

Visiones de la justicia social desde la teoría de la justificación*

Visions of social justice from the theory of justification

Santiago Gabriel Calise

CONICET – Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG).
Buenos Aires, Argentina

ORCID ID 0000-0002-8085-2953

c_santiago_g2000@yahoo.com.ar

Cita recomendada:

Calise, S.G. (2026). Visiones de la justicia social desde la teoría de la justificación. *Eunomia. Revista en Cultura de la Legalidad*, 30, pp. 57-77.

DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2026.10368>

Recibido / received: 28/08/2024
Aceptado / accepted: 31/03/2025

Resumen

El objetivo del artículo es reconstruir las posibles definiciones de la justicia social desde los mundos doméstico, mercantil y cívico, desde la teoría de la justificación de Boltanski y Thévenot. A partir de allí, se analizarán las definiciones de justicia social connaturales a la sociedad bienestarista y posbienestarista. Desde el mundo doméstico, se propone un compromiso con el mundo industrial. En el mundo mercantil, se denuncia la justicia social como opresora de la libertad individual. Según el mundo cívico, se debe buscar tener en cuenta el bienestar general de la sociedad. En el Estado de Bienestar la justicia social queda ligada a la norma, mientras que en la sociedad posbienestarista, se observan varias definiciones en disputa.

Palabras clave

Mundo doméstico, mundo mercantil, mundo cívico, Estado de bienestar, compromiso.

Abstract

The purpose of this paper is to reconstruct the possible definitions of social justice from the domestic, market, and civic worlds, from Boltanski's and Thévenot's theory of justification. Additionally, this article will analyze the definitions of social justice inherent in both welfare and post-welfare societies. The domestic world proposes a compromise with the industrial world, while the market world denounces social justice as oppressive to individual freedom. In the

* Santiago Gabriel Calise es investigador adjunto de CONICET y docente de la Universidad de Buenos Aires. Es doctor en ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires. Sus principales áreas de investigación comprenden la sociología del derecho y la teoría de sistemas.

civic world, the general welfare of society is taken into account. In the Welfare State, social justice is linked to the norm, while in the post-welfare society, several definitions are in dispute.

Keywords

Domestic world, market world, civic world, Welfare State, compromise.

SUMARIO. 1. Introducción. 2. El mundo doméstico. 2.1. Características generales. 2.2. La justicia social y la Iglesia católica. 2.2.1. La justicia social en la obra de Taparelli. 2.2.2. Rerum Novarum. 2.2.3. Quadragésimo Anno. 3. El mundo mercantil. 3.1. Características generales. 3.2. La justicia en el mundo mercantil. 3.2.1. La crítica a la justicia social de Hayek. 3.2.2. La justicia en la teoría de Nozick. 4. El mundo cívico. 4.1. Características generales. 4.2. Justicia e igualdad en el mundo cívico. 4.2.1 La justicia en la obra de Rousseau. 4.2.2. La teoría de la justicia de Rawls. 5. Justicia social y Estado de Bienestar. 6. La justicia social en la sociedad posbienestarista. 6.1. El mundo reticular. 6.2. Las bifurcaciones de la justicia social. 7. Conclusiones.

1. Introducción

Este trabajo se propone reconstruir las visiones de la justicia y la justicia social desde algunos de los mundos planteados por la teoría de la justificación elaborada por Boltanski y Thévenot (1997). Esta tarea no se ha podido cumplir para todos los mundos esbozados por estos autores, por lo cual hemos seleccionado reconstruir las concepciones de la justicia social para el mundo cívico, el mundo mercantil y el mundo doméstico. Además, haremos mención de algunos aspectos relativos a la justicia en el mundo reticular, pese a que, según Boltanski y Chiapello, es difícil llegar a una conceptualización de la justicia desde este mundo (2012: pp. 172-3). Sobre esta base, el trabajo busca explorar las formas de justicia social desplegadas en el contexto de la sociedad del Estado de Bienestar y la sociedad posbienestarista, a través del análisis de los diagnósticos propuestos por destacados autores sobre el problema.

Desde el punto de vista metodológico, se ha construido un corpus bibliográfico en diferentes niveles. El primer paso para reconstruir las teorías de justicia subyacentes a cada mundo, fue revisar las concepciones de justicia de los autores que Boltanski y Thévenot consideraron paradigmáticos para la elaboración de cada mundo. Esto se logró de manera más completa para el caso del mundo cívico, a través de la concepción de justicia de la teoría de Rousseau, y, para el mundo mercantil, a través de la elaborada por Hayek¹, de manera que se conformó un primer corpus dedicado a revisar las concepciones de la justicia en Rousseau y Hayek, tomando las obras de estos autores y los comentarios críticos. Para el mundo doméstico, la sociedad de Bienestar y la sociedad posbienestarista, debido a que el marco teórico no ofrece referencias directas, se conformaron diferentes *corpora* abocados a analizar bibliografía compatible con estos mundos, donde se expresasen diferentes concepciones de la justicia social. Ello implicó una revisión más general de bibliografía proveniente, centralmente, de la filosofía y de las ciencias sociales.

Respecto de la metodología utilizada por Boltanski y Thévenot en su obra, Honneth (2010, p. 141) realizó ciertas acotaciones críticas. Por principio, aclara que los autores no sostienen la tesis por la cual las obras clásicas de la filosofía citadas

¹ Debe notarse que la centralidad otorgada por Boltanski y Thévenot a Rousseau a la hora de conceptualizar el mundo cívico no es equivalente al rol que los autores le otorgan a Hayek para el mundo mercantil.

son las fuentes de las ideas de orden con las que hoy se coordinan y justifican las acciones en la vida cotidiana. Lo que se sostendría es que ciertas obras tuvieron un poder marcante sobre la conciencia para producir paradigmas y arquetipos, de modo que se utilizan los patrones de argumentación formulados en esas obras, que se volvieron patrimonio colectivo. No obstante, según Honneth, los autores en algunas ocasiones tienden a tratar las obras citadas como si fueran fuentes de las ideas actuales, más que a otorgarle un carácter ilustrativo de ciertas narrativas justificativas. Desde nuestra perspectiva, las obras, más que simplemente ilustrar, pueden tener la función de sistematizar y ampliar conceptualmente visiones de la justicia propias de cada mundo. Al mismo tiempo, también descartamos la idea de que de cada mundo deba derivarse una única visión de la justicia social, es por ello que, en lo posible, en este trabajo se ha buscado proponer más de una interpretación para cada uno.

El trabajo comenzará proponiendo al interior del mundo doméstico, mercantil y cívico, una definición de justicia social compatible con los fundamentos filosóficos de cada uno de los mundos. Posteriormente, se avanzará en la identificación de las definiciones de justicia social en el Estado de Bienestar y la sociedad posbienestarista, interpretando las mismas a la luz de la teoría de la justificación. Una de las ventajas centrales de enfocar el problema de la justicia social desde esta teoría es que no se buscará una definición que deba valer para todo contexto histórico y societal, sino que la teoría misma invita a buscar una definición válida dentro de las coordenadas de cada mundo. Por lo tanto, tendrá poco sentido distinguir las conceptualizaciones de la justicia social entre válidas o inválidas, o correctas o incorrectas, sino, más bien, la propuesta es poder observar desde qué mundo se argumenta.

Para finalizar esta introducción, proponemos un breve repaso de los fundamentos de la teoría de la justificación elaborada por Boltanski y Thévenot². Como señala Boltanski, el libro *De la justificación* marca la necesidad que tienen los actores de respaldarse en regímenes de justificación que instauran principios dotados de una validez intrínseca, cuando se ven implicados en situaciones donde sus juicios son sometidos a crítica (2012: 15). Estos regímenes sirven para apuntalar tanto los argumentos críticos, como las justificaciones, para sostener tanto el acuerdo como la crítica. Considerando las filosofías clásicas que buscan pensar la posibilidad de conformar un orden legítimo que repose sobre un principio de justicia, los autores han llamado a tales órdenes ‘ciudades’ (*cités*). A su vez, también se parte del supuesto de que, en las modernas sociedades conviven diferentes regímenes de justificación en un mismo espacio. Si bien la constitución de ciudades tiene un alcance general, ella

² También puede revisarse Calise (2021) y Ferrada Hurtado (2023). Para una definición de los conceptos de disputa, arreglo y compromiso remitimos a Calise (2022). Para una visión crítica de la teoría puede verse Honneth (2010) y Celikates (2012). Celikates destaca que la sociología de la crítica propuesta por los autores franceses es una alternativa convincente al modelo de Bourdieu, ya que toma en serio la comprensión de sí mismos generada por los actores. No obstante, el punto central de la crítica de Celikates destaca que Boltanski y Thévenot excluyen la posibilidad de que se de en la sociedad una distribución desigual o la existencia de restricciones estructurales sobre la capacidad de distanciarse del propio contexto y comprometerse con la crítica. En este sentido, Celikates sostiene que una perspectiva sociológica también debe considerar la posibilidad de que ciertos contextos sociales están protegidos de la presión de la justificación y ciertos discursos hegemónicos justificativos suprimen las fuentes alternativas de justificación. (2012, p.167) La crítica de Honneth aborda diferentes puntos específicos y perspectivas generales del trabajo. El diagnóstico más general de Honneth es que esta teoría lleva hacia una licuación de la estructura moral de lo social, ya que sólo en raras ocasiones los órdenes de justificación adoptan la forma fija de conjuntos institucionalizados de normas, y casi nunca se excluyen históricamente ciertas alternativas en el arreglo moral de las situaciones sociales. Aquí, la sociedad sólo aparece como un campo de la acción social, en el que todos los arreglos de política reguladora que proporcionan los órdenes de justificación culturalmente transmitidos son posibles en todas partes y en todo momento. Por el contrario, durante el proceso de socialización, se aprende qué órdenes de justificación han demostrado ser apropiados o adecuados para determinadas clases de tareas, de modo que se excluyen soluciones alternativas desde el principio. (2010, pp.156-7)

es válida solamente para aquellas sociedades marcadas por la filosofía política moderna. Los órdenes de la filosofía política, según Boltanski y Thévenot, son metafísicas, en la medida en que definen unas humanidades ligadas por un bien común que sobrepasa la felicidad particular de cada persona.

El modelo se basa en la relación entre seis axiomas (a) y cuatro hipótesis (H). El primer axioma (a1) es el principio de humanidad común de los miembros de la ciudad, el cual supone que todos pertenecen de la misma manera a la humanidad³. Este principio, en ausencia de toda diferenciación determina una metafísica política trivial de un único nivel lógico, que los autores denominan edén (H1), donde reinaría el acuerdo permanente de todos con todos. El segundo axioma, el principio de disimilitud (a2), excluye los edenés y supone por lo menos dos estados posibles para los miembros de la ciudad. A su vez, esta diferenciación dará lugar a ciertas formas de justificación de las acciones y a pruebas para atribuir tales estados.

Para hacer compatibles estas imposiciones, el modelo supone que todos los miembros tienen la misma potencialidad de acceder a todos los estados, denominada la 'dignidad común' (a3). Por consiguiente, se define un modelo de humanidad de diferentes estados (H2), que abre la posibilidad de acuerdos no-triviales y de desacuerdos, que quedan limitados a litigios respecto de la atribución de un estado a una persona, sin implicar inmediatamente un diferendo más profundo sobre la definición de esos estados. Tales disputas solamente se detendrán si se ordenan los estados (a4). Semejante orden entre estados, necesario para coordinar las acciones y justificar las distribuciones, se expresa mediante una escala de valor de los bienes y las suertes ligadas a esos estados, creándose así una tensión con el primer axioma. Por lo tanto, cuando la posibilidad de acceder a todos los estados no se ve asegurada, el orden constituido puede degenerar en un fraccionamiento de humanidades sin relación entre ellas.

Si bien se presupone la común humanidad (a1) y la igual posibilidad de acceso (a3) a los estados superiores, la realidad muestra que no todos los miembros de la ciudad gozan del estado supremo. Para explicar tal situación, se hace necesario apelar a una fórmula de inversión (*investissement*), la cual liga los beneficios de un estado superior a un costo o sacrificio exigido para su acceso, de manera que los beneficios se equilibran con cargas. Consecuentemente, la grandeza procura beneficios a las personas que acceden a ese estado, como también a los más pequeños que son comprendidos por los grandes y que encuentran en los grandes la posibilidad de crecer según su dignidad. Por consiguiente, la fórmula de sacrificio o de economía es la reguladora que suprime la tensión entre la común humanidad y la humanidad ordenada (H3)⁴.

Este modelo de humanidad ordenada permite justificar una gama más amplia de acuerdos que el precedente, aunque la eventualidad de un acuerdo ampliamente admisible no se encuentra del todo asegurada, ya que las personas pertenecientes a los estados inferiores, deseosas de aprovechar de los beneficios ligados a los estados superiores, tenderán a cuestionar más que a soportar el costo que implica el acceso al estado superior (a5). Una hipótesis complementaria (H4) supone que la felicidad, la cual crece con el ascenso hacia los estados superiores, genera provecho para toda la ciudad, lo cual constituye un bien común (a6). Esta última condición suplementaria

³ Honneth indica que los autores introducen este principio sin fundamentarlo. Por el contrario, lo presentan como un hecho empírico de las sociedades contemporáneas. (2010, p.137)

⁴ Este axioma también es criticado por Honneth. El filósofo alemán destaca que este principio implica sostener que, en la sociedad 'moderna', todo modelo de orden social justificable se basa en un principio de rendimiento o mérito que determina normativamente el lugar en la jerarquía social que deben ocupar los miembros de la sociedad que son 'en sí' iguales. (2010, p.137-8)

permite hablar de un orden de grandeza. El bien común se opone al goce egoísta, que debe ser sacrificado para poder acceder a un estado de grandeza superior. El estado de grande se diferencia del estado de pequeño no solamente porque proporciona mayor bienestar a aquellos que pueden acceder a él, sino que también repercute sobre el bienestar de los pequeños, puesto que al goce egoísta de los pequeños se le agregan los beneficios de la grandeza de los grandes.

La importancia del estado de grande es fundamental, ya que la ciudad se identifica con él y el acceso al mismo implica ser identificado con la ciudad. En un modelo de ciudad semejante (H4), se entremezclan las nociones de grandeza (a4) y de bien común (a6), unificadas bajo el principio común superior. Este principio permite contener los desacuerdos dentro de lo admisible, evitando que degeneren, poniendo en duda el principio de acuerdo, o sea, la definición de los estados de grandeza y, por lo tanto, los fundamentos de la ciudad.

Consiguientemente, la estructura del modelo presupone dos exigencias fundamentales fuertemente antagónicas: la exigencia de una humanidad común, que supone una forma de identidad compartida por todos; y una exigencia de orden de tal humanidad. La definición del bien común es la piedra angular de la construcción que debe asegurar la compatibilidad entre ambas exigencias.

2. El mundo doméstico

2.1. Características generales

En el mundo doméstico (Boltanski y Thévenot, 1997, pp.206-222), la grandeza, que está en función de la posición ocupada en cadenas de dependencia personales, sólo puede captarse en el sentido relacional de mayor que... o menor que.... Por las mismas razones, el ejercicio de la grandeza está sujeto a limitaciones de lugar y tiempo vinculadas a la necesidad, para manifestar la propia importancia, de presentarse en persona en presencia de otros. De ahí el interés por todo lo relacionado con el aspecto del cuerpo, la vestimenta y la presentación.

Las personas grandes alcanzan la superioridad por estar insertadas en una jerarquía. Son grandes en virtud de la relación que las une a personas más grandes, por las que son apreciadas, por las que son consideradas y que las unieron a su persona. Es así como se distinguen por el juicio exclusivo de un superior o de un jefe, y la elección que las saca de rango. También son grandes porque están impregnadas de tradición, es decir, son correctas. Existen en la continuidad y poseen todas las cualidades que manifiestan la permanencia, como la firmeza, la fidelidad y la exactitud. Estas virtudes se manifiestan en distintas conductas, según se haga hincapié en las relaciones con íntimos o extraños, por un lado, o con superiores o inferiores, por otro.

En el mundo doméstico, el superior tiene el deber de implicar a los miembros más pequeños de los que es responsable en lo que lo hace grande. De hecho, los grandes incluyen a los pequeños como si ellos los hubieran hecho. Son los primeros en el orden de las generaciones e, inseparablemente, en las jerarquías. Los más grandes son el ser de los más pequeños: los superiores jerárquicos engrandecen a los inferiores y definen su identidad. Los líderes son el honor de los subordinados. A la inversa, los pequeños, que por su dependencia personal participan de la grandeza de aquellos a los que están subordinados, forman parte de los grandes, que son responsables de ellos. Los seres más miserables se caracterizan por su inestabilidad y

precariedad. Los pequeños no pueden estarse quietos. Su carácter los impulsa a actuar con ostentación, a llamar la atención, a hablar alto, es decir, más alto de lo que su grandeza desearía, a hacerse notar.

El acceso a la superioridad depende de una buena educación. En un mundo en el que hay que asegurar la permanencia y la continuidad de una tradición, las relaciones tienen que ver ante todo con la educación. Es a través de la educación como se transmite lo natural.

2.2. La justicia social y la iglesia católica

2.2.1. La justicia social en la obra de Taparelli

Suele considerarse la obra de Taparelli (1851) como la primera referencia al concepto de justicia social, pese a que su formulación no suele ser analizada. Esto puede deberse a que el alto nivel de abstracción del texto y de la consiguiente categoría de justicia social resultante puede no coincidir con las expectativas de una búsqueda solamente enfocada en las definiciones. No obstante, su análisis permite comprender cómo el concepto de justicia social nace en el contexto del mundo doméstico y del derecho natural.

Taparelli entiende que del orden natural deriva el orden moral y, de este último, el deber. El orden es verdad, en cuanto liga los intelectos, y es bien, puesto que liga todas las voluntades. El derecho es entendido como una fuerza moral —concepto que se opone al de fuerza física— que liga a los seres humanos y sus voluntades, conformando la base de la sociedad, y hace operar en pos del bien. Tener derecho es tener poder, o sea, tener un poder moral sobre los espíritus. Pero, es importante aclarar que este poder se funda únicamente sobre la verdad y el bien (1851, pp. 142-3). Del derecho se deriva la idea de autoridad, que se define como el derecho de hacer obligatorio lo puramente honesto y cuyo fin es el de conformar una unión ordenada de los asociados hacia el cumplimiento de un fin, que es el bien. En contra de toda idea contractualista, para Taparelli la autoridad deriva de la voluntad de Dios y no de la voluntad humana (1851, p. 37). A su vez, en un plano más concreto, aparece el gobierno. El buen gobierno es aquel que asegura y perfecciona los derechos de los seres humanos. De este modo, el grado más alto de perfección social o civilización es el reino absoluto del derecho, cuando se impone sin la necesidad de instrucción o fuerza física (1851, p. 44). El gobierno se encarga de organizar, entendiendo por esto la tarea de formar partes con una función específica y armonizarlas para conseguir un fin común (1851, p. 56).

Llegando al punto que concierne a este trabajo, Taparelli entiende que el derecho es esencialmente social, ya que éste es su carácter distintivo principal. Por otra parte, de la idea misma de derecho nace espontáneamente aquella de justicia social. La justicia social es la justicia entre seres humanos. En este caso, se toma al ser humano en abstracto, puramente como animal racional, dejando de lado los aspectos de su identidad que generan desigualdad entre los humanos. Dicho más claramente, Taparelli concibe a los seres humanos como conformados por ciertas cualidades iguales, propias de la especie, a las que se les adicionan otras cualidades desiguales. Por lo tanto, la justicia social iguala en los hechos a todos los seres humanos en lo que respecta a los «derechos de humanidad», debido a que el Creador los ha igualado en su naturaleza (1851, pp.143-5). En este sentido, el concepto de justicia social pone entre paréntesis el orden jerárquico connatural al mundo doméstico, que genera desigualdades entre pequeños y grandes, entre poseedores de la autoridad y súbditos, para referirse a aquellos derechos comunes a todos los humanos. Sin embargo, esta

formulación de la justicia social no empuja hacia la igualación generalizada de todos los miembros de la sociedad en todos los aspectos de la vida, ya que los derechos nacidos de las desigualdades del orden jerárquico siguen siendo legítimos. La justicia social solamente concerniría la afectación de aquellas cualidades que son comunes a todos. Por consiguiente, esta interpretación de la justicia social se parece más a las modernas concepciones de los derechos humanos que a aquello que se suele esperar del concepto de justicia social.

2.2.2. *Rerum Novarum*

La encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII (1891), si bien no utiliza explícitamente el término justicia social, pone en primer plano las preocupaciones de la Iglesia por la cuestión social, y servirá de punto de referencia para las sucesivas reflexiones y acciones que tomará la institución. Siguiendo a Boltanski y Thévenot (1997), el hecho de que la grandeza no esté ligada permanentemente a las personas permite la emergencia de litigios, o sea, desacuerdos respecto de la grandeza de las personas y, por lo tanto, sobre cuán justamente ésta se encuentra distribuida. Éste es el punto de partida de la encíclica, que critica las consecuencias de la distribución de grandeza siguiendo únicamente la lógica del mundo mercantil: la división de la sociedad en un pequeño grupo de ricos, que casi ha reducido a la esclavitud a la mayoría. Esta crítica no implica una negación de la diferenciación entre grandes y pequeños, ya que, para León XIII, las diferencias entre los seres humanos son naturales, y de ellas se deriva la diferencia de fortuna. No obstante, resulta inválido para el pontífice que los ricos opriman «para su lucro a los necesitados y a los desvalidos» y busquen «su ganancia en la pobreza ajena» (1891), cosa que estaría vedada por las leyes divinas y humanas.

Frente a esta situación, lo que se propone es una fórmula de compromiso entre el mundo doméstico y el mundo industrial. Una característica central del compromiso es que en éste los participantes renuncian a clarificar el principio de su acuerdo, limitándose a sostener una disposición intencional orientada hacia el bien común. Esto se puede cumplir si las partes buscan realizar el interés general y no simplemente el interés de aquellos concernidos por el acuerdo. El centro del compromiso propuesto es que los obreros puedan gozar de una pequeña propiedad privada. Esto reduciría las extremas diferencias económicas entre las clases y aventaría el fantasma de la revolución socialista. Por otra parte, el derecho de propiedad es visto como un derecho natural, por lo que el Estado no puede abolirlo. Dios ha dejado que «la delimitación de las posesiones privadas a la industria de los individuos y a las instituciones de los pueblos», lo cual no significa que «quisiera que su posesión fuera indivisa para todos» (1891). Esto presupone que el eje del compromiso sería el mejoramiento de la condición de la clase obrera, al tiempo que se asegurase la inviolabilidad de la propiedad privada.

Los pequeños, o «la plebe», siguen siendo vistos desde la óptica del mundo doméstico, o sea, como aquellos que no pueden comportarse y mantenerse en su lugar. Por lo cual, hay que limitar sus ambiciones. Es por ello que, para mejorar la situación de los pobres, no sería justo quitarles a los ricos lo que les pertenece. Por otra parte, el compromiso también entraña una visión corporativista, propia del mundo doméstico, donde reaparezcan los gremios medievales, para evitar que los obreros queden aislados e indefensos.

2.2.3. *Quadragesimo Anno*

La encíclica *Quadragesimo Anno* de Pío XI (1931) recoge las enseñanzas vertidas por su predecesor en el texto antes mencionado, ampliando su análisis. Desde el punto de vista argumentativo, critica el orden social regido desde el mundo mercantil, considerando que el funcionamiento de la economía no puede dejarse en manos de la libre competencia y a la sociedad en las de la lucha de clases, que han suprimido el carácter social y moral de la economía. Por consiguiente, se hace necesaria la restauración de un orden social, la cual deberá apuntar a reformar las instituciones y enmendar las costumbres. Respecto del primer aspecto, Pío XI atribuye al «individualismo» la destrucción de las diversas formas de asociación. Este último aspecto debe ser reconstruido según un orden jerárquico, permitiendo la formación de «órdenes» que agrupen a los seres humanos según su función social desempeñada. En lo que respecta al segundo, el pontífice pone en el centro dos principios: la justicia social y la caridad social. La justicia social debería imbuir «las instituciones públicas y toda la vida social», así como constituir «un orden social y jurídico, con que quede informada toda la economía» (1931). En este contexto, el concepto de justicia social es empleado en relación con la distribución del ingreso de los trabajadores. Una remuneración justa sería aquella que le permita al trabajador y su familia obtener su sustento, sin que sea necesario recurrir abusivamente al trabajo infantil o que la mujer deba dejar sus labores domésticas para trabajar fuera de la casa. Por otra parte, este salario debería permitir que los obreros puedan ir constituyendo un pequeño patrimonio. Por lo tanto, el principio de justicia social impediría que disminuya o aumente excesivamente el salario del trabajador, buscando reducir el desempleo al mínimo posible y que todos puedan obtener una remuneración suficiente. Además, la justicia social deberá ir acompañada por la caridad social, que será la encargada de unir los corazones y almas. Esta unión es indispensable para que las instituciones encaminadas a promover la paz y la mutua ayuda logren triunfar. De esta manera, siguiendo la lógica del mundo doméstico, este orden logrará su verdadera unión, realizando el bien común, cuando todas las partes «se sientan miembros de una misma familia e hijos todos de un mismo Padre celestial, y todavía más, un mismo cuerpo en Cristo» (1931).

3. El mundo mercantil

3.1. Características generales

En el esquema planteado por Boltanski y Thévenot, la esfera económica se diferencia en dos formas principales de coordinación: el mercado y el orden industrial. En el mundo mercantil (1997, pp. 241-252), los individuos son impulsados por el deseo a poseer objetos, bienes raros cuya propiedad es alienable, a entrar en relaciones de negocios. Estos individuos se encuentran separados unos de otros, de manera que están predispuestos a aprovechar cualquier ocasión para realizar una transacción. Por lo tanto, los sujetos se hallan disponibles en el mercado de la misma manera que los bienes. Por otro lado, la competencia funciona como principio de coordinación de las acciones y los precios regulan los litigios entre rivales. La armonía de este orden está dada porque los bienes encuentren su precio en un mercado, que determina la distribución de los estados de grandeza. A su vez, el dinero es la medida de todas las cosas y constituye la forma de la evidencia.

La grandeza de los objetos está dada por su posición de fuerza en el mercado, mientras que las personas grandes son aquellas cuya riqueza les permite poseer aquello que todos desean. Su éxito se debe a la fuerza de su deseo y por su oportunismo, que les permite sacar el mejor partido de cada situación. Esto, a su vez, se

asocia con su capacidad para saber escuchar aquello que los otros realmente dicen. Por el contrario, el estado de pequeñez es aquel en el que las personas, en el fracaso, se estancan y pierden, y en el que los bienes son rechazados o aborrecidos, en vez de ser deseados. La relación entre pequeños y grandes implica una relación jerárquica, ya que las mercancías condensan en sí los deseos de los otros y el estado de grande comprende el de pequeño por medio de una relación de posesión. En este sentido, el precio es la evidencia del apego de los demás al bien que uno posee.

3.2. La justicia en el mundo mercantil

3.2.1. La crítica a la justicia social de Hayek

Para reconstruir la visión de la justicia social desde el mundo mercantil recurrimos a las teorías de Hayek y Nozick como dos formulaciones compatibles, que expresan el espíritu de este mundo. Por un lado, Hayek (1998) considera que es un error calificar de justos o injustos estados de cosas o circunstancias que no pueden ser cambiados por nadie. Solamente la conducta humana o las acciones de organizaciones, como el Estado, podrían ser calificadas de justas o injustas, pero no a la sociedad como un todo⁵ (1998, p. 31-2). Tampoco el mercado, en cuanto distribuidor de bienes y servicios puede ser considerado como justo o injusto, puesto que sus resultados no son planificados ni previstos, y dependen de una multiplicidad de circunstancias que no son conocidas en su totalidad por nadie. En este sentido, el concepto de mérito tampoco funcionaría como el criterio predilecto de justicia por parte del mercado. Más específicamente, productos o servicios que pueden implicar un alto mérito, pueden encontrar un precio muy bajo en el mercado, al tiempo que la situación inversa también es válida (1998, p.70). El concepto de justicia social sería, para el economista austríaco, la consecuencia de una forma de razonamiento primitiva que, al observar ciertas regularidades, supone que los resultados del ordenamiento espontáneo del mercado están dirigidos deliberadamente por actos de voluntad, y que pueden ser guiados por reglas morales (1998, p.62). Según Hayek, cuando un gobierno trata de implementar un modelo de distribución, más somete a los individuos y grupos a su control, acercándose cada vez más a un sistema totalitario (1998, p.68). En este sentido, se asocia al mercado, en cuanto orden espontáneo y amoral, con la garantía de la libertad individual, mientras que todo parámetro de redistribución de la riqueza implica necesariamente una reducción de esta libertad.

Siguiendo la propuesta de Hayek, Burke (2011) insiste en que solamente las acciones pueden ser justas o injustas, pero nunca los estados de cosas. Consecuentemente, las teorías de la justicia social reducen o niegan el libre albedrío, y, por lo tanto, la responsabilidad individual, marginalizando los conceptos de mérito, culpa e inocencia, recompensa y castigo. Según Burke, todo lo que es injusto es también inicuo (*unfair*) o desigual, pero no todo lo que es desigual es injusto. Por el contrario, las teorías de la justicia como equidad (*fairness*) consideran que toda desigualdad o iniquidad es injusta, aunque se trate de un estado de cosas y no de acciones (2011, pp.12-3). Por otra parte, el concepto de justicia social también descarta toda referencia a la voluntad, para centrarse únicamente en las condiciones materiales (2011, p.26). Por consiguiente, una persona rica gozaría de mayor libertad que una pobre, ya que dispone de más oportunidades (2011, p.147). Esto significa que el éxito o fracaso sería únicamente el resultado de la desigualdad de oportunidades, con lo cual la sociedad sería la causante del fracaso de los pobres. De este modo, al eliminarse

⁵ Este argumento parece un tanto débil, ya que desde los orígenes de la filosofía se ha calificado de justos o injustos a ciertos estados de cosas.

toda responsabilidad y libertad individual, también dejan de tener sentido los juicios morales (2011, pp.156-8).

Este planteo de Hayek se centra en una crítica de la justicia social, aunque su visión de la justicia permanece bastante difusa. No obstante, su importancia subyace en exponer las críticas del mundo mercantil hacia toda concepción de la justicia social.

3.2.2. La justicia en la teoría de Nozick

Por su parte, Nozick (1974) propone una teoría de la justicia dentro de los parámetros del mundo mercantil, que se basa en un único principio: el derecho de propiedad como derecho natural. Éste implica que nadie tiene derecho a interferir en la persona o la propiedad de otro sin su consentimiento, por lo cual el derecho a la libertad queda ligado al derecho de control sobre sí mismo (Wolff, 1991, p.14). Por lo tanto, es injusto sacrificar a una persona por el bien de otra, o sea que todo tipo de redistribución de la riqueza que no sea voluntaria tampoco sería justa, aunque sería moralmente correcto que los ricos ayuden a los pobres (Wolff, 1991, p.18). Por otra parte, el criterio decisivo que determina la justa posesión es el análisis de cómo se obtuvieron esos bienes. Si la propiedad deriva de una transacción voluntaria (donde no hubo engaño alguno) esta transacción es justa y, consecuentemente, también la posesión del bien (Nozick, 1974, p.151).

Complementando este planteo, Nozick justifica la existencia de un Estado mínimo, encargado solamente de custodiar la seguridad de las personas y la propiedad privada, en cuanto éste es el resultado no intencionado del actuar de los individuos en el estado de naturaleza. Este Estado sería el producto de la asociación de varios individuos con el fin de procurarse protección mutua. En un primer momento, emergerían varias de estas asociaciones, las cuales terminarían fusionándose o cooperando, con el fin de resolver las disputas entre sus miembros (Nozick, 1974, pp.31-43). Este proceso derivaría en la aparición de una agencia dominante, que representaría el Estado ultramínimo (Nozick, 1974, pp.45-6). En esta situación todavía habría individuos que se resistirían a dejar el estado de anarquía. El Estado mínimo aparecería cuando a estos rebeldes se les prohíbe ejercer su derecho natural al uso de la fuerza propia para defenderse y defender su propiedad. Como compensación, se les otorga la protección del Estado, pagada por los otros contribuyentes. Esta sería la única forma de «redistribución» admitida (Wolff, 1991, pp.54-55).

Por lo tanto, desde el mundo mercantil no solamente no se cuenta con una teoría de la justicia social, sino que se denuncia el concepto en sí mismo, en cuanto filosóficamente inadecuado y destructor de la libertad individual. En este sentido, la voluntariedad de las transacciones es el único criterio de justicia válido en este mundo.

4. El mundo cívico

4.1. Características generales

En el mundo cívico (Boltanski & Thévenot, 1997, pp. 231-241), no son las personas humanas las que acceden al estado de grandeza superior, sino las personas colectivas, que se componen por la reunión de las primeras. Estos seres colectivos también se encuentran comprendidos por otros colectivos de dimensión superior, donde el más inclusivo termina siendo la humanidad. Un ser también puede calificarse como grande, si se lo reconoce como representativo, lo cual le otorga autoridad dentro de una organización y le confiere la capacidad de ejercer un poder. Los representantes

o delegados son más grandes en cuanto tienen la misión de traducir las aspiraciones de las masas. Tienen la capacidad de representar los intereses, o sea, de transformar los intereses particulares en un interés colectivo. La legalidad configura un tipo de grandeza particularmente apreciada en este mundo, ya que la relación de grandeza se ejerce mediante formas legales que definen y limitan la representatividad según un dominio (político, sindical, etc.) un espacio y un tiempo.

Los seres del mundo cívico poseen en sí mismos una aspiración que los lleva hacia lo común, hacia aquello que los une y que los incita a romper su aislamiento. La aspiración común a la unión define la dignidad de las personas. En este mundo, los seres son personas en cuanto susceptibles de tener derechos y obligaciones, o sea, en cuanto creados y autorizados por medio de un acto a través del cual se expresa la voluntad de todos. Ellos pueden acceder a la grandeza mediante el sacrificio de los intereses particulares e inmediatos, anteponiendo los intereses colectivos a los intereses individuales. La ciudad se derrumba cuando ella se abandona a lo particular. Cuando los seres no se ven fuertemente ligados mediante relaciones de solidaridad, se pierden y se dejan arrastrar por las desviaciones, disolviéndose en el individualismo.

4.2. Justicia e igualdad en el mundo cívico:

4.2.1. La justicia en la obra de Rousseau

El modelo de la ciudad cívica se basa, fundamentalmente, en las ideas políticas de Rousseau y su contrato social. Sin embargo, tal como sucede con los otros mundos, Boltanski y Thévenot no profundizan en la relación entre igualdad y justicia para poder deducir qué concepción de la justicia es inherente a cada mundo. Partiendo de las conceptualizaciones de Rousseau puede observarse que el filósofo ginebrino distingue entre diferencias naturales o físicas y morales o políticas. Contrariamente a la visión generalizada, Melzer (1990, p.156) sostiene que Rousseau cree que los seres humanos son naturalmente desiguales y que cada uno merece un trato diferenciado según su valor. La verdadera igualdad solamente es alcanzable en el estado de naturaleza, o sea, cuando los seres humanos no son interdependientes (Viroli, 2002, pp. 68-69). En ese estado, los seres humanos son diferentes en su fuerza física, su inteligencia o su belleza, pero no desiguales, ya que estas diferencias no tienen ningún valor o el efecto que tienen en sus vidas es prácticamente nulo (Shklar, 1978, p.16; Viroli, 2002, p.69-73). En el estado de naturaleza, los seres humanos no tienen razón para compararse con los demás o realizar comparaciones entre sus semejantes. El estado de desigualdad nace con la formación de una comunidad que emite juicios, premia la estima, compra y asigna valor a las cualidades individuales, acciones u objetos. Esto comienza a suceder en un momento intermedio entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, que se corresponde al momento en que los seres humanos comienzan a asociarse entre vecinos (Cranston, 1984, p.117). La adscripción de un valor a cada individuo y la consiguiente formación de una estructura jerárquica se deben a la existencia de un patrón regular de relaciones sociales y a la conciencia de que cada uno tiene de su prójimo. Cuando los seres humanos comienzan a compararse, se vuelven importantes las opiniones de los demás. Por lo tanto, la dinámica de la estima coloca a cada uno en un lugar diferente, según los valores respectivamente adscriptos. De esta manera, nacen las desigualdades políticas o morales, las cuales dependen de la legitimación de ciertas convenciones establecidas entre los miembros de la comunidad. Esto significa que estas desigualdades existen únicamente en cuanto son reconocidas por la sociedad. Por otra parte, la propia identidad de cada individuo se construye sobre la base de las percepciones que los demás

tienen de cada uno, de manera que cada ser humano termina sometiéndose a la tiranía de la opinión. Siguiendo a Shklar (1978, p.16), aquello que cementa este orden no es el egoísmo, sino la vanidad, el deseo de sobresalir y escalar en la jerarquía social.

El contrato social permite pasar de la libertad anárquica del estado de naturaleza, a la libertad republicana (Cranston, 1984, 119-120). Esta última implica una igualdad en los derechos legislativos, de manera que ningún individuo o grupo podrá imponer su voluntad o sus leyes a los demás. Pese a que los votos de cada uno tienen el mismo valor al momento de legislar, esto no significa que cada uno tenga la misma voz en el gobierno. Por lo cual, Rousseau no querría eliminar toda desigualdad, sino hacer perdurar una desigualdad racionalmente justificable (Cranston, 1984, p.121). Esto conlleva sustituir la aristocracia de sangre por una aristocracia elegida democráticamente, que sigue criterios morales. Este estado también implica igualdad de deberes (pago de impuestos y servicio militar), pero admite la desigualdad en la propiedad. No obstante, considera necesario que haya cierta igualdad en la forma de vida, que debe ser simple y austera, ya que las grandes desigualdades de rango y propiedad erosionan la igualdad de derechos (Weirich, 1992, p.192).

4.2.2. La teoría de la justicia de Rawls

Si bien la teorización de Rousseau plantea los problemas del balance de la igualdad y la desigualdad en el mundo cívico, no queda claramente formulada una teoría de la justicia y, más específicamente, un concepto de justicia. Otra teoría contractualista, como la de Rawls (1999), encara directamente este desafío. El filósofo estadounidense también observa la existencia de desigualdades en los puntos de partida de los diferentes individuos, consistentes en los talentos y habilidades naturales, y aquellos bienes heredados o producto de la educación provista por la familia (1999, pp.59-64). Esto hace aparecer rápidamente el problema de la desigualdad, si ella es aceptable y en qué grado. Los dos principios de justicia que Rawls propone son: una cantidad igual y compatible de libertades básicas para todos, y la aceptación de las desigualdades socioeconómicas siempre y cuando los empleos y cargos sean accesibles a todos en igualdad de oportunidades, y ellas redunden en beneficio de los menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia) (1999: 65-70). Respecto del cultivo de ciertos talentos, como los de la clase empresarial, Rawls admite que, de no permitírsele una recompensa mayor, ella no tendría motivación para desarrollar esas potencialidades. Esta situación generaría mayores desigualdades, sin embargo, produciría un incremento generalizado del bienestar material que también beneficiaría a los menos favorecidos. Consiguientemente, una perfecta igualdad no sería siempre beneficiosa para el conjunto de la sociedad. Por el contrario, permitir cierto nivel de desigualdad podría ser provechoso, ya que incentivaría el desarrollo de habilidades y talentos naturales. (Lovett, 2011, p.56) En este esquema, el «principio de diferencia» aparece como el criterio para discernir qué nivel de desigualdad es tolerable. Este principio indica que son justas las expectativas más altas de aquellos mejor situados, solamente si ellas terminan mejorando las expectativas de los menos aventajados (Rawls, 1999, p.65). Por otra parte, el principio de diferencia sugiere maximizar las posibilidades de cada grupo partiendo en orden ascendente, o sea, maximizando primeramente las posibilidades de los más desfavorecidos.

Por lo tanto, estos dos planteamientos convergen en algunos puntos. En principio, todos los ciudadanos deben gozar de igualdad respecto de un mínimo de derechos básicos. No obstante, se admiten desigualdades económicas y sociales, que pueden ser susceptibles de ciertas limitaciones. Rousseau pretende que la desigualdad no sea extrema y que la austeridad y la virtud reinen entre todos los ciudadanos.

Por su parte, Rawls formula principios más abstractos para regular este problema. Por un lado, no se somete a toda la sociedad a las mismas condiciones de igualdad, ya que esto desmotivaría a los individuos a desarrollar sus potencialidades, generando un escenario donde todos pierden. En este sentido, la desigualdad puede producir un mayor nivel de bienestar del cual todos se beneficiarían. En una sociedad justa, siguiendo el principio de diferencia, siempre se comenzaría mejorando la condición de los peor situados y se seleccionarían aquellas expectativas de los más aventajados que también contribuirían a mejorar la situación de los demás.

Estos principios parecen compatibles con el modelo del mundo cívico y podrían representar la concepción de justicia inherente al mismo. Por lo tanto, tendríamos que todos los miembros gozarían de la igualdad de derechos en cuanto pertenecientes al mismo colectivo. Por otro lado, existiría desigualdad en la grandeza acumulada por cada uno, cuya justificación es proporcional a su contribución al desarrollo colectivo. Los grandes del mundo cívico y de otros mundos (como el industrial) contribuirían, con su actividad, a que los pequeños también puedan elevar su condición. Además, ciertos colectivos como el Estado orientarían la distribución buscando favorecer, primeramente, la posición de los menos favorecidos, tratando que la condición de éstos acompañe el progreso general de la sociedad.

5. Justicia social y Estado de Bienestar

El Estado de Bienestar no puede identificarse de manera directa con ninguno de los mundos descritos por Boltanski y Thévenot. Más bien, en este marco teórico, podría pensárselo como una forma de compromiso entre varios mundos, por ejemplo, entre el mundo cívico, el mundo industrial y el mundo doméstico, siempre dependiendo de las coordenadas espacio-temporales de su desarrollo. A través del compromiso se busca ponerse de acuerdo para suspender un diferendo, sin que este último haya sido determinado por una prueba de un mundo solo. Pese a que la situación de compromiso es heterogénea, puesto que relaciona seres de diferentes mundos, ella permite evitar un diferendo. Este concepto de compromiso supone la posibilidad de avanzar un principio capaz de compatibilizar juicios sustentados en objetos provenientes de mundos diferentes, o sea, está orientado hacia un bien común que superaría y comprendería las formas de grandeza enfrentadas.

En su trabajo sobre el Estado de Bienestar, Ewald (1986, pp. 542-604) dedica un espacio para trabajar su relación con el concepto de justicia social. En este sentido, el autor entiende que la justicia designa un modo siempre específico de establecer una relación de equivalencia entre cosas que son necesariamente desiguales y diferentes, combinando igualdad y desigualdades. A su vez, cada sociedad tiene un principio común de conmensurabilidad dictado por su regla de justicia (1986, pp.552-4). La justicia social es definida por Ewald como la voluntad de remediar las situaciones consideradas 'injustas', sobre las cuales el derecho no se permitía intervenir. Ella opone al orden jurídico las desigualdades fácticas y las discriminaciones que, por su constitución, el derecho parece tener que dejar fuera de su competencia (1986, p.577). Esto implica que la legalidad del mundo cívico es permanentemente puesta en discusión, al tiempo que toda fórmula de inversión es cuestionada permanentemente.

Si bien el concepto de justicia social se ha visto asociado a categorías medievales, como la de 'precio justo' o las ideas jurídicas de Tomás de Aquino (mundo doméstico), esto no implica un retorno al derecho natural. En este sentido, las construcciones del derecho natural clásico se basan en una concepción de la naturaleza como una totalidad jerarquizada y finalizada, cognoscible según los procedimientos y métodos de una ontología física o teológica. La epistemología que sustenta la justicia

social implica una crítica radical de toda referencia a la naturaleza. Lo social sólo puede justificarse como antinatural. El punto de referencia para la justicia social no es la estabilidad de un orden natural, sino la movilidad de la historia, como proceso indefinido de emancipación humana de las limitaciones de la naturaleza, como escatología de la liberación definitiva (1986, pp.578-9).

En el contexto de una sociedad de solidaridad, donde la justicia social se vuelve central, la regla de justicia social no está abocada a dar cohesión a la sociedad civil, sino que debe permitir a cada individuo evaluar si el lugar relativo que ocupa en el juego de la solidaridad social es justo o no. El problema de la justicia social es saber si existe una regla sobre la que todos podamos ponernos de acuerdo, y que permita a cada uno compararse con los demás y medir el precio de la solidaridad. Esta regla es la norma. La justicia social sería, según Ewald, la justicia de la norma. En las sociedades de solidaridad, en el marco del Estado de Bienestar, la norma desempeña el papel de medida común que ejercía anteriormente la noción de bien común, por una parte, y el principio de igualdad, por otra. Ser justo, entonces, es atenerse a la norma. La norma designa una forma específica de pensar el problema de la igualdad y de establecer relaciones entre igualdad y desigualdad. Esto se lleva a cabo por medio de las ideas de media y equilibrio, o sea, sin referencia a una medida fija y trascendente, sino por una constatación regular de la relación de la sociedad consigo misma. En este sentido, la norma es una regla de justicia que desestabiliza, ya que permite denunciar toda situación adquirida como arbitraria e injusta. La norma desigual, hace aparecer toda posición como privilegiada y a la organización social como un inmenso entramado de privilegios (1986, pp.582-3). Por lo tanto, en este tipo de sociedad, no se puede llegar a una fórmula de inversión clara, ya que toda forma de grandeza podría ser denunciada, de manera que el litigio, en cuanto desacuerdo respecto de la grandeza de las personas y, consiguientemente, sobre cuán justamente ésta se encuentra distribuida, subyace como una posibilidad permanente.

En este contexto de la sociedad de solidaridad, no hay un universal posible, sino, solamente, particularidades en conflicto. Tampoco hay un contrato social, sino un 'compromiso' democrático y social, siempre precario y transitorio. Imposibilitados de llegar a un acuerdo sobre una medida común, estamos condenados a la 'crisis' como forma normal de la vida política.

El Estado de Bienestar, en su forma prototípica, entró en crisis ya hace varias décadas, destacándose como una de las causas principales, según Ewald, el aumento de los gastos (en particular, de salud) a un ritmo incesante, mientras que la crisis económica provocaba un estancamiento de los ingresos. La lógica del Estado de Bienestar era la de construir un orden social que no siga las fluctuaciones económicas, aumentando su presupuesto para una satisfacción creciente de las necesidades sociales. El programa de la institución 'seguridad social' implicaba el sueño de un proceso que permitiría la satisfacción indefinida de las necesidades, aunque se terminó imponiendo la constatación de que solo se pueden satisfacer las necesidades sociales de manera limitada. En un primer momento (en ciertos países centrales), el sistema de salud había podido funcionar según un principio de igualdad abstracta, a saber, todos tenían derecho a todos los tratamientos que se podían necesitar según el mal que se sufría. Posteriormente, las actividades técnicas, que satisfacían las necesidades sociales, debieron integrar la racionalidad económica. Esto implicó que la elección terapéutica debía modificarse para tener en cuenta el equilibrio entre los costos (financieros) y los beneficios (en términos de vida y esperanza de vida de cada individuo) (1986, pp.542-3).

6. La justicia social en la sociedad posbienestarista

6.1. El mundo reticular

La ciudad por proyectos y el mundo reticular son la última forma de ciudad y mundo distinguidos por Boltanski, esta vez en un reconocido trabajo realizado junto a Chiapello (2012). La transitoriedad propia del proyecto, punto central de la ciudad por proyectos, se adapta perfectamente a un mundo reticular. Una vida caracterizada por la sucesión de proyectos multiplica las conexiones y vínculos, de manera que se van tendiendo redes. El extender la propia red es la esencia misma de la vida en el mundo reticular, mientras que la detención de este proceso implica el peligro de quedar excluido. Los seres de este mundo se caracterizan por su deseo de conectarse y no permanecer aislados. La característica principal del estado de grande en este mundo es la de saber comprometerse con un proyecto. Esto implica tener entusiasmo, saber confiar en las personas con las que se entablan relaciones destinadas a evolucionar durante el desarrollo del proyecto, y también la capacidad para estar disponible para nuevas relaciones. Por lo tanto, el grande se muestra flexible, adaptable, polivalente, características que lo vuelven empleable. Esto no implica docilidad, ya que el grande es activo y autónomo, sabe tomar riesgos para generar nuevos contactos. Más importante aún, el grande no es sólo el que sobresale en poner de relieve los recursos específicos adscritos a un mundo, sino también el que pone las potencialidades reveladas en la prueba al servicio del bien común. No solamente es capaz de comprometerse, sino que puede comprometer a los demás, genera confianza, sabe escuchar, es tolerante y respeta las diferencias. El equipo confía en él porque es un conector, un armador, que no se queda con los contactos y la información, sino que los distribuye. El lenguaje utilizado para describir el mundo conexionista toma dos direcciones opuestas. Por un lado, lleva hacia una acción sin sujeto, en donde el único ser que cuenta es la red y lo que sucede es del orden de lo anónimo, de la autoorganización. Por otro, toma la dirección de un neopersonalismo que pone el acento en los seres humanos en busca de sentido. Esta segunda orientación es dominante porque constituye en gran medida la base de la dimensión normativa y ética de la ciudad basada en proyectos. Lo más importante es intangible, impalpable e informal, lo cual describe tanto las relaciones como las reglas de juego, y los dispositivos organizacionales más adecuados son también interpersonales. (Boltanski y Chiapello, 2012: 181-192)

Los pequeños de este mundo se caracterizan por su imposibilidad de comprometerse, sea en un proyecto o por su incapacidad de cambiar de proyecto. Son personas en las cuales no se puede confiar porque no dan lo que se espera de ellos, porque no distribuyen la información y juegan de manera individual. También se caracterizan por no saber comunicar, ser cerrados, tener ideas antiguas, ser autoritarios e intolerantes. Su rigidez es su defecto principal. La ciudad por proyectos cae cuando la red no se extiende más y, cerrándose sobre sí misma, solamente beneficia a unos pocos, pero no sirve al bien común. (Boltanski y Chiapello, 2012: 193-194)

6.2. Las bifurcaciones de la justicia social

En el marco de su análisis del ascenso del mundo reticular y las nuevas formas del capitalismo, Boltanski y Chiapello (2012) muestran cómo una de las lógicas que va perdiendo importancia social es la cívica, junto con la doméstica. Paralelamente, surge el problema de que, debido a su naturaleza, resulta imposible configurar un concepto de justicia en el mundo reticular. Esta puede ser una de las razones por las cuales, si bien limitadamente, la justicia social sigue encontrando en el mundo cívico un refugio frente a la hegemonía de los mundos industrial y mercantil, y el avance del

mundo reticular. No obstante, las promesas de justicia social del siglo XX, como señala Supiot, terminaron restringiéndose a las cuestiones de la remuneración, la duración de la jornada laboral, la seguridad física del trabajador y a los aspectos cuantitativos, como el intercambio entre cantidad de trabajo por cantidad de salario (2015, p.8). De esta manera, se ignoró todo lo concerniente a la división del trabajo y su organización, como los atributos cualitativos referidos a las personas y al trabajo. Con lo cual, la justicia social se limitó a la distribución de riqueza. Por otra parte, la justicia social adquirió un carácter nacional, siendo interpretada y aplicada en relación con el derecho laboral y los sistemas de seguridad social y servicios públicos particulares de cada país, con su respectiva historia y tradición jurídica. Por lo tanto, la dimensión internacional se vio limitada, revistiendo un carácter meramente subsidiario (2015, p.2).

Esta reducción de la justicia social al aspecto laboral-económico puede encontrarse en otros análisis sobre las formas contemporáneas que ha tomado la justicia social, como son el de Dubet y Fraser. Dubet (2010) considera que en la sociedad actual existen dos concepciones de la justicia social: la igualdad de posiciones y la igualdad de oportunidades. La primera de ellas busca reforzar la estructura de posiciones sociales, reduciendo la distancia entre las condiciones de vida y trabajo de las diferentes clases, pero no prioriza la movilidad (2010, p.8). Ella se encuentra ligada a una representación de la sociedad en términos de estratificación socio-profesional y de clases sociales (2010, p.47). Ello conlleva que este modelo repose sobre una visión estabilizada y cristalizada de las desigualdades ligadas al empleo estable (2010, p.32). Con el tiempo, este esquema no solamente ha incumplido sus promesas, sino que también ha engendrado nuevas injusticias (2010, p.40). Por otra parte, el debilitamiento del movimiento obrero y sindical le ha quitado al modelo uno de sus principales pilares, al tiempo que los *outsiders* abogan por la igualdad de oportunidades. De esta manera, la igualdad de posiciones se muestra profundamente conservadora, favoreciendo a aquellos que ya tienen un lugar e indicándoles a los *outsiders* que se mantengan en su posición subordinada (2010, p.30). En este sentido, esta forma contemporánea de presentar la justicia social parecería ser un modo anquilosado de la justicia social del Estado de Bienestar, que, frente al avasallante avance del mundo mercantil, se ha refugiado en conservar los viejos logros para un núcleo de miembros de la sociedad. Por lo tanto, la justicia social como norma ha perdido su primacía. Los integrados buscan cerrar los ojos frente a los reclamos de integración e igualdad de los *outsiders*, situación que es contradictoria con el concepto de justicia social mismo.

La igualdad de oportunidades ofrece a todos la posibilidad de ocupar las mejores posiciones en función del principio meritocrático. Opta por luchar contra las discriminaciones que impiden la competencia equitativa, e interpreta las desigualdades como justas en cuanto todas las posiciones se encuentran abiertas para todos. Esta forma de igualdad define a los grupos sociales en términos de discriminaciones y desventajas, en función de sus chances de acceder a todas las posiciones (2010, p.9). La sociedad meritocrática que propone este modelo pone a los individuos en una situación de permanente competencia, movilizándolo el trabajo y los talentos de todos (2010, p.49). Sin embargo, esto implica que ella termina culpando a las víctimas por su propia desgracia (2010, p.65). Este modelo tiende a imponerse cuando las posiciones deseables tienden a reducirse y todos se ven en la obligación de tener que luchar por intentar ocuparlas (2010, p.83). El concepto de mérito aquí invocado no tiene relación con el mérito en el mundo cívico, el cual se atribuye a personas que sirven a causas que los trascienden. Por el contrario, a este mérito puramente individual se lo puede asociar con las ideas propias del mundo reticular, que Boltanski y Chiapello (2012) asocian con la emancipación de los ejecutivos (*cadres*) a partir de

los años 60, fundada sobre el mérito y la responsabilidad, que también, desde la literatura del *management*, sirven como justificación para defenderse de las críticas al capitalismo.

Por su parte, Fraser (2003) considera que los reclamos de justicia social se dividen en dos paradigmas populares (*folk paradigms*), que son el paradigma redistributivo y el paradigma del reconocimiento. El primero se centra en injusticias socioeconómicas enraizadas en la estructura económica de la sociedad. Los sujetos colectivos identificados por este paradigma son las clases sociales y la solución a la injusticia que propondría es la reforma económica (2003, pp.12-3). Por otra parte, también se buscaría eliminar las diferencias entre grupos, ya que son vistas como injustas diferenciales (2003, p.15). Este primer paradigma describe una situación muy similar a la que Dubet llama igualdad de posiciones, y que podría asociarse con los restos de la justicia social del Estado de Bienestar.

El paradigma del reconocimiento apunta a injusticias entendidas como culturales, enraizadas en modelos sociales de representación, interpretación y comunicación. En este caso, las relaciones entre miembros de la sociedad son entendidas como relaciones de reconocimiento, que se distinguen por su nivel de respeto, estima y prestigio. El remedio a la injusticia es un cambio cultural o simbólico. En este caso, la diferencia es tratada de dos maneras: como variaciones culturales preexistentes de carácter benigno, que un esquema interpretativo injusto las transformó maliciosamente en una jerarquía de valor; o como producidas por una transvaloración jerárquica. En el primer caso se deben revalorar los elementos devaluados y celebrar la diferencia, mientras que el segundo presupone deconstruir los términos a través de los cuales se producen las diferencias (2003, pp.13-5). Si se dejan los extremos de este tipo ideal de lado, Fraser observa que pueden encontrarse numerosas formas híbridas donde las diferencias se vuelven bidimensionales (2003, p.19). Fraser entiende que el reconocimiento es una cuestión de justicia, por lo tanto, es injusto que se niegue a ciertos individuos el estatuto de miembro en las interacciones sociales como resultado de modelos institucionalizados de valor cultural (2003, p.29). Para asegurar que haya paridad en la participación, se deben satisfacer dos condiciones: la distribución de recursos materiales debe garantizar la independencia y la 'voz' de los participantes; los modelos institucionales de valor cultural deben expresar el mismo respeto para todos los participantes y asegurar igualdad de oportunidades para conseguir estima social (2003, p.36).

Con este concepto de paradigma del reconocimiento, Fraser destaca una dimensión de la justicia social que no está tan claramente presente en el concepto de igualdad de oportunidades de Dubet, que tiende a centrarse en el plano económico. Esta dimensión cultural del reconocimiento parecería haber sido reprimida por la justicia social entendida como norma, al tiempo que tampoco puede identificarse claramente con alguno de los mundos. Más allá del innegable valor que tiene el reconocimiento para los diferentes grupos oprimidos, la lógica de reivindicación de la justicia social de este paradigma es muy similar a la de la igualdad de oportunidades descrita por Dubet, aunque cada una apunte a diferentes objetivos y tenga diferentes consecuencias sociales.

7. Conclusiones

Este trabajo ha buscado reconstruir las visiones sobre la justicia social desde tres mundos planteados por la teoría de la justificación de Boltanski y Thévenot, al tiempo que ha intentado encontrar las concepciones de justicia social propias de la sociedad bienestarista y posbienestarista, interpretándolas desde esta misma teoría.

El primer mundo tratado fue el doméstico, a partir de las definiciones de justicia social de la iglesia católica. Ellas parten del presupuesto ontológico de que, por naturaleza, los seres humanos tienen ciertas características (ligadas a la especie) que los igualan, y otras que los hacen desiguales. En este sentido, no busca eliminarse la desigualdad propia del orden social, sino que, por el contrario, es considerada legítima. Lo que las encíclicas papales cuestionan claramente, desde una visión moral de la economía, son los resultados del avance de la lógica mercantil en la sociedad y las consecuencias sufridas por los más desaventajados. En este sentido, la justicia social se asocia, más concretamente, con una remuneración justa, que impida el trabajo infantil y femenino, al tiempo que permita al trabajador generar un pequeño patrimonio. Por otra parte, se aboga por la reintroducción de las corporaciones y gremios medievales en la sociedad. Por lo tanto, esta visión de la justicia social desde el mundo doméstico busca plantear un compromiso con el mundo industrial, para poder limitar el avance avasallador del mundo mercantil.

Desde el mundo mercantil, el concepto de justicia social es denunciado y criticado como enemigo de la libertad individual y tendiente a generar un sistema totalitario. Desde una visión individualista de lo social, se argumenta que solamente se puede evaluar la justicia o injusticia de las acciones individuales y no de estados de cosas o situaciones, de modo que la distribución realizada por el mercado no puede ser calificada como justa o injusta. Generar una redistribución artificial e intencionada de la riqueza presupone reducir la libertad de los individuos. Como plantea Nozick, el principio fundamental es el derecho natural a la propiedad, por lo cual nadie tiene derecho a interferir en la persona o la propiedad de otro sin su consentimiento. Por esta vía también se llega a la conclusión de que toda redistribución no voluntaria es injusta.

Desde el mundo cívico, el planteo también comienza por la evaluación de las desigualdades. Para Rousseau, en el estado de naturaleza, pese a que los seres humanos son diferentes (natural o físicamente y moral o políticamente) no son desiguales. En la medida en que los seres humanos comienzan a asociarse emerge la desigualdad producto la emisión de juicios recíprocos, atribuyéndose valor a cada individuo, lo cual genera una estructura jerárquica. Con el contrato social se pasa de la libertad anárquica del estado de naturaleza, a la libertad republicana, la cual implica una igualdad en los derechos legislativos, de manera que ningún individuo o grupo podrá imponer su voluntad o sus leyes a los demás. No obstante, en este gobierno perdura cierta desigualdad producto de que no todos tienen la misma voz en el gobierno, pese a que sus votos tengan el mismo valor. También se admite una moderada desigualdad de riqueza, aunque sería necesaria cierta igualdad en la forma de vida. Si bien en la teoría de Rousseau se plantean los balances entre igualdad y desigualdad en los diferentes estados y, especialmente, qué tipos de desigualdad son admisibles en el gobierno ideal, no queda claramente formulada una teoría de la justicia. Por esta razón, invocamos la teoría de Rawls.

La teoría de Rawls parte de la observación de las desigualdades en los puntos de partida (talentos y habilidades naturales, bienes heredados o producto de la educación). Desde esta constatación, Rawls aboga por una cantidad igual y compatible de libertades básicas para todos y la aceptación de ciertas desigualdades socioeconómicas, bajo la condición de la igualdad de oportunidades y que las desigualdades contribuyan al beneficio de los menos aventajados. En este sentido, se admite la disparidad en las recompensas para ciertas clases, en cuanto ellas pueden generar un aumento general del bienestar material de toda la sociedad.

De esta manera, puede pensarse que, desde el mundo cívico, no se defiende una igualdad completa de todos los individuos, sino que, sobre un trasfondo de un mínimo de derechos básicos, se admiten desigualdades patrimoniales y de talentos.

Por otra parte, desde este mundo, no solamente se piensa desde el plano de los individuos, sino que también se considera el grado de desigualdad y justicia global de la sociedad. En este sentido, la teoría de Rawls afronta el difícil problema de conjugar mayor desigualdad entre individuos y mayor bienestar general. Esto también implica un cierto compromiso con el mundo industrial, al que se le permitirá obtener mayores recompensas.

Una vez planteadas estas posibles conceptualizaciones de la justicia social desde tres mundos diferentes, la intención del trabajo fue observar su relación con las formas de plantear la justicia social en las formaciones sociales contemporáneas. Para ello, comenzamos retrocediendo un poco en el tiempo, buscando observar la concepción de la justicia social en el Estado de Bienestar. Desde nuestro punto de vista, ésta no coincide exactamente con la argumentación desde un solo mundo, sino que, más bien, podría pensársela, en principio, como una forma de compromiso entre el mundo cívico, el mundo industrial y el mundo doméstico, aunque esto depende de los contextos históricos y geográficos. A través de la conceptualización de Ewald, observamos que la regla de justicia social en las sociedades de solidaridad es la norma. Ella permite que cada individuo evalúe si el lugar relativo que ocupa en el juego de la solidaridad social es justo o no. La consecuencia a nivel societal de esto es que esta regla de justicia tiene un carácter desestabilizante, ya que permite denunciar toda situación adquirida como arbitraria e injusta, y describir a la organización social como un inmenso entramado de privilegios. Por lo tanto, en este tipo de sociedad, no se puede llegar a una fórmula de inversión clara, ya que toda forma de grandeza será denunciada. Se vive en un estado de litigio latente, en cuanto persiste un desacuerdo respecto de la grandeza de las personas y su distribución. Ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo sobre una medida común, la 'crisis' se vuelve la forma normal de la vida política.

Como sostiene Supiot, la justicia social en el siglo XX se restringió a los aspectos remunerativos y laborales, y se encerró en el nivel nacional. Observando la dinámica de la justicia social en el siglo actual, puede verificarse un avance de las lógicas del mundo mercantil y del mundo reticular, frente a un mundo cívico en retroceso. Esto puede observarse en las dos tendencias actuales tomadas por la justicia social según Dubeat. La igualdad de posiciones, que busca reducir la distancia entre las condiciones de vida y trabajo de las diferentes clases, sin priorizar la movilidad, parece un resabio de la justicia social del Estado de Bienestar. Sin embargo, a diferencia de la justicia social en el Estado de Bienestar, la igualdad de posiciones se concentra en favorecer a los incluidos e indicar a los excluidos que no intenten entrar. La justicia social como norma ya no valdría para todos los miembros de la sociedad, sino para aquellos que lograron mantener su posición dentro del sistema. La respuesta de los *outsiders* es abogar por la igualdad de posiciones, según la cual todos tendrían la posibilidad de ocupar las mejores posiciones en función del principio meritocrático, por lo cual las desigualdades generadas de esta manera serían justas. Este concepto de mérito individual como centro de la lógica de justificación de las desigualdades puede relacionarse con el ascenso del mundo reticular, donde esta categoría se vuelve una de las ideas principales.

Fraser también identifica dos paradigmas de la justicia social en la sociedad contemporánea. El paradigma redistributivo se centra en injusticias socioeconómicas y la reducción de las diferencias entre los grupos, lo cual puede identificarse con la forma de la justicia social del Estado de Bienestar y con la igualdad de posiciones. El paradigma del reconocimiento apunta hacia una dimensión dejada de lado por las conceptualizaciones antes expuestas, que es la de enfocarse en las injusticias entendidas como culturales, enraizadas en modelos sociales de representación, interpretación y comunicación. La solución a las mismas se daría mediante un cambio cultural

o simbólico, aunque también es una de las condiciones para lograr la paridad, la distribución de recursos materiales, que garanticen la independencia de los individuos. Entonces, desde el plano del reconocimiento, que no es únicamente cultural, ya que las desigualdades en un plano retroalimentan las desigualdades en otros, los excluidos parecen pretender algo similar a lo conceptualizado por Dubet mediante la igualdad de oportunidades. La diferencia es que en el paradigma del reconocimiento no parece proponer una fórmula de inversión centrada en el mérito, como la igualdad de oportunidades. En este punto, el paradigma del reconocimiento es poco claro respecto de la fórmula de inversión propuesta. En principio, las diferencias culturales no deberían generar desigualdades en la atribución de membresía en la sociedad, ni en la posibilidad de conseguir estima social. Ahora bien, la dinámica social siempre genera nuevas diferencias en diversos planos, que terminan redundando en desigualdades. Si el paradigma del reconocimiento pretende asegurar la igualdad de oportunidades en un nivel más amplio, esta igualdad de oportunidades generará nuevas desigualdades. Sin una fórmula de inversión explícita que justifique algún tipo de desigualdad en la distribución de la grandeza, este paradigma parecería quedar atrapado en un equilibrio casi imposible de lograr entre la necesidad de denunciar toda desigualdad como injusta, y el festejo de la diversidad, que no debe generar desigualdad, pero que no debe igualar a todos generando una homogeneidad social que extinga las diferencias.

Bibliografía

- Boltanski, L. (2012). *Sociología y crítica social: Ciclo de conferencias en la Universidad Diego Portales*. Ediciones Universidad Diego Portales.
- Boltanski, L. y Chiapello, É. (2012). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard.
- Boltanski, L. y Thévenot, L. (1997). *De la justification: Les économies de la grandeur*. Gallimard.
- Burke, T. P. (2011). *The Concept of Justice: Is Social Justice Just?* Continuum.
- Calise, S. (2021). Entre la grandeza cívica y la pequeñez económica: los regímenes de justificación en los fallos sobre reajuste de movilidad previsional en Argentina. *Revista Chilena de Derecho & Ciencia Política*, 12(1), pp. 27-56. Doi: <https://doi.org/10.7770/rchdcp-V12N1-art2302>
- Calise, S. (2022). La Reparación Histórica: entre el compromiso y la denuncia. *Astrolabio. Nueva Época*, (29), pp. 207-237. Doi: <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n29.32410>.
- Celikates, R. (2012). Systematic misrecognition and the practice of critique: Bourdieu, Boltanski and the role of critical theory. En M. Bankovsky y A. Le Goff (Eds.), *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy* (pp. 160-172). Manchester University Press.
- Cranston, M. (1984). Rousseau on Equality. *Social Philosophy and Policy*, 2(1), 115-124. Doi: [10.1017/s0265052500000935](https://doi.org/10.1017/s0265052500000935)
- Dubet, F. (2010). *Les places et les chances: Repenser la justice sociale*. Seuil.
- Ewald, F. (1986). *L'Etat providence*. Grasset.
- Ferrada Hurtado, R. (2023). Análisis complejo de las acciones de crítica: Aportes al modelo De la justificación de Boltanski y Thévenot. *Revista Internacional De Sociología*, 81(3), e232. <https://doi.org/10.3989/ris.2023.81.3.22.00230>
- Fraser, N. y Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. Verso.
- Hayek, F. A. (1998). *Law, Legislation and Liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy*. Routledge.
- Honneth, A. (2010). *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Suhrkamp.
- León XIII. (1891). *Rerum Novarum: sobre la situación de los obreros*. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html

- Lovett, F. (2011). *Rawls's A Theory of Justice: A Reader's Guide*. Continuum International Publishing Group.
- Melzer, A. M. (1990). *The Natural Goodness of Man: On the system of Rousseau's thought*. University of Chicago Press.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books.
- Pío XI. (1931). *Quadragesimo Anno: sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad con la ley evangélica al celebrarse el 40º aniversario de la encíclica 'Rerum novarum' de León XIII*. https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Shklar, J. N. (1978). Jean-Jacques Rousseau and Equality. *Daedalus*, 107(3), 13–25.
- Supiot, A. (Ed.) (2015). *Quelle justice sociale internationale au XXIème siècle?* https://www.college-de-france.fr/media/alain-supiot/UPL3239874186877320323_Supiot_CapeTown_September_2015_FR.pdf
- Taparelli, L. (1851). *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*. Vincenzo Mansi Editore.
- Viroli, M. (2002). *Jean-Jacques Rousseau and 'the well-ordered society'*. Cambridge University Press.
- Weirich, P. (1992). Rousseau on Equality. *History of Philosophy Quarterly*, 9(2), 191–198.
- Wolff, J. (1991). *Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State*. Polity Press.