLSON (ed.), *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*. Londres, Verso, p. 246-272.

- POGGE, T. 1989. *Realizing Rawls*. Ithaca, Cornell University Press.
- RAWLS, J. 2013. *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica.
- RAWLS, J. 2014. *Teoría de la Justicia*. Ciudad de México, Fondo de cultura económica.
- SEN, A. 2010. *La idea de la justicia*. Madrid, Taurus.
- SHAPIRO, I. 1999. *Democratic Justice*. New Haven, Yale University Press.
- SHKLAR, J. 2010. *Los rostros de la injusticia*. Barcelona, Herder.
- WOLFF, J. 2015. Political Philosophy and the Real World of the Welfare State. *Journal of Applied Philosophy*, **32**(4): 360-372.
- YOUNG, I. M. 2000a. *Inclusion and Democracy*. Oxford, Oxford University Press.
- YOUNG, I. M. 2000b. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra.
- YOUNG, I. M. 2011. *Responsabilidad por la justicia*. Madrid, Morata.
- Submetido em 10 de setembro de 2019.
- Aceito em 01 de dezembro de 2019.