

ALGUNAS CONCEPCIONES DE LA JUSTICIA*

Some Conceptions of Justice

Agustín SQUELLA

Universidad de Valparaíso (Chile)

RESUMEN

Este texto trata del concepto de justicia, de las concepciones de la justicia y de las dificultades que presentan los juicios de justicia. Además, expone algunas concepciones de la justicia, principalmente de Kant, Kelsen, Ross, Bobbio, Rawls, Habermas, Dworkin, Finnis y Sen, con el propósito de que la exposición sirva a estudiantes de derecho al momento en que deban ocuparse de los fines del derecho y, entre éstos, de la justicia.

Palabras clave: justicia, juicios de justicia, concepto de justicia, concepciones de la justicia.

ABSTRACT

This text treats the concept of justice, the conceptions of justice and the difficulties presented by the judgments of justice. In addition, it shows some justice conceptions, especially Kant, Kelsen, Ross, Bobbio, Rawls, Habermas, Dworkin, Finnis and Sen, in order to make this paper useful for law students at the moment they should deal with the purposes of law, among these, the justice.

Key words: justice, judgments of justice, justice concept, conceptions of justice.

I

La justicia suele ser señalada con el más alto de los fines que el derecho debe realizar o, cuando menos, contribuir a realizar. Se dice a menudo que el derecho existe para realizar la justicia y cada vez que se afirma algo semejante se piensa más en el contenido de las normas, principios y otros estándares del derecho que

* Este texto ha sido escrito para estudiantes de primer curso de derecho, quienes, entre otras materias, tienen que preparar lo relativo a las funciones y fines del derecho, y, entre estos últimos, lo concerniente a la justicia. Por lo mismo, este texto formará parte de una nueva versión del libro del autor *Introducción al Derecho*. La primera versión de esta obra apareció por Editorial Jurídica de Chile, Santiago de Chile, el año 2000, mientras que la nueva versión lo hará en 2011. El texto se presenta aquí como un adelanto de esa nueva versión, en el entendido de que podría ser útil para estudiantes de derecho de primer curso. La bibliografía del texto se pone al final, no al pie de cada página, como una manera de facilitar la lectura a los estudiantes.

en los métodos o procedimientos formales a través de los cuales tiene lugar la producción y aplicación de tales normas, principios y estándares.

Es tal la importancia de la idea de justicia, tantas las pasiones que desata, las energías que genera y las controversias que provoca —como recuerda Carlos Nino— que Sócrates, por intermedio de Platón, sostenía que la justicia es una cosa más preciosa que el oro, en tanto que Aristóteles afirmaba que ni la estrella vespertina ni el lucero del alba son tan maravillosos como la justicia.

Sin embargo, “justicia” es una palabra utilizada en diversas acepciones, de las cuales las principales son las que siguen a continuación.

En primer lugar, se distingue entre un *sentido subjetivo* y uno *objetivo* de esa palabra. En un sentido *subjetivo*, justicia es un término que se emplea para aludir a una virtud de la vida personal. De este modo, puede decirse que un padre o que un profesor son justos, o que lo son determinadas actitudes de uno o de otro. En un sentido *objetivo*, justicia es una cualidad que se predica, a la vez que se espera, de determinadas estructuras, normas e instituciones sociales, entre las cuales figura ciertamente el derecho. De este modo, puede decirse que una ley o que una sentencia son justas. Con todo, una distinción como esa no es tajante, puesto que, como dice Javier de Lucas, “la justicia se encuentra en la intersección entre vida personal y vida social”. La virtud de la justicia “no se refiere primariamente a uno mismo como las demás virtudes, sino a otro, y por ello se orienta a lo social e institucional”.

Como dice por su parte Nino, “algo en lo que coinciden casi todos los filósofos que es intrínseco al concepto de justicia es su carácter de valor intersubjetivo. Aristóteles, por ejemplo, sostenía que la justicia es la única virtud de una persona que es considerada como el bien de alguna otra, ya que ella asegura una ventaja para otra persona, sea un funcionario o un socio. Además de este carácter intersubjetivo, el valor de la justicia está relacionado con la idea de asignación de derechos y obligaciones, o de beneficios y cargas, entre diversos individuos de un grupo social”.

Jorge Millas es del parecer que la justicia no es un valor propiamente jurídico, puesto que “ni su esencia ni su efectiva realidad se hallan inexorablemente ligadas en principio al derecho. El derecho contribuye a realizarla, puede incluso ser la condición de hecho necesaria para que haya justicia entre los hombres, pero su idea y la posibilidad de vida que ella involucra, no contiene la idea de vida jurídica como ingrediente esencial. También es concebible teóricamente una comunidad de hombres en donde, por el solo imperio de los valores religiosos y morales impera la justicia en plenitud, aunque esa organización carezca de organización jurídica”.

Lo mismo piensa Millas de la paz, puesto que ésta tampoco sería un valor específicamente jurídico, porque “el derecho no es condición necesaria de la paz social”, desde el momento en que “es perfectamente concebible, en el plano teórico, una sociedad en donde sólo el imperio de los valores morales asegure la convivencia pacífica”.

Para Millas, como se señaló en su momento, el “orbe de los valores jurídicos, *sensu stricto*, se reduce a un valor único: la seguridad jurídica”.

Sin embargo, es preciso admitir que la idea de justicia tiende a objetivarse en el derecho, lo cual significa que el derecho es siempre una cierta medida de justicia, en el sentido de que todo ordenamiento jurídico se presenta como un intento de expresión y de realización de una determinada concepción de la justicia, a la vez que, por otro lado, la idea de justicia subsiste, fuera del derecho, como un criterio o medida que permite valorar el ordenamiento jurídico, sus normas y sus instituciones, o sea, que permite emitir enunciados acerca de si ese ordenamiento, normas e instituciones son justos o injustos, correctos o incorrectos.

Cabe distinguir, asimismo, ahora con John Rawls, entre el *concepto* de justicia y las *concepciones* de la justicia. El concepto de justicia se refiere a “un balance apropiado entre reclamos competitivos y a principios que asignan derechos y obligaciones y definen una división apropiada de las ventajas sociales”. A su turno, las concepciones de la justicia “son las que interpretan el concepto determinando qué principios determinan aquel balance y esa asignación de derechos y obligaciones y esta división apropiada”.

Al concepto de justicia se refiere Bobbio, por ejemplo, cuando define justicia como “el conjunto de los valores, bienes o intereses para cuya protección o incremento los hombres recurren a esa técnica de convivencia a la que sabemos dar el nombre de derecho”. Al hilo de esa definición, las concepciones de la justicia serían aquellas que emitirían un pronunciamiento acerca de cuáles son o deben ser, exactamente, esos valores, bienes o intereses en los que consiste la justicia.

Además, Bobbio distingue entre una *fenomenología de la justicia*, que tendría por cometido describir el valor de lo justo, y una *ideología de la justicia*, encargada de hacer propuestas de criterios de valoración y también de transformación de la sociedad, a raíz de lo cual se podría concluir lo siguiente: la teoría *analítica* de la justicia discurre sobre el valor denominado justicia, de modo que a una teoría analítica, sin ir más lejos, pertenece la definición de justicia que proporciona el mismo Bobbio. Por su parte, la teoría *fenomenológica* de la justicia, valiéndose para ello de investigaciones de derecho comparado, explora cuáles han sido en el hecho los criterios asumidos en cada caso, en las diversas civilizaciones y en las distintas épocas, para juzgar lo justo y lo injusto. Por último, la *ideología de la justicia*, al modo de lo que antes hemos llamado concepciones de la justicia, se constituye como una propuesta de criterios sustantivos que permiten valorar y transformar tanto el derecho como la sociedad en que este rige.

Existe desde luego una relación entre esos tres planos, puesto que los resultados de una teoría analítica de la justicia permiten orientar las investigaciones de tipo descriptivo que lleva a cabo la teoría fenomenológica de la justicia, mientras que esta última desemboca en una toma de posición ideológica, esto es, prescriptiva. Sin embargo, son las *concepciones* de la justicia, entendidas éstas como una determinada selección de los criterios a que se refiere el *concepto* de justicia de Bobbio, las que en mayor medida dividen las opiniones de los autores y de las personas en general. Las distintas teorías o concepciones de la justicia no responden a la pregunta *qué es justicia*, aunque siempre presuponen una respuesta a una pregunta como esa, sino que procuran establecer *qué es justo* o *injusto*, o

sea, se trata de puntos de vista sustantivos o de contenido acerca de lo justo que se intentan realizar por medio del derecho —aunque no únicamente por medio del derecho, sino también de la política, de la economía, etc.— y que, a la vez, sirven como vara o medida para emitir juicios de justicia acerca del derecho o de quienes lo producen y aplican, esto es, sirven para emitir enunciados que procuran informar acerca de cuán justo o injusto es el derecho o quienes se ocupan de producirlo y aplicarlo.

En consecuencia, el derecho es una *medida* de la justicia, un medio idóneo para realizar una concepción de la justicia; pero, a la vez, el derecho es algo que es posible de ser *medido* por la justicia, o sea, de ser evaluado por ésta, ya sea con resultados positivos o negativos. En todo caso, el derecho siempre realiza de manera parcial la o las concepciones de la justicia que plasma, con lo cual quiere decirse que “el derecho es mediación entre ideal de justicia y exigencias de la vida humana asociada”, como escribe Helmut Coing. Por tanto, entre ese ideal de justicia y el derecho se da siempre una cierta tensión. Recurriendo a este respecto al ejemplo de que se vale Javier de Lucas, el principio de que la ignorancia de la ley no exime de su cumplimiento, no implica el conocimiento real del derecho por parte de todos, puesto que se trata de una exigencia de seguridad para que el ordenamiento jurídico pueda funcionar eficazmente. Sin embargo, el principio democrático de publicidad de las leyes exige que el conocimiento de las normas sea lo más real y efectivo posible.

Pues bien: si nos situamos en una perspectiva *objetiva* de la justicia, esto es, si nos preguntamos por una cualidad de un orden social —en particular el derecho— y no por una virtud humana que pueden o no tener los individuos en sus relaciones con los demás, y si, además, centramos nuestra atención en las *concepciones* de la justicia, podríamos dar por establecido lo siguiente:

La pregunta por la justicia, entendida como el acto del hombre que inquiera por un criterio que establezca con cierta nitidez y exactitud aquello que *debe ser* en relación con lo que *son o pueden ser* los derechos positivos dotados de realidad histórica, es una de las cuestiones que más frecuentemente ha preocupado a los juristas de los tiempos y sitios más diversos. Ello es producto, en lo fundamental, del hecho de que el hombre, junto a su facultad de *conocer*, cuenta también con una determinada aptitud para *valorar*, la que le insta y le conduce a una incesante formulación de apreciaciones estimativas acerca de los objetos y fenómenos que le rodean. El hombre conoce y, a la vez, quiere. Quizá quiere, o llega a querer, precisamente porque conoce, o bien, por la inversa, conoce porque es capaz de querer las cosas de un modo distinto a como éstas son; sin embargo, de lo que no cabe duda es de que el hombre no siempre quiere las cosas del modo en que las conoce.

“Todo hombre, por naturaleza, apetece saber” —dice Aristóteles—, y añade Zubiri que “la conciencia del hombre no es sólo conciencia cognoscente, es también conciencia moral”.

El derecho positivo, entendido como una específica normatividad reguladora de la conducta social del hombre, es uno de aquellos fenómenos propios de la

existencia humana que los hombres no se reducen meramente a conocer —para saber así qué espera de ellos esta normatividad y cuáles serán las consecuencias desfavorables que se seguirán en caso de no acomodarse a ella—, sino que, además, se trata de un fenómeno que, por su alto grado de imbricación con la vida de todos los individuos, resulta permanentemente enjuiciado o valorado por éstos a la luz de unos determinados criterios o ideas acerca de lo que cada cual entiende como *lo debido* o *lo que debe ser*. El derecho, con ser creación humana, es de aquellas que menos indolencia provocan en los individuos, especialmente porque éstos se encuentran advertidos acerca del carácter coercible de sus normas y de la consiguiente posibilidad de verse privados de ciertos bienes deseables —como la vida, la libertad, el patrimonio y el honor— en caso de no ordenar su conducta a las exigencias de comportamiento que esas mismas normas les dirigen.

Esta apreciación estimativa del derecho positivo la lleva a cabo todo hombre y, por lo mismo, también los juristas, aun cuando éstos suelen confinarse a una función de mero conocimiento y exposición acrítica de un determinado derecho vigente. En verdad, la identificación y descripción que los juristas llevan a cabo de un determinado ordenamiento jurídico positivo, no presuponen necesariamente, por parte de esos mismos juristas, ni aprobación del ordenamiento jurídico de que se trate ni, tampoco, adhesión política a la autoridad que lo ha instituido como tal. Por lo mismo, todo jurista puede pronunciarse moralmente acerca de los contenidos prescriptivos que ha identificado como pertenecientes a un ordenamiento jurídico dado, como también oponerse políticamente a la autoridad que se encuentre en el origen de ese ordenamiento.

Hay, pues, mucha razón en el tipo de argumentación propuesto por Von Wright en el sentido de que “el positivismo jurídico está en lo cierto cuando sostiene que el derecho no es lo mismo que la moral, lo cual se aprecia, por ejemplo, en la función que cabe asignar a ésta como modelo para enjuiciar la corrección de aquél, aunque no lo está, sin embargo, cuando, en nombre de la “pureza” del derecho, el positivismo insiste en eliminar toda consideración de orden moral acerca del derecho legislado y de su interpretación por los juristas”.

La neutralidad valorativa con que el jurista debe proceder ante su objeto de estudio —el derecho positivo— posee así únicamente el sentido de atenerse a lo dado que tiene su trabajo de verificar y dar cuenta de ese derecho, pero no puede entenderse que ella alcanza a las posibilidades de crítica moral y política del derecho y de las autoridades u órganos encargados de dictarlo. Así, vedar al jurista estas posibilidades constituye, cuando menos, una extensión indebida del postulado de la neutralidad valorativa; pero puede también esta prohibición enmascarar, en lo más, un interés no siempre confesado: el de hacer desaparecer a los juristas como instancia de crítica moral y política del derecho positivo y de la autoridad encargada de dictarlo, precisamente con el propósito de inmovilizar un determinado ordenamiento jurídico y de preservar el poder de la correspondiente autoridad.

Ahora bien, si el derecho positivo, con sus diversos y cambiantes contenidos prescriptivos, conduce a la búsqueda y fijación de un criterio de justicia, por referencia al cual ese mismo derecho pueda ser luego calificado de justo

o injusto, lo cierto es que la fijación de tal criterio, en cuanto posea o se encuentre dotado de un determinado contenido, permite enseguida la emisión de los correspondientes *juicios de justicia*, entendiéndose por éstos aquellos que, enunciados sobre la base de un determinado ideal de justicia, califican de justa o injusta la actividad de las personas u órganos encargados de la producción jurídica, a la vez que el contenido de las normas y otros estándares que resultan de esta misma producción.

Cabe señalar, por lo mismo, que los juicios de justicia son posibles sobre la base de tres supuestos, a saber: *primero*, que exista un determinado derecho positivo con realidad histórica al que se tratará, precisamente, de evaluar en su justicia o injusticia; *segundo*, que exista un determinado criterio o ideal de justicia, por referencia al cual ese mismo derecho positivo puede ser finalmente calificado de justo o injusto; y, *tercero*, que exista un sujeto interesado en llevar a cabo la confrontación entre el ideal de justicia y el derecho positivo, a fin de verificar el grado en que éste realiza dicho ideal.

De estos tres supuestos necesarios para que puedan tener lugar los juicios de justicia, no cabe duda de que el más problemático resulta ser el segundo de ellos, o sea, el que dice relación con la existencia de un criterio de justicia que permita llevar a cabo esa evaluación positiva o negativa a que esta clase de juicios puede ser finalmente reducida.

En efecto, el derecho positivo —primer supuesto para la formulación de los juicios de justicia— es siempre un dato que se puede verificar de manera objetiva, establecido que todo grupo humano reconoce alguna forma de ordenación jurídica y que ésta, más allá de las divergencias que puedan surgir acerca de su sentido y alcance, es invariablemente puesta por alguna autoridad o consenso y posee siempre un determinado contenido que se reparte, por así decirlo, entre los diversos continentes de normas o fuentes formales del derecho. Por lo mismo, siempre será relativamente posible esclarecer qué es y qué no es derecho positivo en un momento y lugar dados. Las normas jurídicas constituyen prescripciones de *deber ser*, como no cabe duda pero no por ello dejan de *ser* algo, de constituir un determinado *factum* al que el hombre puede aproximarse con fines de conocimiento y valoración.

Lo mismo, siempre habrá también uno o más sujetos interesados en evaluar críticamente la actividad creadora del derecho y el contenido de éste, puesto que esa actividad y este contenido caen necesariamente dentro de una esfera de intereses próximos y vitales para todo individuo mínimamente consciente de su propia persona y de su situación dentro de la sociedad.

¿Pero qué decir, en cambio, del criterio o ideal de justicia que, en lo sustantivo que éste tiene, es el que permite al sujeto, por vía de la comparación o cotejo con el derecho positivo, concluir que éste, globalmente considerado, o en una o más de sus normas e instituciones singularmente consideradas, realiza o no, y en qué grado, el contenido de este mismo ideal?

Al respecto, cabe señalar lo siguiente:

- a) La historia de las ideas jurídicas, políticas y morales enseña que los hombres han forjado siempre ideales de justicia, ya sea que se los presente bajo esta misma y estricta denominación, o bien como programas de gobierno, exhortaciones para la acción pública o demandas para la reforma o la sustitución de un determinado derecho vigente;
- b) Esa misma historia muestra, también, que los hombres han elaborado no sólo uno, sino múltiples ideales de justicia;
- c) Igualmente, es posible advertir que a la multiplicidad de ideales de justicia se añade la diversidad de los mismos, en cuanto sus contenidos no son siempre similares y resultan a menudo contrapuestos entre sí, como cuando se dice, por ejemplo, que la democracia es justa, o que lo es su contrario, la autocracia, o bien alguna forma de democracia limitada; o que la propiedad privada de los medios de producción es una institución justa, o que lo es, en cambio, el régimen de propiedad colectiva de tales medios; o que la pena de muerte, como respuesta frente a determinados delitos, es una institución justa, o que dicha pena no está nunca justificada desde el punto de vista de la justicia, ni siquiera en presencia de los delitos más graves.

Ahora bien, de la existencia, multiplicidad y, sobre todo, de la diversidad de los criterios que acerca de lo justo han sido ideados históricamente, resulta un problema fundamental en relación con la naturaleza y verificabilidad de los juicios de justicia, a saber, el de si es o no posible fundar racionalmente la *verdad* y por tanto la *preeminencia* de uno determinado de esos criterios de justicia por sobre los restantes.

Una opinión, de la que puede ser fiel exponente Giorgio del Vecchio, se inclinará por la respuesta afirmativa, y admitirá, en consecuencia, que es posible a la razón trazar un ideal de justicia que permita valorar el derecho positivo; otra, en cambio, de la que Kelsen puede ser el arquetipo, sostendrá precisamente lo contrario, negando la posibilidad de una demostración racional que conduzca a la identificación de un determinado criterio como el mejor o el verdadero. Para Kelsen, tras la formulación de los distintos ideales de lo que es justo se esconden nada más que los intereses o, cuando menos, la simple subjetividad del sujeto que lleva a cabo esa formulación.

Por lo mismo, y de acuerdo con el punto de vista antes señalado, Del Vecchio considera la filosofía del derecho como “la disciplina que define el derecho en su universalidad lógica, investiga los orígenes y los caracteres generales de su desarrollo histórico, y *lo valora según el ideal de la justicia trazado por la pura razón*”.

Por su parte, Kelsen, situado en la trinchera opuesta, confiesa que “en verdad no sé ni puedo decir qué es la justicia, la justicia absoluta, ese hermoso sueño de la humanidad. Debo, pues, darme por satisfecho con una justicia relativa y decir *qué es para mí la justicia*”.

Ese mismo antagonismo es iluminado por Hart, cuando afirma que los que piensan que es posible a la razón humana acceder a ciertos criterios seguros acerca de lo que debe ser, dicen a los segundos, o sea, a los que niegan esa posibilidad,

“Ustedes son ciegos”, mientras que éstos, por su parte, replican, con no menos énfasis, “Ustedes están soñando”.

Es preciso advertir que este problema —el de la posibilidad de una opción racional entre los diversos criterios en pugna— se agrava aún más si se piensa que, para no pocos, la función específica del ideal de justicia trazado por la razón no se reduce al de servir como un mero paradigma o modelo a partir del cual se puedan enjuiciar críticamente los contenidos del derecho positivo y la actividad de los órganos o autoridades encargadas de su producción, sino que —mucho más allá de todo eso— tal función se eleva a la de una fundamentación de la validez del derecho positivo, de donde se sigue que éste alcanzaría el carácter de tal, con su consiguiente pretensión de obligatoriedad, únicamente en el caso de que sus contenidos estuvieren en consonancia con determinado criterio de justicia escogido para este efecto. En el caso de la primera de estas dos funciones, el derecho positivo se instituiría como tal con independencia del criterio de justicia con que luego es evaluado, de modo que la operación estimativa puede arrojar tanto la conclusión de que el derecho investigado es justo o injusto, sin que pierda su carácter de tal —de derecho positivo— en el evento de estimárselo injusto. Por la inversa, en el caso de la segunda de tales funciones, y como consecuencia de presentar el criterio de lo justo con el fundamento de validez del derecho positivo, éste no podría existir sino en armonía con dicho criterio, de donde resultaría la redundancia de la afirmación “Este derecho positivo es justo”, y la contradicción lógica de la que dijere, por su parte, “Este derecho positivo es injusto”. Por lo mismo, en el primero de los casos mencionados, el criterio de la justicia desempeña una función *valorativa*, mientras que en el segundo tal función es de tipo *ontológico* o, si se prefiere, en el primer caso el criterio de justicia cumple un papel *evaluativo* y en el segundo uno *constitutivo*.

No es posible resolver la cuestión fundamental antes apuntada acerca del mayor valor de verdad que pueda eventualmente concederse a un determinado ideal de justicia sobre los restantes que comparecen con él y que disputan —si así puede decirse— las preferencias de los individuos, aunque, claro está, todos podamos tener alguna posición personal a este respecto. Sin embargo, y aun en el caso de que nos situáramos en la posición relativista, esto es, en aquella que desiste de llevar a cabo una elección racional entre individuos ideales en pugna, dejando a éstos, por lo mismo, en una libre y tolerada concurrencia al interior del grupo social y renunciando, por lógica consecuencia, a la imposición de un determinado punto de vista estimativo como el mejor o el verdadero, creo posible fijar las siguientes conclusiones:

Primero. El derecho positivo, entendido como una específica normatividad reguladora de la conducta humana, de la cual la nota o propiedad de la coercibilidad es una de las más típicas y destacadas, constituye un fenómeno que se encuentra al parecer presente en cualquier experiencia de vida social del hombre, por cuanto si la sociedad resulta una forma ineliminable de la vida humana, el derecho, por su parte, aparece luego como una regulación necesaria de toda vida social.

Segundo. El derecho es, a la vez, creación humana, en cuanto son los hombres quienes producen las normas jurídicas y dotan a éstas, con un margen de determinación y de arbitrio que es variable según los casos, de unos concretos contenidos prescriptivos.

Tercero. Ante su propia obra o producción —el derecho positivo—, los hombres son capaces de formular y mantener apreciaciones estimativas, que se traducen en juicios de valor que verifican si la actividad de quienes aparecen investidos de la facultad de crear normas jurídicas y el contenido prescriptivo de éstas son o no son como deben ser de acuerdo con un determinado ideal de justicia.

Cuarto. Si llamamos a esos juicios “juicios de justicia”, tenemos que convenir, acto seguido, que tales juicios no sólo son posibles, sino inevitables, y que, además, son racionales, si no en cuanto a la posibilidad de que se les compruebe como verdaderos, al menos en el sentido de que es plausible que los hombres se ocupen de su formulación.

Lo anterior significa que la sola pregunta por la justicia no puede ser considerada, en sí misma, irracional, aunque sí pueda calificarse de este modo el esfuerzo consiguiente —lo cual es ya otra cosa— por demostrar que una determinada respuesta a esa pregunta constituye la única, la mejor o la verdadera. Como dice acertadamente Ross, “podrá objetarse que todo aquel que, de este modo, niegue que puedan determinarse científicamente valores, de consuno se priva de la posibilidad de escoger entre el bien y el mal, debiendo concluir en una pasividad culpable. Pero esta objeción es necia. Puesto que por ser una opinión, simplemente una opinión, y no una verdad científica, no se sigue, naturalmente, que uno no pueda tener opiniones. Sé muy bien lo que sostengo y lo que defenderé luchando. Sólo que no me concibo creyendo, o haciendo creer a otros, que puede probarse científicamente que mi punto de vista es el verdadero”.

La pregunta por la justicia tiene, pues, en sí misma, un fundamento suficiente, derivado de la necesidad de enjuiciamiento crítico y de valoración que el hombre admite frente a todo derecho, necesidad ésta que, por lo demás, no es de menor entidad que el menester de conocimiento que frente al mismo derecho el hombre reconoce también como tarea ineludible. La racionalidad de esta pregunta, en el sentido de ser ella plausible y de poseer un determinado fundamento, no puede verse afectada por la circunstancia de que tal vez no resulte luego posible, entre las diversas contestaciones a que conduce la correspondiente investigación, la preferencia racional de una de estas respuestas sobre las restantes.

Quinto. Esa misma circunstancia, esto es, la posibilidad de que los valores absolutos puedan resultar inaccesibles al conocimiento, lo cual quiere decir, por su parte, que todo hombre puede valorar y poseer convicciones estimativas aunque nadie se encuentre en situación de demostrar por métodos racionales que una determinada de estas convicciones debe ser tenida como la única verdadera, hace aconsejable, en el terreno de la organización política, la adopción de un régimen que garantice la libre concurrencia de todas las opiniones, con el fin de que la inteligencia y la voluntad de los hombres puedan escoger las que estimen más convenientes, y con el fin, también, de que, a través del procedimiento de con-

currencia y discusión de esas mismas opiniones, pueda tener lugar alguna suerte de compensación de los puntos de vista opuestos. Esta opción, desde luego, no es otra que la democracia, puesto que al conceder ésta igual estima a las ideas y convicciones de cada individuo, establece la base objetiva y necesaria para favorecer y garantizar debidamente la libre concurrencia de las opiniones y el consiguiente debate que, por su parte, preludia o anticipa la búsqueda y adopción razonadas del punto de vista que resulte más aconsejable.

Por lo tanto, el relativismo en punto al conocimiento de valores absolutos, conduce naturalmente a la tolerancia, y ésta, por su parte, a la democracia, lo cual quiere decir que todas las opiniones y doctrinas políticas, impedidas de presentarse como verdades absolutas, tienen necesariamente que coexistir y manifestarse dentro de un cuadro de idénticas posibilidades, con la voluntad consiguiente —como apunta Radbruch— de “otorgar el poder a toda convicción que haya podido ganar para sí la mayoría”, aunque esta última deba proceder, por aplicación del mismo principio democrático, con respeto y protección de la o las opiniones de minoría. Precisamente, la presencia y protección de las minorías constituye una exigencia que se corresponde muy bien con el carácter transaccional que posee el modo de operar de toda auténtica democracia, establecido que esta forma de gobierno presupone la representatividad de todos los intereses en juego y la búsqueda, por medio de la controversia y el pacto, de soluciones de compromiso que, al venir acordadas con la participación más o menos activa e influyente de todos los grupos, crean en la comunidad lo que Kelsen ha referido como una cierta “predisposición a la obediencia”.

“Lo que acarrea el desorden —recuerda el propio Kelsen en la parte final de su conocido trabajo titulado *¿Qué es justicia?*— es la intolerancia, no la tolerancia. Si la democracia es una forma justa de gobierno, lo es porque supone la libertad, y la libertad significa tolerancia. Cuando la democracia deja de ser tolerante, deja de ser democracia”.

Sexto. Por lo mismo, inmersos en una multiplicidad y diversidad de ideales de justicia que no es posible compatibilizar entre sí, y que, más aún, se contradicen a menudo abiertamente unos a otros, con el entorpecimiento adicional de que podamos estimarnos desprovistos de los medios necesarios para llevar a cabo una elección confiable al interior de ese ámbito tan vasto como heterogéneo, lo cierto es, en todo caso, que siempre tendrá algún sentido el mantenimiento de la pregunta por la justicia, al menos ese mínimo sentido que cabe continuar atribuyendo a toda tarea, aunque infructuosa, a la que, no obstante, sentimos concernir de alguna manera a esa zona de las inclinaciones y más profundas e irrenunciabiles del espíritu humano.

Si se revisa el texto central de Kelsen sobre la materia —su libro *¿Qué es justicia?*—, puede comprobarse que el jurista vienés se considera a sí mismo un relativista, puesto que se declara partidario de lo que él mismo llama “filosofía relativista”, a la que describe como aquella que afirma que no existe un único sistema moral, sino varios, de modo que cada cual tiene que escoger entre ellos sin excluir a ninguno en nombre de la verdad del punto de vista escogido. “Si

algo podemos aprender de las experiencias intelectuales del pasado —escribe el autor— es que la razón humana sólo puede acceder a valores relativos. Y ello significa que no puede emitirse un juicio sobre algo que parece justo con la pretensión de excluir la posibilidad de un juicio de valor contrario. La justicia absoluta es un ideal irracional, o, dicho en otras palabras, una ilusión, una de las ilusiones eternas del hombre”.

Para llegar a esa conclusión, Kelsen, hacia el final de *¿Qué es justicia?*, se pregunta si acaso la filosofía relativista que él define bajo ese nombre es necesariamente amoral, o incluso inmoral, y si acaso su relativismo es incompatible con la toma de posición y la responsabilidad en el terreno moral.

El autor responde negativamente a ambas preguntas y sostiene, con un rotundo “¡Cómo no!”, que el relativismo que él dice profesar es compatible con la responsabilidad moral.

Dice: “El punto de vista según el cual los principios morales constituyen sólo valores relativos no significa que no sean valores. Significa que no existe un único sistema moral, sino varios, y que hay que escoger entre ellos. De este modo, el relativismo impone al individuo la ardua tarea de decidir por sí solo qué es bueno y qué es malo. Evidentemente, esto supone una responsabilidad muy seria, la mayor que un hombre puede asumir. Cuando los hombres se sienten demasiado débiles para asumirla, la ponen en manos de una autoridad superior: en manos del gobierno, o, en última instancia, en manos de Dios. Así evitan el tener que elegir. Resulta más cómodo obedecer una orden superior que ser moralmente responsable de uno mismo. Una de las razones más poderosas para oponerse apasionadamente al relativismo es el temor a la responsabilidad personal. Se rechaza el relativismo y, todavía peor, se le interpreta incorrectamente, no porque sea poco exigente moralmente, sino porque lo es demasiado”.

Al hilo de tales reflexiones, en consecuencia, puede entenderse que Kelsen concluya su libro *¿Qué es justicia?* con el siguiente párrafo: “He empezado este ensayo preguntándome qué es la justicia. Ahora, al concluirlo, sé que no he respondido a la pregunta. Lo único que puede salvarme aquí es la compañía. Habría sido vano por mi parte pretender que yo iba a triunfar allí donde los más ilustres pensadores han fracasado. Verdaderamente, no sé ni puedo afirmar qué es la justicia, la justicia absoluta que la humanidad ansía alcanzar. Sólo puedo estar de acuerdo en que existe una justicia relativa y puedo afirmar qué es la justicia para mí. Dado que la Ciencia es mi profesión y, por tanto, lo más importante de mi vida, la justicia, para mí, se da en aquel orden social bajo cuya protección puede progresar la búsqueda de la verdad. *Mi* justicia, en definitiva, es la de la libertad, la de la paz, la de la democracia, la de la tolerancia”.

Una de las características más sobresalientes de las sociedades libres, esto es, de aquellas sociedades que garantizan de manera efectiva libertades tales como la de pensamiento y expresión, así como las de reunión y asociación entre individuos afines en ideas y aspiraciones, está constituida, ciertamente, por la multiplicidad y variedad de sistemas o de concepciones morales y, en particular, por la multiplicidad y variedad de sistemas o de concepciones acerca de la justicia.

A un fenómeno como ese podemos llamarlo “pluralidad”, para aludir con esta palabra al *hecho* de existir en toda sociedad libre una multiplicidad y variedad en las ideas que se tienen acerca del bien y, en lo que ahora nos interesa, acerca de ese bien social que llamamos “justicia”. Pero al simple hecho de la pluralidad se ha venido sumando en cada vez mayor medida esa *actitud* del espíritu humano que consiste en dar valor a la “pluralidad”, es decir, la actitud que ve en la pluralidad un bien y no un mal o una amenaza. A su vez, el pluralismo, de la manera como acabamos de definirlo, ha traído consigo una expansión de la *virtud* de la tolerancia, consistente esta última en una práctica de aceptación de todas las ideas y en el convencimiento de que ninguna de ellas puede ser suprimida.

De este modo, la pluralidad, que es un *hecho*, alienta el pluralismo, que es una *actitud* frente a ese hecho, en tanto que el pluralismo ha facilitado la entronización de la tolerancia, que es, por su parte, una *virtud*.

Un proceso como ese es en verdad muy reciente en el mundo occidental. Como señala Isaiah Berlin, “la noción de que una pregunta puede tener dos facetas, de que puede haber dos o más respuestas incompatibles, cualquiera de las cuales puede ser aceptada por hombres honestos y racionales, es muy reciente”, y contrasta con la vieja idea de que “la verdad es una y el error múltiple”, idea esta última que hasta épocas históricas no muy lejanas solía sumarse a la de que el error no tiene derechos, con lo cual se quería decir que quienes no suscribían la verdad única no podían legítimamente tener, ni menos expresar, difundir y enseñar, los puntos de vista contrarios a dicha verdad.

Una cada vez mayor conciencia acerca de la imposibilidad de dar respuestas únicas y finales a las preguntas morales y políticas —y, en definitiva, a toda pregunta sobre valores—, unida al hecho de que las respuestas que da la gente son muchas veces incompatibles entre sí, ha traído consigo una actitud propicia no sólo a la tolerancia, sino a la deliberada y consciente búsqueda de compromisos y acuerdos que permitan dar algún tipo de solución a los conflictos sociales más destructivos.

De ese modo ha podido transitarse desde una *tolerancia pasiva*, entendida como una mera aceptación resignada de los puntos de vista distintos u opuestos al propio, a una *tolerancia activa*, entendida esta última como la disposición a buscar a quienes suscriben esos puntos de vista diferentes, a entrar en diálogo con ellos, a escuchar las razones que puedan ofrecer a favor de sus posiciones, y a dejarnos influenciar por esas razones con miras a modificar nuestros propios puntos de vista o, cuando menos, con miras a adoptar algún tipo de acuerdo o compromiso que todos o la mayoría puedan compartir.

Sobre el particular, Berlin es del parecer que algunos valores últimos según los cuales viven los hombres no pueden conciliarse por completo, ni tampoco, cambiarse simplemente unos por otros, aunque “no ya por razones políticas, sino en principio, conceptualmente”. Así, no se podrían combinar, por ejemplo, la libertad plena con la igualdad plena, ni la justicia absoluta con la piedad permanente, ni el conocimiento con la felicidad. Y como ciertos valores humanos no pueden combinarse, porque son incompatibles, no queda más alternativa que

elegir, una acción que puede ser muy dolorosa, sostiene Berlin, aunque elegir no significa aquí destruir uno de esos valores en nombre del otro con el cual entra en conflicto, sino equilibrar ambos valores de algún modo. De esta manera, si las colisiones entre valores no pueden evitarse, sí pueden suavizarse, lo cual requiere la búsqueda de acuerdos en cada situación concreta en que la colisión se produzca.

Pero si bien entre los valores humanos últimos la elección es inevitable, lo cual quiere decir que no hay manera de evitar la elección, es preciso cuidar que las elecciones, vistas desde una perspectiva social, no resulten demasiado dolorosas. Esto último, como sugiere siempre Berlin, significa que “necesitamos un sistema que permita perseguir diversos valores, de modo que, en lo posible, no surjan situaciones que obliguen a los hombres a hacer cosas contrarias a sus convicciones morales más hondas”.

Y concluye Berlin con lo siguiente: “En una sociedad liberal de tipo pluralista no se pueden eludir los compromisos; hay que lograrlos; negociando es posible evitar lo peor. Tanto de esto por tanto de aquello. ¿Cuánta igualdad por cuánta libertad? ¿Cuánta justicia con cuánta compasión? ¿Cuánta benevolencia por cuánta verdad?”

La posibilidad de buscar conjuntamente diversos valores, especialmente cuando dos de ellos pueden colisionar a partir de cierto punto —como es bien visible en el caso de la libertad y de la igualdad, como también en el del orden y la libertad—, conlleva la idea de que ninguno de los valores en conflicto podrá nunca realizarse completamente, de modo que jamás tendremos tampoco una sociedad que pudiéramos considerar perfecta. Por lo demás, los que creen en sociedades perfectas consideran que ningún sacrificio es excesivo para conseguirlas, de modo que hasta la violencia y el derramamiento de sangre se justifican a veces como el precio que hay que pagar para conseguir sociedades semejantes.

Toda fe fanática en la posibilidad de una solución final perfecta —como advierte nuevamente Berlin— suele recordarnos que “no es posible hacer una tortilla sin romper huevos”. El problema aparece, sin embargo, cuando se continúa rompiendo huevos indefinidamente sin que aparezca propiamente ninguna tortilla, o, lo que es peor, cuando lo que se rompen no son ya huevos, sino cabezas.

Por último, conviene decir que la democracia como forma de gobierno de la sociedad, que, como dice Bobbio, importa la sustitución del tiro de gracia del vencedor sobre el vencido por el voto, tiene, entre otras ventajas —tal como han puesto de manifiesto autores como Kelsen, Popper, Ross y el propio Bobbio— que hace posible la concurrencia de los distintos puntos de vista acerca de la justicia y de lo que debe hacer el gobierno para alcanzarla, y crea las condiciones para el diálogo, la compensación y la transacción entre puntos de vista opuestos.

Los partidarios de una sociedad perfecta —cree Popper— no serán nunca partidarios de la democracia, puesto que la democracia sólo permite instaurar sociedades imperfectas, desde el momento que ella consiste únicamente en elegir el mal menor y en sustituir gobernantes ineptos sin derramamiento de sangre.

“Hay dictaduras perfectas —recuerda por su parte Mario Vargas Llosa—, aunque las democracias sólo pueden ser imperfectas”.

II

Ahondando un tanto más en la justicia, en la justicia como fin del derecho y no como virtud o hábito de bien que los individuos pueden practicar y llegar a adquirir mediante la reiteración de actos justos, conviene recordar la distinción que hemos hecho entre *concepto* y *concepciones* de la justicia, o, como hace Bobbio, entre el *concepto de justicia*, o sea, qué entender por ésta; *fenomenología de la justicia*, que describe cuales doctrinas o puntos de vista sobre lo justo inspiran o han inspirado de hecho a uno o más derechos determinados; e *ideologías de la justicia*, es decir, los distintos criterios de justicia que sirven para orientar y también para evaluar al derecho como justo o injusto, y, más ampliamente, para conseguir una sociedad justa, independientemente de que esos criterios hayan tenido éxito en inspirar al derecho y ser efectivamente considerados en las políticas o en cualquier otro género de decisiones públicas orientadas a establecer una sociedad justa. Una distinción que si reiteramos es para advertir que *concepciones* de la justicia es lo mismo que *ideologías* de la justicia. En consecuencia, *concepciones* de la justicia, en especial tratándose de las que explicaremos más adelante, tienen que ver por cierto con la justicia como fin del derecho, pero, más ampliamente aún, conciernen a las prácticas y a las condiciones de vida en la sociedad, a lo que debería hacerse no sólo para tener un *derecho justo*, o más justo, sino una *sociedad justa*, o progresivamente más justa, a cuya realización, por cierto, un derecho justo o más justo, puede colaborar de manera decisiva, puesto que las concepciones de la justicia se plasman en decisiones normativas de autoridades y órganos encargados de la producción del derecho. No descartamos tampoco que en el caso de algunas de sus concepciones la justicia aparece también como practica individual, como idea acerca de lo que deben ser nuestras relaciones con los demás, aunque lo que prevalecerá en nuestro análisis de las distintas concepciones de la justicia será la justicia como práctica social, como forma de relación de personas que viven en comunidad, y, por tanto, se trata no sólo de un asunto de filosofía jurídica, sino también de filosofía política.

Pues bien, además del problema ya explicado, a saber, si es o no posible en uso de la razón acreditar el mayor valor de una determinada concepción o ideología de la justicia sobre las restantes, está también la cuestión de cuáles son las principales o más conocidas de tales concepciones. Unas concepciones que pueden resultarnos más o menos próximas y atractivas desde un punto de vista teórico, pero que, llevadas al campo de determinados problemas prácticos o concretos, pueden ser fuente de distintas respuestas frente a tales problemas y de diversas posiciones en los debates públicos que se llevan a cabo, por ejemplo, en materia de satisfacción de derechos sociales como la educación, la salud y otros, y, asimismo, en los dilemas que plantean la adopción de la pena de muerte, o la despenalización del aborto en determinadas circunstancias, o la eutanasia, o la lucha contra el hambre y la pobreza en el mundo, todos los cuales plantean cuestiones que consideramos importantes y que dividen fuertemente las opiniones.

Por lo mismo, tiene razón Tom Campbell cuando en su libro *La justicia. Los principales debates contemporáneos*, constata que “los argumentos sobre la justicia

y la injusticia ocupan un lugar central en los debates políticos actuales relativos al derecho, las políticas sociales y la organización económica”, puesto que muchas situaciones —desigualdad en los ingresos y en las oportunidades, disparidad en la distribución de la propiedad, discapacidad, enfermedad y acceso a prestaciones sanitarias, o presión de personas por su raza, género o edad, por ejemplo— son habitualmente “denunciadas no simplemente como malas, sino como injustas”. Entonces, toda teoría de la justicia, o, en el lenguaje que hemos empleado antes, toda concepción o ideología de la justicia, “debería formular los criterios que deberíamos utilizar para identificar qué tipo de situaciones son correctamente descritas como justas o injustas, respondiendo de este modo a la pregunta ¿qué es lo justo?”.

De partida, Kelsen, en su ya mencionado ensayo *¿Qué es justicia?*, luego de sostener que la justicia es una cualidad posible pero no necesaria de un orden social que regula las relaciones mutuas entre los hombres, identifica justicia con felicidad social, e indica que justo, por tanto, es el orden social que regula la conducta de los hombres de modo satisfactorio para todos, es decir, en el que todos los hombres encuentran en él la felicidad”. Justicia es así felicidad social garantizada por un orden social, una meta que al autor parece imposible, puesto que lo común es que la felicidad individual de las personas se encuentre en contradicción con la de otros individuos que aspiran a bienes que no pueden compartirse porque son únicos (el amor de la misma mujer, por ejemplo, o la designación en un cargo determinado) o porque son escasos (recursos materiales). Entonces, como un orden social no puede satisfacer la subjetiva aspiración a la felicidad de cada individuo, tampoco puede asegurar la felicidad en un sentido objetivo y colectivo, incluso si lo que se busca no es ya la felicidad de todos, sino la del mayor número de personas.

Interesa destacar que Kelsen establece el siguiente paralelo entre libertad y justicia: si existe un impulso hacia la libertad individual que nos lleva a rechazar toda autoridad u organización, sin recibir órdenes más que de nosotros mismos, tal impulso, para hacer posible la vida en sociedad, se transforma o muda en una demanda acerca de que la autoridad u organización que se establezca lo sea con la participación de los propios sujetos que quedarán subordinados a ella. Tal es para Kelsen el origen de la democracia. De manera similar, la idea de justicia como felicidad individual se transforma en la demanda de un orden social que proteja bienes e intereses que la mayoría considere que deban ser protegidos. Pero, ¿cuáles son los bienes e intereses que deben ser asegurados y protegidos, establecido que los primeros son escasos y los segundos suelen hallarse en conflicto, y cuál es el orden o la jerarquía que debe ser establecida entre ellos? Para el autor, como sabemos, esas preguntas no tienen una respuesta racional, sino que cada individuo las responde desde su subjetividad, es decir, desde sus propias convicciones, preferencias y emociones, una conclusión que Kelsen cree estar en condiciones de probar examinando luego las fórmulas o criterios generales de justicia que propusieron autores como Platón, Aristóteles, Kant y Marx. Por lo mismo, ese texto de Kelsen puede ser utilizado para presentar, desde la óptica de su autor, las concepciones que acerca de lo justo profesaron esos otros cuatro autores, aunque Kelsen no se muestre de acuerdo con ninguno de ellos y su sentencia final, como

sabemos, sea que nadie puede decir qué es la justicia absoluta —esa que toda la humanidad desearía alcanzar—, y que debemos contentarnos con una justicia relativa —la que cada uno estima como tal—, una justicia relativa que, en el caso de Kelsen, según el mismo declara, encarna en los valores, instituciones o virtudes de la libertad, la paz, la democracia y la tolerancia. Por lo mismo, no es que un autor como Kelsen no profese determinados valores, o, peor aún, que no crea en absoluto en éstos. Lo que ocurre es algo distinto: Kelsen cree que hay valores, profesa algunos, aunque reconociendo que lo hace desde sus propias convicciones, preferencias e intereses, vinculados en su caso al cultivo de la ciencia, y declara que los valores no son ni objetivos ni absolutos y que tampoco es posible introducir entre ellos un orden o jerarquía con validez universal. Como el mismo escribe a este respecto, “el punto de vista según el cual los principios morales constituyen sólo valores relativos no significa que no sean valores. Significa que no existe un único sistema moral, sino que hay varios, y que hay que escoger entre ellos. De este modo el relativismo impone al individuo la ardua tarea de decidir por sí mismo qué es bueno y qué es malo”. Por tanto, el relativismo no es “poco exigente moralmente”, sino que es “demasiado exigente”.

Por lo mismo, y como queda claro en el acápite VI de su libro *¿Qué es justicia?*, Kelsen no puede estar de acuerdo con Kant, y no sólo porque este segundo autor proponga un imperativo categórico para regirse en los asuntos morales —comportate de modo tal que la máxima que guía tu conducta pueda ser transformada en ley universal—, sino porque de un enunciado como ese no podrían derivarse preceptos concretos de justicia que orientaran claramente el comportamiento de las personas. Se trataría, según Kelsen, de una fórmula vacía, tanto como aquella que en materia de justicia ordena dar a cada uno lo suyo, precisamente porque de fórmulas como esas, que a veces son presentadas como reglas de oro que todos deberíamos adoptar y aplicar, no es posible derivar guías concretas de acción que sean obligatorias para todos los hombres, incluidos aquellos que en condición de legisladores o jueces adoptan decisiones normativas de las que se espera sean justas.

En una línea de pensamiento similar a la de Kelsen, se sitúa Alf Ross, aunque su posición resulta algo más radical que la del jurista austriaco. Para Ross, la justicia es una idea clara y simple, como también recurrente, que está dotada de una poderosa fuerza motivadora. Por todas partes —explica— “parece haber una comprensión instintiva de las demandas de justicia”, y “hasta los niños de pocos años apelan ya a la justicia si uno de ellos recibe un trozo de manzana más grande que los otros”. De esta manera, “el poder de la justicia es grande, y luchar por ella es algo que fortalece y excita” a las personas, puesto que tiene que ver con la igualdad.

Como fin del derecho, cree Ross, la justicia “delimita y armoniza los deseos, pretensiones e intereses en conflicto en la vida social de la comunidad”, y, por tanto, “ella equivale a una demanda de igualdad en la distribución o reparto de las ventajas y cargas” que ofrece e impone la vida en común.

Respecto de las concepciones de la justicia, esto es, de las respuestas que se han dado y continúan dando a la pregunta que inquiriere acerca de cómo efectuar

ese reparto, considera Ross que todas responden a reacciones emocionales de las personas. Así, por ejemplo, cuando alguien afirma que una norma jurídica es injusta no expresa ninguna cualidad discernible en ella, de manera que si una persona exclama “Estoy en contra de esta regla porque es injusta”, lo que debería decir es “Esta regla es injusta porque estoy en contra de ella”.

De allí que, al no constituir materia de discusión racional, Ross, en una de sus frases más conocidas y polémicas, sostiene que “invocar la justicia es como dar un golpe sobre la mesa”, o sea, se trataría de una mera expresión emocional y no argumental.

Por la inversa, las palabras “justa” o “injusta” tienen sentido para Ross únicamente cuando se usan para calificar la decisión tomada por un juez o por cualquier autoridad que deba aplicar un conjunto determinado de normas. Esa decisión será justa si ha sido adoptada en conformidad con las normas del ordenamiento jurídico de que se trate, y no lo será en caso contrario. Por lo mismo, justicia “es la aplicación correcta de una norma como opuesta a la arbitrariedad”. Lo que no resulta posible, sin embargo, es predicar justicia o injusticia de una norma jurídica general, o de un ordenamiento en su conjunto, puesto que no hay manera de establecer un criterio de exigencia objetivo respecto del contenido de la norma o del orden de que se trate, y ello porque la justicia no puede constituir un criterio último para juzgar una norma. Cuando de una norma o de un ordenamiento se afirma que son “justos”, o que son “injustos”, no se procede entonces sobre la base de una pauta o criterio que posea validez superior de carácter absoluto, sino que se trata de la mera expresión de un cierto interés que puede hallarse en conflicto con intereses opuestos. “La ideología de la justicia —concluye Ross— es una actitud militante de tipo biológico-emocional a la cual uno mismo se incita para la defensa ciega e implacable de ciertos intereses”.

Ross lleva también a cabo una crítica a la concepción kantiana de la justicia, a la que considera formalista y circular. Pero tratándose de Kant, y especialmente a propósito de un tema como éste, no podemos quedarnos sólo con los juicios reprobatorios de Kelsen y de Ross, puesto que la contribución a la ética del filósofo alemán, amén de resultar digna de ser explicada más allá del imperativo categórico recordado y criticado por Kelsen, influyó en alguna medida, tal como tendremos oportunidad de ver más adelante, en concepciones de la justicia de importantes autores contemporáneos, tales como John Rawls y Jürgen Habermas.

Kant advierte que disponemos tanto de una *razón teórica* como una *razón práctica*. La primera es la que permite nuestros razonamientos teóricos, que son aquellos que nos permiten aumentar nuestros conocimientos, mientras que la segunda permite el razonamiento práctico, es decir, aquel que nos permite encontrar y argumentar el fundamento de nuestra conducta, y, más concretamente, la justificación de las preferencias, decisiones y cursos de acción que adoptamos en nuestra vida. Por otra parte, de la razón teórica y del razonamiento del mismo tipo se ocupa la *filosofía teórica*, y de la razón y del razonamiento práctico lo hace la *filosofía práctica*.

En materia de comportamientos humanos, así como de las pautas que prescriben como deben ser ellos, Kant distingue entre legislación *moral* y legislación

jurídica. La primera es la que hace de una acción un deber, y de ese mismo deber, a la vez, el móvil de la acción; en cambio, la segunda, junto con hacer también de ciertas acciones un deber, admite móviles distintos de la idea misma de deber, incluido, por cierto, el temor a las sanciones. Por lo mismo —y en palabras del propio Kant—, el derecho es “una legislación que coacciona”, mientras que la moral constituye un “reclamo que atrae”.

Es de esa manera como Kant distingue entre derecho y moral, reparando también en que, debido a la *exterioridad* del primero y a la *interioridad* de la segunda, la legalidad o ilegalidad de una conducta se mide por su concordancia o discrepancia con lo dispuesto por el derecho, mientras que la moralidad o la inmoralidad de una acción se evalúa sobre la base de examinar si el móvil de ella está o no de acuerdo con la moral.

Es pues la idea de deber la que ocupa el lugar principal en la teoría jurídica y en la teoría moral de este autor; en el caso del derecho, deber de comportarse conforme lo dispone la norma, independientemente del motivo que se tenga para ello; y, en el caso de la moral, deber de comportarse conforme a la norma, pero sin otro motivo que la aceptación de ésta, y, más aún, la adhesión e incluso el amor que la norma nos produce. Como escribe Kant, toda acción reconoce una motivación para llevarla a cabo, y “cuando esa motivación es tomada de la coacción, la necesidad de la acción es jurídica; pero si es tomada de la bondad intrínseca de la acción, entonces la necesidad es ética”. Y ejemplifica: “quien salda una deuda no es ya por ello un hombre honrado, pues puede hacerlo por miedo al castigo” o —agregaríamos por nuestra parte— por temor a perder el prestigio o el crédito de que goza en la sociedad. Quien procede de esa manera —sigue Kant— “es sin duda un buen ciudadano cuya acción observa una *rectitud jurídica*, más no *ética*; por el contrario, si actúa por motivo de la bondad intrínseca de la acción, su talante es moral y observa una *rectitud ética*”. El derecho exige actuar conforme al deber, nada más, en tanto que la moral, que también demanda actuar conforme al deber, demanda todavía más: hacerlo por el deber. Por lo mismo, en el ámbito de la moral se puede conseguir *premio*, más no buscar *retribución*. Esto quiere decir que, situados en el terreno moral, podemos obtener un bien aunque no haya sido la búsqueda de éste el motivo de nuestra acción (por ejemplo, la felicidad), pero lo que no debemos hacer, por un lado, es que las acciones morales se lleven a cabo con miras a conseguir una recompensa, y, por otro, a que se las ejecute creyendo que por ello quedamos en situación de exigir a otro una retribución de cualquier tipo. Como escribe el mismo Kant, “el hombre puede esperar ser feliz”, como resultado de sus buenas acciones morales, “pero esa esperanza no ha de motivarle, sino tan solo confortarle”, o, puesto por él de otra manera, “aquel que vive moralmente puede esperar ser recompensado por ello, pero no debe dejarse motivar por ello”. Así las cosas, la felicidad por las buenas acciones morales no se encuentra en la raíz de éstas, impulsándolas a ser realizadas, sino algo que simplemente se añade a la ejecución de tales acciones. Actuando según la moral *se obtiene*, pero no *se busca*, esa tranquilidad del alma en que consiste la felicidad según la antigua ética de los estoicos que Kant retoma en la modernidad.

El principio moral supremo que propone Kant, al modo de un imperativo categórico, es éste: “obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal”. Las máximas de las acciones se consideran “principios subjetivos”, algo así como móviles o motivos, de manera que para que una conducta sea moral, se requiere que la máxima que la guía valga universalmente, para todos, y no únicamente para el sujeto que ejecuta la acción del caso.

Los sujetos son autónomos, en el sentido de dueños de sí mismos y responsables por tanto de todas sus acciones, puesto que las máximas que guían a éstas son asumidas por los individuos y no coaccionados a ellas externamente. La máxima de la acción debe ser universalizable, esto es, ser susceptible de ser reconocida como buena no sólo por el sujeto que realiza la acción. Con todo, del imperativo categórico propuesto por Kant no se derivan directamente preceptos morales concretos, por ejemplo, pautas acerca de lo que es justo.

Por lo mismo, vale la siguiente caracterización de la moral kantiana que debemos a Osvaldo Guariglia: concentración en la *obligación moral* como fenómeno básico; procedimiento de *universalización* de la máxima de la acción como criterio por antonomasia de lo moral; *irrelevancia* del contenido material de las acciones (valores históricos, tradición, costumbres, et.) para la determinación del carácter moral o inmoral de las mismas, es decir, lo que comúnmente se entiende por *formalismo*; y, por último, primacía del concepto de *persona autónoma* como un concepto normativo central.

Refiriéndose ahora en particular al derecho, considera Kant que los juristas pueden indicar *qué es derecho*, o sea, “lo que dicen o han dicho las leyes en un determinado lugar y en un tiempo determinado”, aunque deben preguntarse también si lo establecido como derecho “es también justo” y, por lo mismo, han de disponer de un “criterio general para reconocer tanto lo justo como lo injusto”. Una doctrina jurídica únicamente empírica, esto es, que se limita a verificar qué rige o ha regido como derecho en un lugar y tiempo dados, sin inquirir sobre la justicia de ese derecho, “es como la cabeza de madera en la fábula de Fedro: una cabeza que puede ser hermosa, pero que lamentablemente no tiene seso”.

Al señalar qué es *el* derecho, no qué es derecho en un lugar y tiempo dados, Kant lo define como “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad”, entendiendo por “arbitrio” una facultad determinable e individual referida a la acción y de la cual proceden las máximas de ésta, y entendiendo la libertad en su sentido positivo, esto es, no como mera ausencia de impedimentos o restricciones (libertad negativa), sino como autodeterminación de los sujetos”. Por lo mismo —afirma enseguida—, “una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”.

Tal es presentado por Kant como el “principio universal de derecho”, como aquel que ha de regir todas las máximas de las conductas en el campo jurídico.

Respecto ahora de los deberes jurídicos, Kant sigue la conocida fórmula de Ulpiano —vivir honestamente, no dañar a nadie, y dar a cada uno lo suyo—,

aunque retocándola y confiriéndole un sentido más preciso. Así, para el filósofo alemán, la *honestidad* jurídica consiste en afirmar el propio valor como hombre en la relación con otro u otros hombres, sin convertirse en un simple medio para los demás, y tratando a la vez a éstos como fines y no como medios. Por su parte, el imperativo de *no dañar a nadie* debe ser observado aún en el caso de que para ello deba el sujeto desprenderse de toda relación con otro y evitar incluso la vida en sociedad. Y en cuanto a *dar a cada uno lo suyo*, parece a Kant un despropósito, “porque no puede darse a nadie lo que ya tiene”, de manera que para que un enunciado como ese pueda cobrar sentido, es preciso reformularlo de la siguiente manera: “Entra en sociedad con otros de manera tal que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás”.

Respecto de la primera de las tres dimensiones del principio antes señalado —vivir honestamente—, el postulado de tratar a las personas como fines, no como medios, puede ser colocado en los siguientes planos: significa, en primer lugar, considerar que los seres humanos no están a nuestra disposición para hacer con ellos lo que nos plazca o lo que mejor sirva a nuestros propósitos, es decir, que las personas deben ser tratadas no como objetos sino como sujetos, no como algo disponible, sino como seres libres. En segundo lugar, significa admitir que cada individuo es capaz de adoptar sus propios fines, de manera que ya nadie es pupilo de otro y que todos, como sujetos autónomos, hacen del libre pensar no sólo una inclinación, sino una práctica. Seguidamente, tratar a otro como un fin implica también que nadie debe subordinar los fines de otro a sus propios fines. Por último, significa que es preciso respetar los fines de los demás como si se tratara de nuestros propios fines. Y si el fin supremo que cada cual se propone alcanzar es la felicidad —felicidad que no depende de la ocurrencia de un solo momento feliz, del mismo modo que una golondrina no hace verano—, es preciso permitir que cada individuo escoja su propio verano y que vuele hacia él sin interferencias de los demás, contando con que éstos serán capaces de apreciar ese vuelo ajeno como si se tratara de su propio vuelo. Todo lo cual equivale a pasar del mero respeto a eso que Kant llama la “amabilidad moral” que ata los corazones de los hombres.

En materia de derecho, Kant distingue entre *derecho natural*, el cual “sólo se basa en principios *a priori*”, y *derecho positivo*, “que procede de la voluntad del legislador”, y, asimismo, en cuanto ahora a los derechos, como facultades, diferencia los *innatos* y los *adquiridos*, donde los primeros son los que corresponden a cada uno por naturaleza, con independencia de todo acto jurídico, y los segundos aquellos para los que se requiere un acto de este tipo.

Concerniente nuevamente a los deberes jurídicos, que son correlativos a los derechos de los demás (como lo es el de Juan de pagar el precio de la cosa que compró a Pedro respecto del derecho de éste a percibir el precio), Kant se anota un buen punto cuando antepone el cumplimiento de las obligaciones jurídicas a los imperativos que puedan provenir de la bondad o generosidad de las personas. Así, escribe, “todas las acciones y obligaciones que se basan en el derecho ajeno suponen los principales deberes para con los demás”, y “cualquier acción benévola sólo tiene cabida en tanto que no atente contra el derecho de otra persona (o que

tampoco pretenda sustituir ese derecho, agregaríamos por nuestra cuenta), ya que de lo contrario no se verá moralmente autorizada”. De este modo, carece de valor moral la caridad que hace un empleador con la familia de sus trabajadores si no paga a éstos sus salarios ni entera las correspondientes cotizaciones previsionales o de salud, o, por utilizar ejemplos del propio Kant, “no puedo salvar a una familia de la miseria y dejar luego deudas al morir” ni “echar una mano a quien se halla en la indigencia por haber sido despojado previamente de sus pertenencias”. En casos como ese —sostiene el autor—, “la benevolencia supone una execrencia”, de manera que “aquel que no lleva a cabo acción benevolente alguna, pero tampoco ha lesionado nunca el derecho de los demás, siempre puede ser tenido por justo”; en cambio, “quien ha practicado buenas obras durante toda su vida, pero ha zaherido el derecho de un solo hombre, no podrá borrar esta inequidad con todas su caridades”.

En consecuencia, “nada más sagrado que el derecho del prójimo” —afirma Kant—, y, nada, por lo tanto, más urgente e insoslayable que el cumplimiento de los deberes correlativos de ese derecho, de manera que —utilizando aquí el llamado que popularizaría Dworkin siglos más tarde —si hemos de tomarnos los derechos en serio, hemos también de tomarnos los deberes en serio, puesto que tomarse en serio éstos es la manera más eficaz de demostrar que lo hacemos con aquéllos.

Imposible abandonar este examen de Kant sin aludir a su idea de un derecho cosmopolita, tomada y desarrollada en nuestro tiempo por autores como John Rawls y Jürgen Habermas, cuyas concepciones de la justicia presentaremos más adelante.

Kant, como se sabe, propicia lo que él denomina “una comunidad pacífica perpetua de todos los pueblos de la tierra”, lo cual considera un principio antes del derecho que de la moral. Anticipándose al tipo de reflexiones que se hacen hoy acerca de la globalización, Kant constata que “la naturaleza ha encerrado a todos los hombres juntos por medio de la forma redonda que ha dado a su domicilio común (*globus terraqueus*) en un espacio determinado. Y como la posesión del suelo sobre el cual está llamado a vivir el habitante de la tierra no puede concebirse más que como la posesión de un parte de un todo determinado, por consiguiente, de una parte sobre la cual cada uno de ellos tiene un derecho primitivo, todos los pueblos están *originariamente* en comunidad del suelo; no en comunidad *jurídica* de la posesión (*communio*), y por tanto de uso o de propiedad de este suelo, sino en *reciprocidad de acción* (*commercium*) física posible, es decir, en una relación universal de uno solo con todos los demás”. Y agrega “este derecho, como la unión posible de todos los pueblos, con relación a ciertas leyes universales de su comercio posible, puede llamarse *derecho cosmopolítico* (*Jus cosmopoliticum*)”.

Para Kant, ese derecho no es otro que el de “ensayar la sociedad con todos y de recorrer con este intento todos los países de la tierra”, aun cuando “no haya derecho a establecerse en el territorio de otra nación más que mediante un contrato particular”. Con todo, ese derecho a la paz perpetua, ese derecho a constituir una sociedad de naciones por medio de un derecho cosmopolita, tiene que progresar por medio de fórmulas consensuales y no ser impuesto por medio de la fuerza,

evitando de ese modo “la mancha de la injusticia de los medios empleados para su ejecución”.

Para conseguir lo anterior es preciso admitir, al modo de un “veto irresistible”, el mandato *no debe haber ninguna guerra*. Ninguna guerra entre individuos, pero tampoco entre pueblos, precisándose una suerte de “tratado de paz universal y duradero”, que constituiría no ya una parte del derecho, sino “todo el fin”, de éste. Por consiguiente —continúa razonando Kant—, no se trata de saber si la paz perpetua es o no posible en la realidad, sino de proceder como si este supuesto, aunque pueda no realizarse, debiera no obstante intentar realizarse. Avanzar hacia un tratado semejante y a fórmulas de creciente gobierno mundial es algo que puede efectuarse —según escribe Kant— “por medio de una reforma lenta, insensible, y según principios firmes”, hasta “conducir a la paz perpetua por medio de una aproximación perpetua al soberano bien político”. Y como si se tratara de un autor que escribiera en el siglo XX, Kant dice que para alcanzar una “federación cosmopolita”, la cual constituiría “un notable avance del género humano”, no cabe esperar mucho “por parte de los príncipes, quienes gobiernan caprichosamente y a su antojo, al no tener ascendiente alguno sobre ellos la idea del derecho, de manera que “no existe otro camino que la educación”.

Es cierto que hoy casi no existen los príncipes y que gobernantes democráticamente elegidos, pero que también ejercen y procuran incrementar y conservar su poder con sujeción a las reglas de la democracia que ponen límite al poder y permiten la alternancia en éste, no gobiernan caprichosamente y a su antojo, sino con sujeción al derecho interno, al derecho internacional e, incluso, a las incipientes expresiones que hemos alcanzado en materia de un derecho supranacional. Con todo, hay que confiar en las instituciones educativas —como propone Kant—, puesto que “representan una pequeña y cálida esperanza en este sentido”.

Tomando pie de algo de lo que Kelsen expresa acerca de la justicia, el utilitarismo, encarnado principalmente en la figura de Jeremy Bentham es una de las concepciones de la justicia, en concreto aquella que considera que ésta equivale no al bienestar de cada individuo sino al de mayor número de ellos, de manera que una institución será justa, o una política pública, o una ley, si de ellas puede decirse que benefician o producen bienestar al mayor número de personas de la sociedad de que se trate. De esta manera, el criterio moral básico es el de la utilidad o beneficio máximo, hasta el punto de que, por lo mismo, deliberar en una situación social cualquiera acerca de qué es lo justo se reduce a calcular lo que produzca la mayor felicidad para el también mayor número de personas. Esto trae como consecuencia, como señala Alejandra Zúñiga, que el utilitarismo tome “como objeto de evaluación moral no las acciones de los individuos, sino los estados de cosas”: son éstos los que tienen un valor intrínseco, “mientras que las acciones que los propician o evitan sólo cuentan con un valor meramente instrumental”, lo cual quiere decir que su moralidad depende de cuánto contribuyan o no a la felicidad colectiva. Por eso, el propio Bentham se pregunta “entre dos modos de obrar opuestos, ¿queréis saber a cuál de ellos debéis dar la preferencia? Calculad los efectos buenos o malos, y decidios a favor del que promete la suma mayor de felicidad”.

Pasando ahora al libertarismo, que es el nombre para la teoría de la justicia de Robert Nozick, el punto de partida son los derechos de las personas, de manera que justicia es lo que respeta tales derechos y proporciona soluciones que eviten que ellos sean vulnerados.

Para Nozick los derechos son títulos que podemos exigir plenamente y no gracias a concesiones que dependan del Estado o de las personas con quienes nos relacionamos. Tales derechos, especialmente los que se relacionan con la propiedad, con la vida y con la libertad, son anteriores al Estado e independientes de los sistemas sociales y políticos que puedan existir en un lugar y tiempo dados. Se trata, en consecuencia, de derechos naturales permanentes e inalterables, de manera que el papel del Estado, si quiere éste ser calificado de justo, se reduce a reconocer esos derechos y, sobre todo, a defenderlos, lo cual conduce a la tesis del Estado mínimo, cuyo papel es meramente vigilar la intangibilidad de los derechos y no realizar servicios ni prestaciones sociales que puedan lesionarlos. En expresión del propio Nozick, el Estado es sólo una “agencia protectora” que respalda el cumplimiento eficaz de los contratos que celebran los individuos y protege a éstos del uso ilegítimo de la fuerza que pueda arrebatárles la vida y del robo o el fraude que pueda privarlos de su propiedad. Como comenta Alejandra Zúñiga, cualquier objetivo ulterior que el Estado se proponga, por ejemplo, la garantía, por medio de mecanismos de distribución de la renta, de ciertos derechos entre los que se incluiría la asistencia sanitaria u otros de los así llamados derechos sociales, “supondría un uso ilegítimo de la fuerza violando el derecho de las personas a no ser obligados a hacer ciertas cosas contra su voluntad”.

En consecuencia, si para el utilitarismo la justicia tiene que ver con *beneficios*, y, sobre todo, con beneficios *sociales*, para el libertarismo tiene que ver con derechos, y, especialmente, con derechos *personales*.

Tiene razón Tom Campbell cuando repara en que la violación de los derechos es citada como un ejemplo común o habitual de injusticia y que, por lo tanto, no es sorprendente que se hagan intentos por presentar y analizar la justicia únicamente en términos de derechos. Es por eso que hay otros autores —Ronald Dworkin y John Rawls, por ejemplo— que profesan también una concepción de justicia en la que los derechos ocupan el lugar central de la cuestión.

Para el *liberalismo igualitario* de Dworkin, —los derechos en su totalidad y no sólo los tres que se destacan en la posición asumida por Nozick— son “cartas de triunfo” que los individuos pueden oponer a cualquiera que se interponga en su titularidad, disfrute o ejercicio, sea el Estado o una mayoría cualquiera, aunque se diferencia de este último autor en el contenido y en las consecuencias de los derechos, y, especialmente, por el valor que en su concepción de la justicia otorga a la igualdad, hasta el punto de que su principio moral básico consiste en que a todas las personas debe brindárseles “igual consideración y respeto”.

Dworkin, en una clasificación bastante difundida, clasifica las teorías de la justicia en tres grupos. El primero es el de las *teorías teleológicas*, cuyo criterio de justicia está basado en objetivos, es decir, en situaciones o estados de cosas que podrían alcanzarse o preservarse mediante políticas y decisiones normativas de

la autoridad pública. Por cierto, el utilitarismo pertenece a ese primer grupo. Por su parte, las *teorías deontológicas*, que se basan en la corrección o incorrección de los actos humanos en sí mismos, independientemente de las consecuencias o resultados que ellos produzcan, pueden poner el acento en los *derechos* o en los *deberes*, lo cual quiere decir que en un caso se promueven y destacan los primeros y en el otro los segundos. El autor norteamericano es consciente, sin embargo, de que todas las teorías o concepciones de la justicia encierran a la vez objetivos, derechos y deberes, aunque, al final —como escribe Campbell— “las justificaciones deben basarse en uno u otro tipo de consideraciones”, o sea, cada teoría o concepción de la justicia, pudiendo defender un conjunto específico de objetivos, derechos y deberes, dará no obstante “un primer puesto a uno solo de esos conceptos” —escribe Dworkin— y “tomará algún objetivo predominante, o algún conjunto de derechos fundamentales, o algún conjunto de deberes, y mostrará que otros objetivos, derechos y deberes ocupan un lugar subordinado o derivado”. Pero en el caso de Dworkin, son las teorías basadas en derechos, y no en objetivos o en deberes, las más adecuadas para formular una concepción de la justicia.

Pero con la expresión “derechos” Dworkin no se refiere a los derechos subjetivos corrientes de las personas, es decir, a aquellos que resultan de actos que éstas celebran o de posiciones jurídicas que adoptan, sino a los derechos básicos, a los derechos fundamentales que ningún Estado puede violar o lesionar ni aún en el caso de que con ello pudiera producir algún beneficio de tipo general. Por lo mismo, la postura de este autor es antiutilitaria, puesto que, según él, lo que ha de prevalecer son los derechos del individuo y no el bienestar colectivo, de manera que —señala— “está mal que si alguien tiene un derecho el gobierno se lo niegue”, aún en el caso de que “negárselo favoreciera el interés general”.

Entre tales derechos individuales, el derecho fundamental tiene que ver con la igualdad y se expresa en la ya señalada fórmula “igual consideración o respeto”, o, lo que es lo mismo, derecho a ser tratado como igual.

Sobre el particular, Dworkin distingue entre el “derecho a igual tratamiento” y el “derecho a igual consideración y respeto”. El primero refiere a la igual distribución de determinados bienes u oportunidades —por ejemplo, en el caso del sufragio universal—, mientras que el segundo no se relaciona con una igual distribución de algún bien u oportunidad, sino “con la igual consideración y respeto en las decisiones políticas referentes a la forma en que han de ser distribuidos tales bienes y oportunidades”, de manera que si el primero es un derecho a ser tratado *igual*, el segundo es a serlo *como iguales*. Así, por ejemplo, un joven no tiene derecho a obtener un cupo en una universidad simplemente porque otros consiguen un cupo, o sea, no tiene derecho a ser tratado *igual*, pero sí tiene derecho a que a él y a los demás que postulan a tener un cupo se les apliquen los mismos requisitos de admisión a la universidad, es decir, tiene derecho a ser tratado *como igual*. O, como ejemplifica el propio Dworkin, “si tengo dos hijos y uno se me está muriendo de una enfermedad que apenas si llega a incomodar al otro, no muestro igual consideración si echo a cara o cruz la decisión de cuál ha de recibir la última dosis de la medicina”. Un ejemplo que, según el autor, demuestra que

el derecho a ser tratado *como igual es fundamental*, y el derecho a ser tratado *igual es derivado*. Y concluye: “el derecho a ser tratado como igual lleva consigo un derecho a igual tratamiento, pero esto no sucede, en modo alguno, en todas las circunstancias”; de manera que el derecho a ser tratado como igual debe ser considerado fundamental de la concepción liberal de la igualdad, y que el derecho —más restrictivo— a igual tratamiento sólo es válido en aquellas circunstancias en que, por alguna razón especial, se sigue del derecho más fundamental”.

Un criterio de justicia distinto del de Dworkin, es decir, que exige igual tratamiento y no solo igual consideración y respeto, es la conocida fórmula del marxismo: de cada cual según su capacidad y a cada cual según sus necesidades, donde esta última palabra refiere no sólo a requerimientos materiales básicos, sino a todo lo que resulte del caso tener para poder llevar el estilo de vida particular que cada cual haya escogido, lo cual, como es obvio, supone ese tipo de “sociedad opulenta e igualitaria” —la sociedad comunista— que ninguna experiencia histórica de comunismo ha conseguido instaurar.

Dworkin considera también que filosofías de la justicia rivales, es decir, que proponen fórmulas distintas acerca de cómo el derecho y la sociedad pueden desarrollarse en dirección a la justicia, se asemejan a sueños en cadena, unos en pos de otros, cuyos autores, los filósofos, ofrecen al modo de programas que pueden hacer de la labor de legisladores, jueces y abogados algo más conscientes y reflexivo. Los filósofos serían así “novelistas en cadena con epopeyas en la mente”. Y en ese sentido —agrega— “cada uno de sus sueños ya está latente en el derecho” y “cada sueño podría ser el futuro del derecho”. Pero no nos engañemos: los sueños son competitivos, las visiones son distintas y es preciso efectuar elecciones: grandes elecciones por quienes ejercen cargos de autoridad a nivel del poder constituyente, legislativo, judicial y administrativo, y elecciones menos importantes por aquellos cuyas decisiones son más inmediatas y limitadas en cuanto a sus efectos, como sería el caso, por ejemplo, de padres y profesores que quieren ser justos con sus hijos y con sus alumnos.

Dworkin es un liberal igualitario en cuanto su misma idea de la libertad se confunde en cierto modo con el postulado del derecho fundamental a igual consideración y respeto, puesto que éste se basa en la autonomía de los sujetos para establecer sus propios planes de vida y llevar una existencia conforme a éstos sin que el Estado, una mayoría cualquiera, ni nadie en particular, puedan imponer un plan uniforme y privar de reconocimiento y respeto a los que se aparten de él.

John Rawls es también un liberal igualitario y alguien que, lo mismo que Dworkin, concede un lugar central a los derechos individuales en su concepción de la justicia, aunque, en una línea que lo emparenta con el utilitarismo, presta también significativa atención al bienestar colectivo y a la necesidad de aliviar los sufrimientos de las personas pobres y más desventajadas, asumiendo, esta vez a diferencia de Dworkin, que hay tensiones entre libertad e igualdad, esas tensiones que aparecen muchas veces con ocasión de la discusión sobre políticas públicas o proyectos de ley, por ejemplo, en el caso de políticas de inclusión social o de proyectos de reforma tributaria. El mismo Dworkin lleva a cabo en *Los derechos*

en serio un exhaustivo análisis de la concepción de justicia de Rawls, aunque nada dice en defensa de ella y, más aún, declara que sus argumentos podrían estar equivocados.

Como es bien sabido, Rawls utiliza la idea del contrato social para plantear una hipotética posición originaria en la que individuos racionales y velados por la ignorancia acerca de sus propias características, posibilidades, talentos y posición en la sociedad real, escogerían principios de justicia rectores de esta última. En tales condiciones de imparcialidad, ¿qué principios de justicia serían los escogidos por interesar a todos y no a uno o más determinados hombres y mujeres que Rawls imagina en dicha posición originaria, de manera que, elegidos que fueran, pudieran recibir aprobación general y aplicárselos en el diseño y gestión de instituciones políticas y económicas concretas al interior de la sociedad?

Está demás decir que Rawls no cree ni supone que alguna vez haya ocurrido algo semejante, es decir, que un grupo de hombres y mujeres se encontraran en una posición originaria y celebraran un acuerdo o contrato real acerca de los principios de justicia que prevalecerán en la vida en sociedad. Como señala Victoria Camps, no es, por supuesto, “un estado histórico primitivo, ni siquiera un estado posible, sino una situación imaginaria de imparcialidad para llegar a un acuerdo legislativo sobre qué deba ser la justicia”, en la que “los individuos desconocen todos aquellos aspectos y contingencias de su existencia”, aspectos que los llevarían a actuar en interés propio. De este modo, “ignoran cuál es su estatus social, la fortuna o la inteligencia que poseen, incluso el sexo o la generación a que pertenecen. No saben qué bienes les corresponden, ni siquiera cuál es su concepción singular del bien. Conocen algo tan vago e impreciso como los hechos generales de la naturaleza humana, esto es, las bases elementales de la organización social y de la psicología humana”.

Ahora bien, en una situación como esa, cree Rawls que los principios escogidos serían estos: 1) toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos; y 2) las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertas a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades, y deben procurar el máximo beneficio a los miembros menos aventajados de la sociedad.

Dos principios que se desdoblán en tres, a saber, *principio de libertad*, *principio de igualdad de oportunidades*, y *principio de diferencia*. En cuanto al primero, habría que decir, con Rawls, que los hombres son libres de dos modos: para plantear pretensiones sobre el diseño de las instituciones sociales, lo cual quiere decir que cada individuo es “fuente auto-originante de pretensiones”, o sea, lo contrario de la esclavitud, y, asimismo, libres para formarse concepciones del bien que puedan también revisar y cambiar. En cuanto al segundo, exige que las personas no reconozcan diferencias en el punto de partida que les conduzcan a diferencias inaceptables en sus respectivos puntos de llegada. Y tocante al tercero, es aquel que ordena beneficiar a los miembros menos favorecidos de la sociedad, es decir, a quienes puedan vivir situaciones de pobreza, desamparo o marginación.

Es en el marco de esos principios que se llevaría a cabo la distribución no de *bienes primarios naturales*, tales como la inteligencia, por ejemplo, que según Rawls se distribuyen como resultado de una “lotería natural”, sino los *bienes primarios sociales*, o sea, aquellos cuya posesión desea o maximiza cualquier sujeto racional, dado que son “medios generalizados para promover fines humanos”, tales como trabajo e ingresos suficientes para alcanzar otros bienes o satisfacer otras preferencias ya no de carácter primario, tales como vivienda, medios de transporte, vacaciones, etc.

Como bien señala Miguel Ángel Rodilla, los principios de justicia de Rawls son a la vez *materiales* y *abstractos*, aunque de ellos no es posible derivar de forma inequívoca e inmediata una configuración concreta de la sociedad. Están tales principios abiertos a múltiples aplicaciones, aunque no por ello tienen un carácter trivial o intrascendentes, puesto que “determinarían qué tipo de razones son válidas en cuestiones de justicia social y en este sentido representarían un consenso básico para guiar el discurso práctico para la justificación y crítica de las instituciones y orientar la acción política para su reforma”.

Cabe señalar que Rawls, como liberal que es, da prioridad al principio de libertad, aunque, como igualitario que también es, la exige para todos, y, además, incorpora requerimientos de justicia social a favor de los más desventajados. Una justicia que no se agotaría en la simple igualdad de oportunidades, o igualdad en el punto de partida, y que alcanzaría también al bienestar real que acaban consiguiendo las personas. Un bienestar que no sería justo procurar sacrificando la libertad, aunque tampoco utilizando ésta como escudo o como pretexto para dejar sin satisfacer las necesidades básicas o primarias de los individuos.

Por último, y como es bien patente, lo que Rawls nos ofrece no es sólo una concepción de la justicia encarnada en los principios materiales antes explicados sino un método o procedimiento para alcanzar dicha concepción y tales principios. Un método o procedimiento que nos remite a esa hipotética y equitativa posición originaria desde la cual sería posible concordar principios que personas razonables acordarían al margen de la posición social y económica que ocuparían al momento de vivir en sociedad.

Bobbio es también un autor cuya concepción de la justicia combina los valores libertad e igualdad, aunque de manera más estrecha y explícita que Rawls. Si éste puede ser calificado, según vimos, de *liberal igualitario*, Bobbio es un *liberalsocialista*: liberal porque confiere prioridad a la libertad, y socialista porque enarbola igualmente el valor de la igualdad, y no sólo en su dimensión jurídica y política, sino también material, mostrando que una cierta igualdad en las condiciones materiales de vida de las personas es requisito para una efectiva titularidad y ejercicio de las libertades.

Libertad e igualdad, como dos valores principales, aunque no absolutos, son los términos de ese acuerdo en que consiste el liberalsocialismo de Bobbio. En una sociedad pluralista —como tuvimos oportunidad de mostrar en nuestro libro *Norberto Bobbio: un hombre fiero y justo*, de 2005—, es decir, en una sociedad en la que coexisten varios y distintos centros de poder y en la que son también

múltiples y diferentes las organizaciones que agregan y representan la voluntad y las aspiraciones ciudadanas, es preciso “construir nuevos límites entre igualdad y libertad, o entre igualdad y diferencias —como sostiene Andrea Greppi—, y no dejar todo el campo abierto ni a los liberales, interesadas en destacar lo que los hombres tienen de distinto, ni tampoco a los socialistas, interesados en valorar lo que todos los hombres tienen en común.

Esa síntesis que pretende ser el liberalsocialismo de Bobbio y de otros de sus contemporáneos, no es otra cosa que la síntesis o el compromiso entre dos valores, libertad e igualdad, y, a la vez, entre dos doctrinas políticas, liberalismo y socialismo. De lo que se trata, en suma, es de que la libertad no se consiga sacrificando la igualdad ni que ésta se obtenga al precio de aquella, propiciando un ideal de justicia que nazca de la exigencia de que los hombres, además de libres, sean iguales. Iguales ante la ley, iguales al participar en las elecciones que supone la democracia, en las que el voto de cada cual cuenta por uno, e iguales también en las condiciones materiales de vida, aunque, claro, no iguales *en todo* por lo que respecta a tales condiciones —digamos nadie comiendo torta para que todos puedan comer pan—, sino iguales en *algo*, o sea, en la satisfacción de las necesidades básicas indispensables para llevar una vida digna, como si dijéramos que todos coman a lo menos pan, sin perjuicio de que algunos, o acaso muchos, merced a su mayor capacidad, trabajo o suerte, puedan acceder a las tortas e incluso a manjares más sofisticados. Por lo mismo, para un autor como Bobbio no basta con la igualdad de oportunidades, que es hasta donde llega “la idea igualitaria conservadora” que refiere Fernando Atria, la cual es bien resumida por Nils Christie, quien sostiene que la igualdad de oportunidades “es un arreglo perfectamente apropiado para transformar las desigualdades estructurales en experiencias de fracaso y culpas individuales”.

Lo que interesa destacar especialmente en el planteamiento de Bobbio es que la igualdad, o, mejor aún, cierta igualdad en las condiciones materiales de vida, no es sólo un valor en sí misma, sino un presupuesto o condición para el efectivo ejercicio de la libertad, puesto que ¿cuál puede ser el sentido y el interés de una persona en su libertad de pensar, de expresarse, de reunirse, de asociarse, de emprender, si sus condiciones de vida la sitúan permanente e irremediamente debajo de la línea de pobreza o en un estado de franca indigencia? En palabras de Lord Acton, “la pasión por la igualdad hizo vana la esperanza de la libertad”, aunque “en el devenir de los que hoy se llama la “revolución neoliberal” habría que postular que las aspiraciones por mayor libertad no caduquen los deseos también legítimos por una sociedad más igualitaria. Esto significa que la desigualdad material no tendría ya que ser vista como la sombra negra que proyecta inevitablemente el reinado de la libertad, sino como una imperfección de la propia libertad”.

En un cuadro de ideas como ese, quizás haya que volver al viejo lema revolucionario, aunque ahora de la mano de la democracia y no de la revolución, que pedía o prometía *libertad, igualdad y fraternidad*. Tal vez la fraternidad, esto es, la unión y la buena correspondencia entre los que son o a lo menos se miran como hermanos, pueda constituir el puente que se precisa tender entre los valores de la

libertad y de la igualdad, a fin de que, reconociéndose distintos, no se repelan, y propendan, en cambio, junto con preservar sus respectivos ámbitos, a ceder cada cual de sí en la proporción justa que permita la realización simultánea del otro, tal como acontece también entre orden y libertad.

Si Rawls, según vimos, ofrece tanto una concepción como un método para alcanzar un acuerdo en los principios que expresan esa concepción, otro autor contemporáneo —en este caso Jürgen Habermas— nos propone, de manera menos ambiciosa, sólo una vía procedimental para alcanzar acuerdos acerca de la justicia. Como indica Tom Campbell, lo que Habermas nos ofrece como camino hacia la justicia es “un diálogo real continuado, más que las hipótesis puramente contrafácticas y a menudo fantasiosas de otros teóricos. Esto quiere decir que si Habermas nos ofrece menos —sólo un procedimiento—, nos ofrece también algo real y no meramente hipotético” como aquella posición originaria velada por la ignorancia que imagina Rawls.

Lo que Habermas propicia es “una situación ideal de habla” que encierra condiciones de libertad e igualdad que generan un diálogo sincero entre los individuos y una consiguiente “racionalidad comunicativa” que tendría que conducirlos a algún tipo de resultado acerca de cuyo contenido y alcances no podríamos prejuzgar antes de que el diálogo tenga efectivamente lugar. Se trata, por lo mismo, de una teoría procedimental de la justicia, que responde a procesos de comunicación social efectivos, esto es, reales, y que, siempre según Campbell, se alejan de ese “individuo imaginativo y superinteligente que ocupa un lugar central en el enfoque más individualista de Rawls”. Imaginativo, superinteligente y *conservador*, cabría agregar también, ya que en la posición originaria imaginada por el autor norteamericano lo más probable es que hombres y mujeres procedieran de manera extremadamente cautelosa, procurando antes evitar riesgos que asumir desafíos.

El método propuesto por Habermas, también llamado “democracia deliberativa”, parte de la base de la interacción social de individuos libres e iguales, quienes, a través de un diálogo racional, pueden llegar a concordar en criterios de justicia y en pautas de conducta —por ejemplo, los derechos fundamentales— que trascienden a las comunidades o culturas específicas que existen en el planeta y que, por lo mismo, pueden ser vistas como criterios y pautas de validez universal. En esto, precisamente, Habermas se aparta de concepciones comunitarias que lo que postulan respecto de tales criterios y pautas es que éstas no pueden trascender los determinados contextos culturales en los cuales operan. Lo que Habermas procura a través del método que nos propone no es alcanzar una suerte de agregación de las preferencias autointeresadas de los sujetos, sino establecer criterios y pautas compartidas, incorporando de ese modo ideas de solidaridad, lealtad, sinceridad, respeto mutuo y entendimiento social. Por lo mismo, acierta Campbell cuando escribe que “una cosa apasionante y provocadora del enfoque de Habermas es esta combinación del ímpetu filosófico hacia la corrección moral con la preocupación sociológica por la cohesión social. Habermas mantiene que las normas de justicia que surgen de esas comunidades que han progresado hasta alcanzar un estado de deliberación comunicativa racional tienen una objetividad que trasciende el

relativismo cultural y político en el que se basa el comunitarismo, ofreciendo así lo que mucha gente considera una fusión muy atractiva de tradiciones rivales”. Por lo mismo, y en palabras del propio Habermas, los criterios de justicia que se adopten “deben sobrevivir a la prueba de la universalización que examina qué es igualmente bueno para todos”, o sea, tienen que pasar el test de dicha universalización, hasta el punto de que “una norma es justa solo si todos pueden desear que sea obedecida por cada uno en situaciones semejantes”.

Con todo, la teoría procedimental de Habermas no es absolutamente neutra a los resultados, y ni siquiera lo es con relación al comienzo del proceso de deliberación comunicativa, puesto que para que ésta tenga lugar es preciso que concurren sujetos libres e iguales que compartan ya ciertos márgenes de consenso, así no más sea, como en el caso del derecho, que las normas de éste puedan legítimamente aplicarse en uso de la fuerza. Además, Habermas presupone que existe algo que podríamos tener por la justicia universal, no más que ésta “no se alcanza a través de las especulaciones de los filósofos”, sino como consecuencia de un diálogo de la características ya señaladas.

Se trata, en suma, de una “ética modesta”, según expresión del mismo Habermas, que no nos dice cuáles normas morales son correctas, pero sí cuál es el procedimiento que permite llegar a normas morales correctas. A lo que Habermas convoca, según Adela Cortina, no es a “reflexionar sobre contenidos morales —como haría una *ética material*—, sino acerca de los procedimientos mediante los cuales podemos declarar qué normas surgidas de la vida cotidiana son correctas”, o sea, como hemos indicado antes, se trata de una *ética procedimental*. O en palabras del propio Habermas, “a diferencia de la forma clásica de la razón práctica, la razón comunicativa no es una fuente de normas de acción”, de manera que si la razón práctica responde a la pregunta ¿cuáles son las normas que deberíamos observar para actuar correctamente —por ejemplo, en materia de justicia—, la razón comunicativa pretende tan solo contentar a la pregunta ¿qué debemos hacer para llegar a establecer normas correctas en la sociedad?

En fin, y siguiendo en esto la síntesis que acerca de la ética discursiva propone Luis Villavicencio, se podría decir que ésta busca un entendimiento moral a través de una forma comunicativa que todos comparten, y que consta de los siguientes pasos:

1. Son válidas sólo aquellas normas de acción en la que todos los posibles afectados podrían ponerse de acuerdo en tanto participantes en discursos racionales (Principio discursivo);
2. Una norma es válida exclusivamente cuando las consecuencias previsibles de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas de cada cual podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados (Principio de universalización).
3. Al momento de intervenir en discursos prácticos orientados hacia el establecimiento de criterios o pautas de conducta: a) nadie que pueda hacer una contribución relevante puede ser excluido de la participación; b) a todas y

a todos se les dan las mismas oportunidades de hacer sus aportaciones; c) los participantes tienen que señalar lo que opinan; y d) la comunicación tiene que permanecer libre de coacciones tanto internas como externas, de modo que las tomas de posición sean motivadas únicamente por la fuerza de la convicción de los argumentos.

Por lo mismo, podría decirse que la propuesta de Habermas asegura antes la *legitimidad* que la *moralidad* de las normas sociales, cuya validez —señala ahora Cristina Lafont— “no depende sólo de su legitimidad (es decir, de si podrían contar con el asentimiento racional de los afectados), sino también de su justicia (es decir, de si estarían de hecho en el interés de todos por igual)”. Y en esa misma línea de observaciones, la mencionada autora agrega que “nuestro éxito en alcanzar un acuerdo unánime en un momento dado no hace nuestras normas ni más ni menos justas de lo que efectivamente son. Todavía hemos de estar atentos a la permanente posibilidad de que dichos acuerdos se basen en injusticias no detectadas e ideologías persistentes. Pues siempre podríamos descubrir en el futuro que, a pesar de nuestra racionalidad discursiva, estábamos, sin embargo, equivocados respecto de la justicia de algunas de nuestras normas sociales”.

La expresión política de la ética discursiva de Habermas es la democracia deliberativa que él también propicia como un procedimiento adecuado para la adopción de decisiones de carácter político. De esta manera, “ética discursiva” constituiría una expresión más amplia que “democracia deliberativa”, puesto que, si bien inspirada ésta en aquella, lo que la democracia deliberativa permite es adoptar únicamente decisiones políticas, mientras que la ética discursiva conduce a decisiones en cualquier ámbito de la conducta o actividad humana. Democracia deliberativa basada en la igual autonomía de los individuos para participar en la toma de decisiones colectivas que les afecten y en la adopción de la regla de la mayoría, como si se tratara de la “voluntad del pueblo”, cuando el acuerdo no es posible. Regla de la mayoría criticada a veces como expresión de despotismo, aunque lo importante es que esa regla no opera de inmediato ni menos automáticamente, puesto que su aplicación está precedida de los debates propios de la democracia, de la posibilidad de las minorías para expresar sus puntos de vista, de los esfuerzos de persuasión por uno y otro lado, y por transacciones que conducen muchas veces a la adopción de una decisión final que no coincide plena ni estrictamente con las posiciones iniciales de mayoría y minorías. En cualquier caso, lo importante en una democracia deliberativa es lo mismo que en una ética discursiva: el procedimiento de toma de decisiones antes que las decisiones mismas. Como apunta nuevamente Adela Cortina, “reconociendo que la política no puede liberarse del conflicto moral o de intereses, la democracia deliberativa trata de encontrar un punto de vista común sobre cómo los ciudadanos deberían decidir públicamente cuando están fundamentalmente en desacuerdo”. Por lo mismo, más que descubrir *intereses comunes*, la democracia conduce a un *mundo en común*.

Por último, y prolongado más allá su línea de pensamiento, y de manera similar a la versión que Rawls tiene del derecho internacional, Habermas aboga

a favor del tránsito desde un mundo dominado por estados nacionales hacia lo que llama “constelación postnacional de una sociedad mundial”, la cual resultaría posible en la medida en que los Estados pierden autonomía como consecuencia de verse involucrados “en las redes horizontales de comunicación e intercambio de esta sociedad global”.

Por su parte, el comunitarismo, es una doctrina que rechaza el individualismo y que critica al liberalismo como expresión de aquel. Como advierte Campbell, “comunitarismo” es un término que abarca un espectro de visiones contrarias a los presupuestos del individualismo liberal, que se pronuncia sobre fines sociales valiosos en términos de la suma de los bienes preferidos por los individuos, poniendo el acento en los bienes de carácter público que son compartidos en la vida comunitaria que llevan las personas, vida que “no puede ser desagregada en parcelas individuales”. Por lo mismo, si el liberalismo pone el acento en la autonomía moral del sujeto y en la libertad personal de los individuos, el comunitarismo lo hace en el sentido de comunidad y en la responsabilidad social. De este modo, para el comunitarismo las personas no están constituidas solo por la conciencia de sí mismas y de su propia autonomía y libertad, sino, fundamentalmente, “por el tejido de relaciones sociales en cuyo interior cada individuo encuentra su identidad y significado”. Sandel, por ejemplo, sostiene que “las personas están constituidas en parte por los propósitos, creencias y actitudes que tienen como miembros de una comunidad que les proporciona las relaciones a través de las cuales llegan a tener una identidad individual y una existencia significativa”. Por lo mismo, el comunitarismo llama a preservar las relaciones sociales existentes heredadas de la tradición y, en caso de no existir algo como eso, a crear un genuino ideal de comunidad.

Lo que cuenta para el comunitarismo en materia de justicia no es lo que los individuos eligen, ni tampoco aquello que pudiera elegirse para el conjunto de la humanidad, sino “las específicas particularidades de las relaciones humanas cotidianas” al interior de una sociedad determinada. La postura comunitarista —relata Campbell— “es que cada comunidad tiene su propio concepto y sus propias concepciones de justicia y que no podemos ubicarnos fuera de estas construcciones culturales y llegar a tener una teoría de la justicia trans-societal que se ubique por encima de las sociedades y juzgue las creencias y actitudes de comunidades culturales específicas”. De este modo, el discurso sobre la justicia, que es el resultado de cavilaciones acerca de ésta, sólo tiene pertinencia y sentido al interior de cada grupo o comunidad cultural específica y de las prácticas sociales adoptadas por éstas. Como señala uno de los representantes más destacados del comunitarismo —Alasdair Macintyre— quienes piensan sobre la justicia “sólo pueden ser entendidos adecuadamente cuando se les ubica en el contexto de las tradiciones”, puesto que están ellos inmersos en las convenciones arraigadas en determinadas áreas de la práctica social efectiva. Por lo mismo, hay que desconfiar de aquellos principios de justicia que tengan la pretensión de determinar qué es justo en todas y cada una de las circunstancias sociales posibles. Los individuos heredan un lugar concreto dentro de un conjunto interconectado de relaciones sociales y a falta de ese lugar no son nadie o apenas unos forasteros sin títulos

que los habiliten para pronunciar juicios de justicia que puedan valer localmente y, menos aún, universalmente.

En una posición que procura ir más allá de Rawls, cuya teoría de la justicia califica de “restringida”, otro autor contemporáneo relevante —John Finnis— propone una doctrina acerca de la justicia que construye en diversas partes de su libro *Ley natural y derechos naturales*, y de cuyos principios Finnis hace aplicación a distintas situaciones en que la justicia suele ser invocada, tales como la guerra, el castigo penal, la obligación cívica ante la legislación injusta, etc.

Para Finnis existe un conjunto de bienes básicos, o “formas básicas de bien”, entre los cuales incluye la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad, la racionalidad práctica y la religión, en una lista que no pretende ser exhaustiva, aunque todos los bienes que la integran son para él igualmente evidentes y fundamentales, sin que exista entre ellos una jerarquía de tipo objetivo.

Ahora bien, concerniente a la justicia, se trata para Finnis de un conjunto de exigencias de la razonabilidad práctica, es decir, de la capacidad de “hacer que la propia inteligencia se aplique eficazmente a los problemas de elegir las acciones y el estilo de vida de cada uno y de formar el propio carácter”. Unas exigencias que se producen justo en la medida en que la persona busca realizar y respetar los bienes básicos antes mencionados no solamente por sí misma y en su propio beneficio, sino también en común, o sea, como parte de una comunidad.

Finnis quiere utilizar así el concepto de justicia en su alcance más general, dejando de lado significados especiales y limitantes que tiene la palabra “justicia”, como sucede, por ejemplo, en la expresión “tribunales de justicia”. De este modo, “en su alcance completamente general, el complejo concepto de justicia —escribe el autor— comprende tres elementos, y es aplicable a todas las situaciones donde estos elementos se encuentran juntos”. Al primero de tales elementos lo denomina la *orientación — hacia —otro*, queriendo significar con ello que la justicia tiene que ver con las relaciones y tratos de cada uno con otras personas, de manera que ella es “intersubjetiva” o “interpersonal”. Por tanto, hay un problema de justicia e injusticia sólo donde existe una pluralidad de individuos y algún asunto práctico acerca de la situación en que se encuentran y/o de las interacciones de cada uno respecto de otro. El segundo elemento del concepto de justicia es el *deber*, en el sentido de algo que se debe o adeuda a otro que tiene a su vez el derecho a lo que le es propio o debido en justicia. Y el tercer elemento es la *igualdad*, el cual puede estar presente de variadas maneras.

Por último, identifica este autor la “justicia general”, que consiste en la cualidad del carácter de una persona que se traduce en la voluntad práctica de favorecer y promover el bien común, aunque sólo una teoría de la justicia, o una concepción de ella —como también la hemos denominado en este capítulo— puede establecer “lo que en líneas generales se requiere para ese bien común”, por difícil que esto último sea, puesto que “un análisis completo de lo que exige el bien común —declara Finnis— está por supuesto más allá del alcance de este capítulo y aun de este libro”, refiriéndose con “capítulo” al que dedica a “La Justicia” en su libro *Ley natural y derechos naturales*. Identifica también la “justicia distributiva”,

que opera a propósito de los problemas de reparto de recursos, oportunidades, beneficios, roles, cargos, responsabilidades y cargas que se producen con motivo de la vida en común, es decir, que “trata de todo lo que pertenece a la comunidad en cuanto común pero que es divisible mediante asignación entre sus miembros”. E identifica, por último, la “justicia conmutativa”, que es aquella que rectifica o remedia las desigualdades que surgen entre los individuos como consecuencia no sólo de sus intercambios, tratos o negocios, sino, más ampliamente, de la interacción en que viven unos con otros.

Por su parte, y dedicándolo a la memoria de John Rawls, Amartya Sen publicó en 2010 su libro *La idea de la justicia*, con cuyos planteamientos quisiéramos concluir este acápite que anticipa algunas concepciones de la justicia que deberían ser profundizadas en un curso de Filosofía del Derecho.

Sen parte de la frase que encontramos en *Grandes esperanzas*, la novela de Charles Dickens, que dice “no hay nada que se perciba y se sienta con tanta agudeza como la injusticia”, ya sea propia o ajena, de manera que si no siempre sabemos cómo construir sociedades justas, percibimos con facilidad cuáles son las injusticias claramente remediabiles en nuestro entorno y que quisiéramos suprimir. Son esas injusticias tan evidentes como reparables las que nos mueven a pensar en la justicia, en lo que tendría que hacerme no sólo para remediarlas, sino, hasta donde resulte posible, para evitarlas.

Lo que se pregunta Sen acto seguido es por qué tenemos necesidad de ir más allá de nuestro sentido habitual o cotidiano de justicia, que es lo que hacemos cada vez que construimos o adoptamos una teoría de la justicia, respondiéndose sobre el particular que ello se explica porque “nuestra comprensión del mundo no es nunca una simple cuestión de registrar nuestras percepciones inmediatas”. Comprender —agrega— entraña inevitablemente razonar, de manera que tenemos que “leer” lo que sentimos y preguntar qué indican esas percepciones. Es cierto que nuestro sentido de la injusticia puede resultar a menudo confiable para detectar situaciones de injusticia y constituir una señal para movernos. Sin embargo, una señal de ese tipo exige examen crítico, o sea, un cierto escrutinio de la solidez de cualquier conclusión basada en señales, y lo mismo pasa cuando la señal consiste en la inclinación no ya de reprobar algo o alguien, sino de elogiarlo. Entonces —concluye el autor—, “tenemos que preguntar qué clase de razonamiento debe contar en la evaluación de conceptos éticos y políticos como justicia e injusticia, y tal es el origen y el sentido de las concepciones o teorías de la justicia, unas concepciones o teorías que se preguntan cosas como en qué sentido puede ser objetivo un diagnóstico de la injusticia o la identificación de aquello que podría reducirla o eliminarla; o si nuestros juicios sobre lo que es o no es justo exigen imparcialidad, es decir, desapego de nuestros propios intereses; o si tales juicios demandan que nos liberemos también de nuestras creencias, prejuicios o preconcepciones locales, las cuales podrían ser derrotadas si miramos más allá de la parroquia que hemos elegido o en la que hemos sido simplemente situados por la tradición, la educación o la familia; o, en fin, cuál es el papel de la racionalidad y la razonabilidad en la comprensión de las exigencias de la justicia.

En consecuencia, no se trata de desconfiar y menos de suprimir nuestro sentido de la injusticia, sino de ir más allá de él.

La clase de teoría de la justicia que Amartya Sen prefiere no es la de aquellas que “ofrecen respuestas a las preguntas sobre la naturaleza de la justicia perfecta”, contentándose él con “esclarecer cómo podemos plantearnos la cuestión del mejoramiento de la justicia y la superación de la injusticia”, lo cual, según continúa diciendo, “supone claras diferencias con las teorías preeminentes de la justicia en la filosofía política y moral de nuestro tiempo”.

Precisando tales diferencias, el Premio Nobel de Economía señala, en primer lugar, que su teoría de la justicia, si quiere servir de base para el razonamiento práctico, es decir, para ese tipo de razonamiento que se orienta a fundamentar decisiones, preferencias y cursos efectivos de acción, debe incluir maneras de juzgar cómo se reduce la injusticia y se avanza hacia la justicia, en lugar de orientarse a la caracterización de sociedades perfectamente justas, y ello porque esos dos ejercicios —uno destinado a identificar esquemas perfectamente justos y el otro a determinar si un cambio social específico podría perfeccionar la justicia—, si bien tienen vínculos motivacionales, están analíticamente separados. De este modo, para Sen resulta incorrecta la suposición de que para tomar decisiones que permitan disminuir la injusticia y avanzar gradualmente hacia la justicia sea indispensable identificar primero las exigencias de una justicia perfecta. En segundo término, al tratar cuestiones de justicia sobre la base de comparar distintas soluciones posibles acordadas con argumentos razonados, bien pueden producirse otras comparaciones en las cuales las consideraciones en conflicto no estén completamente resueltas, respecto de lo cual Amartya Sen invita a evitar esa tolerancia indiferente que se escuda en la perezosa comodidad de decir “tú tienes razón en tu comunidad y yo tengo razón en la mía”, instándonos a continuar argumentando de manera razonada y procurando llevar a cabo un escrutinio imparcial de las posturas encontradas. Y en tercer lugar, la presencia de injusticias remediabiles bien puede tener relación con transgresiones del comportamiento y no con insuficiencias institucionales. Así, por ejemplo, cuando se recusa a un hermano por habernos hecho objeto de un acto de coacción violenta y arbitraria, no está en juego la justicia o conveniencia de la familia como institución. Para este autor, en consecuencia, la justicia guarda relación antes con la forma en que las personas viven y actúan que con la naturaleza de las instituciones, y de ahí el error —según su perspectiva— de muchas teorías de la justicia, como sería el caso de la de Rawls, por ejemplo, que se concentran de manera abrumadora en cómo establecer instituciones justas y conceden sólo una función subsidiaria a los asuntos relacionados con el comportamiento de las personas. Lo cual no quiere decir que las instituciones carezcan de importancia instrumental en la búsqueda de la justicia.

De este modo, nos comprometemos con el avance de la justicia cuando luchamos contra distintas formas de injusticia —por ejemplo, el sometimiento de las mujeres, la falta de cobertura sanitaria, la práctica de la tortura, el hambre crónica de vastas zonas del planeta—, pero cada vez que observamos algunos cambios positivos —como la abolición del apartheid— que reducen la injusticia,

no es del caso que podamos sostener que hemos alcanzado una justicia perfecta y que ha llegado la hora de suspender o de dar por concluida la lucha contra esa y otras manifestaciones de injusticia. Hay una gradualidad en cuanto a lo que conseguimos al promover la justicia, o al luchar contra formas de evidente injusticia, una gradualidad a veces lenta, pero que progresa al modo de una espiral —hacia arriba— cuando, por ejemplo, se pasa de la esclavitud al trabajo asalariado en condiciones de explotación; del trabajo asalariado no sujeto a reglas a la protección del trabajo y a la consagración de derechos laborales; del salario fijado unilateralmente por el empleador al salario negociado; del salario libre al salario mínimo; del salario mínimo al salario ético; y así.

Para conseguir todo ello, Sen confía en la razón, y, sobre todo, en la argumentación razonada de que los individuos somos capaces, puesto que lo que comúnmente llamamos “sinrazón”, no designa propiamente el abandono de la razón por parte de algunas personas, sino el hecho de que éstas ofrezcan razonamientos muy primitivos y defectuosos. Por lo mismo, hay esperanza, puesto que el mal razonamiento puede ser confrontado con el buen razonamiento, y existe un espacio donde uno y otro pueden encontrarse.

No es ni posible ni oportuno presentar aquí la completa teoría de la justicia que Amartya Sen expone en las cerca de 500 páginas de su libro sobre la materia, aunque, y además de lo ya señalado, podríamos concluir diciendo que su planteamiento es un intento no por definir qué es una sociedad justa, sino por investigar comparaciones basadas en realizaciones que se orientan al avance o al retroceso de la justicia. Por lo mismo, el tipo de pregunta que le interesan no es la de cuáles serían las instituciones perfectamente justas que una o toda sociedad deba adoptar, sino cómo debería promoverse la justicia, o cómo podríamos corregir aquello que consideramos injusto, o cómo podríamos prevenir la injusticia, concentrándose para ello en las “realizaciones reales de las sociedades estudiadas más que en las instituciones y reglas que ellas tienen y por las cuales se rigen”, y apuntando siempre a concordar alternativas factibles y no situaciones imaginadas como perfectas.

Es evidente que cuando se trata de conseguir justicia, o de prevenir la injusticia, o de corregir injusticias, hay una pluralidad de principios rivales que aspiran a ser tomados en cuenta, aunque conducen, como es obvio, a resultados diferentes, sin que sea recomendable reducir de manera arbitraria tales principios a uno que prevalezca sobre los demás. Si principios de justicia múltiples y potencialmente en conflicto son algo así como estrellas que brillan con luz propia y se disputan nuestra consideración, no hay un principio superestrella que, como afirma Sen, simplemente derrote o decapite a todos los demás criterios de evaluación, lo cual fuerza a una evaluación comparativa de la luz que emite cada principio en relación con la determinada cuestión de justicia que nos preocupe resolver. De esta manera —ilustra Sen— si tratamos de escoger entre un Picasso y un Dalí, de nada sirve invocar un diagnóstico según el cual la mejor pintura es la *Mona Lisa*. Un diagnóstico como ese es interesante —concede el autor—, “pero no tiene relevancia para la decisión”, puesto que, “para escoger entre las dos opciones que

encaramos, no es necesario discutir acerca de cuál puede ser la mejor o la más perfecta pintura del mundo”.

Con todo, hay que buscar un acuerdo entre las posiciones en pugna. Hay que identificar las alternativas que la situación admita y, sobre todo, hay que mantener abierta la conversación y buscar los métodos que permitan fundamentar evaluaciones comparativas de tales alternativas sobre los valores en juego y las prioridades de las personas afectadas.

Refiriendo ahora una idea de Richard Rorty, habría que concebir la filosofía como una actividad que colabora a mantener abierta esa conversación a que alude Amartya Sen, a crear o facilitar condiciones para que el diálogo continúe antes que para tener un lugar en él y menos todavía para ostentar la pretensión de dirigir o liderar ese diálogo. La filosofía, y con ella la del derecho, la de la política y también otros saberes no filosóficos —como la Economía, por ejemplo—, deben tener un puesto en el diálogo, más no pretender hegemonizarlo desde sus propias perspectivas, a propósito de lo cual tiene sentido recordar la sugerente imagen que Francis Fukuyama incluye al término de su libro *El fin de la historia y el último hombre*. Fukuyama, que tiene una idea bien precisa acerca de cómo construir una sociedad justa —democracia más economía de mercado—, llegando incluso a sostener que esa fórmula marca el fin de la historia, aunque no el fin de la historia como sucesión de los humanos acontecimientos y tampoco como estudio y relato de éstos, sino como búsqueda de una concepción o ideología acerca del mejor tipo de sociedad que podríamos conseguir. Si bien con posterioridad al libro antes mencionado Fukuyama ha corregido parcialmente su tesis, podría decirse que lo que pretende certificar es algo así como el fin del enfrentamiento entre las distintas ideologías, producido por la ya indiscutible y universal victoria de una de ellas, a saber, la que enarbola las banderas de la democracia y la economía libre.

Con todo, la imagen que es posible rescatar de las páginas finales de su libro muestra a unas carretas que avanzan —una detrás de otras, y unas más cerca de la meta que otras— hacia la ciudad prometida de la democracia y la economía libre, aunque no podemos saber con certeza si los ocupantes de las carretas, una vez llegados a esa tierra prometida, se sentarán por la noche junto a la hoguera y, “después de echar una ojeada al nuevo paisaje, no lo encontrarán de su gusto y posarán, la mirada en otro viaje nuevo y más distante”. La tesis de Fukuyama, por lo mismo, se relativiza, según decíamos, porque de esos viajeros, cuando hayan puesto sus caballos a descansar y se sienten junto al fuego, bien podrían escucharse nuevas historias, distintas de aquella que venían contándoles los ocupantes de la primera de las carretas, o sea, los que estaban al mando y marcaban el rumbo de la caravana.

Dice Fernando Savater que estamos acostumbrados a ver en la muerte de Sócrates el momento verdaderamente trágico de la filosofía, en circunstancias de que ese momento se produce cuando el diálogo se interrumpe. Por lo mismo, y aunque parezca menos dramático que el momento de la muerte de Sócrates, la tragedia de la filosofía se produce cuando en el diálogo platónico “Gorgias” el joven Calicles, luego de escuchar de labios de Sócrates que es mejor padecer una

injusticia que infligirla, se rebela de manera arrogante y violenta y pone término a la discusión, acusando a su interlocutor de decir tonterías y declarando no estar dispuesto a ser persuadido de cosas tan absurdas como las que ha escuchado.

A propósito de lo que venimos expresando podríamos recordar, así sea de paso, que vivir en sociedades democráticas y abiertas es vivir en sociedades marcadas por el descuerdo, y, más precisamente, por *los desacuerdos*, puesto que éstos se producen en materias filosóficas, religiosas, morales, políticas, artísticas, etc., configurándose en cada uno de esos ámbitos una polifonía en la que no pocas veces resulta difícil hallar puntos de acuerdo, salvo en proposiciones demasiado generales —tales como que la vida es un bien, por ejemplo— que contribuyen de manera muy parcial, y por tanto insuficiente, cuando nos preguntamos acerca de si determinados delitos deben ser sancionados con la muerte, o si en determinadas circunstancias es legítimo despenalizar el aborto o la colaboración al suicidio. Contribución parcial e insuficiente —hemos señalado— puesto que cualquier persona adulta y sana convendría en que la vida es un bien, sin perjuicio de que personas igualmente adultas y sanas discrepan luego, como de hecho ocurre, al momento de responder las preguntas recién señaladas.

“Somos una multitud y tenemos desacuerdos sobre la justicia”, certifica Jeremy Waldron en la primera línea de su libro *Derecho y desacuerdos*, y está además perfectamente consciente de que todas las teorías de la justicia pretenden ofrecer una visión coherente y convincente acerca de cómo tener una sociedad bien ordenada desde el punto de vista de la justicia, aunque ninguna de ellas transige en sus apreciaciones para tomar en cuenta las teorías rivales que se les opongan. Con todo, bien pueden los filósofos continuar teorizando sobre la justicia, o sobre el bien común, o sobre los derechos que deberían tener las personas, aunque Waldron prefiera poner una atención preferente a las instituciones, métodos y reglas que emplea la democracia para adoptar acuerdos, o simplemente decisiones cuando los acuerdos no son posibles, decisiones que pueden aplicarse, legítimamente, a quienes discrepen de ellas.

En materia de justicia, donde siempre es marcada la diferencia de puntos de vista, cada cual tiende a presentar su concepción de lo justo como si fuera autoevidente, de manera que “la única explicación posible de que alguien haya llegado a resultados diversos es que se trata de un bobo o de un bellaco”, según la lúcida observación de Waldron. Pocas cosas han hecho tanto daño —apunta ahora Isaiah Berlin— como la creencia por parte de individuos o de grupos “de que *únicamente ellos* estaban en posesión de la verdad, especialmente en lo relativo a cómo vivir, qué ser y qué hacer, y que los que difieren de ellos no sólo están equivocados sino que son corruptos o malvados y necesitan del freno o de la eliminación”. Es de “una arrogancia terriblemente peligrosa —continúa el autor— creer que sólo uno tiene razón: que tiene un ojo mágico que *contempla* la verdad y que los demás no pueden tener razón si discrepan”. Por tanto, y conscientes de nuestra falibilidad, deberíamos comportarnos con mayor modestia frente a las concepciones que no coinciden con las nuestras, y no sólo al modo de pensadores solitarios que se muestran abiertos a revisar sus convicciones de propia iniciativa,

esto es, por pura autocrítica, sino a la manera de “miembros de una comunidad de pensadores y críticos”, como vuelve a decir Waldron, que reconocen que el debate tiene importancia “en tanto interacción colectiva como método de acercarnos a la compleja verdad”.

En consecuencia, lo que debe hacerse es continuar la conversación junto a la hoguera, es decir, la conversación de los filósofos, pero si allí donde han de tomarse decisiones colectivas —como en un parlamento, por ejemplo— el acuerdo no se produce, “no nos queda otra que contar manos alzadas”, es decir, no queda más alternativa que votar y aplicar la regla de la mayoría, tal y como propone Waldron. Una democracia deliberativa *delibera*, por cierto, pero su resultado no tiene por qué ser el consenso ni menos la unanimidad. Votar no es el reconocimiento de un fracaso, sino la fórmula democrática por excelencia para zanjar asuntos que deben ser resueltos y que dividen las opiniones, cuando no simplemente los intereses, de quienes han intervenido en la discusión previa a la votación. En consecuencia, la autoridad de la legislación proviene no sólo de su vocación deliberativa, sino, sobre todo, de sus credenciales democráticas. Los filósofos, y también los filósofos del derecho y de la política, pueden y deben prolongar la conversación, pero no deben sentirse incómodos con la democracia cuando allí donde deban tomarse decisiones la conversación cese llegado el momento y se vote aplicando la regla de la mayoría, aunque las decisiones que se adopten contrarién las creencias y expectativas de las minorías. Somos una multitud tanto en la sociedad como en el parlamento que representa a los ciudadanos, y tenemos desacuerdos sobre la justicia, pero no es casual —otra vez en palabras del autor que venimos citando en la parte final de este capítulo— “que en casi todas las sociedades del mundo las leyes sean aprobadas por una asamblea compuesta por muchas (por lo general cientos de) personas que pretenden representar, en su diversidad, los principales desacuerdos sobre la justicia existentes en la sociedad, y que dichas leyes pretendan tener autoridad en nombre de todos los ciudadanos, y no sólo en nombre del grupo *o de la mayoría que votó en su favor*”. Por tanto, concluye este autor, “el mejor modelo de democracia será aquel que integre o ensamble su reconstrucción del elemento de la deliberación con la reconstrucción del elemento del voto y la regla de la mayoría”.

Por otra parte, la adopción de decisiones normativas que un parlamento lleva a cabo en aplicación de la regla de la mayoría no pone fin, ni tiene tampoco el propósito de hacerlo, a la discusión entre las distintas visiones de la justicia que se hubieren enfrentado con ocasión de esas mismas decisiones. Éstas, en suma, no ponen término a la batalla de las opiniones, que bien puede continuar fuera o más allá del recinto institucional en que han sido adoptadas, sin que pueda descartarse, asimismo, que las decisiones puedan ser revisadas más adelante por el mismo órgano que las adoptó.

Lo anterior quiere decir que los procedimientos democráticos, incluida la regla de la mayoría, no establecen lo que es *justo*, sino lo que es *derecho*, o, mejor, no dirimen propiamente la competencia entre las concepciones de la justicia en desacuerdo ni subordina éstas a aquella que representa y consigue la aprobación

de la mayoría, sino que se limitan a establecer qué regirá como derecho de manera común para todos los miembros de la sociedad, mayoría y minorías. Como escribió Radbruch en 1934 a propósito del relativismo en la Filosofía del Derecho, “dado que es imposible establecer lo que es justo (entendiéndose para todos), se debe establecer al menos lo que es conforme al derecho. En lugar de un acto de verdad, que resulta imposible, se impone un acto de autoridad”. Y concluye de esta manera: “la decisión por medio del legislador no es un acto de verdad, sino un acto de la voluntad y de la autoridad. Él puede atribuir a una opinión determinada la fuerza obligatoria, pero jamás el poder de convencer; puede poner fin entre las partes a la lucha de poder en curso, pero no a la lucha de las convicciones. La decisión sobre la lucha de convicciones excedería la competencia del legislador. El derecho a legislar le es confiado bajo la condición de dejar intactas las distintas convicciones jurídicas”. En consecuencia, si se confía al Estado de derecho a legislar, ese derecho tiene un límite, por cuanto el Estado se encuentra obligado a respetar la libertad de pensamiento, la libertad de conciencia, la libertad de prensa, en nombre y en ejercicio de las cuales continúa la lucha de las convicciones.

Por tanto, y volviendo finalmente a Waldron, los hechos sociales que transforman una determinada concepción de la justicia en fuente del derecho al contar con un mayor número de partidarios que cualquier otra opinión alternativa no la “convierten, por sí mismos, en más razonable, respetable o atractiva”. Considerar lo contrario —dice todavía— “sería como si en un debate importante se nos pidiera guarda respeto o tener deferencia hacia una opinión sólo porque fue expresada por la persona que hablaba más alto”.

En efecto, el derecho habla más alto, o, si se prefiere, habla más fuerte, pero lo que espera de los sujetos normativos no es respeto ni menos admiración, sino que se lo identifique y obedezca como derecho, sin perjuicio de que, si resulta demasiado inicuo para ser obedecido, esté siempre abierto el camino de la impugnación moral y el llamado a la desobediencia civil e, incluso, en situaciones extremas, a la desobediencia revolucionaria.

BIBLIOGRAFÍA

- ATRIA, Fernando: *Dworkin, la libertad y la igualdad. Algunas consideraciones*, Revista de Ciencias Sociales, número 38, Edeval, Valparaíso, 1993.
- BERLIN, Isaiah: *Isaiah Berlin en diálogo con Ramón Jahanbegloo*, Mario Muchnik, Madrid, 1993, traducción de Marcelo Cohen.
- BOBBIO, Norberto: *Teoría general del derecho*, Temis, Bogotá, 1987.
- CAMPBELL, Tom: *La justicia. Los principales debates contemporáneos*, Gedisa, Barcelona, 2008, traducción de Silvina Alvares.
- CAMPS, Victoria: *Introducción a Rawls, John, Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1996, traducción de Jorge Vigil Rubio.
- COING, Helmut: *Fundamentos filosóficos del derecho*, Ariel, Barcelona, 1961, traducción de Juan Manuel Mauri.

- CORTINA, ADELA: *Jurgen Habermas: luces y sombras de una política deliberativa*, Revista de Ciencias Sociales, número 52, Edeval, Valparaíso, 2007.
- DEL VECCHIO, Giorgio: *Filosofía del derecho*, Bosch, Barcelona, 1974, traducción de Luis Legaz Lacambra.
- DE LUCAS, Javier: *Entre el derecho y la moral*, Fontamara, México, 1993.
- DWORKIN, Ronald: *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984, traducción de Marta Guastavino;
- *El imperio de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 1980, traducción de Claudia Ferrari.
- FINNIS, John: *Ley natural y derechos naturales*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 2000, traducción de Cristóbal Orrego, en colaboración con Raúl Madrid.
- FUKUYAMA, Francis: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.
- GREPPI, Andrea: *Teoría e ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio*, Marcial Pons, Madrid, 1998.
- GUARIGLIA, Osvaldo: *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996; *Kantismo*, en “Concepciones de la ética”, Trotta, Madrid, 1992, edición de Victoria Camps, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón.
- HABERMAS, Jurgen: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho*, Taurus, Madrid, 1998, traducción de M. Jiménez Redondo;
- *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona, 2000, traducción de Pepe Fabra, Daniel Gamper y Luis Díez;
- *El Occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2006, traducción de José Luis López de Lizaga.
- KANT Inmanuel: *Principios metafísicos del derecho*, Americalee, Buenos Aires, 1943, traducción de Francisco Ayala;
- *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2005, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill;
- *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 2008, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panades;
- *Comienzo presunto de la historia humana y El fin de todas las cosas*, en “Filosofía de la historia”, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, traducción de Eugenio Imaz.
- KELSEN, Hans: *Qué es justicia*, edición de Albert Calsamiglia, Ariel, Barcelona, 1991.
- MACINTYRE, Alasdair: *Tras la virtud*, crítica, Barcelona, 2004.
- MILLAS, Jorge: *Filosofía del derecho*, Lex, Santiago, 1970.
- NINO, Carlos: *Introducción al análisis del derecho*, Astrea, Buenos Aires, 1996.
- RADBRUCH, Gustav: *El hombre en el derecho*, Depalma, Buenos Aires, 1980, traducción de Aníbal del Campo.
- RAWLS, John: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970, traducción de María Dolores González;
- *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1986, traducción de Miguel Ángel Rodilla;
- *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1996, traducción de Jorge Vigil Rubio;
- *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001, traducción de Hernando Valencia Villa.
- RODILLA, Miguel Ángel: *Coherencia, contrato y consenso. La estructura argumental de la Teoría de la Justicia de J. Rawls*, Revista de Ciencias Sociales, número 47, Edeval, Valparaíso, 2002.
- RORTY, Richard: *El futuro de la religión*, Paidós, Barcelona, 2005, traducción de Teresa Oñate.
- ROSS, Alf: *Sobre el derecho y la justicia*, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1963, traducción de Genaro R. Carrió.

- SAVATER, Fernando: *El futuro de la filosofía en un mundo globalizado*, en “Conferencias Presidenciales de Humanidades”, Ministerio Secretaría General de Gobierno, Santiago, 2005.
- SEN, Amartya: *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid, 2010, traducción de Hernando Valencia Villa.
- VILLAVICENCIO, Luis: *Habermas contra Rawls. Un debate en los límites*, Revista de Ciencias Sociales, número 52, Edeval, Valparaíso, 2009.
- VON WRIGHT, Henrik: *Norma y acción*, Tecnos, Madrid, 1963, traducción de P. García Ferrero.
- WALDRON, Jeremy: *Derecho y desacuerdos*, Marcial Pons, Madrid, 2005, traducción de José Luis Martí y Águeda Quiroga.
- ZUBIRI, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1994.