

J U S T I C I A

Emilio Martínez Navarro

1. Un término polémico y polisémico

Hablar del concepto de justicia en frío, desde la apacible tranquilidad de las bibliotecas, pudiera tal vez hacernos olvidar hasta qué punto una inmensa cantidad de seres humanos de todas las épocas y lugares se han jugado la vida gritando «¡justicia!» como expresión básica de protesta ante una experiencia de maltrato por parte de otros seres humanos. En ocasiones, también hay quien lanza este grito a sus divinidades, a raíz de experiencias en las que se siente víctima y juzga que no merecía en modo alguno el daño que los otros, o la mala suerte, le están infligiendo. Así, pues, es notorio que hay en todos nosotros una experiencia básicamente semejante del padecimiento de la injusticia, que probablemente funciona como sustrato necesario para la comprensión y el uso continuado que posteriormente hacemos de este vocablo. Ahora bien, esto no significa, en modo alguno, que todos los humanos de todas las épocas y lugares estemos coincidiendo en entender esa experiencia básica de la misma manera, dado que la experiencia es siempre interpretada, reflexionada y expresada con ayuda de las palabras, las creencias y las estructuras mentales que posee cada grupo cultural, y dentro de cada grupo, a su vez, cada persona dispone de mayores o menores recursos culturales para interpretar su situación (y la ajena) según sea su edad, su grado de inteligencia, su nivel de conocimientos, su posición social, y su mayor o menor afición a reflexionar.

Una misma situación, como por ejemplo la muerte de un niño por inanición en un país pobre, no es vivida, ni pensada, ni expresada del mismo modo, pongamos por caso, por su madre indígena (de creencias reencarnacionistas), por una monja católica europea (que asiste a esa muerte con impotencia y horror), por una periodista nórdica agnóstica (que toma la foto del acontecimiento para una cadena de periódicos sensacionalistas), por una representante de la ONU de origen japonés (que tiene encomendada una misión de ayuda humanitaria en la zona), por un guerrillero indígena (analfabeta pero que ha recibido una rudimentaria formación marxista-leninista), por un soldado de una potencia occidental (que cumple órdenes formando parte de una misión anti-guerrilla en esa misma zona), etc.

La pluralidad de experiencias, de lenguajes, de interpretaciones y de intereses es tal, que apenas queda margen para creer que hay «una descripción imparcial y correcta» de la situación mencionada, aunque esto no significa que todas las interpretaciones posibles sean correctas, ni que todos los intereses sean igualmente legítimos. Hay más bien una pluralidad de interpretaciones tentativas, en gran parte excluyentes entre sí, que coexisten casi siempre en pugna por el predominio sobre las demás, y al mismo tiempo transformándose mutuamente. Pero hay también -y esto se olvida hoy demasiado a menudo- un patrimonio acumulado de conceptos, de principios morales y de argumentaciones serias, que permiten analizar y comprender los sucesos humanos -como el del ejemplo anterior- desde una perspectiva más crítica, global y completa que la que podría adoptarse desde otros puntos de vista ajenos a la filosofía moral. Ahora bien, nuestra disciplina tampoco ha sido siempre un modelo de coherencia ni de autocrítica. Hablando de justicia, no estará de más recordar que la esclavitud, o la discriminación por razón de sexo, o de raza, o de condición social, etc., han sido instituciones toleradas y justificadas -si bien con argumentos que hoy sabemos que no resisten un mínimo análisis serio- por la mayor parte de los filósofos hasta muy entrada la modernidad, y que ello no era obstáculo para construir bellas reflexiones sobre la justicia, en las que un lenguaje impersonal y universalista expresaba en realidad contenidos que sólo pretendían ser aplicados a un pequeño colectivo de varones - blancos - adultos - acomodados - no extranjeros -, etc.

Así, pues, cualquier término, y especialmente los que tienen contenido ético, aparece desde esta perspectiva con una enorme carga de connotaciones adheridas a lo largo de la historia y a lo largo y ancho del planeta, de tal manera que un mismo vocablo no significa lo mismo para dos personas distintas, ni tampoco para una misma en distintas etapas de la vida. Pero, además, los términos éticos no pretenden sólo interpretar o señalar los fenómenos morales, sino que también -como ocurre con el de «justicia»- pretenden expresar un tipo de realización práctica, pretenden encarnarse en la realidad, pretenden... ¡cambiar el mundo! Por todo ello, en el caso de este término -heredero directo del término griego *dikaiosisne* y del término latino *iustitia*-, estamos ante uno de los vocablos más vivos y complejos que pueda encontrarse; su utilización, como hemos visto, va ligada a experiencias humanas un tanto extremas, en las que las personas se ven enfrentadas entre sí por estar en juego sus vidas, sus bienes o sus proyectos; la utilización del término está casi siempre cargada de una viva polémica. Podemos apreciar dos niveles distintos de esta polémica: por un lado, las situaciones que dan lugar a reclamaciones de justicia pueden darse entre personas que no comparten los mismos contenidos en su comprensión de esta palabra; en tal caso tenemos lo que podríamos llamar una «polémica semántica» (puesto que discrepan respecto al significado mismo del término); por otro lado, esas situaciones conflictivas pueden darse entre personas que sí comparten una misma significación del término, pero que no se ponen de acuerdo en el análisis de la situación concreta que es objeto de litigio; en tal caso podríamos hablar de una «polémica situacional» (puesto que discrepan sólo en el dictamen o visión moral de la situación que les enfrenta).

Así, pues, ante la enorme complejidad que supone un estudio pormenorizado de los significados de la palabra «justicia» surge la cuestión siguiente: ¿puede acaso la ética, la filosofía moral, decir alguna cosa con sentido acerca de las significaciones de este término?

Creemos que la mejor respuesta afirmativa a esta pregunta es la que arranca de un recorrido por la historia de la reflexión ética, mostrando cómo desde tiempos lejanos ha habido en todas partes una cierta sensibilidad moral, generalmente acompañada por la argumentación racional sobre las cuestiones morales, y cómo dicha argumentación racional ha ido dando algunos frutos, siempre mejorables, que merece

la pena tener en cuenta. Pero además de la historia de la ética, que nos muestra básicamente la enorme extensión y profundidad de lo que hemos llamado la «polémica semántica», hemos de subrayar también la existencia del enorme interés contemporáneo que despiertan los enfoques sistemático y aplicado de la cuestión, sobre todo en el ámbito

de la filosofía moral de habla inglesa.

2. Breve historia del concepto ético de justicia

Ante todo hemos de distinguir -sin pretender una clasificación exhaustiva- entre los usos más habituales del término:

- La justicia en sentido ético, relacionada con las creencias morales, en donde aparece tanto como: a) una cualidad moral que puede ser referida a distintos sujetos (exigencias justas, intercambios justos, comportamientos justos, personas justas, leyes justas, instituciones justas, guerras justas, etc.), como también b) una capacidad humana para juzgar en cada momento lo que es justo y lo que no (sentido de justicia, intelecto práctico-moral, razón práctica, etc.), como también c)

alguna teoría ético-política (justicia liberal, justicia libertaria, justicia socialista, etc.).

- La justicia en sentido jurídico (concordancia de una ley o de un acto concretos con el sistema legal al que pertenece).
- La justicia en sentido institucional (el poder judicial. la

institución o conjunto de instituciones encargadas expresamente de administrar justicia conforme al sistema jurídico).

a) Algunos antecedentes prefilosóficos

1- Una de las primeras cosas que la reflexión ética pone en evidencia es que las referencias a algo que pudiéramos entender como semejante a lo que en castellano entendemos por «justicia» son tan antiguas como la historia misma. Antes, por tanto, de que los filósofos se aprestasen a la reflexión sistemática sobre este concepto, ya hubo otras fuentes escritas que lo apuntaron. Tal es el caso, por ejemplo, del babilonio código de Hammurabi (1.700 a. C., aprox.): «Hammurabi ha venido para hacer brillar la justicia, para impedir al poderoso hacer mal a los débiles».

Nótese la significación socio-política que se atribuye aquí a la justicia: el soberano es presentado como un enviado de los dioses cuya misión terrenal es compensar la debilidad de una parte de los súbditos frente a la tentación que tienen los más fuertes de hacer un uso dañino de su fuerza. Aquí la justicia es concebida como un valor divino que corrige los desequilibrios provocados por las inclinaciones perversas de los humanos hacia el abuso respecto a sus semejantes.

2-De este modo, los redactores del código dotaban a la institución monárquica de una justificación de tipo religioso, pero afianzada en consideraciones filosóficas que constituyen los primeros antecedentes de las teorías de los derechos naturales humanos. Otro documento histórico temprano, y de enorme influencia en nuestra cultura occidental, es la Biblia. En ella encontramos una pluralidad de términos hebreos que los especialistas tienden a traducir con el vocablo «justicia», si bien advierten que los propios términos originales no presentan una significación unívoca ni permanente.

En efecto, los términos que pudiéramos traducir como «justicia» se refieren a distintos sujetos y distintos estados de cosas que someramente podemos resumir de esta manera:

3-En ocasiones se apunta a la justicia de casos concretos individuales (este hombre es justo, puesto que ha sido declarado inocente de los cargos de los que se le acusaba en el juicio que la comunidad ha celebrado al efecto).

4-Otros textos se refieren a cierto colectivo idealizado de personas (los «justos», los «piadosos»), a los que se atribuyen toda suerte de cualidades positivas, para confrontarlo con otro colectivo (los «malvados», los «impíos»), al que se atribuyen todas las defectos. Tal esquematismo responde, al parecer de los expertos, a la crisis interna que la comunidad israelita atravesó en determinados momentos de su historia, pero no responde en absoluto a una concepción filosófica de fondo que pudiera rastrearse como ingrediente del pensamiento hebreo-bíblico.

5-Abundan los pasajes en los que se atribuye la justicia a Yahvé, el Dios único y todopoderoso de los israelitas, en relación con el trato que él otorga a cada individuo humano. Se supone que la legislación divina, expresada sintéticamente en el decálogo, es una legislación Justa, correcta, ajustada a la naturaleza y circunstancias de todos los seres humanos -no sólo de los miembros del pueblo hebreo-, y se supone que el juicio que espera a cada uno para rendir cuentas ante Dios será un juicio justo, incluyendo el derecho a la defensa. Sobre la base de estas creencias, los israelitas muestran en los textos bíblicos una constante apelación a la justicia divina cuando fracasan las instituciones de justicia de la comunidad. La rica tradición de la denuncia profética tiene su punto de apoyo en la convicción profunda de que Yahvé corregirá -primordialmente en esta misma vida terrenal- los desahugados injustos cometidos por los poderosos.

6-Por último, hay pasajes bíblicos en los que se presenta la justicia como atributo de Yahvé, pero en relación con el papel de juez y parte en la vigilancia del cumplimiento del pacto de alianza sellado con su pueblo: los israelitas creen que si la comunidad, mayoritariamente, deja de cumplir la justicia del decálogo y de «la

protección al huérfano y a la viuda», entonces Yahvé le castigará con la derrota y el destierro; Yahvé sabe imponer el merecido castigo al pueblo cuando no ha sabido cumplir fielmente los compromisos adquiridos en la alianza pactada en el Sinaí.

Mención especial merece la reflexión vigorosa que nos presenta el libro de Job acerca de la falta de coincidencia que a menudo experimentamos entre la justicia personal y la felicidad. El anónimo autor de este libro nos muestra una nueva concepción de la justicia divina que se opone a la visión tradicional, según la cual el éxito en los proyectos vitales es señal de que Yahvé premia el comportamiento recto, mientras que el fracaso y la desgracia son signos de castigo por los pecados cometidos; la nueva concepción, por contra, insiste en la profundidad del misterio que encierra el dolor humano, y en la imagen de un Yahvé imprevisible y desconcertante, que a la postre es justo según criterios que no siempre somos capaces de comprender.

7- En síntesis, podemos decir que en el pensamiento bíblico subyacen aspectos del concepto de justicia que se han ido asimilando en occidente como elementos esenciales de un acervo cultural más o menos común. Me refiero a las nociones de pacto o contrato moral originario, de legislación moral adecuada, de juez imparcial, de garantías procesales, de defensa de los débiles frente a posibles abusos de los poderosos, etc. En última instancia, de los hebreos hemos heredado una noción de hermandad universal (todo el género humano comparte los rasgos de un padre común) que probablemente es el trasunto último de la noción occidental de justicia en tanto que respeto y promoción de la igualdad de valor básico o dignidad de todos y cada uno de los seres humanos. Por otra parte, y no menos importante, también hemos heredado de los hebreos una determinada visión de que la utopía de una humanidad en paz y justicia es un proyecto realizable. En efecto, el Dios bíblico no es considerado sólo como juez sabio y todopoderoso, sino también como el garante último de un final feliz para la historia:

«Cuando se derrame sobre nosotros un aliento de lo alto, el desierto será un vergel, el vergel parecerá bosque; en el desierto morará la justicia, y en el vergel habitará el derecho: la obra de la justicia será la paz, la acción del derecho serán la calma y la tranquilidad perpetuas»

- De todos modos, es sabido que en la Biblia no se hace ningún tratamiento filosófico sistemático del concepto de justicia ni de ningún otro concepto ético. Hay que esperar al nacimiento de la filosofía en Grecia para empezar a rastrear dicho tratamiento en una búsqueda continuada que dista mucho de estar terminada.

b) Algunas aportaciones a lo largo de la historia de la filosofía

8-Entre los primeros filósofos conocidos, la más temprana referencia a la justicia que hoy conservamos es un famoso fragmento de Anaximandro de Mileto: «El principio y elemento de las cosas es lo indeterminado (ápeiron). De donde los seres tienen su origen, allí mismo encuentran su destrucción por razón de su necesidad. Pues las mismas cosas se hacen mutuamente justicia y se dan expiación por su culpa según el orden del tiempo».

9- Los principales comentaristas de este fragmento, entre los que destaca Werner Jaeger, afirman que la noción de justicia, que aquí aparece atribuida al funcionamiento del universo entero, en realidad tiene su origen en la noción común que los griegos tenían acerca de la justicia como la cualidad positiva más importante de una polis, de una comunidad políticamente organizada. El mérito de Anaximandro habría sido entonces, precisamente, la ocurrencia de atribuir una cualidad propia del ordenamiento social humano a una concepción de la naturaleza entera, concebida ahora como un orden similar al de la polis, una consideración del ámbito natural como un cosmos, iniciando así una visión del mundo que sirve de base a la ciencia y a la cultura occidentales.

- Así, pues, la justicia aparece por primera vez en la reflexión filosófica como sinónimo del ordenamiento socio-político y presentando conexiones intensas con las nociones de «trato mutuo»,

de «culpa», de «expiación» y de «tiempo». Tal vez en la mentalidad de Anaximandro y de sus coetáneos, el orden político es justo, al parecer, cuando se garantiza que todos se darán mutuamente un trato tal que, en caso de daños arbitrariamente infligidos, los responsables expiarán sus culpas antes o después, conforme al inexorable designio del Tiempo. Esta noción de justicia conforma hasta cierto punto la mentalidad occidental en general, sobre todo en la medida en que sugiere que la justicia consiste en un cierto equilibrio en el intercambio mutuo de bienes y de daños.

Siglos después de Anaximandro, la crisis de cohesión interna de la polis griega tuvo probablemente su expresión filosófica en las nociones de justicia que defendieron algunos de los pensadores apodados como «sofistas»; en efecto, algunos de ellos, al parecer, mantuvieron que la justicia es una noción vacía que sólo se llena de contenido con una convención social pasajera y volátil: «algo es justo cuando se acuerda que es justo, e injusto cuando se acuerda que es injusto». Es muy claro que la experiencia de una cierta transformación de las reglas del juego político y social, y el conocimiento de los contrastes entre los diversos ordenamientos sociales existentes, fueron las bases en que se apoyaron los sofistas para sostener la declaración anterior. Ahora bien, en este punto es preciso distinguir entre lo que podríamos llamar «relativismo fáctico», que se limita a constatar el hecho de que hay distintas significaciones de «justicia» en el espacio y en el tiempo, y lo que podemos llamar «relativismo normativo», que es una determinada posición filosófica que sostiene que todas las significaciones tienen el mismo valor, y que por tanto no tiene sentido promover el predominio de una sobre las otras. Si los sofistas, o algunos de ellos, sostuvieron realmente esta última opinión, entonces olvidaban que los pueblos pueden equivocarse: pueden acordar -de facto- el predominio de una determinada noción de justicia, pero puede resultar que, a la luz de una reflexión sistemática (que incluye consideraciones sobre los sujetos, las relaciones mutuas, los tipos de actos, las consecuencias de los mismos, etc.), esa concepción de justicia resulte arbitraria, caprichosa, irracional, injusta. Persistan o no, las concepciones de justicia de todos los pueblos no son equivalentes en cuanto a su valor racional, no son -de iure- igualmente válidas. La crítica de Platón al relativismo normativo de los sofistas insiste fuertemente en este punto, poniendo al descubierto la superficialidad de los argumentos de aquellos.

Otro rasgo significativo de la visión sofística de la justicia fue la afirmación de que no hay conexión necesaria alguna entre ser justo y ser feliz. Esta afirmación fue objeto de una agria polémica entre algunos sofistas y Platón, dado que éste se mostró radicalmente en desacuerdo con semejante opinión. Es muy probable que Platón heredase de su maestro Sócrates la sólida convicción de que es mejor padecer la injusticia que cometerla, y que sólo el hombre justo puede ser realmente feliz. Este problema de la relación entre justicia individual y felicidad -que ya hemos apuntado anteriormente al hablar del libro de Job- es una de las cuestiones filosóficas más apasionantes y enigmáticas que existen, y por ello no ha dejado de tener algún tipo de respuesta en las reflexiones de la mayor parte de los filósofos posteriores. Es evidente que las respuestas a esa cuestión no pueden ser fáciles ni simples, pues no sólo se trata de precisar el contenido de ambos conceptos, sino de construir un marco filosófico completo en el que ambos conceptos pudieran tener su lugar en coherencia con el resto de los datos, concepciones y creencias que se posean en todos los demás asuntos. Así debió entenderlo el propio Platón, y en consecuencia se aprestó a edificar su propio y bien conocido sistema filosófico, en el que la justicia individual (armonía de las tres virtudes básicas de prudencia, fortaleza y templanza) encaja perfectamente con la justicia de la polis ideal (armonía de las relaciones entre los sabios gobernantes, los valerosos guardianes y los laboriosos y austeros productores). La posesión de semejante armonía justa o justicia armónica era considerada por Platón el mayor bien posible al alcance de los humanos y, en consecuencia, la mayor felicidad posible, parcialmente disfrutable ya en esta vida y en este mundo,

pero prorrogable eternamente en otra vida y en otro mundo, una vez liberado el individuo-alma de las servidumbres a las que está sometido por el cuerpo-prisión. De esta forma, a través del postulado de la existencia de una realidad ultramundana y de una justicia ultrahumana,

Platón dejó sentadas las bases filosóficas de una concepción metafísica de la justicia que atraviesa los siglos posteriores de la mano de cierto modelo de cristianismo, y marca también su impronta en la noción de justicia que aún permanece vigente en occidente. La aportación de Aristóteles a la reflexión sobre la noción de justicia es extremadamente esclarecedora. En el libro V de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distingue, en primer lugar, entre la justicia como virtud genérica (equivalente a rectitud moral en general), y las variedades de justicia que corresponde aplicar a unos u otros casos; así habla de la justicia conmutativa (equilibrio de intercambio de bienes entre individuos), la justicia correctiva o rectificativa (equilibrio entre cada delito y su correspondiente castigo), y la justicia distributiva (equilibrio en el reparto de bienes y de cargas entre los distintos individuos de igual rango dentro del colectivo). Esos tres tipos de equilibrio presentan una conexión esencial con la noción de igualdad:

«Del mismo modo que lo injusto implica desigualdad, así también lo justo implica igualdad» 10.

De manera que, a su parecer, la exigencia central de la justicia consiste en dar un trato igual a los casos iguales y un trato desigual a los casos desiguales. Pero distinguir qué casos concretos son iguales y cuáles no exige la presencia en los seres humanos de cierta capacidad específica. Por ello, Aristóteles postula la existencia de un cierto «sentido de lo justo y de lo injusto» ligado al uso del lenguaje humano, y por tanto exclusivo de los humanos, que a su juicio constituye la clave misma de la convivencia familiar y de la estabilidad social:

«...pero la palabra (logos) es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad» 11.

Esta alusión a un sentido moral individual como base de la propia convivencia comunitaria es particularmente importante para entender la noción de justicia que posteriormente se desarrolló en occidente como un concepto-puente entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el individuo y la sociedad, entre la conciencia interna (sentido de lo justo y de lo injusto) y la ley externa (normas de la institución familiar y de las instituciones estatales). Esta doble dimensión que muestra el concepto de justicia es patente en otros pasajes aristotélicos:

«La justicia es una virtud por la cual cada uno recibe lo suyo y según lo indica la ley (la norma vigente). Injusticia, en cambio, es aquello por lo cual uno recibe un bien ajeno y no de acuerdo con la ley» 12.

De este doble carácter de la justicia, el primero (lo «suyo», el merecimiento individual) es más natural, y el segundo («según la ley»,

expresión de las exigencias comunitarias) más convencional; de ahí que, cuando trata de la virtud de la equidad como propia del hombre justo, la describa como un correctivo que busca el justo medio o equilibrio entre esos dos aspectos de la justicia.

Por último, notemos que Aristóteles está conectando el deber de comportarse con justicia con la afirmación de la naturaleza necesariamente social del ser humano, y por tanto ya no hace uso de una argumentación teológica para entender la necesidad ética de la justicia. Simplemente ocurre que, o bien nos comportamos mutuamente con justicia, o no es posible la vida familiar ni social. Pero, como no podemos sobrevivir aisladamente, no nos queda otra alternativa que procurar comportarnos con justicia.

De esta forma, a través de la recuperación de Aristóteles que posteriormente llevó a cabo el cristianismo bajomedieval -singularmente en la obra de Tomás de Aquino-, la noción occidental

de justicia adoptó definitivamente un lugar central y capital entre las demás virtudes éticas. En efecto, a pesar de la insistencia de muchos pensadores cristianos en que lo propio del trato interhumano debe ser la caridad, el amor mutuo, y no la mera justicia, sin embargo era preciso desarrollar la reflexión sobre la justicia para poder dar respuesta a una serie de situaciones en las que las gentes en general, y los privilegiados en particular, no tenían hábitos caritativos, ni mayor interés en adquirirlos. Si la caridad es una virtud que «sobrepasa la justicia», pero ni siquiera había condiciones para lograr un mínimo de justicia, difícilmente se podía esperar un avance en la práctica de una más exigente caridad. Ahora bien, los pensadores cristianos no encontraron la manera de elaborar una teoría de la justicia verdaderamente original, sino que asimilaron de buen grado las enseñanzas de los clásicos griegos, particularmente de Aristóteles. Por otra parte, la ruptura del propio cristianismo tras la Reforma Protestante (con las subsiguientes guerras de religión) llevó a la mayor parte de los teóricos éticos a la necesidad de centrarse cada vez más en el estudio de la justicia en dos frentes básicos: uno, el de las relaciones interhumanas (generalmente expresado en grandes tratados de ética, de derecho natural y de teología moral), y otro, el de la justicia de las instituciones (generalmente expresado en forma de utopías detalladas, esto es, retratos imaginativos de modelos alternativos de sociedad, a menudo inspirados en el precedente de La República de Platón).

Como botón de muestra de lo que dio de sí la reflexión ética después de la Reforma, veamos la clasificación de la justicia de la mayor parte de los tratadistas morales de inspiración católica.

Distinguían fundamentalmente tres tipos de justicia:

-La justicia-conmutativa, que exige que las relaciones de intercambio de bienes y servicios esté presidida por la igualdad de valor, y que nadie interfiera en la esfera de derechos de otra persona sin el consentimiento de ésta o, al menos, si tal interferencia ocurre de todas formas, deberá ser compensada a satisfacción de quien la padece mediante una contraprestación equivalente. Las personas interesadas en el intercambio han de juzgar por ellas mismas en qué medida éste será justo, pues el criterio de justicia, en este caso, será el acuerdo alcanzado sin ningún tipo de coacción.

- La justicia-legal o general, que regula las relaciones entre el individuo y la comunidad considerada globalmente, exige que cada uno cumpla con una serie de deberes y obligaciones para el correcto funcionamiento de la convivencia y para la consecución de los objetivos comunes. Esto implica por parte del individuo el cumplimiento de las leyes vigentes y el pago de los impuestos legalmente establecidos. En este caso no es fácil aplicar el criterio del mutuo acuerdo para fijar los límites concretos de las prestaciones, y para lograrlo se suelen utilizar ciertos mecanismos que, en general, podemos agrupar en dos tipos: por un lado, las instituciones sociales cuyo objetivo es establecer una fuente de autoridad lo más reconocida posible (consejo de ancianos, constitución, caudillismo, regla de mayorías, etc.); por otro lado, las instituciones cuya finalidad primaria es ejercer dicha autoridad eficazmente (códigos de normas específicas, cuerpos de policía, control de las informaciones relevantes, etc.). La vigencia de unas u otras instituciones suele ser contestada por algún sector de la población (la unanimidad real, no fingida ni forzada, es prácticamente imposible, dada la enorme variedad de tipos humanos, de situaciones y de intereses); la adopción de unas u otras instituciones concretas condiciona fuertemente la vida social y pone en evidencia cuál es el modelo de justicia legal que rige en cada sociedad concreta, modelo que suele tener una estrecha relación con el tipo de justicia del apartado siguiente.

- La justicia-distributiva, de la que hablaremos ampliamente en las páginas que siguen, se refiere a los bienes y servicios que la comunidad, globalmente considerada, debe proporcionar a los individuos que la forman, tanto a los que son ya miembros plenamente activos dentro de ella, como a los que están en vías de serlo algún día, como a los que lo fueron en algún momento antes de

perder sus facultades de cooperación. La sociedad tiene que tratar con justicia a sus propios miembros repartiendo equitativamente los derechos y los deberes, los poderes y las obligaciones, las prerrogativas y las garantías, las oportunidades de prosperar y las barreras anti-excesos, las riquezas y las contribuciones, los ingresos y los impuestos, los honores y los castigos, etc. Qué deba entenderse por «equitativamente» es una cuestión que aparece ligada a las concepciones culturales y sociales de cada época, de tal manera que hasta hace bien poco se consideraba que la configuración de la sociedad en estamentos bastante cerrados y los privilegios y prerrogativas adscritos a cada estamento eran algo dado «por naturaleza» y querido así por la divina providencia. En consecuencia, lo equitativo era tratar a cada cual según su rango. En cualquier caso, vemos que la justicia distributiva es el tipo de justicia que resulta más determinante y fundamental de los tres que acabamos de comentar, puesto que abarca en su despliegue a la propia justicia legal y fija los límites de lo que es lícito intercambiar en la esfera de la justicia conmutativa. Por eso los tratadistas contemporáneos de la ética social y política se han centrado primordialmente en la justicia distributiva como objeto de estudio y de polémica.

3. La justicia en sentido ético-político: ¿en qué consiste una sociedad-justa?

SOCIEDAD-JUSTA/CUAL JUSTICIA/CONCEPTOS

A lo largo de los siglos XVIII, XIX y XX, el mundo ha cambiado más profundamente que en cientos de siglos anteriores, y en cuestiones de reflexión ética este cambio no podía ser menor que en otros ámbitos científicos y técnicos. Quizá el giro más revolucionario en los estudios sociales haya sido el abandono de la creencia en que el orden socio-económico-político es algo dado, «natural» y fijo. La evidencia de los cambios sociales ha sido tan intensa, la comunicación entre los pueblos tan facilitada, y algunas aportaciones de filósofos como Marx han sido tan valiosas, que progresivamente se ha mostrado insostenible la pretensión de que una forma de vida particular sea la «humana» por antonomasia.

Por contra, se ha ido extendiendo la convicción de que es posible cambiar de modo parcial o total un sistema social históricamente configurado, de manera que ahora la cuestión de la justicia ya no se plantea sólo en términos de qué es lo justo dentro de tal o cual sistema sociopolítico, sino también en términos de hasta qué punto el sistema como tal es justo. La primera cuestión es siempre más fácil de responder, puesto que lo justo dentro de un sistema dado es aquello que las propias normas del sistema han previsto como tal, conforme a criterios que son tomados de la propia estructura interna del sistema, estructura que incluye no sólo normas concretas, sino también amplios principios generales, opciones por valores muy concretos, tradiciones más o menos arraigadas, etc. Lo difícil es responder a la pregunta por la justicia del sistema mismo, dado que en este caso ya no podemos recurrir a criterios internos al propio sistema dado, sino que hemos de buscar un marco de reflexión más amplio, que aquí consideramos que no es otro que el de la filosofía moral o ética, auxiliada por la experiencia histórica de los pueblos y la reflexión cuidadosa sobre la misma; los trabajos más serios en este campo intentan comparar distintos sistemas éticos y evaluar sus respectivos méritos e insuficiencias. Así, pues, la reflexión ética sobre la justicia termina coincidiendo con el problema central de la filosofía política: a partir de la pregunta: «¿en qué consiste la justicia?», llegamos con toda forzosidad a la pregunta: «¿en qué consiste una sociedad justa?».

Veremos a continuación algunas de las principales respuestas modernas y contemporáneas a esta última pregunta.

a) Concepciones liberales de la justicia

- La tradición liberal contractualista: J. Locke, J. J. Rousseau, I. Kant, J. Rawls

Las teorías contractuales modernas son construcciones ético-políticas que nacen en el ambiente general de ruptura del orden social del medievo, como un intento de sustitución del fundamento religioso por la razón natural. En este contexto, los filósofos más secularizados tratan de dar explicaciones sobre la moralidad en general y sobre la justificación del Estado en particular, a través del recurso a un hipotético estado de naturaleza, en el que los individuos aislados, dotados de las características psicológicas propias de los europeos de la época (que los teóricos de los inicios del liberalismo confunden con características propias de la naturaleza humana), y pertrechados con los derechos naturales (que los tratadistas consideran derivables de tal naturaleza humana), se enfrentarían unos a otros de tal manera que, antes o después, acordarían libremente la conveniencia de instituir una autoridad superior con amplios poderes para distribuir los beneficios y las cargas de la vida en comunidad, recortando de esta manera los derechos iniciales en beneficio de todos y cada uno. En el caso del primero de estos contractualistas modernos, Thomas Hobbes, lo peculiar es el hecho de que el pacto originario da lugar, en su opinión, al otorgamiento irrevocable de un poder absoluto a un monarca o a una asamblea, de tal manera que todos los demás ciudadanos contraen una firme obligación de obediencia que sólo cesaría en el caso de que ese poder absoluto fuese incapaz de garantizar el contenido del pacto, a saber, el mantenimiento de la paz y la seguridad.

Ahora bien, como la teoría hobbesiana legitimaba un modelo de sociedad fuertemente autoritario, alejado de los intereses de la clase burguesa naciente, fue preciso elaborar nuevas teorías que aportasen una visión más propicia de las libertades individuales. En el caso de John Locke, la teoría contractualista retoma elementos teológicos, dotando a los derechos naturales de un fundamento divino. En efecto, según Locke, los derechos naturales son aquellas normas asentadas por Dios en nuestra naturaleza racional de las que podemos deducir conclusiones verdaderas sobre nosotros mismos y la realidad que nos circunda, y que deben cumplir la función de regular nuestra conducta individual y social. Surge así la idea de la existencia de un conjunto de derechos naturales anteriores al Estado (entre ellos el derecho de propiedad como correlato del derecho de autoconservación), e invulnerables por éste, dado que se postula la existencia de un código moral objetivo, no basado en el interés propio racional de Hobbes. A diferencia de este último, Locke no concibe a los humanos como individuos aislados de todo orden social, sino como miembros de una rudimentaria sociedad en la que ya rige un código moral básico, aunque no con la fuerza necesaria como para poder prescindir del Estado; porque, dada la creciente complejidad de la vida socio-económica tras la aparición del dinero y la consecuente posibilidad de apropiación de bienes por adquisición, los individuos -guiados por su justo interés propio- buscarán una salida racional a la inseguridad mediante «una ley establecida, aceptada, conocida y firme que sirva como común consenso de norma de lo justo y lo injusto, y de medida común para que puedan resolverse por ella todas las disputas que surjan entre los hombres; asimismo, falta un juez reconocido e imparcial, con autoridad para resolver todas las diferencias de acuerdo con la ley establecida; y un poder suficiente que respalde y sostenga la sentencia, cuando ésta es justa, y que la ejecute debidamente» 13. Así, pues, la justicia en Locke se configura básicamente como la virtud propia de un ordenamiento socio-político cuya finalidad es el respeto y protección de unos derechos individuales de supuesto origen divino.

Sin embargo, en la obra de Jean J. Rousseau se vuelve a prescindir de las referencias teológicas y se plantea crudamente la tensión que será objeto de las principales disputas ético-políticas de los siglos siguientes: el problema de cómo compatibilizar un máximo de libertad personal auténtica con un máximo de seguridad jurídica para todos y

cada uno. La «solución» de Rousseau es formulada mediante el concepto de voluntad general, que se forma por el sometimiento total de cada individuo a la autoridad de la comunidad en su conjunto, constituida como un cuerpo político soberano en el que el propio individuo participa con voz y voto. Esta autoridad comunitaria puede ser ejercida a través de distintos mecanismos concretos (comisión de gobierno, asamblea ciudadana, etc.), pero siempre bajo la constante vigilancia y sometimiento último a la comunidad soberana. Esta doctrina rousseauiana aparece como un ideal moral-político fuertemente participativo, que únicamente puede ser llevado a la práctica en pequeñas sociedades en las que se cumplan requisitos tales como la homogeneidad cultural y étnica, junto con un alto grado de igualdad en la distribución de la riqueza. El Estado es concebido aquí como un instrumento imprescindible para la consecución y el mantenimiento de la libertad, que es, en opinión de Rousseau, el valor irrenunciable de la vida humana. Pero no una libertad natural, que ya es irrecuperable para los humanos, sino una libertad civil, que sólo se conquista por medio de unas leyes justas, esto es, leyes aprobadas por todos y referidas al bienestar de todos. Estas leyes sólo pueden surgir de un ordenamiento nuevo, en ocasiones revolucionario, que fomente los comportamientos solidarios y la búsqueda del interés común por encima de los intereses particulares. La paradoja está servida: no puede haber leyes justas hasta que los hombres se comporten con justicia, y no se puede esperar que los hombres se comporten con justicia hasta que no haya leyes justas que los reeduquen. Es probable que la salida a esta paradoja de Rousseau no pueda ser otra que una construcción de la justicia en los dos frentes a la vez: la progresiva transformación del Estado y la simultánea educación solidaria de los individuos; en ese espíritu pueden leerse algunas de las doctrinas sobre la justicia más directamente heredadas de la aportación rousseauiana, singularmente las de Kant, Marx y Rawls.

MUJER/KANT: La influencia del pensamiento de I. Kant en el terreno ético y jurídico-político es tan grande que no parece posible prescindir de su lúcida herencia, a pesar de que sus escritos muestren, muy a las claras, la persistencia de arraigados prejuicios frente a ciertas posiciones sociales (las mujeres y los trabajadores menos cualificados no reúnen, a juicio de Kant, los requisitos para ser considerados como ciudadanos de pleno derecho). Kant sienta las bases más sólidas del liberalismo moderno cuando argumenta que un Estado será justo en la medida en que satisfaga tres principios racionales:

1. La libertad de cada miembro de la sociedad en cuanto hombre.
2. La igualdad de cada uno con todos los demás en cuanto súbdito.
3. La independencia de cada miembro de una comunidad en cuanto ciudadano».

La libertad es entendida aquí como el derecho de cada cual a buscar su propia felicidad de la manera que vea más conveniente, siempre que no invada la libertad que han de tener los demás para perseguir un fin similar. La igualdad es explicada por Kant en términos del igual derecho de toda persona a obligar a los demás a que utilicen su libertad de tales modos que armonicen con la propia libertad. Y por último, la independencia funciona aquí como un presupuesto necesario para que el contrato originario que legitima al Estado pueda ser considerado como un libre acuerdo. Naturalmente, Kant no piensa que ese acuerdo originario, que debe ser el fundamento de todo Estado justo, tenga que haber existido de hecho, sino que basta con que las leyes de tal Estado sean tales que las personas estuvieran de acuerdo con ellas en unas condiciones en las cuales se cumplieran los requisitos de libertad, de igualdad y de independencia. Las leyes que concuerden con ese contrato originario dan a cada miembro de la sociedad el derecho a alcanzar cualquier posición social que pueda ganarse con su trabajo, con su ingenio y con su buena suerte. De este modo, la igualdad exigida por el contrato originario no excluye, en opinión de Kant, un margen de

libertad económica bastante considerable.

Entre los seguidores contemporáneos de la teoría de la justicia de Kant, el norteamericano John Rawls ocupa, por méritos propios, el lugar más destacado. En su famoso libro *A Theory of Justice* (1971) y en numerosos trabajos posteriores expone una densa y a veces dubitativa reflexión acerca de qué puede entenderse hoy por justicia social en el contexto pluralista, liberal y económicamente desarrollado de los países noroccidentales. Su teoría contiene una serie de distinciones que conviene apuntar brevemente:

- Rawls distingue entre el concepto de justicia (más concretamente la justicia distributiva de la tradición occidental, que ya hemos visto que es algo muy vago y general, puesto que se refiere sólo a la necesidad moral de repartir correctamente los beneficios y las cargas de la cooperación social, sin especificar todavía ni cómo ha de entenderse tal «corrección», ni cuáles han de ser los criterios concretos para llevar a cabo tal reparto) y las concepciones de justicia (que son cada una de las propuestas concretas, bien definidas, que se elaboran para dar respuesta a las exigencias generales contenidas en el concepto de justicia). Esta distinción permite entender que, en el mundo en general, y en el seno de cualquier sociedad en particular, exista una pluralidad de concepciones de justicia (utilitarismo, perfeccionismo aristotélico, perfeccionismo nietzscheano, intuicionismos, etc.) que pugnan por encarnarse en la realidad social para dar contenido a aquellas exigencias genéricas del concepto de justicia. En el caso de Rawls, sus trabajos recogen tanto una concepción de justicia muy concreta (la justicia como imparcialidad) como un marco general para comparar distintas concepciones de justicia (el marco neocontractualista de la posición originaria, que permite observar con bastante claridad los supuestos e implicaciones de cada concepción de la justicia).

-Otra importante distinción rawlsiana es la que contrapone las teorías éticas generales- omnicomprensivas y las teorías éticas específicamente políticas. Las primeras son todos aquellos grandes sistemas de ética que pretenden dar una explicación del bien del hombre en todas sus dimensiones, tanto de la vida individual como de la vida social, tanto en sus aspectos más materiales como en sus aspectos más culturales y espirituales. En cambio, las segundas son teorías mucho más modestas, que pretenden limitarse a exponer una determinada visión de las instituciones justas (que en su conjunto forman lo que Rawls denomina la estructura básica de la sociedad) que pueden ser instauradas o fomentadas en una sociedad para promover una convivencia pacífica y una cooperación efectiva entre los miembros de dicha sociedad, cualesquiera que sean sus respectivas filosofías en sentido general-comprensivo. La justicia como imparcialidad se presenta como una teoría de este segundo tipo, de modo que pretende ser compatible, a modo de consenso mínimo (consenso por coincidencia parcial, overlapping consensus), con una gran cantidad de cosmovisiones filosóficas y religiosas muy diferentes, que a menudo coexisten en nuestras modernas sociedades pluralistas.

Una teoría de la justicia así entendida no pretende, pues, dar respuesta a todos los problemas de justicia que se puedan plantear en la vida social, sino únicamente pretende aportar unos pocos criterios bien definidos para poder juzgar racionalmente las estructuras sociales más abarcales (la constitución política y los principales ordenamientos económicos). Tampoco se trata de una teoría que responda a un problema de distribución justa de una serie de bienes ya producidos entre una serie de personas ya conocidas (esto sería un caso de justicia asignativa), sino de repartir tanto los esfuerzos productivos como los productos, tanto los derechos y libertades como los deberes y obligaciones, y todo ello de tal modo que, sea cual sea el resultado final del reparto, éste pueda ser considerado como efectivamente justo (justicia procedimental pura); esta última consiste en un tipo de reparto en el que no disponemos de un criterio predeterminado sobre cuál será la porción de bienes y de sacrificio que corresponderá a cada cual, pero se dispone de un procedimiento

equitativo (especificado por unos principios generales y unas reglas concretas) que prevé que cada cual obtenga los bienes correspondientes a sus esfuerzos realmente realizados, y se le exijan las contribuciones justas al bien común. Conforme a esta noción, la idea de Rawls es presentar su esquema de organización social como un esquema distributivo justo en la medida en que tal esquema produce en cada caso concreto un reparto equitativo de los beneficios y de las cargas entre las personas que han hecho efectivamente sus esfuerzos cooperativos dentro de él, y que por ello han llegado a abrigar expectativas legítimas de compensación por tales esfuerzos. Si el esquema es justo, y se ha administrado honesta y eficazmente, el resultado de la distribución, sea cual sea, será justo. Únicamente teniendo como trasfondo una estructura básica justa, que incluya una constitución política justa y una justa configuración de las instituciones económicas y sociales puede decirse que exista el procedimiento justo requerido.

Concretando un poco más la propuesta rawlsiana, digamos que la justicia como imparcialidad se expresa a través de dos principios de justicia que han de regir las instituciones básicas de la sociedad:

«(a) Toda persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales, que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo ellas, han de tener garantizado su valor equitativo.

(b) Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: primera, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y segunda, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad» 15.

El primer principio (principio de iguales libertades) ha de tener prioridad sobre el segundo, y la primera parte del segundo (principio de justa igualdad de oportunidades) ha de tener prioridad sobre la segunda parte (principio de diferencia), en el sentido de que no sería moralmente correcto suprimir ni recortar las garantías expresadas por (a) para fomentar (b), ni suprimir ni recortar la primera parte de (b) para fomentar la segunda parte. Esta norma de prioridad se expresa diciendo que los principios se hallan colocados en un orden léxico.

Estos principios así ordenados son justificados filosóficamente por medio del recurso a un nuevo método contractualista que Rawls elabora con todo detalle, y que consta de distintos elementos: uno de ellos es el constructo de la posición originaria (que contiene el importante elemento llamado velo de ignorancia), y otro es la noción de equilibrio reflexivo. Veamos estos elementos brevemente.

La posición originaria es un constructo teórico que consiste en suponer que los principios de justicia son el fruto de un acuerdo unánime entre una pluralidad de personas imaginarias que tendrían que pactar en nombre nuestro, y de una manera definitiva, la adhesión a una concepción concreta de justicia a elegir entre varias que se les proponen (tomadas de la tradición filosófica); esas personas hemos de imaginarlas como racionales, libres, iguales, no interesadas entre sí (únicamente interesadas en ser buenas representantes de los intereses de nosotros), colocadas en una situación de simetría (no les es posible dominar o coaccionar unas a otras), que conocen perfectamente las condiciones generales en las que se desenvuelve la vida humana (moderada escasez de bienes, cooperación y competición entre las personas, disposición de medios técnicos, etc.) y disponen también de amplios conocimientos generales sobre economía, sociología, psicología, etc.; pero al mismo tiempo ignoran (velo de ignorancia) los detalles que conciernen a sí mismas y a sus representados (personalidad, sexo, edad, nivel intelectual y cultural, posición social, concepción del bien humano, creencias religiosas o falta de ellas, país, generación a la que pertenecemos, etc.), con lo cual no saben aún qué intereses o motivaciones tenemos; se les pide a estas personas que deliberen libremente, sin cortapisas ni coacciones de ningún tipo, hasta ponerse

de acuerdo respecto a qué tipo de principios deben regir la vida en la sociedad, una vez que sea levantado el velo de ignorancia.

Rawls considera que, dadas las características de la posición originaria, tal como él las describe, las partes contratantes acordarán adoptar los dos principios de justicia formulados anteriormente, porque al tratarse de una situación de elección en condiciones de incertidumbre, las partes preferirán asegurarse de antemano de que podrán disponer de una serie de bienes sociales primarios (derechos y libertades básicos, ingresos suficientes, igualdad real de oportunidades, y los bienes culturales y afectivos necesarios para mantener la autoestima), porque saben que éstos son medios polivalentes para alcanzar cualquiera de los posibles fines últimos o intereses personales que se puedan tener en la vida (tanto si se adopta un solo fin dominante como si se cambia de fines a lo largo de la vida). El velo de ignorancia impide que las partes contratantes adopten principios que pudieran excluir de antemano a determinados colectivos (a diferencia de la mayoría de las teorías tradicionales, que posibilitaban que se excluyera de la condición de personas morales a quienes la naturaleza, en su arbitrariedad, les hubiese colocado en el grupo de los socialmente marginados: mujeres, niños, enfermos, extranjeros, miembros de otras religiones, etc.).

La posición originaria es -en palabras de Rawls- sólo un recurso expositivo para mostrar de modo sintético lo que damos por supuesto todos nosotros (los occidentales actuales en general) cuando hablamos en serio de la justicia. En efecto, la noción de un acuerdo anónimo representa nuestra convicción común (sentido común) respecto al origen social de las normas; la noción de personas iguales y autointeresadas expresa la idea corriente de la autonomía igual que se le reconoce a un ciudadano particular en una sociedad moderna, autonomía por la cual consideramos innegociable la posibilidad de realizar un determinado plan de vida personal (no necesariamente egoísta); la noción del velo de ignorancia representa la exigencia de imparcialidad y no discriminación que normalmente adoptamos en las relaciones mutuas, y así sucesivamente. Las convicciones morales habituales de la moderna mentalidad occidental (nuestros juicios ponderados, en términos de Rawls) constituyen las premisas de la argumentación de este filósofo en favor de sus dos principios en orden léxico. Por tanto, el valor justificatorio de la posición originaria depende estrictamente del valor que concedamos a tales juicios ponderados. Unos juicios ponderados diferentes conformarían una diferente posición originaria, que justificaría una elección de principios distintos, pero entonces ya no serían nuestros juicios ponderados. Por otra parte, la aplicación de los principios a las situaciones de la vida social puede dar lugar, en algunos casos, a juicios no congruentes con los juicios ponderados, obligándonos a tener que elegir entre la fidelidad a los principios y la fidelidad a los juicios ponderados. ¿Con qué nos quedamos entonces? Rawls argumenta que lo más sensato es un equilibrio reflexivo que se consigue a través de sucesivas reflexiones de ida y vuelta entre los juicios ponderados y los principios a los que ellos dan lugar, pasando por el diseño correspondiente de una posición originaria. De este modo, el método filosófico rawlsiano permanece abierto a una posible evolución de los contenidos morales, pero bajo el control de una exigencia de racionalidad que obliga a mantener la coherencia entre los juicios ponderados, los principios éticos generales que se fundan en ellos, y las argumentaciones rigurosas que conectan a los unos con los otros.

Por último, es de destacar que Rawls dedica una especial atención al difícil problema de la justicia entre generaciones, pronunciándose a favor de la necesidad de un principio de ahorros justos para garantizar la calidad de vida de nuestros descendientes. Es obvio que esta reflexión puede aportar mucho a una discusión en torno a los problemas de la ecología planetaria como problemas que también son de justicia.

- La tradición liberal utilitarista: J. S. Mill, R. M. Hare

Muchos teóricos liberales han sugerido que la concepción de justicia que corresponde a una sociedad moderna no precisa ser

construida a través del artificio de una hipotética situación contractual, sino que es suficiente con adoptar un punto de vista moral centrado en el imperativo de fomentar la mayor felicidad o satisfacción para el mayor número de personas. A partir de este único principio supremo, que puede ser aplicado tanto para conducirse cada individuo en particular, como para inspirar las reformas sociales que se estimen oportunas, los utilitaristas han derivado su propia versión de la justicia liberal.

En la obra de John Stuart Mill (especialmente en el capítulo 5 de Utilitarianism) encontramos un interesante análisis de una serie de acciones y de situaciones que generalmente consideramos como justas o como injustas, e inductivamente llega a la conclusión de que la noción habitual de justicia (liberal) remite a una serie de reglas morales básicas cuyo cumplimiento es necesario como un medio para elevar al máximo la utilidad social. De este modo, en opinión de Mill no hay una distinción neta entre el ideal de justicia liberal y el ideal de máxima utilidad social, sino que más bien el primero es una clara derivación del segundo.

Ahora bien, los críticos del utilitarismo han puesto en duda la capacidad de esta teoría para dar cuenta de algunas de nuestras convicciones de justicia de sentido común. Por ejemplo, supongamos que hubiera dos modos (A y B) de configurar la sociedad entre los cuales tuviéramos que elegir: A es un modelo social en el que la suma total de beneficios sociales equivale, digamos, a 105 puntos, pero en él hay un reparto entre dos clases sociales que concede 100 puntos de satisfacción a los más ricos, mientras que deja sólo 5 puntos a los más pobres. Por otra parte, B es otro modelo social que produce sólo 75 puntos, pero los reparte a razón de 60 para unos y 15 para otros.

¿Qué modelo debería ser preferido aplicando la filosofía utilitarista? En principio, si se trata del máximo beneficio social neto, es claro que A, pero si atendemos a consideraciones de sentido común respecto a la necesidad de que el mínimo de beneficio individual sea alto -incluso porque así se mejora a la sociedad en su conjunto-, entonces sería preferible B.

Para salir al paso de objeciones como ésta, el filósofo utilitarista R. M. Hare ha explicado que en esta teoría ética no sólo es necesario tener en cuenta los requisitos formales del concepto de justicia -los cuales nos llevarían a tratar de repartir los beneficios sociales con imparcialidad y universalizabilidad-, sino que también hay una serie de consideraciones empíricas relevantes con las que hay que contar. Una de ellas es el hecho comprobado de que las personas experimentan un interés marginal decreciente por el dinero y otros bienes sociales.

Esto significa que, a partir del acopio de cierta cantidad de bienes, el interés por acumularlos ya no crece, mientras que por debajo de esa cantidad sí era creciente. Si esto es así, el utilitarismo toma nota de que las personas necesitan alcanzar cierto mínimo de bienestar (equivalente al del punto de inflexión del interés individual), y estas consideraciones permitirían elegir el modelo B frente al modelo A del ejemplo anterior, reconciliando así a una concepción corriente de la justicia -moderadamente igualitaria- con la visión utilitarista.

b) Concepciones libertarias: F. A. Hayek, M. Friedman, R. Nozick. Desde una valoración a ultranza de la libertad individual frente a las exigencias de la sociedad en su conjunto, los teóricos del libertarismo contemporáneo proponen entender la justicia como el fruto que se deriva del ejercicio de una serie de libertades individuales irrenunciables en el marco de un Estado no intervencionista, esto es, limitado a las funciones policiales y judiciales necesarias para evitar los crímenes, los fraudes y abusos similares de unos particulares sobre otros.

Así, en opinión de F. A. Hayek (en su libro *The Constitution of Liberty*, de 1960), el ideal de justicia requiere únicamente igualdad

ante la ley y una adecuada recompensa conforme al valor realizado -esto es, remuneración por las cosas valiosas que uno haga o intercambie con otros-, pero nada de «igualdad sustancial», ni de «recompensa según el mérito moral», puesto que la igualdad es considerada aquí como un ideal basado en la envidia, y el mérito moral es considerado como algo tan difícil de medir como poco relevante a efectos prácticos. Hayek se esfuerza en mostrar que las desigualdades debidas al nacimiento, la herencia y la educación que sean compatibles con el ideal de libertad, en realidad promueven un mayor beneficio para la sociedad en su conjunto.

Por su parte, Milton Friedman (en su libro *Capitalism and Freedom*, de 1962) argumenta que el principio ético que preside la distribución de riqueza en una sociedad libre es el de a cada quien según lo que produzca por sí mismo o por medio de los instrumentos que posea. En su opinión, si la justicia no se basa en que cada individuo cobre todo lo que produce, se producirá el efecto de que hará intercambios sobre la base de lo que puede cobrar, y no sobre la base de lo que puede producir, y ello redundará en perjuicio de todos. Además -añade-, las desigualdades que se permiten en las sociedades libres no son tan grandes si se comparan con las que se observan en las sociedades no capitalistas.

Por último, entre las teorías éticas que se suelen clasificar como libertarias, es de destacar la que se contiene en la obra de Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*. Este autor establece una clasificación de las teorías de la justicia a través de una serie de distinciones:

- Frente a las teorías de justicia distributiva, que consagran algún tipo de separación entre el proceso de producción y el de distribución, opone Nozick la justicia de las pertenencias, que pretende subrayar el hecho de que «las cosas entran en el mundo ya vinculadas con las personas que tienen derechos sobre ellas». Así, a partir de una concepción lockeana de los derechos naturales, que Nozick no se detiene a justificar, su teoría de la justicia aparece como la teoría de la intitolación (*entitlement theory*) o del justo título para poseer algo (o para hacer o prohibir algo). Dicha teoría se compone de tres partes: 1) La adquisición original de pertenencias o apropiación de cosas sin dueño, que se ha de regir por un adecuado principio de justicia en la adquisición (dicho principio, en síntesis, dice que una adquisición original es justa si no empeora la situación de otros). 2) La transferencia de pertenencias de una persona a otra, o apropiación por intercambios libres y donaciones, se rige por el principio de justicia en la transferencia (que no formula claramente). 3) Si el mundo fuera completamente justo, dice Nozick, bastaría con los dos principios anteriores, pues una distribución determinada sería justa siempre que proceda de otra distribución justa a través de medios legítimos (especificados por el segundo principio), pero como históricamente ocurren injusticias, se precisa plantear la rectificación de la injusticia en las pertenencias, conforme al principio de rectificación justa. Tampoco en este caso nos ofrece una formulación concreta de este principio, pero nos dice que en cualquier caso hemos de valernos de información histórica sobre la injusticia cometida y averiguar qué hubiera ocurrido con más probabilidad de no haberse cometido (estimación subjuntiva), comparar luego con la situación real presente y, si no coincide la estimación subjuntiva con la situación real, entonces deberá realizarse la situación descrita por el principio de rectificación. En opinión de algunos comentaristas 16, llevar este principio de rectificación de las injusticias hasta sus últimas consecuencias implicaría una fuerte redistribución que el propio Nozick parece haber descartado de antemano, exponiéndose de este modo a fuertes críticas.

-Nozick distingue también entre principios de justicia de proceso histórico y aquellos otros que él llama de resultado final. Sus propios principios de intitolación son del primer tipo, dado que se limitan a especificar la justicia en términos de cómo se obtienen las pertenencias, en lugar de hacerlo en términos de cómo se reparten.

En cambio, las demás teorías, como el utilitarismo o los principios de Rawls, serían -según Nozick- del segundo tipo, porque pretenden establecer unas porciones de reparto último con arreglo a algún(os) principio(s) estructural(es) de distribución justa. En cambio, los principios históricos de justicia, al decir de Nozick, sostienen que las circunstancias o acciones pasadas de las personas pueden producir derechos diferentes o merecimientos diferentes sobre las cosas.

-Por otra parte, entre los principios de justicia que él llama históricos, distingue a su vez entre los principios que denomina pautados y los no pautados. Una pauta de distribución podría ser el mérito moral, o la utilidad social, o una ponderación de esas o de otras pautas a la vez. Un ejemplo de principio pautado pero no histórico podría ser: «distribúyase de acuerdo con el cociente de inteligencia», ya que no considera ninguna acción pasada que produzca derechos diferentes para evaluar la distribución. En cambio, su propio principio de justicia es -dice Nozick- no pautado, puesto que no atiende a ninguna dimensión natural ni a ninguna suma de pesos de las dimensiones naturales, sino únicamente al proceso de adquisición y transferencia (y en su caso rectificación) que generan libremente los individuos. Casi todas las demás teorías de justicia se formulan en términos que ordenan la distribución de los bienes según un determinado patrón o pauta (*pattern*) que puede ser el trabajo, el mérito, las necesidades, etc. («a cada quien según su...»), y esa misma formulación distributiva ya revela, a su juicio, los prejuicios igualitarios y estatistas que laten en ellas. Esto se ve más claro -sigue Nozick- con el ejemplo del jugador de baloncesto. Supongamos que la sociedad ya es justa conforme a una cualquiera de las pautas distributivas, y que por ello todo el mundo dispone de los recursos que le han correspondido; supongamos también que el famoso jugador de baloncesto Wilt Chamberlain firma un contrato por el que se compromete a jugar una serie de partidos en los que la gente deberá pagarle un cuarto de dólar si quiere verle jugar; supongamos, por último, que la gente decide libremente acudir en masa a los partidos, y que Wilt Chamberlain se hace inmensamente rico, rompiendo de este modo la distribución inicial; la conclusión de Nozick es que «ningun principio de estado final o principio de distribución pautada de justicia puede ser realizado continuamente sin intervención continua en la vida de las personas. Cualquier pauta favorecida sería transformada en otra desfavorecida por el principio, al decidir las personas actuar de diversas maneras» 17.

Los críticos de las posiciones libertarias se han apresurado a atacarlas en varios frentes: en primer lugar, hay quienes han intentado mostrar que el ideal de libertad no se puede reducir a la mera posesión del propio cuerpo y de los objetos externos; si fuera así, los que más poseyeran podrían llegar a restringir fuertemente las libertades de los demás, y de este modo se pondría en serios apuros la posición libertaria; si sólo disponemos de los tres principios nozickianos, no se pueden garantizar plenamente las libertades básicas de las sociedades democráticas. En segundo lugar, las libertades de los libertarios se quedarían en papel mojado si las personas no disponen de un mínimo de medios de subsistencia y de cultura, con lo cual la defensa de las mismas no puede estar reñida con una cierta planificación del bienestar social. En este punto existe cierta coincidencia con la posición de Nozick, dado que éste reconoce que el principio de rectificación de las injusticias y las condiciones que él mismo establece para la licitud moral de la apropiación originaria de los recursos naturales, tomados conjuntamente, conducen a la conclusión de que todos aquellos cuya suerte se haya visto deteriorada por la apropiación privada de los bienes comunales (y por su transmisión posterior por donación e intercambio) tienen derecho por lo menos a una compensación que les permita acceder a los niveles de bienestar en que se hubieran encontrado en ausencia de esta apropiación. La cuestión que Nozick no resuelve es cómo se puede poner en práctica este tipo de

redistribucion compensatoria si no acepta otro modelo de Estado que el llamado «Estado mínimo».

c) Concepciones socialistas: K Marx, M. Walzer, J. Habermas, K O. Apel

En la tradición del pensamiento socialista, la reflexión sobre la justicia ha ido generalmente ligada a la búsqueda de la igualdad entendida como abolición de los privilegios injustificados que los poderosos han sabido acumular a lo largo de los siglos en detrimento de amplias masas de población a las que se les ha despojado arbitrariamente de los rasgos más elementales de lo que sería una vida humana plena. Aunque la obra de Karl Marx no prestó especial atención al término «justicia», porque pensaba que su significación estaba ligada a esquemas ideológicos engañosos, sin embargo dedicó toda su energía a la lucha intelectual y política por la construcción de un nuevo orden social que fuese más acorde con su propio ideal de los seres humanos como productores libremente asociados, capaces de disfrutar finalmente de sus capacidades de autorrealización. Ahora bien, en su visión de la historia, Marx cree descubrir una serie de mecanismos evolutivos que funcionarían con relativa independencia de la conciencia psicológica y ética de los individuos, de tal modo que sería ociosa y contraproducente cualquier pretensión de introducir reformas sociales en una fase como la capitalista para instaurar una mayor justicia social; en su lugar habría que procurar una transformación revolucionaria del sistema completo para dar paso a una nueva fase evolutiva. En la Crítica del programa de Gotha (1875), Marx expone que, tras la revolución socialista, la distribución de los bienes sociales debe hacerse inicialmente bajo el principio: «exigir de cada uno según su capacidad, dar a cada uno según su contribución»; pero más adelante, cuando se alcanzase el más alto estadio de la sociedad comunista, la distribución adoptaría el principio: «de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad».

Aunque los acontecimientos históricos parecen haber puesto en cuestión muchas de las tesis de Marx, no sería justo descalificar globalmente su aportación teórica. En ese sentido, merece destacarse la idea marxista de que las estructuras económicas y sociales no son algo natural ni inmutable, sino que pueden ser corregidas mediante la acción política, de modo que se podría llegar a configurar un modelo de sociedad que garantizase al máximo la igualdad de oportunidades (no sólo la igualdad formal ante la ley) eliminando las estructuras que condenan de antemano a millones de seres humanos a una marginación de partida que carece de cualquier tipo de justificación racional.

El pensador norteamericano Michael Walzer comparte con Marx la visión de la lucha por la justicia como una lucha por cierto tipo de igualdad entre las personas; ahora bien, la igualdad que se persigue tiene su raíz -dice Walzer en su libro *Spheres of Justice*, de 1983 en las experiencias de dominación de unos por otros. No es la envidia ni el resentimiento lo que anida primordialmente en las motivaciones de los partidarios de la igualdad, sino una actitud de justa rebeldía ante la experiencia de la subordinación que los poderosos imponen a los que carecen de un poder similar. Lo que persigue el igualitarismo político cuando trata de hacerse compatible con la libertad no es la eliminación de las diferencias entre las personas, porque no todos hemos de ser lo mismo ni tener la misma cantidad de las mismas cosas, puesto que «los hombres y las mujeres son iguales entre sí (a todos los efectos morales y políticos de importancia) cuando ninguno de ellos posee o controla los medios de dominación. Pero los medios de dominación están dispuestos de manera distinta en sociedades distintas. El nacimiento y la sangre, la tenencia de tierras, el capital, la educación, la gracia divina, el poder del Estado, todo esto ha servido en una u otra época como medio de dominación de unas personas sobre otras» 18.

Por tanto, cualquier pretensión de lograr una sociedad de iguales ha de «entender y controlar los bienes sociales» 19. Walzer trata de construir una concepción de la justicia y la igualdad que sea

compatible con la libertad, porque así es como nuestro entendimiento compartido de los bienes sociales exige que sea. A su juicio, nuestro mundo social contemporáneo contiene elementos morales igualitaristas, que no proceden tanto de una concepción universalista de la persona (con sus derechos y deberes naturales supuestamente innatos) cuanto de una concepción pluralista de los bienes; nuestras tradiciones culturales han establecido a lo largo de nuestra historia común una serie de criterios imparciales distintos para la distribución de bienes distintos. Por tanto, los principios de justicia no pueden concebirse bajo una sola formulación que pretenda -vanamente- abarcar todos los elementos relevantes, sino que han de ser ellos mismos una pluralidad de criterios.

Walzer insiste en que las distribuciones son justas o injustas en relación con los significados sociales de los bienes que estén en juego.

Este es un principio que legitima ciertas distribuciones por la mera tradición, pero también es un principio crítico en la medida en que permite denunciar cualquier abuso que los poderosos puedan intentar a partir de una posible distorsión de los significados socialmente establecidos. En este punto, Walzer discrepa de Marx, puesto que no cree que los significados sociales sean sólo las ideas de la clase dominante, sino que son productos sociales muy complejos, cuyo proceso de producción conlleva la aparición de principios «internos» a cada ámbito concreto de bienes, de tal modo que los poderosos encuentran a menudo resistencia a sus caprichos en la propia estructura de significaciones compartidas. Por ejemplo, si en una sociedad ha arraigado la noción de que los cargos han de ser adjudicados a las personas más cualificadas, y la gente en general tiene aversión a la práctica del nepotismo, es muy probable que los poderosos encuentren resistencias «internas» a sus intentos de adjudicar los cargos a sus familiares y amigos.

Cuando los significados sean distintos -continúa Walzer-, las distribuciones deben ser autónomas: cada bien social (o conjunto de bienes sociales) configura algo así como una esfera distributiva en cuyo seno únicamente son adecuados ciertos criterios y ciertas configuraciones. Por ejemplo, el dinero es inadecuado como un bien de intercambio en la esfera de los cargos eclesiásticos; es una intrusión desde una esfera hacia otra; y viceversa, la religión no servirá de mucho en el mercado, tal como se entiende el mercado habitualmente. Esa autonomía de las esferas es sólo relativa, porque, en la mayoría de las sociedades, lo que ocurre en una esfera afecta a lo que ocurre en las demás. Pero la relativa autonomía, siendo un significado social, es otro principio crítico, y además radical, porque, aunque no se pueda mostrar un único patrón con el que medir todas las distribuciones, sí que hay normas aproximadamente conocidas para cada bien social y para cada esfera distributiva en cada sociedad particular.

Las pugnas de los diferentes grupos sociales tienen una forma paradigmática: un determinado grupo consigue el monopolio de un bien dominante, y así consigue incautarse de la mayoría de los demás bienes sociales. La difusión de la correspondiente ideología permite que esa incautación sea aceptada por la mayoría de la población; pero el resentimiento y la resistencia persisten: al principio en poca gente, pero con el tiempo cala en mucha más, de modo que llega un momento en que la mayoría opina que no hubo justicia, sino usurpación. El conflicto social es un fenómeno intermitente y endémico. Hay muchos tipos de contra-exigencias que expresan la resistencia a la dominación, pero las más importantes son las siguientes:

«1. La pretensión de que el bien predominante, cualquiera que sea, debe ser redistribuido para que pueda ser compartido en igualdad o, al menos, más ampliamente compartido esto equivale a decir que el monopolio es injusto.

2. La pretensión de que el camino debe estar abierto a la distribución autónoma de todos los bienes sociales esto equivale a decir que la dominación es injusta.

3. La pretensión de que algún nuevo bien, monopolizado por algún nuevo grupo, debería reemplazar al bien habitualmente predominante esto equivale a decir que el patrón existente de dominación y monopolio es injusto» 20

Walzer analiza los dos primeros tipos, y especialmente el segundo, porque considera que es el que mejor capta la pluralidad de los significados sociales y la complejidad real de los sistemas distributivos. El primero, reputar como injusto el monopolio de uno de los bienes, es históricamente un tipo de reivindicación al que se podría oponer lo que Walzer llama un régimen de igualdad simple, es decir, un acto (supongamos) de reparto de ese bien en partes iguales entre todos los ciudadanos; pero entonces se llegaría rápidamente (y forzosamente) a una situación en la que sería precisa una constante intervención del Estado en la vida social, con el consiguiente peligro de que el poder político se convierta en el nuevo bien dominante y sea monopolizado por una serie de funcionarios. Para evitar esos inconvenientes, Walzer propone un modelo de justicia al que llama igualdad compleja, que pone el acento en intentar reducir la dominación, y no tanto en romper el monopolio o limitarlo. La idea es estrechar el margen dentro del cual son convertibles unos tipos de bienes en otros distintos y reivindicar la autonomía de las esferas. Una sociedad igualitaria compleja permite que distintos bienes sociales estén en posesión monopolística de distintos grupos sociales -como lo están y siempre lo estarán, salvo continua intervención del Estado-, pero en ella ningún bien particular es generalizadamente convertible. Para evitar el predominio y la dominación, Walzer propone que cada esfera de bienes esté regido por principios que pudieran encajar en el siguiente principio distributivo abierto (open-ended distributive principle):

«Ningún bien social x debe ser distribuido a los hombres y mujeres que posean otro bien y, por la mera razón de que posean y, sin más relación con el significado x» 21.

Los criterios de justicia que en ocasiones se han ofrecido como únicos y excluyentes, tales como el libre intercambio, el merecimiento, y la necesidad, pueden ser tenidas en cuenta en algunas esferas de bienes, puesto que satisfacen el principio abierto, pero ninguno de ellos tiene -en opinión de Walzer- la fuerza suficiente como para ser aplicable a cualquier tipo de distribuciones. Finalizaremos este apretado recorrido por las concepciones de justicia distributiva con unas breves alusiones a la ética discursiva, elaborada principalmente por los alemanes Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, a menudo considerados como herederos de la tradición crítica de la Escuela de Frankfurt. La ética discursiva expone una nueva versión del imperativo categórico kantiano, al pretender que cualquier intento de validez de una norma moral -tanto las que se apliquen a cuestiones de carácter más individual, como las referidas a cuestiones sociales- ha de ser producto de un consenso alcanzado por todos los afectados por esa norma tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría. De este modo, la racionalidad monológica de Kant («yo uso mi razón para comprobar si tal o cual norma podría servir como ley universal») es sustituida por la racionalidad dialógica de la ética discursiva («nosotros razonamos juntos sobre la posibilidad de poner en vigor tal o cual norma garantizando que sean tenidas realmente en cuenta los intereses de todas las personas afectadas por dicha norma»). Ahora bien, el consenso que legitima realmente las normas no puede ser un consenso meramente fáctico, en el que el diálogo no suele reunir las condiciones de simetría adecuadas, ni se garantiza suficientemente la atención a los verdaderos intereses de todos los afectados -presentes y ausentes-, sino que tiene que ser un consenso ideal, es decir, construido de tal modo que se respeten las condiciones ideales de habla, como si ya estuvieran presentes. Este supuesto contrafáctico es lo que permite eliminar, en la medida de lo posible, la presencia de intereses espurios en el proceso de

legitimación de las normas que han de valer como justas. Tales condiciones ideales de habla incluyen: 1) Cualquier sujeto capaz de hablar y actuar puede participar en el proceso de discusión racional.

2) Cualquiera puede: a) problematizar cualquier afirmación; b) introducir cualquier afirmación en ese proceso discursivo, y c) expresar sus posiciones, deseos y necesidades. 3) A ningún hablante puede impedírsele, mediante coacción interna o externa al discurso, ejercer sus derechos, expresados en las anteriores reglas. Apel ha expresado

la norma fundamental de esta ética de la argumentación en una fórmula:

«Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión» 22.

Así, pues, el reconocimiento recíproco de todos los humanos como personas, y el procedimiento para establecer normas válidas son los dos pilares sobre los que se levanta la teoría de la justicia de la ética discursiva, haciendo posible tanto una fundamentación de los derechos humanos, como una posible aplicación a las distintas esferas de la vida social.

4. Observaciones sobre justicia y ética aplicada

Los principios de lo justo que defienden las distintas éticas (algunos de los más relevantes han sido expuestos a lo largo de este trabajo) encuentran su verdadera piedra de toque en cuanto comparamos sus respectivas aplicaciones a campos tan problemáticos como el de las relaciones políticas y económicas entre los pueblos, el de las relaciones laborales, las relaciones entre las empresas, entre médico y enfermo, entre los políticos y el electorado, entre varones y mujeres, entre la producción y el respeto al medio ambiente, educadores y educandos, padres e hijos, el campo de la investigación genética, etc.

Todos esos ámbitos exigen criterios de justicia claros y precisos, cada vez más urgentes en la medida en que el desarrollo tecnológico plantea cada día nuevos retos e interrogantes de carácter ético. Por tanto, la reflexión sobre la justicia debería aterrizar en la prueba de fuego de la ética aplicada, de modo que el criterio último para la elección de una teoría frente a otra fuese el de la mayor capacidad para afrontar la cruda realidad de los problemas humanos de un modo crítico y creativo. Una muestra de este tipo de «aterriaje» puede verse, por ejemplo, en los trabajos de Diego Gracia 23, Ignacio Ellacuría 24 y Adela Cortina 25.

. MARTINEZ-NAVARRO 10-ÉTICA Págs. 155-201

- 1 J. Hersch, El derecho de ser hombre. Unesco-Taurus, Madrid 1973, 101.
- 2 C. Westermann, La justicia en el Antiguo Testamento, en VV. AA., Fe cristiana y sociedad moderna. SM, Madrid 1986, 19-23.
- 3 *Ibid.*, 19-20. 4 *Ibid.*, 20.
- 5 *Ibid.*, 21. 6 *Ibid.*, 21-22.
- 7 *Is* 32, 15-17.
- 8 F. Cubells, Los filósofos presocráticos. Anales del Seminario de Valencia, Valencia 1979, 24-25. 9 *Ibid.*, 41.
- 10 *Ética a Nicómaco*. V. 6. 1131a, 13.
- 11 *Política*, I, 1, 1253a.
- 12 *Retórica*, I, 9, 1366b, 9s.
- 13 Segundo Tratado, par. 124-126.
- 14 *Gemeinspruch*, VIII, 290.
- 15 J. Rawls, *Political Liberalism*. Columbia University Press, Nueva York 1993, 5-6.
- 16 Ph. van Parijs, ¿Qué es una sociedad justa? Ariel, Barcelona 1993, c. 5.
- 17 R. Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*. FCE, México 1974, 159.
- 18 M. Walzer, *Spheres of Justice*. Basil Blackwell, Oxford 1983, XIII.
- 19 *Ibid.* 20 *Ibid.* 13
- 21 *Ibid.* 20