

20762



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN



ARISTÓTELES Y RAWLS, ESTUDIO COMPARATIVO SOBRE LA JUSTICIA

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN DERECHO

PRESENTA :

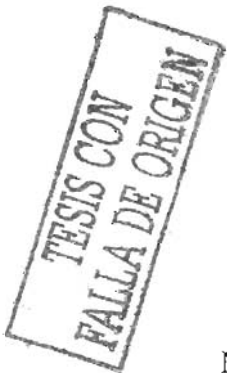
MARIO ARTURO BOLAÑOS MICHELENA

ASESOR: DR. KLAUS THEODOR MULLER UHLENBROCK

Naucalpan, Edo. de Méx.

Junio de 2005

m 345194





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Mario Arturo
Balancas Michelena

FECHA: 10/06/05

FIRMA: Li

La justicia es razón y
propiedad del otro yo, visible
sólo a través del amor.

Fruto de justicia siembran en
paz los que procuran la paz.

ÍNDICE

Pág.

INTRODUCCIÓN	I
---------------------------	---

CAPÍTULO PRIMERO LA TELEOLOGÍA ARISTOTÉLICA

I Contexto General.

1. Del mito al logos.....	1
2. La filosofía de la physis y de la praxis.....	7
3. Polis y Nomos.....	11
4. La postura filosófica práctica de Aristóteles.....	14

II La justicia aristotélica

1. Los fundamentos de la justicia aristotélica.....	17
A) Ética.....	17
B) Política.....	27
2. Nociones conceptuales.....	35
A) Nomos, epikeia y phylia.....	35
B) La phrónesis y dike.....	38
3. La Justicia como virtud política.....	42
A) Justicia.....	42
B) Epikeia y Phylia.....	56

CAPÍTULO SEGUNDO EL CONTRACTUALISMO RAWLSIANO

I Contexto General.

1. El proyecto filosófico-político de la Ilustración.....	62
A) El Liberalismo. Locke.....	62
B) El contractualismo de Rousseau.....	67
C) La síntesis ilustrada moderna de Immanuel Kant.....	72
2. Lo útil y lo intuitivo en el pensamiento filosófico-social.....	78
A) Utilitarismo.....	78
B) El intuicionismo.....	81
3. Validez del derecho en el pensamiento contemporáneo.....	83

II Rawls y su Teoría de la Justicia.

1. Los fundamentos de la justicia rawlsiana.....	88
A) Ética.....	89
B) Política.....	101
2. Nociones conceptuales.....	107
A) Original Position.....	107
B) Reflective equilibrium.....	110
C) Difference principle.....	111
D) Overlapping consensus.....	115
3. La justicia como imparcialidad.....	118
A) La justicia rawlsiana.....	118
B) Principios de Justicia.....	125

CAPÍTULO TERCERO
ESTUDIO COMPARATIVO SOBRE LA JUSTICIA

I Aspectos Generales

1. ¿Qué es la justicia?.....	139
2. ¿Qué influye el desarrollo del pensamiento filosófico de la justicia?....	142
3. ¿Qué ramas filosóficas intervienen en el estudio de la justicia?.....	147

II Aspectos elementales de la justicia.

1. ¿De dónde surge la justicia?.....	151
2. ¿En que consiste la justicia?.....	153
3. ¿Cómo se caracteriza la justicia?.....	155
4. ¿Cómo se clasifica la justicia?.....	157
5. ¿Quiénes determinan y quiénes actúan la justicia?.....	160
6. ¿Cuál es el fin de la justicia?.....	164

III. Aspecto Jurídico.

1. ¿Cuál es la relación entre ley y justicia?.....	167
--	-----

IV Aspecto Político.

1. ¿Cuál es la relación entre estado y justicia?.....	171
---	-----

V Aspecto Ético.

1. ¿Cuál es la relación que existe entre justicia y persona?.....	181
2. ¿Cuál es la relación que existe entre libertad y justicia?.....	186
3. ¿Cuál es la relación existente entre igualdad y justicia?.....	189
4. ¿Cuál es la relación que existe entre virtud y justicia?.....	194
5. ¿Cuál es la relación que existe entre la amistad y la justicia?.....	197

CAPÍTULO CUARTO**LA JUSTICIA, ARISTÓTELES Y RAWLS.****CONCLUSIONES****I Resultado comparativo. Conclusiones específicas.**

1. Coincidencias.....	201
2. Diferencias.....	205
3. Problemas de la justicia.....	222

II Conclusiones generales.

1. La justicia en el pensamiento humano.....	226
2. Teorías de la justicia.....	229
3. Debates Teóricos.....	232
4. Ética y política.....	233
5. Los obstáculos de la justicia.....	240
6. La ruta de la justicia.....	244

III Preguntas de investigación.

1. ¿La justicia es un concepto ideal sin relación alguna con la realidad social?.....	250
2. ¿Qué implicaciones tiene la justicia para las ciencias de lo social?.....	226
3. ¿Existe alguna relación entre la ética y la justicia?.....	227
4. ¿Existe alguna relación entre el derecho y la justicia?.....	227
5. ¿Existe alguna relación entre la política y la justicia?.....	228
6. ¿Cuál es principal problema para la realización de la justicia política?.....	228

BIBLIOGRAFÍA.....	253
--------------------------	------------

INTRODUCCIÓN

Si podemos encontrar dentro de la filosofía política y del derecho un valor ético con carácter objetivo y social por su referencia a la conducta de los hombres y a las relaciones entre los individuos, ese es la justicia.

Sin embargo, el pensamiento racional moderno se ha negado a la valoración objetiva de esta realidad a pesar de que la conciencia y exigencia sobre la justicia es socialmente manifiesta. El terrorismo, las guerras preventivas, los grandes monopolios empresariales, la desigualdad económica, el racismo, la marginación, la imposición de modelos de pensamiento, el desinterés de la tolerancia, el desastre ecológico, el abandono de las minorías, el rechazo de las migraciones, el armamentismo, el desmembramiento de las bases de la sociedad, la inseguridad, el terrorismo, entre otros aspectos, son los grandes promotores de este desencanto social. Como señala Luis Villoro, a pesar de que aparentemente la razón ha gobernado los últimos dos siglos de la humanidad, en ninguna otra época se ha experimentado el mal en una dimensión tan amplia y a tan gran escala.¹

Por ello, en los albores del siglo XXI se presenta la exigencia de superar los escollos que la racionalidad pura presenta para las ciencias de la conducta humana y retomar algunos conceptos valiosos que han permanecido en el pensamiento humano a fin de fin superar la depresión que implica el aparente fracaso de los intentos de los proyectos racionales por transformar la sociedad.

La justicia es uno de los conceptos dentro del ámbito ético y político que más afirma su importancia universal y ocupa un lugar estratégico en las teorías sociales y políticas. La política y la ética tienen, en su dimensión social, un objeto en común: el comportamiento de los individuos que participan en el todo social. A pesar de que estas ramas del conocimiento tengan discursos distintos, el primero explicativo y el segundo justificativo, se requieren mutuamente. La política sin una ética que la justifique socialmente se expresa como una fuerza ciega, mientras que la ética social sin conocimiento político que la explique es una ilusión vacía.²

Los argumentos sobre lo justo o lo injusto ocupan lugar central en variados debates políticos de la actualidad relativos al derecho, las políticas sociales, e incluso, la organización económica. Desigualdad de ingresos y de oportunidades de empleo, disparidad en la posesión de propiedades, las

¹ Villoro, Luis, *El Poder y el valor*, Fondo de Cultura Económica, México 1997, p. 7.

² Villoro, Luis, *Los linderos de la ética, Ética y Política*, Siglo XXI Editores, México 2000, p. 4.

privaciones derivadas del desempleo, discapacidad, enfermedad, edad, daños por accidentes, sufrimiento de discriminación por clase, raza, género y rango, son rutinas que se denuncia no sólo como indeseables, sino como injustas.

Sin embargo, la trascendencia de la justicia como objeto de estudio ha sido un tanto eclipsada por el valor generalizado que a los derechos humanos se presta hoy en día. En la reflexión de lo ético, se ha pasado del interés por el bienestar común al interés por el bien individual.

Asimismo, la diversidad de análisis de la justicia y sus aplicaciones han confundido y desalentado a quienes buscan exactitud y claridad en el estudio de temas políticos. Los prejuicios cientificistas restringen la teoría del conocimiento al estudio exclusivo de los conceptos científicos (Positivismo), sin considerar que el saber científico es sólo una de las formas de suministrar conocimiento. Por ello, se rechaza la necesidad de indagar respecto de las concepciones de valor que lo justo implica.

Asimismo, la visión del Realismo proyecta un mundo regido de intereses egoístas, sin concepción de lo bueno o de lo malo. La influencia del Pragmatismo presenta las actuaciones sociales como vacías de "intencionalidad axiológica", con lo cual el actuar del hombre se aleja de su carácter humano racional y se proyecta hacia el actuar instintivo.

Del mismo modo, el fenómeno de la secularización ha infiltrado una semilla de desconfianza en todo aquello que pretenda establecer valores estables y homogéneos, ya que lo ético es proyectado a la idea de lo divino, por lo que es tachado continuamente de poca seriedad y de deficiente disciplina científica.

Sin perjuicio de lo anterior, la auto-negación que implica el Relativismo, anula las posibilidades de estudiar con seriedad los móviles sociales de valor y establecer mecanismos para la interacción humana, lo cual difumina la esperanza de un acuerdo entre las personas. Las posturas señaladas han frenado el análisis general del comportamiento humano dentro de las ciencias sociales y ha estancado su estudio. Frente a dichos prejuicios se enfrenta la justicia.

En el presente trabajo consideramos que la conducta humana, con base en su aspecto racional, no puede prescindir en la interrelación social de aspectos valorativos o éticos, con independencia de que éstos sean funcionalmente correctos para el logro de un determinado fin o para la satisfacción del propio individuo. Un comportamiento organizacional basado en

valores ya no es solamente una interesante elección filosófica, sino que es un imperativo para la supervivencia.³

Desde el ámbito empresarial hasta el de la administración pública, se exige una homogenización en los intereses motores de valor de un grupo social a fin de realizar el máximo logro de las expectativas comunes, como razón fundamental para su establecimiento. La existencia de valores es un elemento básico en estas perspectivas. Por ello, la sociedad civil exige el planteamiento de lineamientos de ética pública para la implantación de un orden social que proteja los intereses de grupos e individuos. Una vez que una comunidad política tiene clara perspectiva de su objetivo y de sus valores, cuenta con una base sólida para evaluar sus prácticas y ponerlas al servicio de la realización de sus objetivos.

Es por lo tanto necesario en el estudio de la justicia, *arrancar del espíritu todas las ideas aprendidas, para sustituirlas por otras si la razón las rechaza o para reafirmarse en ellas si se encuentran a su nivel*,⁴ es decir, que la racionalidad no sea un prejuicio en sí misma, sino que sea un aliciente para estudiar y valorar aquello evidente, aunque no sea en su totalidad cognoscible o aprehensible. Es importante tener claro que la ciencia social se erige sobre un terreno sumamente irregular: la conducta del hombre que lo hace único dentro del mundo animal; el comportamiento de los mamíferos o de las aves, o incluso de los virus, puede ser bien determinado, regulado y controlado; sin embargo, no ocurre así con el del ser humano.

Esta investigación no forma parte de una oleada axiológica por la nostalgia de lo perdido o la justificación de concepciones aprendidas, sino que es una expresión del interés personal por examinar y analizar, incluso proponer, algunos conceptos y vías que favorezcan el estudio de lo social y la organización política para el logro de los más constantes anhelos del hombre. De igual forma, pretendemos dotar de razón, vitalidad y naturalidad a todo lo que implica valoración dentro de una organización social y las normas que rigen una comunidad política. Indispensable es recuperar en el ámbito social todo aquello que fue establecido por el hombre para su convivencia social.

De esta forma, el interés por estudiar a la justicia como tema central de nuestro trabajo se deriva de diversas razones que lo sitúan en un lugar preponderante dentro del ámbito de la filosofía política y la filosofía del derecho.

En primer lugar, la justicia ha sido y es objeto de múltiples reflexiones de diversos filósofos y juristas de distintas épocas y realidades. La noción de

³ Blanchard Ken, *Administración por valores*, Editorial Norma, México 2004, p. 9.

⁴ Descartes, René, *Discurso del Método*, Editorial Porrúa, Colecc. Sepan Cuántos, Méx. 1974, p. 33.

justicia ha sido discutida, derrumbada, analizada, olvidada y reconstruida tantas veces como generaciones han sucedido.

Como hemos referido, en la actualidad la justicia ocupa el centro de un gran número de análisis desde las más diversas perspectivas teóricas. Su estudio ha tomado una importancia sin precedentes desde la escolástica, la cual le otorgó un valor central en el estudio de lo social con base en el pensamiento aristotélico.

Por otro lado, el interés por la justicia, el orden social, el bien común, los derechos del individuo y los derechos de las minorías, ha cobrado fuerza de modo particular con el fin de las guerras mundiales, con Auschwitz, con Vietnam, con la caída de los regímenes y sistemas políticos totalitarios, entre otros acontecimientos. Las líneas de su análisis son muy variadas: el comunitarismo, el neokantianismo, el neoliberalismo, el multiculturalismo, el aristotelismo político, el neomarxismo, la teoría de los sistemas, el contractualismo, el neotomismo, etc.

No obstante, la justicia como objeto de investigación no surge espontáneamente, sino que es producto y toma su fortaleza de hechos y situaciones de las personas reales. Como en el Menón de Platón,⁵ el conocimiento de la justicia responde a la necesidad de orientar la vida del hombre al mundo, de atar las creencias a la realidad. Los reclamos sociales e individuales de justicia exigen legítimamente respuestas a sus genuinas aspiraciones frente a los divergentes escenarios sociales.

Por esto mismo, el estudio de la justicia es un reto para el pensamiento filosófico político, jurídico y ético. A pesar de que el estudio de la justicia se enfrente a un campo muy extenso de estudio y complejo, los investigadores de los fenómenos sociales no pueden pasar inadvertidos de su realidad social. El interés social por la justicia y su realización en la vida social a través del Estado, por medio del derecho, es una circunstancia difícil de ignorar.

En adición a lo anterior, la justicia se observa como una de las últimas expresiones éticas, un último resquicio valorativo de la práctica humana, que se le permite a la filosofía en sus reflexiones respecto de la vida social.

Ahora bien, una investigación sobre la justicia implica diversa problemática en el entorno social. En primer lugar, y al parecer el problema más trascendente, es la sensibilidad social a nivel mundial de que los distintos regímenes políticos no están satisfaciendo las exigencias sociales de bienestar, de seguridad, de paz, entre otros aspectos, lo que bien se podrían resumir en una exigencia de

⁵ Platón, *Diálogos*, Editorial Porrúa, Colecc. "Sepan cuantos..." México, 1981, p. 356.

justicia. De aquí la existencia de fuertes y numerosos movimientos de la sociedad civil, como las marchas ciudadanas, la creación de organizaciones no gubernamentales, el ejercicio privado de la justicia, los cambios radicales de régimen de gobierno, entre otros.

En segundo lugar, relacionado con lo anterior, vemos como existe cierto desencanto por el modelo de *Estado-Nación*, toda vez que éste no cubre con las expectativas actuales, ni cuenta con los fundamentos necesarios para el establecimiento de mecanismos de justicia adecuados en el orden social; lo anterior se expresa en la lucha por los derechos de las minorías, la nueva organización por regiones económica y política, y la búsqueda por establecer nuevos modelos sociales de organización política.

Por lo mismo, observamos como los diversos gobiernos y sus respectivos programas de administración se enfrentan con una fuerte divergencia de fines y de valores de los grupos y de las personas que integran su comunidad política, de tal manera que sus proyectos se ven obstaculizados por intereses de grupos particulares, aún en contra de proyectos de beneficio social.

Ahora bien, lo anterior parece derivarse de un cuarto problema: el individualismo. La capitalización del bienestar, la moral subjetiva, el desmembramiento de éticas de homogenización, la pérdida de sentido de pertenencia social, la devaluación de figuras de autoridad, el entronamiento de la razón, son quizá algunas de las razones por las que el individualismo es proclive al egoísmo cívico.

Dentro del ámbito de la reflexión filosófica persiste el prejuicio cientificista por lo que ante lo incierta que parece ser la justicia, ésta es rechazada o negada. Por ello, la ética como filosofía de lo social ha sido relegada a la simple fundamentación de los juicios morales y menospreciada en lo político por exigir el establecimiento de vínculos sociales sólidos.

En el Derecho, y lo tocante a la política, estos problemas han generado a su vez otro conflicto: el formalismo de la estructura social normativa. Al suprimir de los sistemas sociales el aspecto ético, no ha quedado más que el establecimiento de regímenes totalitarios sustentados en normas generales hipotéticas de voluntad arbitraria. La sociedad que se escandalizó del uso desmedido de la ética y de las doctrinas con fines de poder, en lugar de regular el problema que representa el poder *per se*, se distanció de lo ético y se quedó con la coacción basada en el poder. El positivismo se sitúa como centro de la reflexión social.

El momento propiamente productivo del Derecho, como constitutivo del tejido primario de interrelación humana, se encuentra, por tanto, sustancialmente descuidado por los juristas, ya que orientan su preocupación hacia el momento resolutivo. Así, la producción originaria del Derecho está abandonada a las correlaciones no siempre reguladas de la política, donde los juristas asumen únicamente una función legitimadora del poder. Éstos ya no son más estudiosos para la elaboración de normas jurídicas eficientes y efectivas, sino técnicos de la formalidad normativa.

Por esto, el culto a la aplicación por fuerza de la ley pasa a jugar un papel preponderante el momento represivo del derecho y con ello las expectativas se concentran en el sistema penal. Incapacitados o desinteresados por la prevención de los conflictos en el momento productivo y autoconvencidos de que la ley es en si misma una razón suficiente para la acción, los operadores prefieren dirigir sus esfuerzos y expectativas al momento represivo. De esta manera se proyecta el "modelo positivista jurídico de justicia".⁶

De aquí que la ética social, manifestada en la práctica y la costumbre popular, no es valorada dentro del campo del establecimiento y aplicación de las normas, quedándose únicamente con la formalidad que implica la fabricación de un derecho, no acorde con la diversidad de situaciones que aparecen en la realidad.

Ahora bien, planteadas estas razones justificativas para la realización de un estudio sobre la justicia, y la problemática que ésta implica, es necesario señalar las razones por las cuales se ha decidido reflexionar sobre la justicia con base en un estudio comparativo entre las teorías de la justicia de Aristóteles y John Rawls.

La naturaleza humana, en la que se enraízan las leyes de la política, no ha cambiado desde el filosofar clásico de China, India y Grecia que intentó descubrir dichas leyes. Las necesidades básicas y exigencias sociales únicamente han incrementado su complejidad. Por ello, para la teoría política la novedad es posible que no sea una virtud, ni la antigüedad un defecto.⁷

Al respecto, consideramos cinco razones principales para la elección de ambas teorías:

La primera razón es su actualidad en la reflexión filosófica. Las posturas de los dos autores son al presente objeto de estudio en los diversos ámbitos de

⁶ Sánchez Fernández, Luis Manuel, *El problema de la producción del derecho*, Revista Crítica Jurídica No. 19 JUL-DEZ/2001.

⁷ Morgenthau, Hans, *Escritos sobre política internacional*, Editorial Tecnos, Madrid 1990, p. 42.

investigación respecto del estado y su organización, y del derecho, además de que son estimadas por su consideración de la ética o moral con el fin de establecer una organización social justa y ordenada.

Por una parte, los principios filosóficos de lo social y lo político de Aristóteles, relacionadas con su teoría de la justicia, son retomados en la actualidad por diversos autores, a fin de crear un aristotelismo político renovado dentro de las perspectivas de la modernidad, como Martha Nussbaum o Alasdair MacIntyre, sin menoscabo de los análisis y relecturas que continuamente se realizan sobre su pensamiento de lo social. Es difícil encontrar un autor que hable de la justicia y no haga aunque sea una pequeña referencia a la posición del filósofo griego.

De igual forma, Rawls es uno de los filósofos políticos de la justicia más estudiados en la actualidad y de obligada referencia en los análisis sobre la justicia o teorías del estado. Su libro, *A theory of justice*, publicado en 1971, convirtió a Rawls en uno de los más conocidos del mundo filosófico, generando un elevado número de libros (más de cinco mil) y vendiendo más de doscientos mil ejemplares en 25 diferentes idiomas.⁸

Derivado de lo anterior, la segunda razón para la elección de ambas teorías es la influencia que éstas han generado respecto a la temática de la justicia. Las dos teorías han generado grupos específicos de análisis de sus posturas, además de que sus obras y sus respectivas nociones son punto de partida para diversos estudiosos de la justicia.

La tercera razón es respecto del momento histórico en el cual surgen sus reflexiones y del cual sus posturas son una síntesis. Para ambos, dentro de su tiempo, se puede observar el desencanto por los modelos políticos que rigieran en su momento, así como el importante movimiento en la búsqueda de nuevas formas de organización social. Consideramos que sus experiencias, basadas en los acontecimientos que les fueron contemporáneos, alimentan de manera importante la generación de sus respectivas teorías de la justicia.

La cuarta razón es respecto a la mutua oposición de sus posturas, que a nuestro juicio, aún hoy en día, es objeto de minuciosos debates y estudios. De ahí que en la actualidad se reflexiona repetidamente la oposición entre el pensamiento tradicional y el moderno, entre la filosofía griega antigua y la moderna, como dos modelos filosóficos divergentes y aún existentes. Mientras que Aristóteles representa un modelo antiguo de pensamiento de lo social vigente y no superado, Rawls constituye un ejemplo nítido del pensamiento

⁸ García González, Elvira, *Liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, Plaza y Valdés Editores, México 2002, p. 11.

moderno que se exhibe como excluyente del antiguo, sustentado principalmente en el liberalismo de corte kantiano.

La quinta razón va unida a la posibilidad de que ambas teorías puedan ser comparadas. Aunque representen cosmovisiones aparentemente dispares, las dos estudian a la justicia desde el punto filosófico, tomando en cuenta los aspectos de la ética o moral y la práctica social. Asimismo, ambos tienen concepciones propias del individuo, del estado, de la organización, que pueden ser comparadas. Pero es particularmente importante que ambos reconocen y estudian a la justicia como política, es decir, como un elemento práctico de orden para la vida en sociedad.

Por lo anterior, la delimitación teórica de nuestro trabajo se sustenta en el estudio de la teoría de la justicia de Aristóteles, y la teoría de la justicia de Rawls.

Ahora bien, hemos determinado como favorable para realizar nuestra labor de investigación el método comparativo. Este método nos permitirá poner en diálogo a las dos teorías y extraer de ambas las posiciones fundamentales que las sostienen.

De igual forma, la comparación admite el establecimiento de conclusiones de manera objetiva, esto es, las diferencias y coincidencias del pensamiento filosófico sobre la justicia de Aristóteles y Rawls, así como la identificación de los problemas principales que surjan con base en la disparidad de sus perspectivas en uso y constante diálogo.

Asimismo, la comparación nos permitirá obtener para la filosofía política y del derecho una visión general de lo que implica la justicia en ambas perspectivas, en su conjunto y en lo individual, así como los problemas centrales que el estudio y la práctica de la justicia envueven. De aquí que la delimitación metodológica en la presente investigación será el uso del método analítico en la revisión de cada teoría de la justicia, y el comparativo para el diálogo entre ambas.

De acuerdo al tipo de trabajo que se busca realizar, consideramos conveniente no establecer de antemano una hipótesis determinada ya que implicaría señalar, sin referencia, una conclusión aventurada. Creemos que lo más adecuado es establecer algunas preguntas de investigación derivadas de la problemática presentada a fin de que la comparación nos proporcione la respuesta conjunta de los autores para cada uno.

Por ello, las preguntas de investigación son establecidas de manera general, a fin de que ambos filósofos estén en posibilidades de responder a la problemática presentada. De igual manera, reiteramos que es un ejercicio a nivel teórico sin una circunscripción espacial y temporal específica, más que el sentido que los autores dan a sus respectivas teorías dentro de su propio contexto. La abstracción de la problemática de la justicia es importante a fin de reducir su complejidad. No obstante, ello no impide que la aplicación de los conceptos y las conclusiones se puedan proyectar a la cotidianeidad.

La primera pregunta planteada será la de determinar si la justicia es un concepto ideal fuera de la realidad, ajeno a los hombres de carne y hueso, o bien, algo subjetivo e ideal que se pierde su reflexión en lo especulativo.

La segunda pregunta es respecto a las implicaciones que la justicia tiene en el estudio de las ciencias sociales; esto nos permitirá establecer si existe para los filósofos alguna relación de la justicia con la ética, el derecho y la política como una tercera, cuarta y quinta pregunta, respectivamente.

Finalmente, la sexta pregunta de investigación, derivada de la comparación, se buscará determinar cuál es o cuáles son los principales problemas que se presentan para la justicia dentro del ámbito social y para su estudio dentro del ámbito filosófico.

De esta forma, el objetivo principal de nuestro trabajo será realizar la comparación de las teorías de la justicia de Aristóteles y de John Rawls, y responder con dicha comparación nuestras preguntas de investigación. Específicamente analizaremos cada una de las teorías de la justicia de Aristóteles y Rawls de manera independiente; compararemos las mismas con base en ciertos aspectos generales y específicos; estableceremos algunas conclusiones que se expresen en variables y constantes teóricas; expondremos y analizaremos los problemas que de la comparación surjan, y responderemos a las preguntas de investigación que hemos planteado.

Lo anterior será realizado mediante el siguiente orden: en los capítulos primero y segundo analizaremos respectivamente las teorías de la justicia de Aristóteles y de John Rawls. En el capítulo tercero realizaremos la comparación de las dos teorías. Finalmente, en el capítulo cuarto estableceremos las conclusiones del trabajo en lo general y en lo particular, resolviendo las preguntas de investigación.

CAPÍTULO PRIMERO

LA TELEOLOGÍA ARISTOTÉLICA

"La razón es impulso vital que une a hombres y dioses, rige en ellos y por que esto es así, porque la razón, el *Logos*, la palabra, es en esencia y desde el principio, social, porque rige y gobierna, porque media entre unos y otros, dioses y humanos, la razón es también y al mismo tiempo, justicia".

Alejandro Del Palacio Díaz¹

Una de las características principales del pensamiento aristotélico en su filosofía "*de las cosas humanas*";² es su proyección hacia el fin o causa final de las acciones: su *telos*. Un fin proyectado a la vivencia cotidiana, a la *empíria*, más que a un futuro incierto o a un deber ser subjetivo. Es por esto que el presente capítulo se ha denominado: La teleología aristotélica, pues esta noción acompaña a toda la teoría sobre la justicia del Estagirita.³

En este capítulo analizaremos el pensamiento filosófico de Aristóteles respecto a la justicia a fin de obtener los elementos necesarios con los cuales haremos posteriormente nuestro estudio comparativo con la teoría de la justicia de John Rawls. A continuación expondremos dos apartados que nos indicarán: primero, el contexto histórico-filosófico de donde surge y en qué se fundamenta la concepción aristotélica de justicia, y segundo, los conceptos básicos de dicha noción y su contenido.

I Contexto General.

En el presente apartado revisaremos los antecedentes filosóficos del pensamiento aristotélico para identificar de donde surge este e indicaremos de manera general su pensamiento filosófico. Consideramos este apartado como de gran importancia en virtud de que nos proporciona los elementos necesarios para comprender las bases del pensamiento aristotélico y los elementos que su filosofía sintetiza. Como Hegel lo consideraba, el filósofo es un hijo de su tiempo, y por tanto, la filosofía (la filosofía aristotélica o la de cualquier filósofo) es su tiempo *aprehendido en pensamientos*, como reflejo de lo su vivencia.⁴

Este estudio contextual lo elaboraremos mediante 4 temas fundamentalmente: Del *mito* al *logos*, La filosofía de la *physis* y de la *praxis*, *Polis* y *nomos*, y La postura filosófica de Aristóteles.

¹ Del Palacio Díaz, Alejandro, *Logos-Dike. Razón y justicia en Grecia Antigua*, Editorial Claves Latinoamericanas, México 1998, p. 17.

² Gómez Robledo, Antonio, *Introducción. Ética nicomaquea*, Editorial Porrúa, Colecc. "Sepan cuantos...", México 2000, p. XVI.

³ Comúnmente se le conoce a Aristóteles de esta manera pues es originario de la ciudad de Estagira en Macedonia.

⁴ Hegel, G.F., *Filosofía del Derecho*, Ediciones Casa Juan Pablos, México, 2002, p. 54.

1. Del mito al logos.⁵

Antes del s. VII a. C. en la antigua Grecia se encuentra el mito como forma de pensamiento. El mito se presenta originalmente dentro del ámbito religioso, como un conjunto de leyendas imaginativas y fantásticas que narran el origen del universo, la situación del hombre, el final de los tiempos en los que volverá a existir la felicidad perdida al comienzo de éstos, entre otros aspectos. Pero a la vez, es una actitud intelectual en la que se crea una personificación de las fuerzas de la naturaleza, es decir, se dota de voluntad y personalidad a los elementos naturales ante la aparente imposibilidad de darles plena explicación. Por lo tanto, en la mitología griega se haya un dios del mar, otro del viento, por citar algunos ejemplos, los cuales actúan según su voluntad y capricho.

El valor del mito reside en que abrió camino a las regiones en busca de la verdad en las que no se podía llegar con los métodos del razonamiento dialéctico. Sus portadores eran los poetas y hombres de genio religioso. Se valoraba el *mito*, no necesariamente porque creyeran que era literalmente cierto, sino que representaba una explicación posible de verdades demasiado misteriosas.

Sin embargo, surgen nuevos requerimientos intelectuales para el pensamiento griego. Heródoto es un ejemplo de lo que empezarán a vivir los griegos. Nació en una edad de profundo sentimiento religioso, inmediatamente después de las guerras médicas, y vivió para conocer el "escepticismo" de la época de Pericles. Ambas realidades se reflejan en su exposición histórica como un puente entre dos épocas. Observamos que surge la filosofía.

Por ello, se puede determinar una relación entre el origen del mito y la filosofía: ambos surgen a causa del asombro de los hombres, tanto para solucionar sus problemas individuales y sociales, como para comprender los fenómenos inexplicables. De esta forma, hacia el s. VII a. C. aparecen los primeros vestigios del pensamiento racional en la cultura helénica. Siglo que comienza a enfrentar el *logos*, razón, con el *mito*.

Sobre la segunda mitad del s. V a. C., se produce en Grecia, principalmente en Atenas, la llamada "Ilustración Griega". Científicos, filósofos, políticos e investigadores empiezan a surgir de manera inesperada. Pericles, Hipócrates, Anaxágoras, Sócrates, Hesiodo, Heráclito, Parménides, Alejandro, Platón, Protágoras, Georgias, Tucídides, entre otros, se presentan en unos cuantos siglos para trascender de manera importante en el pensamiento occidental de los siguientes dos milenios.

⁵ En este apartado se toman algunos datos proporcionado por el documento *Historia de la filosofía*, ubicado en www.mflor.mx/materias/temas/filosofia/filosofia.htm.

No obstante, este proceso se debió a múltiples fenómenos políticos, económicos, religiosos e ideológicos:

Respecto del **aspecto político y económico**, en un origen se encuentra una sociedad griega aristocrática y guerrera, donde la nobleza poseía la tierra y dirigía los ejércitos. La economía estaba basada principalmente en la agricultura y existía el trueque como única forma económica de intercambio. Esta sociedad se regía por valores propios de una sociedad aristócrata como el linaje, el éxito y la fama, sustentada en un sistema religioso politeísta.

Sin embargo, alrededor del siglo VII a. C. se produce una revolución en el desarrollo de las técnicas de navegación, lo que propicia que el comercio crezca de manera importante, principalmente en Atenas. Por esta razón el poder económico es arrebatado a la nobleza por los comerciantes y es reemplazado el trueque por el dinero, además de que se sustituye la aristocracia por la democracia. En este momento aparecen las primeras ciudades o polis.

Los siglos V y IV a.C. corresponden al apogeo de las grandes ciudades estado independientes, entre las que destacan las polis de Atenas y Esparta. Cada uno de estos grandes estados absorbió a sus débiles vecinos en una liga o confederación dirigida bajo su control. Esparta, estado militarizado y aristocrático, estableció su poder a base de conquistas y gobernó sus estados súbditos con un control muy estricto. La unificación del Ática, por el contrario, se realizó de forma pacífica y de mutuo acuerdo bajo la dirección de Atenas.

Aproximadamente sobre el siglo V a. C., nos encontramos una Atenas donde se desarrolla un proceso de democratización durante el poder de Solón, de Temístocles y, sobre todo, de Pericles. Esta democratización se fundamenta en los principios de *isonomía*, o igualdad de todos ante la ley, y de *isogoría*, o igualdad de todos ante las urnas. Se establecen convenios entre las diversas polis y se crean confederaciones con fines comerciales y políticos.

Atenas establece órganos o instituciones de la vida democrática, entre los se distinguen el consejo de los 500, la Asamblea Popular y los Tribunales Populares. Presenta una sociedad integrada por diferentes grupos: los ciudadanos libres, que constituyen el 20%, con derecho al voto y al gobierno a través de alguna de las instituciones; los metecos que representan otro 20%, que eran principalmente los extranjeros, libres pero sin derecho al voto, y finalmente; los esclavos el 60% restante, sin derecho a libertad ni voto. En total constituyen aproximadamente unos 200.000 habitantes.

Poseían además diversas colonias de las cuales obtenían jugosos ingresos a través de impuestos, lo que da pie para que Atenas sea un centro económico pujante. Esta situación de despreocupación económica, permite a

lo atenienses dedicarse a la reflexión, al estudio, a la política y a la investigación, y traer de las polis ubicadas a su alrededor, diversos pensadores preocupados por esas actividades, lo cual la nutre de gran cultura y posturas de pensamiento.

Por otro lado, en Esparta se erige un sistema aristocrático, con una sociedad más conservadora y una preparación bélica importante, en constante pugna con Atenas para la consecución de la hegemonía en la península helénica. En este escenario se libra la Guerra del Peloponeso, por la que Esparta logra la hegemonía e impone temporalmente el sistema aristócrata. Esta guerra deterioró fuertemente la economía de las polis y sus ideales. La cultura helénica se desplazaba con firmeza hacia nuevos modos de pensar y de vivir, y todo parece indicar que la democracia no pasa la primera prueba de la historia.

Pero el dominio de Esparta no duró mucho; su violencia despótica suscitó contra ella una coalición de otras ciudades cuya lucha se conoce como la guerra de Corinto.

Los acontecimientos se suscitaron rápidamente: Tebas derrotó al ejército espartano. Ahora Tebas pasó a tener el predominio, pero éste no tenía una nueva idea política para ofrecer. Así dejó lugar para que el predominio político se desplazara a Macedonia, donde Filipo II había desarrollado un sistema monárquico centralizado. Filipo II invadió Grecia. La polis aún seguía rigiendo la vida social. Cuando murió Filipo, tomó su lugar Alejandro Magno, su hijo y alumno de Aristóteles, quien basaba su gobierno en el ideal de igualdad de los ciudadanos. Tebas intenta retomar su lugar, pero Alejandro la destruye, asegura el norte venciendo a los Tracios y ataca a Persia, dominándola. Sus campañas ampliaron y fortalecieron el Imperio, pero cuando planeaba ir sobre Arabia, Alejandro muere en el 323 a.C.

Este período sería culminante para la vida de la polis. La Atenas del s. IV da una impresión de letargo político, casi de indiferencia. Los hombres perdieron interés en la polis, apareció una especie de desencanto político. La cosmópolis fue acuñada en ese tiempo, como complemento necesario de la nueva economía, del individualismo y del desencanto religioso. La cosmópolis empezaba a reemplazar a la polis. La homogeneidad cultural que de cierta forma se presentaba en Atenas y la sostenía, da paso a una nueva forma de vida: el pluralismo.

Con la caída de la polis el sentido de la vida se desplaza al individuo, lo mismo en el orden social que en el conocimiento filosófico.⁶ De ello, que la justicia que en principio fue considerada como orden, armonía y organización, pasará a ser distribución, repartición e individualización, según corresponde a una sociedad diversificada y mercantilizada que ha perdido su unidad.

⁶ Op. Cit., *Logos-Dike. Razón y justicia en Grecia Antigua*, p. 91.

El fenómeno en el *ámbito religioso* tuvo también sus particularidades. La sociedad griega carecía de libros sagrados y de un sistema de enseñanza organizada, por lo cual era en cierto grado fácil de transformar ideológicamente. Cada tribu y cada polis poseía su propia mitología, las cuales se intentaron unificar en compendios mitológicos a través de libros como la *Iliada* o la *Odisea* de Homero.

Al estar vinculados por una tradición poética, los mitos griegos carecieron de la inflexibilidad que en otros lugares han tenido las narraciones de carácter religioso. No hubo ningún libro canónico y dogmático preservado por una casta sacerdotal del que se prohibiese cualquier crítica y modificación. Los narradores tuvieron la posibilidad de introducir variaciones en los relatos tradicionales. El amplio margen de libertad crítica existente en la sociedad griega al respecto de la religión favoreció ese progresivo avance examinador que culminaría en la filosofía.

En virtud de lo anterior y en unión de la naciente reflexión filosófica, se creó cierto escepticismo en la mentalidad popular, ya que si existían tantas mitologías diferentes, era probable que existiese falsedad en las explicaciones que dan las mismas. El poner en duda sus creencias produce un vacío ideológico.

Asimismo, la omnipotencia de los dioses es puesta en duda y las pasiones humanas se presentan más fuertes que los decretos divinos. Los cultos ya no satisfacen las fuerzas misteriosas del destino y los dioses se hayan demasiados antropomorfizados.

Los progresos de la filosofía y de la ciencia apartan a las minorías de las antiguas creencias, y a partir de la guerra del Peloponeso, el individualismo empieza a expresarse por toda la península helénica. Sin embargo, la idea de divinidad no se extirpa de la realidad humana, de cierta manera, se purifica. Pero el elemento principal de la mitología persiste en el pensamiento racional: existen muchas cosas que el ser humano no puede controlar, que salen de su dominio. Por lo tanto prevén la idea del destino como imposición de los dioses, superior a la voluntad de los hombres y que determina aquello que necesariamente tiene que ocurrir.

Tanto la idea de destino, como la idea de necesidad lógica constituyen la fuerza mayor de la naturaleza, ya que no pueden ser cambiadas por nada. Sin embargo, mientras que la idea de destino es algo incognoscible, la idea de ley natural es para ellos cognoscible. Al filósofo griego, por tanto, le interesa conocer las causas últimas de las cosas, la justificación de lo que le rodea.

De esta forma, se produjo en Grecia un desplazamiento progresivo de las formas de expresión y cognición religiosas, y la filosofía surge como fruto

de este proceso de secularización o desmitificación. Y efectivamente, la evolución de la religión griega constituye uno de los factores más importantes entre los que hicieron posible el pensamiento racional en la Grecia antigua y clásica.

Los sistemas de narraciones sacras y culturales del pueblo griego se irán moviendo paulatinamente, en el dilatado lapso de alrededor de unos cuatro siglos, hacia sistemas de razonamiento cada vez más abstracto y complejo.

El mismo proceso puede constatarse en el nacimiento de la Historia como disciplina con carácter científico-racional e independiente. De la historia mítico-religiosa narrada por los poetas en forma de leyendas, se irá evolucionando a una historia semilegendaria, como la de Heródoto, hasta llegar a la historiografía de Tucídides, quien opone ya su quehacer, entendido como narración verídica de los hechos y causas de los acontecimientos sociopolíticos, a los relatos fabulados de los poetas.

Entre los críticos del mito en la antigüedad griega nos encontramos fundamentalmente con la ilustración ateniense (los sofistas) y Jenófanes de Colofón (crítica del antropomorfismo); pero también los filósofos presocráticos (por su racionalismo) y el género teatral de la comedia ática, cultivado con maestría por Aristófanes (por su burla despiadada de las creencias ingenuas y acriticas) contribuyeron a diluir la base imaginaria de creencias colectivas y a hacer fuerte el núcleo duro de la investigación científica y racional.

Asimismo, los griegos importaron de Egipto y Mesopotamia la geometría y la astronomía, pero a diferencia de esos otros pueblos, supieron separar mucho dichas ciencias de su envoltura mítico-religiosa y sacarles un mayor provecho.

En el **ámbito ideológico** también ocurrieron fenómenos importantes.

Fue la racionalidad latente en las actividades prefilosóficas, la técnica fundamentalmente, que haría posible una ciencia que los griegos supieron secularizar, lo que pudo generar la actividad filosófica misma. La poesía, junto a la técnica, la matemática y la geometría, en un medio con intereses en política que obligaba a separar lo imaginario de lo racional, constituyen los más importantes componentes "prerreflexivos".

La antigua escritura silábica de los minoico-micénicos, ejercida con fines de registro por una casta de escribas palaciegos, es recogida por los griegos, que la modifican, adaptándole el alfabeto fenicio y dotándola de vocales con lo que inauguran la escritura alfabético-fonética. En el s. VIII a.C. los griegos adoptan el alfabeto de Fenicia, que agilizaría el lenguaje escrito. Esto le permitirá a la lengua griega llegar a un alto grado de abstracción e incidirá notablemente en el surgimiento de la filosofía. La nueva escritura que

da la oportunidad de escribir tal y como se habla, desplaza lo secreto y lo hace público, desplaza la imagen. El inicio del largo tránsito de la oralidad a la escritura es un elemento relevante en cuanto al nacimiento de la filosofía; aunque es bien sabido que el pueblo griego prefería el medio oral al escrito y que su implantación generó no pocas tensiones, tardando varios siglos en afianzarse.

Por lo anterior, del encuentro entre poetas y filósofos, los primeros quedarán progresivamente marginados por los segundos como buscadores e intérpretes de la verdad, cuyo modelo vendría representado por la geometría.

En un principio el mito y el *logos* no se oponen, el *mito* es una narración sagrada que recoge las gestas de los héroes y la vida de los dioses para servir de modelo de conducta. Pero con el surgimiento de los filósofos y los sofistas, éstos empiezan a competir con los antiguos educadores del pueblo griego, los poetas, que son intérpretes, como los adivinos oraculares, de un saber no racional. Por tanto, la clásica oposición entre el *mito* y el *logos*, no obstante su existencia, quizá no haya sido tan tajante como se acostumbra a ver. En su origen, *mito* y *logos* significan lo mismo, esto es, el decir. Sin embargo, pronto iba a comenzar la divergencia entre el decir de los poetas y el de los filósofos. El paso decisivo lo darán los presocráticos, auténticos poetas-filósofos en los que la segunda parte del compuesto empieza ya a pesar más que la primera.

La escritura se irá lentamente convirtiendo en aliada de la filosofía; de su mano, los sofistas y los filósofos desplazarán a los poetas como educadores del pueblo griego. Los Diálogos de Platón están traspasados por esta tensión de la lucha final por la competencia educativa y el propio pensador, que encarnaba el paso definitivo en la Grecia clásica de la oralidad a la escritura, dejó un memorial literario en el que se refleja el desgarramiento de quien se cuestiona su tradición junto a la ambigüedad con que es recibida toda novedad en la cultura. Por eso en el diálogo Fedro, al contar un mito sobre el invento de la escritura, Platón dudará en si considerarla como un bien o un mal para los hombres.⁷

2. La filosofía de la *physis* y de la *praxis*.

Derivado de lo anterior, el pensamiento mítico, que de cierta manera permanece en la reflexión filosófica, basado en lo aparente, cambiante y múltiple, verá surgir el pensamiento racional basado en lo que se considera que realmente son las cosas, la permanencia y la unidad. Estas tres características (permanencia, esencia y unidad), se intentan buscar mediante el empleo de la razón. Por lo tanto, se desprecia el conocimiento sensorial que muestra la realidad como algo aparente, cambiante y múltiple, porque impide hacer cognoscibles los fenómenos.

⁷ Op. Cit., *Diálogos*, p. 658.

Aparece la idea de *physis* (naturaleza) a la que se puede atribuir tanto el significado de conjunto de todas las cosas, como su esencia. La constituyen los intentos del hombre para explicarse el universo en el que vive, el macrocosmos.

La mayoría de los filósofos presocráticos, en busca de algo permanente, estable en medio del caos del cambio constante, algo que explicara de qué estaba hecho el mundo, coinciden en distinguir en la *physis* un *kosmos*, como orden en oposición al caos, una dinámica cambiante en continuo movimiento, y unos movimientos intrínsecos con animación y leyes propias. Intentarán entonces definir la naturaleza como algo permanente y único; a través de leyes o principios explicativos que aclaren dicha realidad.

Este será el gran problema al que se enfrentarán los filósofos griegos, y que dejarán para la posteridad, ya que es preciso explicar una naturaleza dinámica, cambiante, a través de una ley intuitiva que para comprenderse, no puede estar sometida a dicho cambio, ha de ser inmutable, pues de lo contrario no se le podría conocer. Este principio explicativo del universo, de toda la realidad, será el *arché* (primer principio), para la primera escuela presocrática de los milesios.

La búsqueda de la *physis* en la escuela jónica, se basó en la búsqueda del origen y desarrollo de las cosas del universo. Tales de Mileto fue el primero en pensar por aquello lo cual todo surge: el agua. Así aparece el agua como el *arché* arrastrados por un devenir universal e implicando una concepción animista de la materia. Anaximandro de Mileto, en cambio pensó en el *ápeiron* como el principio de todos los entes. El *ápeiron* aparece como lo ilimitado o lo infinito, primordial, originario y perpetuo, de lo cual van surgiendo los entes del mundo de la experiencia inmediata y a cuyo seno tienden a volver como reparación de un antiguo pecado, de éste modo se une a la filosofía el concepto de evolución. Otro presocrático fue Anaxímenes de Mileto, para él, el *arché* es el aire ilimitado e imperecedero que rige la evolución del cosmos mediante la dilatación y la condensación.

Por su parte, la *praxis* apareció fundamentalmente con Sócrates y los sofistas cuando se había agotado la primera oleada de entusiasmo por la filosofía natural de Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Heráclito, Parménides e incluso Demócrito, y la confianza de sus seguidores se veía minada por el escepticismo.⁸

El paso del *mito* al *logos* se produce. Se transforma la idea de mito en la idea de necesidad lógica o ley natural. Se empieza a enfrentar el pensamiento respecto de la *physis*, con el ámbito del conocimiento de la actividad humana: la *praxis*. A ésta la constituye el estudio del hombre mismo,

⁸ Guthrie William, *Los Filósofos Griegos*, Fondo de Cultura Económica, Breviarios, México, 1994, p. 80.

del microcosmos, de su naturaleza y lugar en el mundo, y de sus relaciones con sus semejantes. El fin no es la mera curiosidad, sino el fin práctico de averiguar cómo pueden mejorarse la vida y la conducta humanas. La pelea intelectual se librará a fin de organizar, ordenar, unificar y equilibrar la naturaleza con la lógica analítica del razonamiento humano y su actividad.

La reacción ante la investigación de la *physis* se atribuye, entre otras cosas, a la “bancarrota” de la ciencia física. La base de la ciencia física griega fue, como señalamos arriba, la búsqueda de la permanencia y la estabilidad y de la unidad subyacente en un universo meramente mudable e inestable. Al hombre corriente debió parecerle que sin duda los físicos habían fracasado. Tenían entonces dos opciones, Parménides o los atomistas: aceptar la unidad del mundo a costa de renunciar a lo que parecía real y de admitir que todas sus sensaciones eran falsas, o seguir a aquéllos que habían renunciado a toda idea de unidad más allá de lo múltiple y ofrecían un mundo de infinita pluralidad, que ni siquiera concedían el nombre de realidad a las cualidades secundarias que formaban parte del mundo de la experiencia, de lo que se ve, se oye, se huele y se gusta.

La reacción hacia el “humanismo” está asociada con la aparición de una clase nueva, *los sofistas*. Estos eran maestros ambulantes orientados a los asuntos prácticos, con el fin de inculcar el *areté*, anhelo nacido por la creciente oportunidad de tomar parte en la política activa, insatisfacción de las filosofías naturalistas y el creciente escepticismo acerca de la validez religiosa natural.

Como respuesta ante la dificultad de obtener respuestas suficientes para explicar las numerosas interrogantes, los Sofistas proponen básicamente dos principios básicos en su filosofía: el primero fue el escepticismo (la verdad absoluta no existe) y el relativismo (aunque la verdad exista, no podría ser conocida). El segundo fue la no existencia de validez del lenguaje o la palabra para llegar a la verdad. La filosofía moral y política nació en una Grecia envuelta de escepticismo.

Aunque no se puede decir que los sofistas formaran propiamente una escuela filosófica, tienen estos puntos en común. Así, la *physis*, representada por las leyes de la naturaleza universales y permanentes, y la *praxis*, como usos y costumbres recibidas por la tradición, en forma de leyes formales y obligatorias que codifican la vida en la comunidad y respaldadas por la autoridad de la polis, eran términos considerados como opuestos y excluyentes entre sí. Protágoras, el más famoso de los sofistas, consideraba por su parte que habría que mantener las leyes con que se cuenta si parecen buenas para la mayoría, además que la vida en comunidad era necesaria para la supervivencia de la especie humana y sin leyes, viviríamos en un estado de naturaleza. Tanta influencia tuvo este filósofo, además de su

particular amistad con Pericles, que participó alrededor del 443 a.C. en la creación de la constitución de una nueva colonia ateniense, Turii.⁹

Otro de los sofistas llamada Hippias, consideraba que los *nomoi* son convenciones sociales causantes de las distinciones por raza, riqueza y nacimiento, por tanto, las leyes eran convencionales hechas por los hombres para otorgar lo que debe hacerse y lo que no, por tanto al ser parte de un pacto social, no puede pretenderse su universalidad, pudiendo ser modificadas. Antifonte, fue por su parte un defensor de la *physis*. Señalaba que la ley es un acuerdo antinatural, artificial, por lo que debía de seguirse los preceptos de la naturaleza antes que las leyes. Finalmente, Trasímaco, señaló que la justicia era el interés del más fuerte, por lo que las leyes eran dictaminadas por los que ejercen el poder con vistas en su propio beneficio. La característica esencial era que existía el dominio del fuerte sobre el débil.

En medio de este estadio de pensamiento, apareció Sócrates y se dedicó a combatirlo por considerarlo intelectualmente erróneo y moralmente dañoso. Creía fervientemente que se podría alcanzar el conocimiento, y ofrecía un ideal de conocimiento no alcanzado, que a través del diálogo podría encontrarse partiendo de una humildad intelectual consciente que sólo sabía que no sabía nada, y que eso era ya el principio de sabiduría, el conocerse a sí mismo.

Sócrates fundamenta su filosofía en la búsqueda de principios naturales que guían al hombre a la sabiduría; instaura el intelectualismo moral dentro del campo eminentemente práctico, mismo que influirá en toda la filosofía occidental, y que se reflejará en la filosofía de Aristóteles. En sus reflexiones en el ámbito humano, la felicidad para Sócrates, como elemento trascendental, surge cuando se puede realizar la virtud, la justicia, y para alcanzarla se requiere conocerla.

La influencia de Sócrates y Platón afirman un espíritu griego que buscará conciliar la religión y la ciencia, el individualismo y la disciplina cívica, la geometría y la poesía mística, lo finito con lo infinito.

Posteriormente, Platón, discípulo de Sócrates, representa un retorno a la preocupación por una explicación racional de la naturaleza que, desde los presocráticos, a causa del escepticismo y el relativismo de los sofistas, había estado un tanto abandonada. Platón ve en esto una traición al ideal griego de verdad y elabora una teoría según la cual el orden del universo no puede surgir del desorden. El demiurgo busca algo perenne del que copiar o plasmar en el mundo físico: las ideas, entidades de existencia real, inmutables, eternas, simples y verdaderas.

⁹ Idem., p. 81.

Al igual que su maestro, Platón hace frente al relativismo moral sofista y afirma entre otras cosas, que la justicia sí puede ser definida pues existe por sí misma al ser una idea más, consistente en el perfecto ordenamiento de las tres almas (racional, irascible y concupiscible), y se desarrollan las virtudes que le son propias (prudencia, templanza y fortaleza, respectivamente). En función de la anterior, para Platón la estructura del estado se ha de corresponder con la estructura del alma, por lo que la justicia social consiste en la realización de las funciones propias de cada grupo y que cada grupo social sea consecuente con la virtud que le es propia. Por ello la finalidad de la polis, consistirá en educar a los ciudadanos en la justicia y la virtud, con lo que se conseguirá la felicidad.

3. Polis y Nomos.

Todo parece indicar que la idea rectora que ha hecho posible el modo de coexistencia ordenado de los griegos dentro de la polis, es la idea de nomos (ley).¹⁰ A ese modo de coexistencia llamará Aristóteles, en la madurez del mundo helénico: *koinonía* (comunidad) política.

Para comprender la situación en que se forjan estas concepciones, se debe de tener en cuenta que originalmente el estado y la religión estaban totalmente identificados.¹¹ A los dioses se les rendía culto en fiestas que eran oficiales, y el participar en ellas era una obligación ciudadana. Religión y patriotismo estaban ligados. Asimismo, la sanción de las leyes tenía sus raíces en una creencia tradicional de su origen divino. Los *nomoi* habían sido comunicados a los primeros legisladores por el dios del pueblo, o para ser más precisos, por Apolo, portavoz y profeta del padre de los dioses, Zeus. No existía nada parecido a una religión individual o personal, y las sectas que pretendieron ello, no tuvieron suerte mientras la polis estaba unida, porque eran consideradas subversivas del orden establecido.

La polis no parece ser simplemente una continuación de modos anteriores de comunidad humana o su perfección. Es una novedad para su tiempo. El griego, en virtud de los acontecimientos políticos y sociales, ha empezado a hallarse de manera esencialmente distinta que el hombre de Oriente. Y en ese hallazgo viene dada una manera nueva de coexistir.

A medida que tropieza con las cosas, empieza a descubrir nuevas regiones. Primero, el mundo cósmico; luego, el ser inteligible (Parménides, Heráclito); más adelante lo asomático (entes matemáticos); más tarde, el ser verdadero (Demócrito); los prágmatas, la areté, las ideas, la ousía, el sobre-ser (Plotino). Parece como si fuera el hombre el que entra en la filosofía, y no la filosofía la que entra en el hombre. Y lo mismo sucede con la política. La vida social es una dimensión formal de la naturaleza humana. Pero el modo

¹⁰ En este tema se plantean algunas ideas presentadas en el artículo *De la polis griega a la civitas christiana*. Primera I, Canisius, Revista Arbil, No. 58. ubicada en <http://www.iespana.es/revista-arbil/%2858%29sius.htm>.

¹¹ *Los filósofos griegos*, Op. Cit., p. 94.

político de coexistencia quizá es una de las posibilidades que el hombre pudo no haber actualizado.

En el pensamiento de Tucídides¹² se presenta una sucesión de acontecimientos peculiares. En primer lugar, parece que la génesis del proceso histórico consiste en el tránsito de un caos al orden. Segundo, que ese paso es ajeno a toda intervención divina y a toda exigencia de nociones semi míticas situadas más allá de la esfera de la voluntad humana. Tercero, que ese cosmos, cuya realización plenaria es la meta del devenir histórico, se encarna en la polis en cuanto que sólo en ella puede aspirar el hombre al bienestar, y cuarto, que la polis, repositorio del poder, es el verdadero protagonista de la historia y cuyo destino es imponerse por afán de dominio, para así actuar el cosmos cuya idea encarna.

Podemos observar una expresión de lo que representó la polis, de acuerdo al *Discurso de Pericles en loor de los muertos* expuesto por Tucídides:

"...pues tenemos una república que no sigue leyes de las otras ciudades vecinas y comarcanas, sino que da leyes y ejemplo a los otros, y nuestro gobierno se llama Democracia, porque la administración de la república no pertenece ni está en pocos sino en muchos...Por estas cosas y otras muchas, podemos tener en grande estima y admiración ésta nuestra ciudad, donde viviendo en medio de la riqueza y suntuosidad, usamos de templanza y hacemos una vida morigerada y filosófica...Todos cuidan de igual modo de las cosas de la república que tocan al bien común como de las suyas propias..."¹³

Esta nueva perspectiva se puede reflejar con el mito de la caverna de Platón:¹⁴

Según el mito, el modo de existencia previo a la sabiduría es la de los encadenados en el fondo de la caverna. Los hombres están atados a su propia vida. No pueden salir de la caverna, ni siquiera mover la cabeza. Atados a lo que pasa delante, sujetos a las urgencias de la vida, no se ven unos a otros, viven ellos mismos en la sombra.

En el acto segundo del mito cuenta Platón el tránsito al modo de existencia en la *sophía* o la sabiduría. Este será un verdadero desligamiento, liberación y curación, que sucede en diversas etapas.

Como resultado, el hombre se sobrepone al *holon* de su vida, abarca con una mirada total, lo que se despliega de modo sucesivo. Tiene presente

¹² Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, Editorial Porrúa, Colecc. "Sepan Cuantos..." Estudio preliminar. p. XXXVII.

¹³ Idem., p. 104-106.

¹⁴ *Diálogos*, Op. Cit., p. 551.

lo que fue, lo que es y lo que será el discurso entero de su existencia. Despierta el hombre a una segunda vida, a una nueva manera de ver las cosas, y es, además, común para todos.

El despertar del mundo nuevo es doloroso y lento. Una segunda violencia (acto tercero del mito) permitirá al hombre instalarse en ese nuevo mundo, en y por sí mismo. Es como una ascensión. El hombre deja su antigua morada, cambia de mundo. Su visión ya no es de la cosa, sino de su *eidos*, su esencia. El hombre se instala en el mundo del ser. Visión nueva, con luz y ojos no usados: el *Nous*, la razón que recae sobre el ser y no sobre las cosas. De ese nuevo modo de existencia dirá Platón que es un vivir feliz y libre. Con ello adquiere el hombre su libertad y su autosuficiencia.

El hombre asciende de un estadio en que posee la sabiduría *peri ton bion*, de la vida, de la naturaleza. Con su saber cotidiano puede el hombre conservar su existencia. Vive el hombre en condición aislada. Tiene, la posibilidad de la coexistencia y trata de ejercitarla. Pero la sabiduría *peri ton bion* no es bastante para la guerra, contra las fieras. La *politike sophia* es una parte de la sabiduría que a ésta le falta.

En ese estado, reina la pura fuerza y es necesaria la intervención de un *teso*, Zeus, poseedor único de tal sabiduría. La operación se produce en el hombre, o se hace con él por obra del *teso*, implantando en él dos nuevas fuerzas: el *aidos* (pudor, respeto) y la *dike*, sentimiento de justicia. El ejercicio de estas dos nuevas potencias por el impulso del *teso* produce la ascensión a la *polis*.

¿A dónde se asciende? Dice el mito: Tuvieron los órdenes de la *polis* y se les juntaron los vínculos de la *phylia*. La *Polis* es, ante todo, un orden. Y lo decisivo es que ese orden brota del *aidos* y de la *dike*. El ejercicio de lo justo es, pues, condición esencial para la subsistencia de la *koinonía* política, o comunidad política. La continuidad del ejercicio de esas dos potencias engendra: la amistad. Esos vínculos son la garantía de la conservación del orden.

No se trata de un simple sentimiento, sino de un trato íntimo de frecuencia e intimidad. El griego, cuando se plantea el problema de la realidad, lo que busca es precisamente lo más recóndito, su *eidos*. Esa articulación sólo se capta en *phylia*, amor, que entraña el trato íntimo con el *eidos* de las cosas. No es simple tendencia, sino entrañable contacto que a través del semblante desvela el sentido interno. Asciende pues, el hombre a un orden objetivo de *nomos* asentado en la *phylia*.

La ascensión entonces consistirá en un cambio de *phycis* que conduce a un estado superior en que el hombre posee un nuevo modo de *sophia*: la sabiduría política. El descubrimiento del "qué" de las cosas hace posible un saber racional sobre ellas. Ese saber racional hace asimismo posible el

diálogo, fundamento de la coexistencia. La coexistencia y el diálogo sólo son posibles cuando la mente se apoya en estructuras esenciales. Sólo fundado en la sustancia de los asuntos, cabe un vivir firme y estable.

Como casi todos los mitos griegos, el de la caverna es relato metafórico de una realidad, explicación del presente por el pasado. En este caso, trata de explicar la existencia misma de la polis. Lo que busca reflejar es que la posesión de la "sabiduría política" es consecuencia de una ascensión (*anábasis*).

La hazaña griega consiste en que una comunidad vital de hombres, unidos por los lazos de sangre, de la tradición, de las costumbres, se organiza en unidad de acción y decisión desde una última instancia universal: el *nomos*. Es lo que hace surgir un nuevo modo de comunidad.

Por tanto, el *eidos* de la polis, su figura, lo que determina su unidad interna, su esencia, es el *nomos*. Tiene cada *polis* su propio *nomos*, en el que se demuestra la peculiaridad de su esencia. Expresión visible del *nomos* será la *polis*, imagen temporal de aquel principio intemporal. El vivir político es vivir de acuerdo con el *nomos*. Es desde ahí desde donde la idea de justicia, corresponsabilidad y libertad se van a desarrollar, precisamente por el hecho de que todo individuo vive en virtud del *nomos* y conforme al *nomos*, y es ante el *nomos* ante quien responde de sus actos, por lo tanto libres y responsables.

Este relato nos permite comprender con claridad, la validez que tiene la *polis* y el *nomos* en el mundo griego del cual Aristóteles forma parte. Si bien el *mito* no expresa las fuerzas de poder que influyen en los cambios políticos y sociales, si reflejan el movimiento ocurrido en el pensamiento, y cómo el *nomos* y la *polis* son una realidad, eminentemente existencial. Nos encontramos con los primeros vestigios de una filosofía del derecho y de la política.

Todo parece indicar que su origen, las leyes de la *physis* responden al mismo principio del *logos*, que permite el establecimiento del *nomos*. Sin embargo, el cambio surge cuando el *logos* apela a sí mismo y la verdad se establece más allá de la relación de la palabra con su objeto para transformarse en relación de conceptos que prescinden de su relación inmediata con la cosa. El "nuevo" *logos* convierte al hombre en buscador de esencias e instaura su nuevo dominio al proyectar en el cosmos el orden de la *polis* y hacer del *nomos* su *physis*.

4. La postura filosófica práctica de Aristóteles.

Para comprender la filosofía de Aristóteles es necesario tener en cuenta que ésta se expresa en constante diálogo o polémica con el que fuera su maestro en la juventud, Platón. La discordia no se deriva, como en el caso

de los sofistas, en rechazar la posibilidad de alcanzar conocimiento válido, sino en la forma y contenido de sus teorías.

Todo parece indicar que se negaba a creer que el mundo no fuera real. Por ello el pensamiento aristotélico respecto de la conducta del hombre busca fundamentalmente su referente en el comportamiento práctico de la sociedad y de las personas, sin existir una particular idealización más que en la importancia de la perfección de la conducta virtuosa. Su actividad será la de teorizar lo que a través de la observación y la reflexión encuentra.

Sin embargo nunca dejo de ser platónico, en la idea de la aspiración heredada de Sócrates de que la verdadera causa o explicación de las cosas hay que buscarla no al principio sino al fin. Dos conceptos retuvo de su maestro: el punto de vista teleológico y la convicción de que la realidad reside en la forma.¹⁵

El aspecto que más rechaza de la filosofía platónica es la tesis de la existencia separada de las ideas. Sócrates, indica Aristóteles en la *Metafísica*,¹⁶ no otorgaba una existencia separada a los universales (las definiciones); pero los platónicos que vinieron después los separaron y dieron a esta clase de realidades el nombre de ideas.

Es esta separación de las ideas, según Aristóteles, donde se separa el *eidos* de las cosas, de las cosas mismas, pues al intentar explicar este mundo, se duplica, y entonces se presentan dos mundos que explicar. El orden y la unidad necesarios para este mundo, ubicados en otro, hicieron imposible toda investigación de la naturaleza al definir la ciencia como ciencia de la idea, abriendo camino a la subjetividad.

Si, como afirma Aristóteles contra Platón, no hay más realidad que los seres singulares, el conocimiento habrá de explicarse enteramente a partir de los elementos del mundo sensible, con lo que la sensibilidad no aparece ya como un obstáculo al conocimiento, sino más bien como una mediación y un camino indispensables hacia el mismo. Aristóteles insistirá en la continuidad de este camino que le permite elevarse de la sensación, la *physis*, a la ciencia, la *praxis*.

El conocimiento será así el término de un proceso de inducción o abstracción a partir de lo sensible, un proceso en el que los materiales presentes a la sensibilidad son elaborados por la actividad analítico-sintética de la mente en distintos niveles o grados, cada vez más complejos.

¹⁵ *Los Filósofos griegos*, Op. Cit. p. 141

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Porrúa, Colecc. Sepan cuantos..., México 1998, p. 33.

La solución que da Aristóteles al problema de la *physis* se fundamenta en dos puntos: el concepto de la forma inmanente, y el concepto de *dynamis*, potencialidad. A este pensamiento se le conocerá como el hilemorfismo.¹⁷

Respecto a la forma inmanente, afirma que si bien el mundo está en constante movimiento y no ofrece verdades fijas, el filósofo, mediante un proceso mental inductivo, puede describir que por debajo de los seres compuestos se encuentran ciertos principios que no cambian, y que no existen aparte del mundo sensible. Este *substratum* o sustancia nunca cambiará, sin embargo no se encontrará sola, y eso justificará que las cosas perceptivamente cambian.

Ahora bien, para el *dynamis*, necesitamos considerar la existencia de una causa final de las cosas, un *telos*, un logro de la perfección en la actividad natural. Con esto explicará el movimiento, *energeia*, pues considerará que éste se encuentra contenido en los objetos naturales. Por lo tanto, el problema no se presenta para Aristóteles en "lo que es" o "lo que no es"; el punto es que algo tiene la potencialidad de realizar la forma, lo que no implica la no existencia originalmente, porque en sí posee la sustancia.

La idea es que las criaturas naturales progresan de la potencia al acto por virtud de su propia naturaleza dinámica. Sin embargo, el movimiento referido que dirige a la perfección, para el Estagirita no puede ser auto movido, sino que tiene una causa eficiente, un motor inmóvil que esté en posesión de la forma hacia la que se mueve el objeto de cambio, algo perfecto en sí que sea causa motor y que sea la primera causa de todo. Por lo anterior, con excepción de la divinidad, para Aristóteles es algo absurdo considerar que algo sea la causa de su propio movimiento, es decir algo actual y potencial respecto del mismo acto de cambio.

Uno de los efectos de su doctrina general consistió en estrechar los vínculos entre cuerpo y alma, reconociendo que el hombre en posesión del *nous*, mente, poseía algo de lo que no participaban las demás formas de vida y que compartía con la causa eterna e inmóvil del universo.

Aristóteles dedicó a la ética varias obras, entre las que más destaca la Ética nicomaquea o a Nicómaco. Lejos de proponer un bien trascendente, como Platón, Aristóteles intenta esclarecer los fines inmanentes, *phycis*, a las acciones humanas, *praxis*, con vistas a ordenarlos y a subordinarlos al fin supremo de una felicidad a la medida del hombre, alcanzable en el mundo de la vida general.

Como lo desarrolla en su *Metafísica*, todo ser tiene su causa, nada existe que no sea causado. Considera que el ser proviene de cuatro causas: causas intrínsecas (materia y forma), y causas extrínsecas (eficiente y final).

¹⁷ *Los Filósofos griegos*, Op. Cit., p. 143.



Titulo: Sibila Délfica, 1509
Autor: Miguel Ángel
Museo: Capilla Sixtina
Características: Fresco
Estilo: Renacimiento Italiano

La causa final es la llamada "causa de las causas", porque el fin determina la existencia de todo ser, nada existe sin finalidad y la causa final es la que mueve a la eficiente a poner en acto al ser; es lo que otorga sentido a su vida. Por tanto, el hombre, como todo ser tiene su finalidad inscrita en su naturaleza.

Sólo mediante la rectificación de sus facultades en vistas a los fines humanos de acuerdo al hábito y la razón, es decir, la virtud, el hombre alcanzará su plenitud, alcanzando especialmente su "fin último". Éste "fin último" representa para el filósofo de *Estagira*, el bien total o felicidad.

II La justicia aristotélica

La teoría de la justicia de Aristóteles no puede ser comprendida en su totalidad sino se le examina a lo largo del *corpus aristotelicum*, principalmente en sus tres éticas (Nicomaquea, eudemia y la Magna Moralia), en su Política y en su Retórica.

Todo parece indicar que la importancia que le otorga a la justicia Aristóteles es tal que, como Paul Moraux¹⁸ refiere, lo descrito respecto de dicha virtud en sus tres éticas, es muy posiblemente una síntesis del más extenso de los diálogos aristotélicos perdidos, el consagrado a la justicia.

Es por lo anterior que, en un primer subtema, estudiaremos los fundamentos teóricos de la justicia. En un segundo subtema, revisaremos algunas nociones conceptuales, y finalmente en un tercer subtema, analizaremos la justicia como "virtud" que, en el pensamiento aristotélico, se despliega en lo político en estrecha unión con la *phylia* y la *phrónesis*.

1. Los fundamentos de la justicia aristotélica.

Las enseñanzas del Estagirita sobre lo justo se hallan estrechamente vinculadas con los conceptos básicos de la ética y la política. Por ello señala que la justicia no será perfecta hasta que no obtenga su característica primordial: la alteridad.¹⁹ En virtud de esto, el estudio de la *dike* se encuentra ligada al del *ethos*, al del *nomos* y al de la *polis*, por lo cual, resulta necesario analizar los conceptos principales, que la ética y la política, guardan en la filosofía aristotélica.

a) Ética.

El intelectualismo caracteriza a la ética griega y se manifiesta en la consideración socrática del mal como ignorancia y el proyecto platónico de

¹⁸ García Maynes, Eduardo, *Teoría aristotélica de la justicia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1971, p. 10.

¹⁹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Editorial Época, México 1999, p. 99.

aristocracia filosófica. Aristóteles, si bien cree que la virtud consiste en ser racional y declara la vida contemplativa como la más alta, mitiga hasta cierto punto este intelectualismo.

Para el estudio de la ética aristotélica es necesario recordar que la doctrina platónica sobre las ideas, nació originalmente respecto de asuntos éticos.²⁰ Es así que los conceptos éticos de la virtud, la justicia y el bien, figuraron originalmente como formas trascendentes. De esta manera, la comprensión de lo justo e injusto como reconocimiento de un bien en sí mismo, trascendente y con existencia a la que no afectan las limitaciones de los hechos espaciales y temporales, no permite considerar a la ética sino como una parte de la metafísica. A este lugar fue llevado Platón, porque en el mundo de la acción y de la sensación, no halló nada suficientemente estable.

Sin embargo, para Aristóteles el estudio de lo ético tiene su raíz en la *empiria*, la práctica, y no en la certeza científica. La verdad y el conocimiento son ajenos al dominio de lo contingente.

Para el *Estagirita* existe una distinción entre “razón teórica”, la de la ciencia y la filosofía, y “razón práctica”, la *phrónesis*. No basta con tener ciencia para obrar bien, sino que es preciso el conocimiento práctico, el cual no se adquiere en los libros, ni pensando, sino en la experiencia de la vida. Por esto, para Aristóteles, la ética como saber no es una ciencia que pueda sustituir a la propia conciencia moral en la situación concreta.

Las enseñanzas aristotélicas sobre la justicia, que se presentan para el mundo práctico, se hayan en estrecha vinculación con los conceptos básicos de su filosofía ética, consistentes en las teorías de la estructura teleológica del comportamiento humano, la del bien supremo, la de la virtud y la del justo medio.

Como punto de partida de análisis, estudia el *telos* de la conducta humana. Asume por tanto que, cualquier arte o investigación, práctica o teórica, tiene una base teleológica, esto es, que aspira y apunta a algún fin o bien, por lo que resulta necesario determinar cual es el bien que mueve el comportamiento del ser humano en su generalidad.²¹ De esta manera existe un nexo inescindible entre el bien y el fin. La meta de toda conducta es al mismo tiempo, su bien. El *ethos* (ética), para Aristóteles, se funda en el *telos* (fin).

La teleología ética, que acompaña la filosofía aristotélica de la conducta humana, se encuentra en íntima relación con el desarrollo de la filosofía de la naturaleza respecto al conjunto de operaciones que le son propias según la forma sustancial a los seres naturales, y su coincidencia con la causa formal,

²⁰ *Los filósofos griegos*, Op. Cit. p. 166.

²¹ *Ética Nicomaquea*, Op. Cit., p. 9.

agente y final.²² En términos de su pensamiento filosófico de la *physis*, se es potencialmente bueno porque en el hombre existe la *dynamis* de la virtud y se adquiere el *eidos* mediante el hábito virtuoso.

Ahora bien, cuando un fin es tal frente al acto que a él conduce, pero relativamente a ulteriores propósitos, funge como medio, lo que expresa que dicho fin no lo es en sentido absoluto, sino un eslabón en la cadena de fines. Distingue así la naturaleza de los bienes: mientras unos son actividades y otros productos; si las actividades no son únicamente fines, el producto es mejor que la actividad de la cual procede.

De esta forma señala que *“Si existe un fin de nuestros actos deseado por sí mismo, y los demás por él; y si también es verdad, que no siempre elegimos una cosa en lugar de otra, es evidente que ese último fin será entonces no solamente el bien, sino que es el bien soberano”*.²³

Así pues, el pensamiento aristotélico fundado en que toda acción se dirige a un fin, impulsada primeramente al bien propio, la virtud, y posteriormente más allá de los fines inmediatos, a un fin último explícito o implícitamente querido, polariza la multiplicidad de los actos y la diversidad de las intenciones particulares. El fin último, está pues presente en todas las opciones como aquello que las justifica y que las proyecta en la colectividad, sin confundirse como el medio para alcanzar dicho fin.

Pero, ¿cuál es este fin último? Para el *Estagirita* existen diversos argumentos que expresan el bien en las principales formas de vida: la hedonista, la vida política y la vida contemplativa. Pero estima inútil examinar a fondo todos los argumentos para determinar el bien. Le basta con analizar el predominante o que parece tener alguna razón para justificar su propuesta. Aristóteles afirma que en cuanto al nombre hay casi un acuerdo de que lo es la felicidad, *eudemonia*, sin embargo, los individuos difieren en determinar en qué consiste esta.

Cuando se trata de precisar cuál es el verdadero fin último del hombre, Aristóteles prevé que la razón puede equivocarse o la voluntad desviarse y escoger como fin último la apariencia del bien supremo. Pero desde ese momento queda rota la unidad de la vocación humana social. En el optar por un falso fin último, se encuentra ya ésta rotura en sí mismo, y al nivel de su vocación singular, pues desconociendo la verdadera finalidad, edifica contra ella una finalidad artificial.

Pero ¿cuál es el criterio general que hace posible la identificación del bien principal de una persona, dado que parece que los fines son varios y

²² Si bien, por su vinculación con la realidad se considera que la ética aristotélica no es metafísica, ésta podría tener parte de su fundamento en causas sustanciales, por ser éstas intrínsecas o innatas del hombre, sin embargo no son inmutables en su práctica, como en la generalidad de las corrientes del derecho natural.

²³ *Ética Nicomaquea*, Op. Cit., p. 10.

algunos son elegidos por otros como instrumentos? Es claro que no son todos perfectos, pero el mejor parece ser algo perfecto. Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto, lo será el que se busca, y si hay varios, el más perfecto de ellos. Aristóteles llama perfecto, sencillamente a lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa.²⁴

En este orden de ideas, para el filósofo la felicidad puede ser el bien buscado, pues se elige por ella misma y nunca por otra cosa.²⁵ Observa que los honores, el placer, la inteligencia, el conocimiento, la civilidad, la religión y toda virtud, se desean inicialmente por sí mismas, pero todas a causa de la felicidad. Se piensa que gracias a ellas se puede ser feliz. Pero nadie busca la felicidad como medio para estas cosas, ni en general por ninguna otra.

Observa a la felicidad como algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos, y es una especie de *vida dichosa y de conducta recta*.²⁶ Indica que tanto el vulgo como los cultos dicen qué es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Por lo anterior, el filósofo griego centra su atención y sustenta sus razonamientos éticos en la búsqueda de la felicidad.

La felicidad es algo final y autosuficiente, por tanto es el bien supremo. Pero ¿En qué consiste?²⁷ La búsqueda del bien determina para el Estagirita tres tipos de vida, como los lugares en donde los seres humanos ubican el bien supremo: la vida voluptuosa (que determina el bien supremo en el placer), la política (la identificación del bien con la virtud) y la contemplativa (filosofía).

Señala que en primer lugar, si bien a veces el placer es bueno, nunca es el bien más alto ni autosuficiente. Por su parte, el honor parece ser más de quién lo da que de quién lo recibe por el fin buscado. En cuanto a la vida de lucro es contraria a la naturaleza, ya que los que a ella se consagran, convierten en fin lo que sólo sirve de medio.

Para Aristóteles, el *summum bonum* reside en el cultivo de la inteligencia, y como ideal, la vida contemplativa. Al respecto Jaeger afirma que el pensamiento helénico revela un juego entre la vida contemplativa y la política.²⁸

De esta forma vemos como aún cuando el Estagirita separa la ética de la metafísica, al punto las vuelve a unir, pues no rechaza el valor de la formación intelectual y el conocimiento para el cultivo de una persona ética.

²⁴ Idem., p. 11.

²⁵ Idem., p. 12.

²⁶ Idem., p. 11.

²⁷ Idem., p. 13.

²⁸ *Teoría aristotélica de la justicia*, Op. Cit., p. 31.

Por ello se considera que el logro científico más significativo de la ética aristotélica, es la doctrina del *ethos* y la teoría de las virtudes morales.²⁹

Sin embargo, ¿cómo conciliar la tesis de que la vida contemplativa es la más alta de todas, con la afirmación de que para la felicidad y existencia humanas la ciencia principal es la política? La solución se resume en que sin dudar la contemplación es el soberano bien y fin último de la existencia, pero una vida semejante está por encima de la condición humana, en donde el hombre estará por encima de sí mismo, con algo de lo divino. Pero por otro lado, existe una vida de felicidad en "segundo grado", producto de las virtudes éticas. En este sentido, para encontrar en qué consiste la *eudemonía* alcanzable para el hombre común, habrá que indagar lo que le es propio.

Lo común entre los hombres para Aristóteles, es vivir de manera sensitiva con base en su parte racional.³⁰ La gran diferencia con los demás seres conocidos de la naturaleza. Así pues, para el *Estagirita*, el acto del ser humano consiste en una actividad y obra del alma en unión con el principio racional. Esta actuación representa el bien humano como una actividad del alma según su perfección. Para encontrar el camino que permita determinar que es lo humano, Aristóteles separa las virtudes morales del saber filosófico y las convierte en un tipo de existencia virtuosa.

Lo propio del hombre tendrá entonces que depender de su naturaleza, la cual consiste no sólo en la nutrición y el crecimiento, ni en la capacidad perceptiva, sino en el elemento racional del alma, en virtud de que el acto propio del hombre es la actividad del alma de acuerdo con la razón. Pero el *filósofo* va más allá, es una actividad de acuerdo con la virtud, que en la interpretación de García Maynes, traduce en este punto el término *areté*, como excelencia, porque se encuentra ligado al concepto de obra o función.³¹ Una cosa será buena en la medida que ejecuta correctamente su trabajo. Se diferencia así, de lo que es la virtud intelectual, que es una excelencia del saber.

De esta manera, la *eudemonia* es una actividad que se encuentra en la excelencia de la conducta y que realiza de modo más perfecto las potencias humanas. El *telos* persiste en esta noción. *Telos* significa para Aristóteles, como indica Düring, que todo tiende a su perfección.³² Un *telos* universal sólo existe para la naturaleza como un todo. Si nuestro *telos* es el bien, únicamente podrá tratarse de un bien humano.

²⁹ *Idem.*, p. 32.

³⁰ *Ética nicomaquea*, Op. Cit., p. 12.

³¹ *Teoría aristotélica de la justicia*, Op. Cit., p. 36.

³² Düring, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1966, p. 345.

Por lo tanto, aún cuando los bienes externos contribuyen a la plenitud de la dicha para Aristóteles, sería erróneo creer que para él, la falta de dichos bienes o alguna desgracia provocaría que la *eudemonía* fuera una quimera.

Entonces la felicidad es "una actividad del alma conforme a la virtud perfecta".³³ Así pues, para conocer la causa a fin de alcanzarla, habrá que analizar en qué consistirá la virtud.

Aristóteles encuentra las *areté*, virtudes, como actividades humanas que puedan ser laudables, en virtud de que en ellas se actualiza los presupuestos de la felicidad y lo propio del vivir humano. La virtud es un estado del individuo a quien concierne la elección, determinado por un principio racional en la dirección en que lo determinaría el hombre de sabiduría práctica.³⁴

Para la ética aristotélica, la naturaleza de la virtud depende de la estructura del alma, la cual contiene elementos racionales e irracionales. De aquí se desprenden dos funciones que se ubican dentro del lado racional del alma: el control de las tendencias irracionales, y el ejercicio de la razón para su propio beneficio.

En lo irracional, una parte parece común y vegetativa, es decir la causa de la nutrición y el crecimiento; pues esta facultad del alma puede admitirse en todos los seres que se nutren y en los embriones. La otra parte de lo irracional participa de alguna manera de la razón; pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo y en general lo desiderativo, participa en cuanto a que la escucha y obedece. La parte irracional es, en cierto modo, persuadida por la razón, le advierte, le censura y le exhorta.

Así las virtudes correspondientes a las dos funciones de la razón, como disposiciones dignas de alabanza, son las dianoéticas o intelectuales, y las éticas; así como ejemplo señala, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son intelectuales, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas.

La persona sabia personifica las virtudes intelectuales, mientras que la continente personifica las morales. La excelencia del primero se alcanza mediante la instrucción y se evidencia por el conocimiento. La del segundo se produce por hábitos de elección y se expresa en acciones prácticas atemperadas por las circunstancias y por la persona. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede del hábito.

³³ *Ética nicomaquea*, Op. Cit., p. 10. Esta referencia también se hace en la *Magna Moralia*, 1184 b, 35-36, y en la *Ética eudemia*, 1219 a, 35-39, Textos traducidos por García Maynes, Eduardo, en su libro *Teoría aristotélica de la justicia*, Op. Cit., p. 187.

³⁴ *Los filósofos griegos*, Op. Cit., p. 171.

Resulta claro entonces que ninguna de las virtudes éticas se produce por naturaleza. Para Aristóteles ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. De ahí que las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que se pueden recibir y perfeccionar mediante la costumbre. ¿Es acaso la virtud natural o contraria a la naturaleza? Según parece ninguna de las dos posiciones son en Aristóteles ciertas. *"Ni por naturaleza, pues, ni contra la naturaleza nace la virtud en nosotros; pero por naturaleza somos aptos para recibirla, y la costumbre nos hace perfectos"*.³⁵

Ahora bien, a la virtud moral atañe los placeres y los dolores, y tres son las cosas con ellas relacionadas: lo noble, lo útil y lo agradable, así como sus contrarias. Por lo tanto, este tipo de virtudes deriva de la sumisión de las tendencias inferiores de nuestra naturaleza al elemento racional del alma como capacidad pensante y cognoscitiva. Tal capacidad para Loening,³⁶ se dirige al conocimiento de la verdad y la distinción de lo verdadero y lo falso.

Después de realizar una formulación general de la virtud moral, Aristóteles procederá a un examen de virtudes morales específicas aplicándolas a casos particulares, pues considera que los principios particulares son más exactos, porque las acciones se refieren a lo particular.

Asimismo, reflexiona sobre las virtudes intelectuales, esto es, las virtudes que acompañan al ejercicio propio de la razón en sus varias funciones. Las funciones principales del intelecto son: dar a conocer los principios invariables y fijos, así como proporcionar una guía racional para la actuación en la vida diaria.

Para el filósofo, la búsqueda y el descubrimiento de la verdad es la meta de la sabiduría filosófica, mientras que el propósito de la sabiduría práctica es la conducta inteligente. La base de la conducta inteligente es la unión del conocimiento verdadero sobre lo que debemos hacer con el deseo de hacerlo.

Aristóteles contrasta su visión con la de Sócrates respecto de este punto. Él sostiene que Sócrates estaba en lo correcto al asociar la virtud con los principios descubiertos por la razón, pero equivocado al suponer que el conocimiento del bien va necesariamente acompañado por un deseo de actuar conforme a ese conocimiento.

Aunque Aristóteles reconoce la importancia de la razón como guía para la acción moral, sostiene que la sabiduría filosófica es superior a la sabiduría práctica. Defiende su estima por la contemplación al mostrar que la vida contemplativa es lo más cercano a la felicidad.

³⁵ *Los filósofos griegos*, Op. Cit., p.173

³⁶ Loening, Richard, *La doctrina aristotélica de la imputación*, Jena, 1993, p. 9.

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable, según Aristóteles, que sea de acuerdo con la virtud más excelsa. Ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, el intelecto otra cosa lo que, por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho.

Por ello señala que no ha de seguirse los consejos de los que dicen que siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que se debe, en la medida de lo posible, inmortalizarse y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo excelente en el ser humano; aún cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si en verdad un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz.

Con la distinción hecha entre los dos elementos de la razón: saber teórico y saber práctico, se diferencia los tipos de virtud, la primera se orienta al conocimiento invariable y la segunda hacia las acciones y el conocimiento de los principios supremos de los fines humanos, que descubre al actuante aquello hacia lo cual debe tender o el bien que su actividad puede alcanzar. Sin embargo, este último no conduce de modo directo al fin propuesto, pues este influye sobre la razón a fin de "elegir los medios".

En esta elección, forman parte las virtudes del elemento racional del alma: la *sophía* (sabiduría) y la *phrónesis* (prudencia).³⁷ Aunque analizaremos ésta última posteriormente, es necesario indicar que el criterio para comprobar la validez de un juicio, la de un bien, es siempre para Aristóteles, el hombre prudente, formado en la experiencia de la vida y en la reflexión filosófica.

Ahora bien, la virtud es ciertamente un hábito pero por el cual realiza bien su propia obra.³⁸ Al estudiar el filósofo de Estagira las virtudes éticas, analiza el objeto de cada una y la forma en que el hombre se conduce respecto de tal objeto, es decir, en dos facetas: una objetiva y otra subjetiva.

El *justo medio* es la cualidad distintiva del objeto de la virtud. Se trata pues de un término objetivo para establecer proporcionalidad.

Del análisis de las virtudes, Aristóteles muestra que los modos de ser que permiten a una persona alcanzar su propia función apuntan a un estado

³⁷ *Teoría aristotélica de la justicia*, Op. Cit., p. 49.

³⁸ *Ética nicomaquea*, Op. Cit., p. 19.

intermedio entre los extremos opuestos de exceso y defecto. Así establece la teoría denominada del justo medio.³⁹

Según el *Estagirita*, la persona moralmente virtuosa, siempre escoge actuar de acuerdo con el "justo medio", pero ese punto medio no será el mismo para todas las personas. Llama justo medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos.

Establecido lo anterior, Aristóteles une los resultados de su investigación en una definición de virtud moral, como un modo de ser selectivo, en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente.

La virtud es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones. La virtud encuentra y elige el justo medio.

El celo por la justicia será entonces el justo medio de la envidia y la alegría del mal ajeno, y ambas se dan respecto del dolor y del placer que experimentan nuestros prójimos.⁴⁰

Pero Aristóteles no pretende que el justo medio esté condicionado por la arbitraria apreciación de cada objeto: lo que busca, de acuerdo con Gauthier,⁴¹ con su ejemplo de Milón el atleta es que se atienda a una serie de condiciones de la persona y su circunstancia, que no carecen de objetividad. Ese término medio sólo puede descubrirse valorando el momento de la acción, las circunstancias del caso, el fin al que tiende, el sujeto frente al que se actúa y la forma en que se debe de actuar.

Pero nuestro filósofo advierte que ni todas las pasiones ni todas las acciones admiten una posición intermedia. Así señala que la alegría del bien ajeno, la impudencia o la envidia, son censuradas por ser malas ellas mismas, no por sus excesos o sus defectos, pues entonces habría un medio del exceso y del defecto, exceso del exceso y el defecto, así como defecto del exceso y defecto del defecto.

Respecto a la doctrina del justo medio, Nicolai Hartmann,⁴² realiza una interpretación interesante. Señala que el *Estagirita* no se empeña en la aplicación sistemática del concepto, sino que lo abandona tratándose de la *phylia* y de las virtudes dianoéticas.

³⁹ Idem., p. 22.

⁴⁰ Idem., p.25.

⁴¹ Referido por García Maynes en su libro *Teoría aristotélica de la justicia*, Op. Cit., p. 53.

⁴² Idem. P. 55.

Asimismo, indica que la teoría ha sido vituperada constantemente respecto a su aparente mediocridad y la unión entre vicios distintos. Al respecto manifiesta que no se ha valorado un pasaje del libro segundo de su *Ética nicomaquea*, el cual dice así "*Respecto de su ser y la determinación que expresa su esencia, la virtud es un medio; pero, respecto de lo mejor y el bien es una cúspide (extremo)*".⁴³

Por lo anterior, el citado filósofo alemán señala que la virtud en Aristóteles es siempre a su vez, medio y cima, en razón de sus dos puntos de vista: el ontológico, referido a la forma de ser del comportamiento, y el axiológico, referente al carácter valioso del mismo comportamiento. De acuerdo al axiológico la virtud es cima y conforme al ontológico es un medio. El valor ético es algo absoluto que no tiene excesos, pero es un medio en cuanto con su forma de ser.

Así pues, desde el punto de vista ontológico el diagrama de la virtud sería una línea que enlaza exceso y defecto. Sin embargo, agregándole el punto de vista axiológico, la recta se convierte en una parábola, toda vez que los vicios son inferiores y su cima es el punto culminante de la *areté*.

Por lo anterior concluye que en cuanto conducta humana, la virtud humana pertenece al orden del ser; mientras que como valor ético, conserva su autonomía, incluso en su realización.

Ahora bien, como hemos observado, la ética para el Estagirita no es una disciplina especulativa; lo que importa no es investigar la virtud, sino como llegar a ser virtuosos. Por este "vivir bien" y "obrar bien", se asigna no sólo a los hombres, sino a la comunidad.

El problema se plantea en establecer uniformidad de bienes para una generalidad. Al respecto, Aristóteles presupone que el bien para el individuo es el mismo que el de la ciudad, por que este último es la expresión macro de aquel. Por esta razón salvaguardar el bien de la ciudad es un bien mayor.⁴⁴ Por que si el procurar el bien de una persona es algo deseable, más hermoso y divino lo será conseguirlo para un pueblo y para ciudades.

Por la importancia que tiene lo político como unificador y administrador del bien común, si toda búsqueda intelectual tiene un fin propio, Aristóteles afirmará que la ciencia política incluye todas las demás. Por esta razón, la ciencia de la política puede tener como finalidad propia nada menos que el bien para el hombre, dado que sirviéndose de las ciencias prácticas legisla lo que debe hacerse o evitarse. La relación entre lo ético y lo político es clara.

⁴³ *Ética nicomaquea*, Op. Cit., p. 23.

⁴⁴ Aristóteles, *Política*, Editorial Porrúa, Colecc. Sepan cuantos..., México 2000, p. 157.

No obstante, prevé que la ciencia política no es una ciencia exacta, y por tanto no se debe esperar un alto grado de precisión en su estudio, pues trata con variables humanas. Por lo anterior, durante su exposición dentro de la *Ética Nicomaquea* se contentará con mostrar la verdad de un modo realista y esquemático, reconociendo lo delicado de la materia a tratar.

Aclarado lo anterior, Aristóteles buscará⁴⁵ el bien a que tiende la ciencia política. Indica que mientras para algunos hombres el bien puede estar en las cosas tangibles y manifiestas como el placer, la riqueza, los honores; sin embargo, hay para quienes aparte de estos bienes, existe otro bien en sí y es la causa de que todos aquellos sean bienes.

Por ello, para el Estagirita *"el verdadero hombre de Estado, además, parece que ha de ocuparse de la virtud más que de otra cosa alguna, desde el momento que quiere hacer de sus conciudadanos hombres de bien y obedientes a las leyes"*.⁴⁶

b) Política.

La ética desemboca en la política, y sorprendentemente, se subordina a ella en la medida en que la voluntad individual ha de subordinarse a las voluntades de toda una comunidad, como representante de una búsqueda común del bien, y por tanto, de la felicidad.

Grecia vivió en unos pocos años una experiencia política intensa y variada. Las ciudades-estado griegas, por afecto de su relativa independencia, experimentan los más distintos regímenes políticos: monarquía, aristocracia, democracia, con todos sus grados intermedios y sus formas degeneradas: tiranía, oligarquía, demagogia. Los convenios políticos y comerciales entre ellas reflejan un avanzado sistema de organización, formando incluso confederaciones, como la que nos refiere Tucídides, del Peloponeso.⁴⁷

Si consideramos este ambiente como un rico laboratorio político, no nos extrañará que los pensadores griegos fijaran su atención en el mundo político y que alcanzaran gran madurez en sus teorías.

En Aristóteles, como hemos podido ver al referir su ética, la reflexión sobre el bien y la felicidad del individuo deriva necesariamente en la cuestión del bien y de la felicidad generales, de modo que la ética como estudio de la conducta individual orientado a la felicidad, se subordina a una ciencia más alta: la política, calificada en la *Ética Nicomaquea* de ciencia fundamental.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Idem., p. 169.

⁴⁷ *La Guerra del Peloponeso*, Op. Cit.

Ahora bien, si la suprema disciplina para el logro del bien es la política, y el bien de la ciudad es la justicia, y ésta a su vez es el bienestar público, la determinación de lo justo es propio, según Aristóteles, de la filosofía política que lo hace de acuerdo al principio de otorgar "*diferente para los diferentes y en proporción a su mérito*".⁴⁸

Aristóteles afirma que el hombre es por naturaleza un animal político o social.⁴⁹ Al poner el origen de la sociabilidad humana en la naturaleza, esto es, en algo más que la conveniencia del agrupamiento entre las personas por consentimiento o por la razón, esta teoría es contraria al convencionalismo de algunos sofistas, como Licofrón, que proponían la teoría del pacto social. La sociedad aristotélica surge de la naturaleza humana.

Así pues, el Estagirita defenderá el estado como una especie de "ser natural" que no surge como resultado de un pacto o acuerdo convencional entre hombres, sino que es connatural al hombre. Pertenece a su misma esencia o naturaleza.

Para comprender esta afirmación hay que tener presente el carácter teleológico del pensamiento aristotélico: en la naturaleza de cada cosa hay una tendencia a alcanzar su propia perfección, en la cual consiste su bien. Ahora bien, el hombre no puede alcanzar su perfección en aislamiento porque el individuo aislado no se basta a sí mismo. Por esta razón se agrupa en comunidades: la familia, la aldea, la polis. La ciudad, la polis, es el *telos* evolutivo de las distintas formas de comunidad, que si bien es posterior históricamente a éstas, es más perfecta.

Así pues, el fin de la polis no radica sólo en la sobrevivencia con base las necesidades materiales, pues para eso basta la aldea, sino radica en la vida buena, es decir, la vida feliz de la comunidad. Ese buen vivir, referido por Aristóteles, no hay que entenderlo sólo como vida cómoda y opulenta, sino como una vida completa, virtuosa, o sea, conforme a la razón, de lo cual se deriva que la ciudad debe ocuparse de la virtud; la política revierte sobre la ética: así como el fin de la ética, la vida feliz, apunta a lo político como al único ámbito donde es realizable, el fin de la política no es otro que el propio fin ético: la vida buena de los ciudadanos.

También la política permitirá que la autoridad de la polis eduque a los hombres en la virtud y, sobre todo, en la justicia, pues como hemos referido, para el filósofo el bien es ciertamente deseable cuando interesa a un solo individuo, pero más perfecto lo es cuando interesa a un pueblo y a un Estado entero.

⁴⁸ *Política*, Op. Cit., p. 210.

⁴⁹ *Política*, Op. Cit., p. 69.

Para Aristóteles es una realidad que la polis es una comunidad que se constituye en vista de algún bien, y que éste la deberá dirigir. De tal forma, el bien común está integrado por el conjunto de bienes individuales, homogéneos en tanto que la polis está integrada por hombres racionales que trascienden a través de la virtud.

Asimismo, los "ciudadanos" son naturalmente todos iguales, por lo que todos deben tener igualmente el poder; por tanto, el régimen que más se acomoda es aquel en el que los gobernantes se retiran del poder por etapas. En razón del orden, es natural que algunos manden y otros obedezcan dentro de la polis de forma alternativa.⁵⁰

Aristóteles menciona que *"Según esto es, pues, evidente, que la ciudad-estado es una cosa natural y que el hombre es por naturaleza un zôon politikón"*.⁵¹ El ser humano necesita de la comunidad política para conseguir sus fines, pues es un zôon politikón, animal político, que desarrollan sus fines en el seno de una comunidad, e incluso, parte de ellos son el propio establecimiento de su existencia en una comunidad social como elemento necesario para la vida virtuosa.

Ahora bien, *"la razón por la que el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es evidente. La naturaleza, en efecto, según decimos, no hace nada sin un fin determinado; y el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales -ya que su naturaleza se ha desarrollado hasta el punto de tener sensaciones de lo que es penoso o agradable y de poder significar esto los unos a los otros-; pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado."*⁵²

Podemos observar como el carácter político del hombre también se explica, en términos aristotélicos, en su capacidad de lenguaje. La sociedad se convierte en una gran red de memoria compartida, de leyes, hecha de lenguaje, de comunicación. Incluso, como manifiesta Habermas dos milenios después, el lenguaje se manifiesta como fuente de relación e integración social.⁵³ Es el único ser conocido que puede diferenciar, arbitrariamente o no, lo bueno de lo malo, lo permitido de lo prohibido. Está en posibilidad de hacer esta diferenciación, pues la naturaleza le concede al hombre exclusivamente la palabra junto con la razón, y es con base en estas categorías por las que

⁵⁰ Idem., p. 157.

⁵¹ Idem. P. 167.

⁵² Idem.

⁵³ Habermas, Jürgen, Facticidad y validez, Editorial Trotta, Barcelona, 2002.

se relaciona entre sí. De ahí que lo justo surge como una necesidad social, porque el derecho es la regla de la vida para la asociación política. La decisión de lo justo es lo que constituye al derecho con base en lo ético.

En la doctrina aristotélica surge la justicia en relación directa con la consecución del fin del hombre y su trascendencia en el orden de la sociedad, requiriendo estar conformado por instituciones y leyes sin las cuales no se podría alcanzar el bien común.

En la Política, Aristóteles buscará la mejor forma de asociación a fin de que sea posible vivir lo más cercano al ideal de vida.⁵⁴ Es preciso observar la situación que se presenta en la sociedad: O todos los ciudadanos tienen algo en común, o no tienen nada, o solamente algunas cosas.

Respecto al poder soberano, la idea de que la mayoría debe detenerlo contiene para Aristóteles cierta verdad, pues aunque estos no sean individualmente de gran mérito, al unirse es probable que resulten mejores, por la suma de su respectiva parte de virtud.

Aclara que la *polis* es una comunidad formada por elementos diferentes y el gobierno depende de la organización impuesta por todos los miembros que lo conforman. Es evidente que cuando la *polis* esta compuesta de quienes son semejantes, no es justo que uno sólo sea el soberano. Sin embargo, Aristóteles asevera que en todos los casos es preferible que la soberanía resida en el *nomos*, más que en algún ciudadano, ya que el hombre se corrompe ante el atractivo del instinto y las pasiones del corazón cuando se encuentra en el poder. El *nomos*, en cambio, "es la inteligencia sin ciegas pasiones".⁵⁵

Así pues, para determinar la naturaleza de la *polis*, se tendrá que observar la existencia de los ciudadanos. La manera en como los define Aristóteles es clara: es el hombre que participa en la judicatura y del gobierno. Esta definición se aplica fundamentalmente al participante en una democracia, por lo que para mayor generalidad, el ciudadano es aquél que participa del poder deliberativo y judicial de la *polis*.⁵⁶

Además, para un buen orden dentro de la *polis*, el filósofo plantea la legitimación natural de la autoridad, pues indica que la naturaleza creó dentro de la misma especie unos destinados a obedecer y otros capaces de mandar; por lo tanto, una autoridad que es conferida a causa de la edad, no provoca celos ni fomenta la vanidad de nadie cuando cada cual está seguro que con el devenir de los años obtendrá la misma prerrogativa, por esto, la autoridad y obediencia deben ser a la vez perpetuas y alternativas y, por consiguiente, la educación debe ser igual y diversa.

⁵⁴ Política, Op. Cit., p. 173.

⁵⁵ Idem., p. 217.

⁵⁶ Idem., p. 197 y 198.

Prevé también que existe en toda ciudad una clase que no sabe obedecer a ninguna autoridad, sino sólo mandar despóticamente y otra que no sabe mandar, sino obedecer con mando servil, lo cual es lo más distante de la amistad. Pero la comunidad no se funda entre enemigos, puesto que *"ellos no quieren ir juntos ni por el mismo camino"*.⁵⁷ Por todo esto, la ciudad aspira a componerse de ciertos elementos iguales en la manera en que sea posible.

En éste orden de ideas, con base en su teoría del justo medio, Aristóteles señala que en la clase media se contiene esta composición, por lo que la ciudad deberá fundarse en ésta, más que en ninguna otra clase. Al parecer esta clase es la que tiene mayor estabilidad, porque considera que no codician ni son codiciados y en aquellas ciudades donde la clase media es numerosa es difícil que se produzcan facciones entre los ciudadanos, preservando de esa manera el orden dentro de la ciudad.

Según Aristóteles los hombres que se encuentran en una posición mediana son los mejores dispuestos a escuchar la voz de la razón, en virtud de que los que se encuentran en los extremos, o bien, por su riqueza están poco inclinados a la obediencia, los que carecen de bienes son sumisos y apocados y por tanto no saben mandar.⁵⁸ Con estos elementos no puede formarse una comunidad de hombres libres, sino una sociedad de señores y esclavos, entre los que la amistad, como fundamento de la vida en comunidad, nunca podrá florecer.

Ahora bien, desde el punto de vista del hombre como miembro de una comunidad, la *polis* es anterior al individuo, al igual que el todo es anterior a las partes que lo componen. Señala Aristóteles: *"Es evidente, por tanto, que también el Estado es anterior al individuo por naturaleza, pues si cada individuo, una vez separado o aislado, no se basta a sí mismo, debe ser referido al Estado total, igual que las demás partes lo son a su todo. mientras que un hombre que es incapaz de formar parte de una comunidad, o que se basta a sí mismo, hasta el extremo de no necesitar esto, no es parte alguna del Estado, de manera que, o bien debe ser un animal inferior, o bien un dios."*⁵⁹

El carácter social del hombre se refleja en la necesidad de realizarse en referencia a otro, en sociedad. Esta prioridad es debido a que sólo la *polis* se basta a sí mismo, es decir; la *polis* es autárquica, en cambio, el individuo y la familia no lo son. Sin embargo, sostiene que el individuo y la familia son anteriores a la polis, ya que las familias surgen de la necesidad de la especie

⁵⁷ Idem. P. 185.

⁵⁸ Idem. P. 231.

⁵⁹ Idem. P. 169.

humana para procrear y subsistir como especie. Y ésta será la unión primera entre hombres.⁶⁰

Por esto, Aristóteles prevé que toda *polis* esta conformado por una asociación de familias que tienden a un bien común, y éste bien es el objeto más importante de esta asociación de tipo política. Una familia no puede procurarse a sí misma de todo lo necesario, por lo que la polis es la culminación de este proceso. Su fin no es ya la subsistencia. No se trata ya de vivir, sino procurar la felicidad a todos sus miembros, a través de la cooperación, de la educación mutua, entre otros aspectos. Por lo tanto, la *polis* que tiende a un fin común: la felicidad, ayuda a los humanos pues aisladamente no pueden lograrla.

Sin embargo, la justicia no es algo que se de “naturalmente” en la ciudad, es una virtud y se produce por el hábito, por lo que depende de la administración de la polis, en el juicio de lo justo.

Por otro lado, la constitución es la que determina en todas partes la organización de la *polis* en relación con las magistraturas, principalmente la soberana; el soberano es siempre el gobierno, por lo que es la constitución misma.

Sin embargo, para Aristóteles, quien recomienda el gobierno del *nomos*, parece recomendar el gobierno de lo divino y lo racional, mientras que el gobierno de un solo hombre añade un elemento de impulso animal, de apetito.

Barker observa que en Atenas, los *nomoi* formaban un conjunto de viejas reglas que rara vez sufrían modificaciones al ser un pueblo preponderantemente homogéneo.⁶¹ Los cambios legislativos pasaban de la asamblea popular a la comisión judicial, únicamente como iniciativas.

Para establecer cuales son las formas de constitución de una *polis*, Aristóteles recurre a dos criterios: el primero se funda en un análisis del fin último de la constitución; y segundo, en el examen de las formas de ejercicio del poder político y el número de quienes lo detentan.⁶²

De acuerdo al primer criterio, el fin último del estado debe ser el bien de la comunidad, lo que le lleva a concluir que todas las constituciones que miran al interés común resultan ser rectas según la justicia absoluta, en tanto que las que sólo atienden al interés particular de los gobernantes, son erradas y representan una desviación de las rectas.⁶³ Por lo anterior, las

⁶⁰ *Idem.*, p. 158.

⁶¹ Citado en *Teoría aristotélica de la justicia*, Op. Cit., p. 162.

⁶² *Teoría aristotélica de la justicia*, Op. Cit., p. 156.

⁶³ *Política*, Op. Cit., p. 158.

constituciones se clasificarán en puras o rectas, o bien, en impuras o despóticas.

El segundo criterio, basado en el número de los titulares del poder supremo, los clasifica el Estagirita de la siguiente manera: si el poder es ejercido por un solo hombre, la constitución es monárquica, si por varios, aristocrática; si por todos, republicana.

De esta forma tenemos que los distintos tipos de constitución son los siguientes:

Constituciones puras.- Son las hechas en vistas del interés general y las cuales practican rigurosamente la justicia: monarquía, aristocracia y república (democracia).

Constituciones impuras.- Son las que sólo tienen en cuenta el interés personal de los gobernantes y no son más que una corrupción de las buenas constituciones. Sin embargo, no todas son nefastas por sí mismas. De aquí se desprenden las desviaciones de las puras respectivamente: tiranía, oligarquía y democracia (demagogia).

Agrega además que dondequiera que un grupo de hombres gobiernen por su riqueza, necesariamente habrá una oligarquía, y donde gobiernen los pobres, habrá una democracia.

La *constitución* acomodada a cada pueblo, conveniente a cada cual, debe tener una parte, dentro de la ciudad, que quiera su permanencia. Y esta porción de ciudadanos debe ser más fuerte que la otra que no la quieren; pues donde la mayoría de la población es pobre, se inclinarán hacia la democracia, mientras que en donde la mayoría de la población es rica, estarán a favor de la oligarquía; pero el legislador debe siempre hacer entrar a la clase media, y si ésta sobrepasa a las otras dos clases, se podrá instaurar un gobierno constitucional.

Para el filósofo de Estagira cada forma de gobierno comprende lo justo en alguna de sus formas,⁶⁴ pero no expresan con rigor la justicia en su totalidad. Así expone que parece que lo justo es lo igual, y lo es realmente, más no para todos, sino para los iguales; y que lo justo es lo desigual, y en efecto lo es, aunque no es para todos, sino para los desiguales.⁶⁵ Sin embargo esta fórmula para Aristóteles no resuelve el problema, sino que para su aplicación se necesitará determinar entonces quiénes son iguales y quiénes diferentes.

⁶⁴ Estas formas de justicia se analizan en la p. 45.

⁶⁵ *Política*, Op. Cit., p. 205 y 210.

Indica en consecuencia, que aunque todos reconocen la justicia y la igualdad, e incluso, la vida en sociedad, algunos se equivocan en el modo de alcanzarlas. Así pues, la democracia viene a suponer que por ser iguales en un aspecto deben ser iguales en todo, ya que se piensa que por ser todos igualmente libres, han de ser absolutamente iguales. Por su parte, la oligarquía supone que por ser desiguales en un aspecto, han de ser desiguales en absoluto, por su diferencia en cuanto a la propiedad deben ser absolutamente distintos, procurando tener más que los otros.

Es por esto que considera que la justicia democrática consistente en la igualdad como supremacía popular acaba por creer que la libertad consiste en hacer lo que a cada uno le plazca, y por tanto, los medios para alcanzar los fines comunes se multiplican por el número de ciudadanos. Lo justo en la decisión para la democracia es la mayoría, y en la oligarquía la mayoría de la riqueza, lo que implica en ambos casos desigualdad e injusticia, en virtud que aplican este criterio en contra de las respectivas minorías.

La libertad es el principio fundamental de la constitución democrática, pues es ese régimen los hombres en pie de igualdad pueden participar en libertad, teniendo por característica el alternarse la obediencia y el mando, y donde la justicia consiste en la igualdad por número y no por mérito, lo que determina que la decisión de la mayoría es lo justo. Asimismo, en la democracia cada quien vive como quiera, ya que eso parece ser el efecto de la libertad, por el hecho de que el esclavo no vive como quiere. El principio de justicia será que lo que apruebe la mayoría tendrá fuerza de ley.

Este "*principio distintivo*", que lleva a descansar a la oligarquía y a la democracia en una clase social, es una concepción de justicia distributiva respecto del reparto de los cargos públicos entre los miembros de las polis. Sin embargo, Aristóteles afirma que estas concepciones políticas olvidan que la finalidad del estado, no es la riqueza, o el predominio de los pobres, sino la vida valiosa. Por lo tanto, el fin supremo de estado es superior al criterio democrático de libertad por nacimiento y al oligárquico de mayor riqueza.⁶⁶

Vemos entonces como la variedad de constituciones proviene de la búsqueda de justicia e igualdad proporcional. Pero si todos reconocen la justicia como igualdad con base en el mérito, el problema es la determinación de la igualdad de acuerdo a lo que cada uno determina.

Así vemos como justicia, estado y ley están unidos, pues es difícil que una constitución organizada contra la justicia perdure, frente a la posibilidad de que ocurra alguna sublevación.

Aristóteles se pregunta cuál es el mejor régimen y la mejor forma de vida para la mayoría de las polis. Sin embargo señala que su propósito no es

⁶⁶ Idem., p. 208.

aplicar un criterio de excelencia superior al hombre común, ni la existencia de una república ideal. Aquí busca adoptar los principios formulados en sus libros sobre la ética, los cuales indican que una vida verdaderamente feliz es la consagrada a la práctica de las buenas acciones en un ambiente de libertad, con base en la virtud.

Entonces, el gobierno perfecto es aquel que procura a todos los ciudadanos el goce de la perfecta felicidad a través de ciertos bienes. Estos bienes, en relación a su ética, son de tres diferentes clases: los que están fuera de su persona, bienes del cuerpo y bienes del alma consistiendo así la felicidad en la reunión de todos éstos, que pueden ser adquiridos y conservados mediante la virtud. En términos de la ética aristotélica, la felicidad es patrimonio de los corazones más puros y de las inteligencias más distinguidas, siendo por lo tanto el estado más perfecto, el más dichoso y más próspero. Considera entonces dos cosas necesarias para el bienestar de los hombres en la polis: acertar en el fin de los actos, y los actos conducentes al fin.

Sin embargo, para el Estagirita la felicidad es distinta de la *fortuna*, porque ésta depende un tanto del azar y la suerte, en tanto que el justo y sobrio virtuoso no es por suerte. Por la anterior, la felicidad nunca puede estar acompañada del vicio, porque tanto el Estado como el hombre no prosperan sino a condición de ser virtuosos y prudentes; transformándose en el fin esencial de la vida de ambos el alcanzar este grado de virtud y hacer todo lo que ella ordene.

Para que un Estado sea virtuoso se necesita que todos los ciudadanos que lo componen lo sean. Tres son las cosas que pueden hacer al hombre bueno y virtuoso: la naturaleza, en cuanto nos concede virtudes espirituales y corporales, el hábito, que pervierte o mejora las cualidades naturales y la razón a cuyo imperio el hombre está sometido.

2. Nociones conceptuales.

A continuación se expondrán algunas nociones básicas con las cuales se puede tener una visión completa de la teoría de la justicia de Aristóteles: *nomos*, *epikeia*, *phylia*, *phrónesis* y *dike*.

a) *Nomos*, *epikeia* y *phylia*.

Nomos

Tanto para los griegos como para Aristóteles, los *nomoi* sólo son "derecho" indirectamente. Esto nos lleva a la necesidad de diferenciar el *nomos* griego y nuestro moderno concepto de ley, que va indisolublemente unido al Derecho. Y es que *nomos* no es propiamente jurídico. Cubre todo el campo de la normatividad, todo lo que en el existir social aparece ante nosotros como

regla y orden, es decir, ley, convencionalismos sociales, reglas del decoro, formas de vida, usos, que forman parte de lo que el ser humano establece como mecanismos de convivencia, y que se refieren a su implicación social. Por lo tanto, el "ámbito de validez" de los *nomoi* cubre todas las áreas normativas. Tenemos por ejemplo cuando Aristóteles afirma que el *nomos* ordena ejecutar los actos propios del valiente, del temperante y los del apacible.⁶⁷

El aspecto ético de la ley es particularmente marcado en el pensamiento aristotélico toda vez que, el *nomos* ordena vivir según cada una de las virtudes y prohíbe practicar los vicios que le corresponden a cada una.⁶⁸ Este *nomos* en el pensamiento antiguo, es más un elemento de la ética social o *politeia*. Sirve a la justicia universal, la de la práctica de las virtudes, y a la particular, la distributiva, correctiva y recíproca.

Barker considera que la concepción aristotélica de *nomos* tiene tres peculiaridades: primero, que la ley es regla impersonal que refleja una peculiar prudencia y razón, explicando con ello por que no se ve como una carga. En segundo lugar, el legislador más que crear esa regla impersonal, declara o formula su contenido, estando esta sabiduría legislativa por encima de la política. Y en tercer lugar, si el legislador encarna la prudencia legislativa, las leyes son expresión de la virtud, a ellas corresponde la soberanía de una sociedad de hombres libres, cuyo fin consiste en hacer a los ciudadanos buenos y rectos.⁶⁹

En razón de que los *nomoi* están al servicio de la justicia universal y las particulares se pueden considerar como reguladores de la conducta y como sistema de educación. Por ello se agregan otras dos notas: a través de sus prescripciones, los legisladores tratan no sólo de realizar la justicia, sino la concordia,⁷⁰ así como que el fin último de las leyes es el asegurar, tanto al Estado como a sus integrantes, una vida feliz y bella.⁷¹

El Derecho aparece en la vida humana social con un sentido de normatividad que tiende hacia lo justo; lo que da carácter y sentido jurídico a los comportamientos interpersonales es la posibilidad de emitir sobre ellos un juicio de justicia o iniquidad.

Que se traduzca el término por leyes se debe a que los griegos no tenían un vocablo que designara exclusivamente el derecho legislado; sin embargo, el referente lingüístico es más amplio que el significado que utilizamos. Lo más cercano a nuestro concepto, es la palabra *themis*, relativa a la diosa del "derecho", pero abarca también el orden total y relacional de la vida. Por eso, respecto a la filosofía aristotélica, no se puede hablar de derecho natural y

⁶⁷ *Ética nicomaquea*, Op. Cit., p. 19.

⁶⁸ *Idem.*, p. 20.

⁶⁹ Citado por *Teoría aristotélica de la justicia*, Op. Cit., p. 130.

⁷⁰ *Ética nicomaquea*, Op. Cit., p. 34.

⁷¹ *Política*, Op. Cit., p. 207.

derecho positivo, sino de justo natural y justo por ley, como se puede observar en la *Ética nicomaquea* y la *Retórica*.

Aun siendo esencial la alteridad al *nomos*, Aristóteles recoge la importancia de su individualización: *"El contrato es una ley privada y especial, y no dan los contratos validez a la ley, sino las leyes a los contratos que se ajustan a ellas (...) La mayoría de los acuerdos, precisamente todos los voluntarios, se hacen mediante contrato, de manera que cuando quedan sin validez, se quita el trato de los hombres unos con otros"*.⁷²

Como se observa, en la mente del Estaginta parece latir la idea de que el fomento de los pactos particulares, y de su cumplimiento según la ley, era susceptible de ayudar a constituir trato igual, de manera que el contrato y el Derecho se convierten en instrumentos sociales de igualdad y redistribución.

Ahora bien, la enseñanza de Aristóteles acerca de la índole genérica de la ley y la relación entre el *nomos* y los hechos que sus supuestos prevén, es perfectamente aplicable al concepto moderno.

Epíkeia

La *epíkeia* es justicia; aún más, la equidad es preferible ante una circunstancia específica. Es equitativo, siguiendo la concepción aristotélica, lo justo que va más allá de la ley escrita, pues la tensión entre la generalidad abstracta de la ley y la singularidad concreta del caso real se supera adaptando la fórmula legal a la realidad o creando una específica, en caso de vacío o de una laguna en el *nomos*.

La distinción entre justicia legal y justicia equitativa ya en la tragedia de Sófocles, *Alceste*, se habla de un dios que no conoce ni el favor ni la equidad y que sólo sigue la estricta justicia. Aristóteles observa que la ley es limitada para regular todos los casos particulares, unas veces por haber pasado desapercibido al legislador y otras por su propia voluntad.

La cuestión de la equidad, y el consistir en ir más allá de la ley escrita, ha hecho que varios autores pongan este tema en relación con otros valores como el *agape*, *charitas* o *phylia*. Por ejemplo, García Maynes señala que *"En relación con las mismas cosas a que la equidad se refiere, está, según Aristóteles, la benevolencia y el benévolo, pues es benévolo 'quien es capaz de juzgar de las [cosas] que el legislador pasó por alto, y sabe que las omitidas por éste son, empero, justas'"*.⁷³

⁷² Aristóteles, *Arte Retórica*, Editorial Porrúa, Colecc. "Sepan cuantos...", Núm. 715, p. 127.

⁷³ Idem., P. 128.

Phylia

Como desarrollaremos más adelante, en la *Ética Nicomaquea* los libros VIII y IX presentan una teoría de la amistad, como una virtud presente en la asociación humana, fenómeno mensurable por criterios de justicia y de amistad. Para Aristóteles, ésta y la justicia son ingredientes ontológicos de la sociedad, o estructuras básicas de la vida humana.

Por tanto, es Derecho la vida social valorable mediante la justicia, y es amistad la vida interpersonal valorable desde el amor. Si bien es cierto que son dos realidades diferentes, no lo es su incidencia sobre la realidad social del ser humano. Por eso los griegos definían la *phylia* para poder referirse al otro como un alter ego, como un ser que lleva la mitad de mi ser, idea que encontramos también en Cicerón.

En Aristóteles, la *phylia* es la base de la sociabilidad, y cuando se basa en el bien y en la virtud, constituye la amistad perfecta.

Al ir más allá de la justicia, la caridad da más de lo preceptuado por el Derecho, y por tanto queda fuera de su ámbito. Son dos fenómenos diferentes. El constitutivo ontológico del Derecho es, desde la concepción de lo justo de Aristóteles, la justicia, de manera que todo Derecho tiene que contener alguna referencia a la justicia, aunque Derecho y justicia no se identifiquen. Y el constitutivo propio de la amistad es el amor.

B) La *phrónesis* y *dike*.

Phrónesis

Aristóteles refiere a la *Phrónesis* (prudencia), dentro de la *Ética nicomaquea*, como una virtud esencialmente práctica, cuya función consiste en deliberar bien para obrar bien. Supone la ciencia, la experiencia y la deliberación. La ciencia, porque el prudente debe juzgar conforme a los principios universales. La experiencia, porque se aplica a los hechos particulares, que solamente se llegan a conocer por experiencia, la cual requiere tiempo para adquirirse. Por esto, considera a la prudencia, no como una virtud propia de jóvenes, sino de hombres maduros. Y la deliberación, porque la acción no debe ser precipitada.

Para Jaeger, en el *Protréptico*,⁷⁴ *Phrónesis* conserva el pleno sentido platónico del *nus* (razón), que al contemplar al ser eterno, contempla al mismo tiempo el supremo bien.⁷⁵ Ahí sólo el filósofo vive la vida de la *Phrónesis*. Sin embargo la *Ética nicomaquea* no hace depender la intelección moral del

⁷⁴ Libro elaborado por Aristóteles durante el periodo de la Academia. Referido en *Teoría aristotélica de la justicia*, Op. Cit., p. 13.

⁷⁵ Idem., p. 15.

conocimiento de lo trascendente, busca un fundamento natural en la conciencia práctica y el carácter moral del hombre.

Tan alta es en la doctrina aristotélica la virtud de la prudencia, que puede decirse que el hombre que la posee tiene todas las demás virtudes, porque la prudencia, por sí sola, las comprende todas.

Por tanto, a la prudencia le corresponde la dirección de la acción virtuosa, estableciendo un equilibrio móvil en la elección de los medios, teniendo en cuenta la complejidad de las situaciones concretas y de las circunstancias particulares. Que la prudencia sea una virtud intelectual significa que debe conducir infaliblemente a la verdad.

Sin embargo, Santo Tomás⁷⁶ afirma que le es imposible a la razón humana lo singular en su complejidad y en su riqueza inagotable, y que, desde este punto de vista, no puede pretender asegurar la infalibilidad. Pero, añade que es posible reducir la multiplicidad infinita de los casos singulares a una media estadística o a una especie de situación común válida para muchos casos. De este modo la prudencia puede, gracias a la experiencia, acercarse a una verdad objetiva. Lo que Santo Tomás admite aquí, es que la prudencia puede estar sujeta a error.

Para resolver este problema se puede distinguir entre la verdad del conocimiento especulativo y la verdad del conocimiento práctico. La verdad del conocimiento especulativo consiste en la conformidad de la inteligencia con la cosa. La inteligencia humana, que no es creadora, debe regularse sobre el ser de las cosas. En el caso del conocimiento práctico las relaciones quedan invertidas, pues su fin es regular el hacer y el obrar. Por tanto, el intelecto práctico no debe medirse sobre la acción, sino que la acción será verdadera por su conformidad con el juicio prudencial.

El intelecto práctico, en cuanto se dirige a obrar humanamente, es perfeccionado por la virtud de la prudencia, la cual, según Aristóteles, es una virtud del intelecto que habilita al hombre para dirigirse rectamente a la elección de los medios conducentes a su felicidad.

Podemos indicar que existe una relación entre la *Phrónesis* y el justo medio, sin embargo, cabe acotar dicha relación. Si bien el justo medio requiere de la virtud de la prudencia para determinar los extremos y el centro de acuerdo a la razón práctica, la prudencia no se identifica plenamente con el justo medio, ya que, como el mismo Aristóteles nos señala, el justo medio no se aplica a todas las conductas virtuosas, lo que si sucede con la prudencia.

Aristóteles expresaba que la virtud de la prudencia, es una virtud del intelecto que habilita al hombre para dirigirse rectamente en la elección de los

⁷⁶ Referido en Simón, René; *Moral*; Editorial Herder, Barcelona, 1987, p. 376.

medios conducentes a su felicidad, a su fin; cuya función consiste en deliberar bien para obrar bien; pudiendo ocasionar de lo contrario, hasta sanciones de tipo jurídico y social. El mismo obrar prudente provoca, de nuestra parte, una gran admiración hacia el que lo produce, ya sea que se encuentre en el ámbito de lo político, de lo jurídico, o que el mismo se haya producido sobre los pequeños detalles cotidianos.

Dike

El vocablo "**justicia**" ha sido traducido indistintamente en nuestra lengua de las voces originales *dikaiosyne*, *dikaion* y *dikaios*. *Dikaion* es adjetivo de justicia y representa lo justo. De éste procede una forma más larga del nombre, *dikaiosyne*, que significa estado de lo que es justo. *Dikaiois*, es aquella persona que realiza acciones justas.

La *dikaiosyne* es la virtud de la justicia, como práctica de lo justo, del *tò dikaion*, por lo que es una cualidad moral individual y con vocación política o social. Suele aludirse a la justicia también con el término *dike*. Como podemos observar el término justicia es equívoco, y la ambigüedad de estas voces no se advierte fácilmente, ya que su significación es muy cercana.

El significado primitivo de *dike*, puede haber sido literalmente camino o senda. Sea o no éste su origen, lo cierto es que su significado más antiguo en la literatura griega no es otro que el camino que habitualmente sigue la conducta de cierta clase de gente, o el curso normal de la naturaleza. En la Odisea, cuando Penélope recuerda a los criados qué buen amo era Odiseo, dice que nunca hizo ni fijo nada cruel ni altanero, y que no tenía favoritos, "*como es la dike de los señores*", es decir, como es la conducta que suele seguir la conducta de éstos.⁷⁷

De este sentido sin contenido ético claro, la palabra *dike* se deslizó fácilmente a significar algo de lo que va implícito en nuestras palabras cuando hablamos de los "que se espera de un hombre". Esta transición se observa en Esquilo, cuando *Dike* aparece como espíritu augusto de la rectitud, sentada en el trono al lado de Zeus. En la República de Platón, después de rechazar varias definiciones de lo que se suele entender con esa palabra, al fin se aceptó la *dikaiosyne*, como el estado del hombre que sigue la *dike*, haciendo cada uno lo que debe hacer del modo que debe hacerlo, sin mezclarse en la manera de proceder de otras personas.

El *tò dikaion* es el concepto fundamental, el más utilizado por Aristóteles en sus obras de referencia, ya que muestra la medida de las relaciones entre los individuos. Muestra lo justo.

⁷⁷ *Los Filósofos Griegos*, Op. Cit., p. 13.

Es una suma armónica ya que el *to dikaion* se puede expresar como la suma de lo legal y lo equitativo.⁷⁸ Así lo expresa la definición contenida en la Retórica: *virtud según la cual cada uno tiene lo propio, y según la ley.*⁷⁹

En cuanto a las clases de justicia, nos encontramos en primer lugar con la distinción entre la justicia total o perfecta, también llamada universal, que será la justicia en sentido *lato*; y por otra parte la justicia en *stricto sensu*, que es la justicia parcial, dentro de la cual encontraremos tres cánones o medidas de esta justicia: la distributiva, la correctiva y la recíproca.

La justicia total se produce cuando la ley procura la práctica de la virtud hacia los demás. Si al sujetarse al *nomos* el hombre no obra en relación a otro, simplemente realiza una acción virtuosa; sin embargo, la *iustitia universalis* consiste en la práctica de todas las virtudes en las relaciones interpersonales, es decir, que se realiza –según manda la ley- lo más conveniente a los demás, al gobernante o a la comunidad.

La observancia de los deberes del individuo consigo mismo queda fuera de este concepto. Si la virtud de cada ser consiste en la realización de lo que le es propio, el hombre, al existir como individuo y como miembro de la comunidad, podrá practicar la virtud en cualquiera de esos dos aspectos.⁸⁰

La justicia general o legal es la conducta realizada conforme a la ley moral; la cual tiene como objeto el bien común. Pero considerado de este modo, es decir, en sus dimensiones sociales y comunes, el otro se comporta en relación a la comunidad como la parte al todo y sabemos que el bien de la parte está ordenado al bien del conjunto.

El bien de cada virtud, de las que conciernen personalmente al hombre, o de las que conciernen a sus relaciones con otras personas, puede ser referido al bien común, subordinado a la justicia. Es decir, puesto que las otras virtudes sólo atienden al bien del hombre virtuoso en sí mismo, la justicia tiene en cuenta al virtuoso en la medida en que se conduce al bien con respecto a otro.

Por esto los actos de todas las virtudes pueden depender de la justicia, en cuanto ordena al otro en comunidad. Y la justicia así definida es la justicia general. En efecto, la justicia general no es otra cosa que el justo querer habitual del bien común rectificado por la recta razón de la prudencia política.

Ahora bien, la ley es precisamente la expresión racional imperativa de esta prudencia política; por lo que exige del gobernante que el mismo sea prudente, y si éste no lo fuera, sería injusto ya que por alguna razón ha sido designado gobernante.

⁷⁸ *Ética Nicomaquea*, Op. Cit. P. 33.

⁷⁹ *Arte Retórica*, Op. Cit., p. 15.

⁸⁰ *Ética Nicomaquea*, Op. Cit., p. 37.

Por su parte, la *justicia particular* tiene como objeto general el reparto, la distribución, dar a cada uno lo suyo. Ésta, a su vez, se divide en *justicia correctiva*, que rige el intercambio de cosas entre personas; por tanto tiene como objeto el valor de la cosa; y la *justicia distributiva*, que tiene como objeto el reparto de bienes, honores, cargos públicos, ventajas y desventajas realizados por el Estado con los ciudadanos; en medida proporcional a los méritos, a los servicios prestados, a las situaciones del cuerpo social. Sin embargo suele considerarse una tercera justicia que se encarga de las relaciones contractuales, la *justicia recíproca*.

Realizar la justicia es conservar la igualdad emparejando lo desparejo, restableciendo el equilibrio. En la justicia distributiva, consiste en una ecuación de igualdad moral, entre el mérito de uno y su participación en el Bien común; por lo que se advierte aquí una prudente recompensa por parte del Estado, teniendo en cuenta sus méritos, servicios, y la situación actual del cuerpo social.

Ya que la prudencia es una virtud que perfecciona el obrar humano, ésta se encuentra subordinada a la justicia mientras nuestro obrar sea con respecto a otro. Es por eso, y por su magnitud, que el Santo Tomás de Aquino, siguiendo al filósofo señala que toda virtud es necesariamente prudente.

3. La Justicia como virtud política.

Dentro del camino que sigue Aristóteles en su estudio filosófico sobre la justicia, ésta aparece dentro del desarrollo de las virtudes éticas. Pero su visión de justicia va más allá de la virtud. Esta se conecta directamente con la actividad social y se injerta en la polis a través del *nomos*. Por lo anterior, en el presente subtema se conjunta ciertas ideas expuestas respecto a la ética y la política del filósofo heleno.

Aunque hemos hecho algunas precisiones acerca de los conceptos y clases de la justicia en la doctrina aristotélica, examinaremos a detalle la noción de justicia del *Estagirita*. De igual forma referiremos dos elementos complementarios indispensables: la amistad y la equidad.

a) Justicia.

El filósofo de Estagira, al estudiar la justicia, describe los tipos o formas de excelencia humana o las virtudes cuya práctica condiciona no sólo la *eudemonía* de los particulares, sino la de la comunidad política.

Para Aristóteles, como un primer esbozo, indica que se suele llamar a la justicia como *aquél hábito que dispone a los hombres a hacer cosas justas y por el cual obran justamente y quieren las cosas justas*.⁸¹ La injusticia por su

⁸¹ *Ética nicomaquea*, Op. Cit., p. 58.

parte será el hábito por el que las personas actúan injustamente y quieren cosas injustas. Así el Estagirita refiere su investigación tanto a la justicia como a la injusticia, ambas como actividades que se expresan a modo de hábitos, ya sean justos o injustos. Sin embargo, la justicia no sólo se predica de las conductas, sino de quienes realizan esas conductas.

Ahora bien, ¿en que se dice que uno es justo? Esto lo determina en virtud de los sentidos en que se entiende los injustos o los justos. Aristóteles generalmente comienza sus disertaciones con la explicación del término negativo. Por lo tanto, es tenido como injusto: el trasgresor de la ley, el codicioso y el inicuo o desigual; y como justo: el observante de la ley y la igualdad. De aquí que señale que, *lo justo es lo legal y lo igual*.⁸²

Por tanto, el cumplidor del *nomos* es justo en sentido amplio y el observante de la igualdad, en cambio, lo es en sentido estricto. De aquí se derivaran las distintas formas de justicia.

De acuerdo a la primera expresión de justicia, las leyes ordenan acciones justas y buenas conformes a todas las virtudes. Prescriben actos de valor, de prudencia, de templanza, entre otras, y prohíben los vicios contrarios, en virtud de que la comunidad política tiene por fin no sólo vivir, sino "vivir bien". No sólo se han asociado los hombres para vivir, sino para vivir bien. Como indicamos anteriormente, por vivir bien no hay que entender la abundancia de bienes materiales para llevar lo que vulgarmente se llama una buena vida, sino la "vida conforme a la virtud", es decir, la vida conforme a las exigencias de la virtud, principalmente de la justicia, la cual es fundamentalmente propia de la comunidad política. De esta forma de vida virtuosa se deriva la felicidad, que es cosa propia de hombres libres.

Aristóteles determina la justicia como virtud moral consistente esencialmente en dos cosas: en la obediencia a las leyes, ajustando a ellas la conducta del ciudadano, y en la relación a los demás individuos considerados como ciudadanos iguales y libres.⁸³ En este segundo caso la justicia tiene por medio cierto tipo de igualdad.

Afirmará después, que si el trasgresor de la ley es injusto, y el observante de la ley justo, es claro que todas las cosas legales de algún modo serán justas. Como señalamos con anterioridad, el *nomos* para Aristóteles no concibe una diferencia entre el campo de la ética y el campo jurídico que no sea su ámbito de aplicación. La ley es ética social, pues las leyes se promulgan en todas las materias, mirando, ya al interés de todos en común, ya al interés de los mejores o principales. Así la existencia de alguien que gobierne o tenga el poder para determinar las leyes y guiar a la ciudad, es para Aristóteles, algo propio de la naturaleza humana, que se da en todos

⁸² Idem., p. 59.

⁸³ Idem., p. 66.

lados. No puede existir un orden, sin una autoridad que la dirija. Ya sea este poder ejercido de manera justa o injusta.

Ahora bien, como lo expresa el filósofo, en un sentido, llamará justo a lo que produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad política, es decir la ley, pero no simplemente cualquier ley, *solo rectamente la ley rectamente establecida*.⁸⁴ La justicia así entendida es la virtud perfecta, no por si misma, sino por proyección hacia el otro, hacia el *alter* y en función de la sociedad.

Es virtud perfecta porque el que la posee puede practicarla en relación a otro. Es un bien ajeno, porque para los demás se realiza el bienestar: para el gobernante o para un asociado. Por lo tanto, justicia y virtud serán lo mismo en su existir, pero no en su esencia lógica, sino que en cuanto es para otro se llama justicia, y en cuanto es hábito en absoluto es virtud. Esta justicia es la virtud social perfecta porque consiste en la práctica de todas las otras virtudes en las relaciones humanas.

En esta primera diferenciación, la manifestación de la justicia es política o legal en tanto que se expresa por la ley y se aplica en relación a otro en el ámbito de la polis. En cambio la virtud sólo es para el bien o perfección personal.

Así pues se confirma lo anterior con lo descrito en la Retórica, donde en su definición de justicia determina que *la justicia es la virtud por la cual cada uno tiene lo propio, y según la ley; y la injusticia cuando tiene lo ajeno, no según ley*.⁸⁵

De acuerdo a estas expresiones de la justicia: lo justo y lo igual, el filósofo afirma que todo lo desigual es ilegal, pero no todo lo ilegal es desigual.⁸⁶

Retomando la definición de la injusticia, a contrario *sensu* de la justicia, es la conducta que viola el *nomos*, y el codicioso e inicuo. Así en la injusticia en sentido estricto tenemos a aquél cuyo apetito a los bienes externos rebasa los límites de lo subjetivo y, encarnado en la acción, atenta contra la igualdad. Sin embargo, Aristóteles afirma que la injusticia del codicioso no es la maldad toda, así como la equidad de la justicia no es parte de la virtud, sino parte de ella.⁸⁷

Existe, por lo tanto una justicia total o universal, y otra particular.⁸⁸ La primera consiste en el uso de la virtud total con relación a otro, más o menos,

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ *Arte Retórica*, Op. Cit., p.125.

⁸⁶ *Ética nicomaquea*, Op. Cit., p. 60.

⁸⁷ Idem., p. 59.

⁸⁸ Idem. p. 61.

la mayor parte de los actos prescritos por la ley son también los que se proceden de dicha virtud. Los actos que producen la virtud total son también competencia de las leyes, o sea de las prescripciones legales relativas al bien común. En cambio, de la justicia particular, se desprende la relativa a la distribución de cosas a repartirse entre los miembros de la república, y la relativa a la función rectificadora de las transacciones privadas.

Para valorar esta justicia particular, Aristóteles hace uso de su teoría del *justo medio*. Por lo tanto, afirma que lo injusto sufrido es desigual, y lo injusto provocado es desigual, por lo que claro está, el término medio de lo desigual, es lo igual. Puesto que lo igual es un medio, lo justo será también una especie de medio. Así, para saber en que consiste la justicia particular es indispensable determinar que ha de entenderse por igualdad. La igualdad es una relación que puede existir necesariamente por lo menos entre dos hombres. Sin embargo, ésta nunca será una simple igualdad de cosas.

También es erróneo entenderla como una forma de distribución a cada uno sin ningún tipo de parámetro. Aristóteles considera que si las personas no son iguales, no deberán tener cosas iguales. Así pues, lo justo en las distribuciones debe ser conforme a cierto *mérito*.⁶⁹ Además, la igualdad como forma de lo justo únicamente puede existir en las relaciones interpersonales. Ello plantea el problema de los criterios de la igualdad, pues no sólo hacen falta estos criterios, sino también el referente a lo que se considere meritorio.

Es claro que no para todos representa el mérito lo mismo. Aristóteles indica que para los partidarios de la democracia es la libertad; para los de la oligarquía es la riqueza o el linaje y para los de la aristocracia es la virtud. Así, la estimación de los merecimientos varía según las formas de gobierno. Al respecto, observa el filósofo en su *Política*, que tanto los partidarios de las democracias como las de la oligarquía parecen haber olvidado la naturaleza del fin para cuyo logro el Estado existe. Por ello señala que la propiedad no es la meta de la vida en común, y por lo tanto la justicia distributiva no debe tener por criterio la riqueza; el fin de la *polis* es más que la vida, si no la vida valiosa.

La aparición de la justicia particular distributiva y rectificadora o correctiva, reconoce una propiedad individual y otra colectiva, cuyos ámbitos de regulación son, de cierta manera diferentes.

Respecto a la *distributiva*, Aristóteles presupone 3 características: la existencia de lo repartible entre miembros de la comunidad, una instancia encargada de realizar la repartición y un criterio que determine la rectitud del acto distributivo.

⁶⁹ *Ética nicomaquea*, Op. Cit., p. 68.

La segunda especie de la justicia particular, la *rectificadora*, es la que regula las *relaciones interpersonales*, y su nombre se debe a que su fin consiste en rectificar lo que en tales relaciones debe ser.

Aristóteles divide dichas relaciones interpersonales en voluntarias e involuntarias. En las primeras las partes se relacionan o se vinculan normativamente para el intercambio de servicios recíprocos, lo que presupone la existencia del *nomos* que proyecta sobre el convenio su fuerza vinculante. Confirma lo anterior lo señalado por Aristóteles en su *Retórica*, *no dan los contratos a la ley su fuerza obligatoria, sino las leyes a los contratos que se ajustan a ellas*.⁹⁰

Las relaciones voluntarias son además, por su índole contractual, necesariamente lícitas, a diferencia de las involuntarias que tienen un carácter delictuoso. Esta característica se debe al aspecto pasivo de las mismas ya que como indica el Estagirita, *nadie sufre voluntariamente una injusticia*.⁹¹ Es decir, para la víctima siempre será un acto involuntario. También se puede observar que en las voluntarias existe una compatibilidad y coincidencia entre los propósitos de las partes, situación que no se presenta en las involuntarias. Sin embargo en la involuntariedad del sujeto activo *ni comete injusticia ni obra con justicia*.⁹²

Sobre estas circunstancias, Samuel Pufendorf, introdujo el término de doctrina de la *imputación* como complemento de la teoría de la justicia, el cuál explica en qué casos un acto es atribuible a un sujeto, y en consecuencia, sea merecedor de alabanza o vituperio.⁹³

Al respecto, Aristóteles señala que el hombre sólo es responsable de las acciones que de él dependen, o que ha realizado en forma voluntaria. Siguiendo su costumbre de definir primeramente los términos negativos, señala inicialmente, que parecen ser involuntarios los actos que se ejecutan por la fuerza o por ignorancia. A contrario *sensu*, lo voluntario ha de ocurrir a sabiendas y libre de coacción. Es voluntario lo que alguno hiciere, de lo que de él depende, sabiendo y no ignorando a quién lo hace, con qué lo hace y para qué lo hace.⁹⁴ Por tanto, lo que alguien ocasiona movido por una fuerza extraña, no depende del que sufre la coacción, sino de quién lo coacciona.

Por otro lado, las acciones involuntarias son aquéllas que obedecen a coacción o a ignorancia. Sin embargo Aristóteles afirma que hay algunos actos que se ejecutan por miedo a males mayores o por algo noble. Para el Estagirita semejantes acciones deben ser consideradas más voluntarias que involuntarias en virtud de que en el momento de su ejecución se prefieren.

⁹⁰ *Arte Retórica*, Op. Cit., p. 132.

⁹¹ *Ética nicomaquea*, Op. Cit., p. 60.

⁹² *Idem.*, p. 63.

⁹³ Referido en *Teoría aristotélica de la justicia*, Op. Cit., p. 111.

⁹⁴ *Ética nicomaquea*, Op. Cit., p. 61.

Por su parte, las funciones de la parte vegetativa del alma no pueden considerarse como voluntarias porque no dependen de nosotros, ni su origen residen en representaciones capaces de gravitar sobre nuestra voluntad.

En la Retórica Aristóteles indica que los actos o dependen o no de él, unos se deben al acaso; otros a la necesidad; y los últimos, los que no son efectos de la fuerza, acaecen por obra de la naturaleza.⁹⁵ De igual forma en la *Ética eudemia* señala que el objeto de alabanza y censura son la virtud y el vicio y los actos que de una y otro dimanen, pues ni alabamos ni censuramos lo que obedece a la necesidad, o al azar, o a la naturaleza, sino sólo aquello de que nosotros mismos somos causa.⁹⁶

Por lo tanto, los actos voluntarios se hacen por elección, con deliberación previa, o sin elección, sin previa deliberación. Sin embargo, el hombre es justo cuando practica la justicia voluntariamente con deliberación.

Las voluntarias en su carácter de transacciones, se tratan de un pacífico beneficioso intercambio, gracias al cual para Aristóteles se consolida la comunidad. Por el contrario, las involuntarias tienden al quebrantamiento de la vida en comunidad. De esta forma se determina el valor que tiene la voluntariedad en la justicia.

Ahora bien, como lo señalamos en el apartado correspondiente al pensamiento político del Estagirita, la comunidad política tiene por causa la práctica de las buenas acciones y no simplemente la convivencia; por ello es que quienes en mayor medida contribuyen a una comunidad de esta especie deben recibir más de la *polis* que los que acaso los igualen en libertad, riqueza o linaje, mas no en virtud. Por lo tanto, quienes fundan sus constituciones en conceptos de igualdad para quienes no son iguales, se desvían de la idea original de justicia. Sin embargo, se establecieron de ese modo con base en cierta justicia.

En la *polis* para el logro de sus fines, debe existir una justicia representada en la igualdad entre los iguales, por lo que no considera el filósofo que alguien gobierne o sea gobernado más por otro sin que sea por turno. Más esto ya deberá estar determinado por la ley, elemento ordenador que debe gobernar y que encomienda la equidad a la judicatura. Lo que en verdad recomienda es el gobierno de lo racional y lo divino.

Todas las formas de constitución se inspiran en cierta justicia, pero no en todas se precisa y se expresa la integridad de la justicia absoluta. Entonces, los errores surgen en la abstracción de los sujetos de imputación del juicio pues indica que "...la causa de ello es que cada cual juzga sobre sí

⁹⁵ *Arte Retórica*, Op. Cit., p. 126.

⁹⁶ Citado en *Teoría aristotélica de la justicia*, Op. Cit., p. 118.

*mismo y los hombres en su mayoría son malos jueces en sus propias causas. De este modo y toda vez que lo justo es relativo a las personas, y la distribución debe hacerse igualmente atendiendo a las cosas y las personas...*⁹⁷

Aun cuando resulte evidente que lo justo es lo igual y lo injusto lo desigual, el problema sigue estando en el cómo igualar las cosas entre sí, sin atender al mérito de las personas, o de las cosas en relación con los merecimientos personales. Por ello, para el Estagirita cuando la igualdad se afirma sólo de los bienes, será una igualdad *aritmética*, en tanto que en relación a las personas es igualdad geométrica o *proporcional*.

La proporción es una igualdad de razones, es el equilibrio entre las valoraciones que socialmente se atribuye a una actividad. Tal es la justicia distributiva. Como indicamos arriba, lo justo distributivo se refiere a las cosas comunes. En cambio, la segunda especie de la justicia particular, rectificadora o correctiva, regula las relaciones interpersonales, voluntarias o involuntarias.

En lo justo correctivo o rectificador, por más que haya cierta igualdad, no es según a la proporción del mérito, sino a la proporción aritmética. La ley, y por tanto el juicio, atiende únicamente a la diferencia del daño. Cuando el daño puede ser medido, se llama a un extremo pérdida, y al otro provecho. Como el medio es lo igual y es lo que llamamos justo, por lo tanto, el justo correctivo será el medio de la pérdida y el provecho.

En consecuencia, el juez procurará igualar esta desigualdad de la que resulta la injusticia. Es por esto, según el filósofo, que en algunos lugares se denomina mediador al juez, por que busca el medio, lo justo. El juez será, por así decirlo, la justicia animada.⁹⁸

Ahora bien, considera Aristóteles que la ley del talión no está en consonancia, ni con la justicia distributiva, ni con la correctiva. Sin embargo, concede que en el intercambio social ésta especie de justicia mantiene un vínculo social. Pero aun aquí la reciprocidad debe ser según la proporción y no según la igualdad. Ha esto lo llama reciprocidad proporcional. Todas las cosas entre las cuales hay cambio deben de tener alguna manera de compararse entre sí. Ejemplo de esta necesidad es la creación de la moneda, como medida que permite igualar las cosas.

Al respecto, García Maynes desarrolla las condiciones de las que dentro del pensamiento aristotélico depende el intercambio de bienes y servicios. Primero, el factor necesidad que mueve a los hombres a realizar ese intercambio, en virtud de que nadie está en condiciones de producir todas las cosas de que ha menester para la conservación de la vida. Segundo, la

⁹⁷ Idem., p. 206.

⁹⁸ *Ética nicomaquea*, Op. cit., p. 62.

posibilidad de que cada parte, de disponer de lo que cada una ofrece a la otra a cambio de lo que ella necesita. Tercero, la existencia de un criterio de medida para estimar el valor de cada contraprestación, más no según la igualdad, sino según la proporcionalidad.⁹⁹

La última de las condiciones de intercambio de bienes o servicios entre los miembros de la comunidad o entre distintas comunidades es el acuerdo para efectuar dicho intercambio y hacerlo producir los efectos en la forma prescrita por los *nomoi* aplicables.

De acuerdo a la definición de contrato citada en la Retórica, la norma contractual es una ley entre las partes, pero su fuerza vinculante no dimana del acuerdo de voluntades, sino de los *nomoi* que regulan cada negocio. Aristóteles declara que la ley misma es una especie de contrato, de manera que, quién no cumple o quita eficacia a un contrato, quita su eficacia a las leyes.¹⁰⁰

Por ello, de las dos especies de la justicia particular, se ha discutido el que se deberá añadir una tercera especie, la justicia *reciproca o retributiva*, la cual exige en el caso de las relaciones de naturaleza contractual.¹⁰¹

Como resumen, en opinión de García Maynes el problema de la multiplicidad de “justicias particulares” se resuelve muy fácil si se tiene en cuenta que la regla de que en las relaciones interpersonales voluntarias haya equivalencia económica entre prestaciones no es sino una aplicación del principio general en que descansa la doctrina aristotélica sobre la justicia particular, esto es, el de que *las cosas iguales deben recibir cosas iguales y los desiguales cosas desiguales, proporcionalmente a su desigualdad*.¹⁰²

Por lo anterior, más que de tres especies de justicia, señala este autor que debe hablarse de tres formas de aplicación de aquel principio: la *distributiva* trata de lo reparable entre los miembros de la comunidad de acuerdo con su mérito o demérito; la *rectificadora* de las relaciones en que una de las partes causa y la otra sufre un daño indebido, y la *retributiva* de las prestaciones que son objeto de un intercambio voluntario, y del daño resultante de un hecho delictuoso y la sanción pecuniaria que, además de la pena, puede imponerse al autor del delito.

Al principio de que *las cosas iguales deben recibir cosas iguales y los desiguales cosas desiguales, proporcionalmente a su desigualdad*, se le ha dado el nombre de *norma de tratamiento* en virtud de que éste indica en qué forma deben ser tratados los iguales y de qué manera hay que tratar a los

⁹⁹ *Teoría aristotélica de la justicia*, Op. Cit., p. 93.

¹⁰⁰ *Arte Retórica*, Op. Cit., p. 132.

¹⁰¹ *Teoría aristotélica de la justicia*, Op. Cit., p. 98.

¹⁰² *Ética nicomaquea*, Op. Cit., p. 62.

desiguales, corroborando el principio de que sólo lo diverso puede ser igual.¹⁰³

Sin embargo ésta norma de tratamiento no dice cuándo dos sujetos o dos cosas son iguales o desiguales, por lo que no puede aplicarse si previamente no se determina un criterio.

Respecto a los sujetos es el mérito, por lo que si los méritos son iguales, los sujetos deberán recibir cosas iguales, y viceversa, pero proporcionalmente a su igualdad. Este se le ha denominado como *criterio comparativo*.¹⁰⁴ Es preciso aclarar que los términos de norma de tratamiento y criterio comparativo no son empleados por Aristóteles, sin embargo se han empleado para estudiar los objetos definidos claramente por el Estagirita, a que tales expresiones se refieren.

Existen diversas concepciones donde el mérito radica: la libertad, la riqueza, el linaje o, la excelencia o virtud. Hay por tanto, casos en que para aplicar la *norma de trato*, al "aplicador" no le basta el criterio comparativo, en virtud de que para determinar la igualdad o desigualdad se necesita un criterio como pauta de valoración.

Para Emir Brunner¹⁰⁵ el problema medular de la justicia aristotélica es siempre el de saber si lo esencial es la igualdad o la desigualdad. Si, a pesar de la desigualdad efectiva de los hombres, éstos deben ser tratados de modo igual, o bien, si a pesar de una igualdad efectiva entre ellos, deben ser tratados de modo desigual. En términos aristotélicos, la cuestión básica es saber en qué casos hay que aplicar el criterio de la justicia aritmética, considerando solamente la igualdad de las cosas y prescindiendo de las igualdades personales, y en cuales otros la proporcional, geométrica o distributiva, tomando en cuenta y valorando el mérito de las personas.

El filósofo considera al respecto que la justicia *distributiva* reparte entre los miembros de la comunidad de manera proporcional, de acuerdo al mérito de las personas. En la justicia *rectificadora*, en los casos en que una de las partes causa y la otra sufre indebidamente el daño, se trata a las personas por iguales. En este supuesto, la función del juez consiste en rectificar la desigualdad restableciendo la igualdad.

Sin embargo esta labor distingue dos casos. El primero es el de la relación contractual en que una de las partes actúa de modo fraudulento y da menos de lo que recibe, y el segundo, el daño provocado por un hecho ilícito. En el primer supuesto la función *rectificadora* consiste en restablecer la equivalencia económica entre prestación y contraprestación. En el segundo

¹⁰³ Teoría aristotélica de la justicia, Op. Cit., p. 100.

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ Idem., p. 102.

supuesto, tal función consiste en imponer al delincuente, además de una pena, una sanción pecuniaria.¹⁰⁶

Por lo anterior, Aristóteles indica que los legisladores sancionan a los que hacen cosas malas, salvo que las realicen bajo coacción o por ignorancia de la que no sean responsables; y a contrario *sensu*, a quienes realizan actos buenos los premian.¹⁰⁷ Más considera que el saber cómo deben efectuarse las distribuciones justas, es mayor faena que conocer lo que conviene a la salud.¹⁰⁸

Justicia Política

Lo desarrollado hasta ahora se puede entender como la descripción *in abstracto* de la justicia y la injusticia que el filósofo desarrolla en los capítulos I al VI del Libro Quinto de la *Ética Nicomaquea*. Sin embargo, Aristóteles aclara en el capítulo VII del Libro V de su *Ética Nicomaquea*, que lo que interesará a su investigación es indagar no sólo lo justo, sino lo *justo político*, o sea, lo justo entre los asociados para la suficiencia de la vida, y que son libres e iguales.

Lo justo es la que surge entre personas cuyas relaciones mutuas están gobernadas por ley.¹⁰⁹ El *nomos*, según el filósofo, existe para hombres entre quienes puede haber injusticia atribuyéndose más de lo debido de los bienes, o menos de los males. Por eso, afirma que no se debe permitir que gobierne el hombre, sino la ley, porque el hombre ejerce el poder para sí mismo. Quienes buscan lo justo, buscan lo imparcial. Por lo tanto, la ley es imparcial.

Sin embargo, *“justo es que la multitud sea soberana en los asuntos más importantes, ya que el pueblo, el consejo y el tribunal son cuerpos colectivos, y su propiedad es mayor colectivamente”*.¹¹⁰

Así pues, prevé la existencia del magistrado, que es el guardián de lo justo; por lo que es importante nombrar un magistrado justo que trabaje para los demás, al cual se le asignan honores y prerrogativas, para que no se transformen en tiranos.

No obstante, además de la justicia política, considera la existencia de un tipo de justicia con el esclavo y el hijo como una justicia semejante, porque no hay injusticia en sentido absoluto con lo que es de uno mismo, y nadie elige dañarse a sí mismo. Asimismo hay una justicia doméstica que se da con la esposa, la cual es también distinta a la política.

¹⁰⁶ *Ética nicomaquea*, Op. Cit., p. 63.

¹⁰⁷ *Idem.*, p. 34.

¹⁰⁸ *Idem.*, p. 68.

¹⁰⁹ *Idem.*, p. 62.

¹¹⁰ *Política*, Op. Cit., p. 209.

La familia es una comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia cotidiana. En esa comunidad existen, como observamos, tres relaciones básicas: la del padre con el hijo no emancipado, la del señor con el esclavo y la del marido con la mujer.¹¹¹ La justicia con el hijo dura en tanto que éste alcanza la condición de varón y se separa de quién lo engendró, existiendo igualdad entre ambos.

De acuerdo con la concepción aristotélica, el esclavo es un instrumento animado cuya finalidad es de servicio a su dueño, por lo que la relación exige que el amo trate bien a su siervo y cuide de él, y que el siervo por su parte cumpla con eficacia la misión instrumental que le incumbe. La relación entre amo y siervo es comparable de acuerdo a Aristóteles, a la que existe entre el tirano y los dominados. Y aun cuando el amo no pueda ser amigo del esclavo en cuanto esclavo, nada impide que lo sea del esclavo en cuanto hombre.¹¹²

Por su parte, la relación entre la mujer y el marido, para el Estagirita se asemeja a la de tipo político, ya que ambos tienen dentro de la familia sus correspondientes responsabilidades y tareas. Sin embargo, por naturaleza considera superior el hombre a la mujer y esta última se encuentra bajo la autoridad del primero. Esta relación la compara con la relación entre los gobernantes y los gobernados en una aristocracia, consistiendo en el correcto cumplimiento de ambas partes de los deberes respectivos, y de cuya observancia depende el bien de la comunidad familiar.¹¹³

Ahora bien, de lo justo político una parte es natural y otra es legal.¹¹⁴ Natural es lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de una aprobación o desaprobación. Legal es lo que en un principio es indiferente, pero que una vez constituidas las leyes deja de ser indiferente. Aquí Aristóteles lejos de contraponer lo justo legal y lo justo natural, afirma que ambos son parte de lo justo político.

Parece por lo tanto que todas las normas son de derecho legal. Si bien para Aristóteles lo que es por naturaleza es inmutable y tiene donde quiera fuerza, por lo contrario, se observa cambiar las cosas tenidas por justas. Indica pues que *"No pasan las cosas así precisamente, aunque si en cierto sentido. Por más que entre los dioses la mudanza tal vez no exista en absoluto, entre nosotros todo lo que es naturaleza está sujeto a cambio, lo cual no impide que ciertas cosas sean por naturaleza y que algunas otras no sean por naturaleza"*.¹¹⁵

Según el Estagirita las cosas por naturaleza y las que no, están sujetas a la disposición de la ley y por convención. Por tanto, las cosas justas que no

¹¹¹ Idem., p. 169.

¹¹² Idem., p. 170.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ *Ética nicomaquea*, Op. Cit., p. 66.

¹¹⁵ Idem., p. 67.

son naturales, sino por disposición humana, no son las mismas en todas partes, como no lo son las constituciones políticas, aunque haya una mejor por naturaleza. Así pone un ejemplo en la *Ética nicomaquea* y en la *Magna moralia*:¹¹⁶ si bien la mano derecha es por naturaleza para los diestros más hábil que la izquierda, si se ejercitará en lanzar las cosas con la izquierda, se podría llegar a hacerlo con la misma facilidad que la derecha. Sin embargo, la izquierda no es por naturaleza lo que la derecha, aunque se hiciera lo mismo con las dos.

Lo natural, en la medida que tiene conexión con la actividad humana, está sujeto al cambio. Pero en lo que respecta a lo que depende de una elección del legislador, revela siempre mayor generalidad y permanencia lo natural, y difícilmente puede cambiar. Esto es, como en el ejemplo de las manos, las normas cuyo fundamento es natural, son las más durables; todo el mundo suele conocerlas, y cambiarlas es más difícil. Pero, tanto lo por naturaleza como lo de elección del legislador, pertenecen por igual al sector de lo justo político, es decir, al conjunto del *nomoi* que regulan la conveniencia de los ciudadanos en el seno de la *polis*.

Así que indica que, ni siquiera las leyes escritas deben dejarse inmutables, pues es imposible consignar por escrito con todo rigor cuanto atañe al orden de la ciudad, ya que la ley debe de redactarse en términos generales, mientras que los hechos humanos son cosas concretas.¹¹⁷

La fuerza de la ley deriva sólo de la costumbre para inducir obediencia, y ésta nace del transcurso del tiempo, lo cual la hace modificable. No obstante, se debe cuidar el no caer en la ligereza del cambio de las leyes, pues éstas perderían su fuerza.¹¹⁸

Si bien Aristóteles observa la inmutabilidad de un fin ético y la existencia divina como motor originario, la expresión de esta eternidad en la naturaleza a través del paso de la historia se refleja de una u otra manera en razón de la realidad histórica y la evolución de la conciencia humana y racional.

En este punto, es necesario retomar la división de lo justo general y de lo justo particular que se refirió anteriormente, en íntima unión con la de justo legal y justo natural, que en última instancia nos conduce a la polémica entre *nomos* y *physis*.

La justicia política, que es tratada tanto en las *Ética nicomaquea* como en la *Retórica*, es dividida en categorías distintas en cada una. Mientras que en la primera la justicia política se divide en legal y natural, en la segunda lo hace entre justicia común y justicia particular, y estas distinciones se

¹¹⁶ Idem. y *Teoría aristotélica de la justicia*, Op. Cit., p. 136.

¹¹⁷ *Política*, Op. Cit., p. 187.

¹¹⁸ Idem.

interrelacionan. Así, a la ley de cada pueblo le corresponderá representar lo justo legal, mientras que la ley común es expresión de la justicia de la naturaleza, pero siempre con respecto a la comunidad política. Por tanto, no hay un orden ideal que pueda ser materializable del todo.

Al respecto, Aristóteles indica que la particular es la establecida respecto de sí mismos para cada uno de los pueblos, y ésta es o escrita o no escrita. La común, en cambio, se funda en la naturaleza. Por tanto, prosigue el filósofo, hay algo injusto o justo por naturaleza, como lo indica la Antígona de Sófocles que nadie sabe donde tuvo su origen. Esta distinción, como observamos en la primera parte de este estudio, ya fue formulada por algunos sofistas.

Conforme a esta distinción, Aristóteles indica, en el capítulo 10 de la Retórica, que la escrita es aquella según la cual se regula la vida del estado, y común es la no escrita reconocida por todos.

Todo orden es en Aristóteles real, así que lo justo natural vive en el orden positivo o político junto a lo justo legal. No hay un rechazo del *nomos*, propio de la sofística, en favor de la *physis*. Se trata de observar lo justo en la ciudad, que lo será por convención o por sustancia.

Quien pretenda situar el ámbito de la ley natural fuera del alcance humano no puede, por tanto, invocar el naturalismo filosófico de Aristóteles, basándose en el uso de la palabra "naturaleza". El término se refiere a la naturaleza humana como forma universal de configuración de los individuos, de realidad y no idealidad.

De acuerdo a Aristóteles, lo justo natural posee una razón de vigor que no depende del parecer de los hombres y, respecto a cada problema representa, desde su origen, una posibilidad única de solución. Lo justo legal, en cambio, tiene su fundamento en la voluntad del legislador y constituye, contrariamente de lo justo natural, el resultado de una elección entre diversas posibilidades, cada una de las cuales es indiferente hasta que una de ellas es elegida como materia de prescripción.

Esta interpretación es enriquecedora por dos razones: en primer lugar, señala la mutabilidad como característica de lo justo en la polis, natural y legal; y por otra, se opone a aquellas interpretaciones que, partiendo de la dualidad de la justicia, pretenden una dualidad de órdenes, legal y natural, de fundamento y validez diferentes, en el que lo natural es el arquetipo inmutable de lo legal.

Por lo tanto, no se encuentra petrificación sino mayor estabilidad y permanencia en la norma natural que en la norma legal, perteneciendo ambas al conjunto del *nomos* que conforman el orden de lo justo político.

Pero ¿cómo sostener que las normas que existen por naturaleza, forman parte de la reglamentación política de la *polis*? Algunas de las teorías iusnaturalistas tradicionales han sostenido que la ciudad se rige por el mandato del soberano, siendo éste justo siempre que sea reflejo de la norma ideal natural, que pertenece a otra realidad, a un orden distinto y superior.

A nada de esto conduce la doctrina aristotélica, aunque en algunas interpretaciones sí se adivinaría la dualidad, pues de lo justo por naturaleza Aristóteles declara no querer ocuparse. Lo que a él le interesa es el *dikaion politikón*, lo justo en la sociedad y en la *polis*, y especialmente lo justo por ley.

Sin embargo, el Derecho y lo justo, como su hábito constitutivo, se tiene que dar en la *polis*, y en ésta coexiste la norma natural y la norma legal. Sólo hay un orden de realidad, por lo que la *dike* no se puede encontrar dispersa en mundos distintos. Con Aristóteles, por tanto, hay un encuentro de *nomos* y *phycis*.

Ahora bien, es necesario ver de donde surge la sensación de justicia dentro de la sociedad. Como describe en el libro V de la Política, el sentido de injusticia de las ordenaciones y configuraciones de las sociedades con respecto a sus miembros aparece cuando hay grupos insatisfechos con sus condiciones de vida y con la posición social que ocupan. Se trata del conocido paso desde la sensación de privación relativa a la noción de injusticia.

La sensación de estar privados de algo que se considera valioso es lo que hace ver a algunos grupos la injusticia de la situación y hace surgir los nuevos conceptos que darán expresión positiva o negativa a todo lo descrito. Si bien, en la variedad de las constituciones, los hombres reconocen que debe existir lo justo y lo proporcional igual, no aciertan en la manera de lograrlo. Por lo tanto la sedición se dirige contra la constitución existente con el fin de cambiar su naturaleza.

Sin embargo, existen para Aristóteles otras razones de los movimientos sediciosos como son la soberbia, el temor, el afán de superioridad y el incremento excesivo de poder, así como la búsqueda del lucro, del honor y sus contrarios.

Así aparecieron en la Atenas del siglo V a.C. las luchas de los estamentos negativamente privilegiados y de su necesidad de afianzar las conquistas alcanzadas, una familia de conceptos vinculados entre sí, que Aristóteles recoge. Su concepto de justicia política, a diferencia de Platón, parece más inspirado en la injusticia sentida por los *aporoí* (pobres), que los lleva al conflicto político y al proceso social de democratización, ya que trata de determinar los elementos y razones necesarios para el mantenimiento eficiente de la *polis* en búsqueda del bien común y el fortalecimiento de la igualdad de la clase media.

b) *Epikeia* y *Phylia*.

Epikeia

Una de las partes más importantes para la filosofía del derecho, dentro de la doctrina aristotélica de la justicia, es la relativa a la noción de equidad.

Comienza en su Capítulo X del Libro V de la *Ética nicomaquea* señalando que lo equitativo siendo mejor que cierta justicia, es a su vez justo; por lo que son lo mismo al ser ambos buenos. Sin embargo, lo equitativo será preferible.

Como mencionamos anteriormente, lo equitativo es justo pero no según la ley, sino que es un enderezamiento de lo justo legal.¹¹⁹ Lo equitativo es mejor que los términos absolutos empleados por la ley. La naturaleza de lo equitativo es ser una rectificación de la ley en la parte que ésta es deficiente por su carácter general.¹²⁰ De aquí que para el *Estagirita*, el hombre equitativo es el que no extrema su justicia hasta lo peor, antes bien amengua su pretensión, por más que tenga la ley a su favor.

Por lo señalado se observa dos manifestaciones específicas de lo justo: lo equitativo y lo justo legal. Ahora bien, es prudente recordar la índole genérica de la ley, y el nexo de ésta, como regla abstracta, y los casos concretos. El *nomos* como regla aplicable a hechos debe ser siempre general; en cambio los casos particulares constan de múltiples características y complejidades.

En este orden de ideas, Aristóteles señala que sin que sea posible hacerlo bien, la ley atiende a la mayoría de las situaciones, y no ignora sus deficiencias, ni por ello es menos buena. Pues la falla no está en ella, ni en el legislador, sino en la naturaleza del caso singular. Por lo tanto es correcto, en la medida de que exista un vacío por haber hablado en forma indeterminada, subsanar su omisión hablando como el legislador lo hubiera hecho, pues de haber conocido el caso lo hubiera incluido en la ley.¹²¹

De acuerdo a esto, es adecuado que no se hable de rectificación de la ley, sino de complementación de la misma, pues lo anterior debe realizarse, en las formas de interpretación, siguiendo el espíritu de la ley.

De lo expuesto se colige, en el pensamiento aristotélico, que el que se decide por tales cosas y las practica, y no es estrictamente justo respecto de lo inferior, sino que se conforma con menos, aunque la ley esté de su parte, por lo que es equitativo. El hábito se llama equidad, y es una clase de justicia,

¹¹⁹ Ver Apartado a) de l numeral 2) del presente capítulo.

¹²⁰ *Ética Nicomaquea*, Op. Cit., p. 71.

¹²¹ *Idem*.

no un hábito distinto. El recto juicio de lo equitativo tiene su fuente en la consideración o indulgencia, siendo ésta una correcta consideración de lo equitativo.¹²²

En la Retórica, el Estagirita asevera que de las cosas no reguladas legalmente existen dos clases, unas que son las justas o injustas por exceso de virtud o de vicio de aquéllos que merecen alabanzas o censuras, honores o deshones, y otras son las justas o injustas por omisión de la ley escrita en cada polis. Así lo equitativo parece ser justo, y es equitativo lo justo que va más allá de la ley escrita.¹²³

De acuerdo a García Maynes, el primer tipo pertenece al ámbito de la justicia universal, por lo que en el otro caso se refiere a las conductas no expresadas en las leyes escritas. Y parece ser que en este último caso es el que cubre el ámbito de aplicación de los criterios de equidad.

Hay por lo tanto casos en que los *nomoi* tienen vacíos por voluntad de los legisladores o sin voluntad, es decir, por la imposibilidad física determinar las peculiaridades, y en segundo lugar, por olvido.

Es por tanto equitativo preferir los arbitrajes a los juicios, acordarse más del bien que del mal recibido, mirar la intención de la ley más que a la letra, soportar la injusticia recibida, y perdonar las flaquezas humanas, deben considerarse como casos de equidad pues son acciones respecto de las cuales hay que usar de indulgencia, y no es equitativo valorar por igual errores, injusticias e infortunios.¹²⁴

En la Retórica la equidad tiene un carácter práctico, que tiende hacia la benevolencia en el juicio.¹²⁵ Juzgar es propio del benévolo, en tanto que lo propio del equitativo es proceder de acuerdo con tal juicio, superando en términos de *phylia*, la clásica consideración de la equidad como rectificadora de justo legal señalada en la Ética, dada la universalidad limitadora de la ley.

¿Existen, entonces en la teoría de la justicia de Aristóteles, otros valores superiores al de justicia? Al parecer no en el ámbito jurídico.

En la Magna Moralia por su parte, indica que lo propio de hombre equitativo es la inclinación a tomar, de las cosas justas según la ley, menos de lo debido. Más de lo equitativo no se inclina a recibir menos de las cosas justas en sentido absoluto, pues de las que por naturaleza y verdaderamente lo son, no acepta menos, sino sólo las justas según la ley, es decir, de las que el legislador, no pudiendo considerarlas, las omitió.¹²⁶

¹²² Idem., p. 72.

¹²³ *Arte Retórica*, Op. Cit., p. 127.

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ Idem., p. 103

¹²⁶ *Teoría aristotélica de la Justicia*, Op. Cit., p. 147.

Es claro que Aristóteles no se refiere al juez, sino al particular cuya intuición de lo absolutamente justo y las deficiencias de lo justo legal, lo induce a recibir menos de lo que en consonancia con la ley, y no con la solución justa del caso, le corresponde. Por tanto, el equitativo no renuncia a lo que la ley le atribuye, sino que por imprevisión se le otorgue en demasía.

En relación con las mismas cosas a que la equidad se refiere, están para el Estagirita la benevolencia y el benévolo, pues el benévolo es quien es capaz de juzgar lo que el legislador pasó por alto, y sabe que las omitidas son, sin embargo, justas.¹²⁷

Phylia.

Para Aristóteles la amistad parece existir por naturaleza en la mayoría de los seres vivientes en su misma raza.¹²⁸ La considera como lo más indispensable de la vida, pues sin amigos nadie elegiría vivir, aun cuando tuviese todos los demás bienes.¹²⁹

La *phylia* se define como la relación de benevolencia recíproca de dos personas, cuando éstas tienen conciencia de esta benevolencia.¹³⁰ La reciprocidad es indispensable en virtud de que al amigo se le desea lo mejor y se espera contar con su afecto.

Entonces, la amistad y la justicia, parecen referirse a las mismas cosas y radicar en los mismos sujetos. De aquí que en toda asociación parece haber cierta justicia y amistad. Así es como las comunidades son partes de la comunidad política, pues se constituyen originalmente en gracia al interés común y por éste perdura. Para Aristóteles, a éste los legisladores apuntan, y promulgan como justo lo que redunde en provecho de la comunidad con base en la amistad.

Por lo anterior es que la amistad parece vincular las ciudades y podría hasta creerse que los legisladores la toman más en cuenta que la justicia, o de menos, prevén para que no ocurra la enemistad. Por tanto, donde los hombres son amigos, para nada hace falta la justicia, mientras que si estos son justos tienen además necesidad de la amistad. La forma más alta de justicia entonces, parece ser una forma amistosa o una expresión de esta.¹³¹ De aquí que el objeto de algo amoroso, o del amor es lo que es bueno, placentero o útil.

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ Ética nicomaquea, Op. Cit., p. 102.

¹²⁹ Idem.

¹³⁰ Idem., p. 103.

¹³¹ Idem.

A todas las formas comunitarias, no sólo las de carácter político, corresponden formas específicas de mando, justicia y amistad. Atañen por tanto a las formas políticas de mando y de justicia un tipo de amistad entre los ciudadanos, llamada amistad cívica. Esta amistad, que se observa en la *Ética eudemia*, vincula en razón de su utilidad a los asociados, los cuales parecen permanecer unidos por el hecho de no ser autosuficientes.

Así pues, de las formas de constitución política puras e impuras, la amistad aparece en la misma medida que la justicia. Muchas son las cosas comunes entre quien son iguales. Donde nada hay de común entre gobernante y gobernado, tampoco habrá amistad, puesto que no hay justicia. Habrá el artifice y el instrumento.

Por lo tanto, parece existir cierta justicia en todo hombre capaz de entrar en comunidad por ley o por contrato; y, además, amistad, en cuanto es hombre.¹³²

¿Es acaso la determinación y la búsqueda de lo común, lo que fortalece y da sentido a la vida en sociedad, y legitima la unión de los hombres en una ciudad y nación?

Si todos los hombres fueran amigos, la justicia no sería necesaria; pero de la amistad no se puede prescindir, aun en el caso de que todos los hombres fueran justos. Sin embargo, "indudablemente no hay nada más justo en el mundo que la justicia que se inspira en la benevolencia y en la afección".¹³³

Por esto se ha considerado la teoría de la equidad como derivada de la teoría de la amistad. El hombre equitativo supera la generalidad del derecho, personalizando el caso concreto desde la amistad y la benevolencia. Va más allá de lo que el Derecho exige.

En términos de virtud, la justicia es una especie de amistad que representa la igualdad entre los hombres. La justicia política cuida de la proporcionalidad entre los ciudadanos. Esta es la que sirve al Derecho. Aristóteles considera la tesis de que las actitudes amistosas frente a nuestros próximos, parece provenir de las reacciones del hombre consigo mismo.¹³⁴

El hombre bueno, como aquél a quien la razón es principio rector de sus actos, debe ser amador de sí mismo, practicando acciones bellas que le benefician, y beneficia a los demás. El virtuoso no podrá abstenerse de hacer el bien a sus prójimos. Si la amistad requiere del otro, se entiende que la justicia sea la virtud de alteridad.

¹³² *Idem.*, p. 104.

¹³³ *Ética Nicomaquea*, Op. Cit., p. 79.

¹³⁴ *Teoría aristotélica de la justicia*, Op. Cit., p. 177

Cierto es que en su preocupación de un equilibrio exacto y en cierto modo impersonal, la justicia corre a veces el riesgo de descuidar ciertos aspectos de humanidad viva y personal. Sin embargo, en la actualidad no se puede admitir que el Derecho tenga que socializar éticamente al hombre, ni tampoco que los preceptos de la justicia no bastan para conservar la paz y la concordia entre los hombres. Al contrario, hoy, en lo político, hay un exigible, la justicia; y un inexigible jurídico, la *phylia*.



El sueño
de la razón
produce
monstruos

Título: El sueño de la razón produce monstruos, 1793-96
Autor: Francisco José de Goya y Lucientes
Museo: Museo del Grabado de Goya
Características: Grabado

CAPÍTULO SEGUNDO

EL CONTRACTUALISMO RAWLSIANO

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierran la tierra y el mar: por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida.

Miguel de Cervantes Saavedra

Una de las características principales de la teoría de la justicia de Rawls es el uso del contrato social como instrumento teórico para la determinación de las relaciones sociales.¹ Por ello al presente capítulo se le ha denominado: El Contractualismo Rawlsiano.

En este capítulo analizaremos el pensamiento filosófico de John Rawls respecto a la justicia. Lo anterior nos proporcionará los elementos necesarios sobre los cuales realizaremos nuestro estudio comparativo con aquellos elementos obtenidos del pensamiento aristotélico sobre la justicia.

Este análisis se expondrá mediante dos apartados. En el primero, presentaremos el contexto histórico-filosófico de donde el pensamiento de Rawls surge. En el segundo, estudiaremos los fundamentos de la justicia como imparcialidad² y sus puntos característicos.

1 Contexto General.

En el apartado que nos ocupa, revisaremos los antecedentes filosóficos del pensamiento rawlsiano a fin de identificar de donde surge éste y como se desarrollan los conceptos jurídico-políticos que establece. Asimismo, definiremos la postura teórica de John Rawls, a fin de comprender de manera general su pensamiento filosófico.

Consideramos este apartado de gran importancia, en virtud de que nos proporciona los elementos necesarios para comprender las bases del pensamiento rawlsiano y los elementos que su filosofía sintetiza.

Este estudio contextual lo elaboraremos mediante tres temas fundamentalmente: El proyecto filosófico-político de la Ilustración; Lo útil y lo intuitivo en el pensamiento filosófico político y, La validez del derecho en el pensamiento contemporáneo.

¹ El contrato social es un instrumento metodológico, por medio del cual se busca legitimar y justificar el orden social instaurado en una comunidad y la obediencia a la ley por parte de los ciudadanos. Esta concepción será analizada con profundidad en el apartado B) del tema 1 del presente capítulo.

² Rawls dentro de su teoría, ha caracterizado al procedimiento para determinar la justicia como imparcial, en virtud de que permite proporcionar los parámetros sobre los cuales se aplicará aquella de manera igualitaria. Ver el tema 3 del presente capítulo.

1. El proyecto filosófico-político de la Ilustración.

Respecto de la Ilustración se pueden señalar un sinnúmero de productos teóricos con características específicas, así como diversos estudios provocados por ellos; sin embargo, para nuestro análisis es necesario revisar sólo aquellos aspectos que convergen dentro de la teoría rawlsiana de la justicia, como es el liberalismo y el contractualismo, ambos en sus matices particulares de John Locke, Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant.

A) El Liberalismo. Locke.

El Liberalismo ha sido una ideología política y económica, prevaleciente de manera especial durante los siglos XVIII y XIX en Europa y América, los cuales se caracterizaron por la transformación social y la búsqueda de progreso.

Rawls indica que esta ideología se presenta como consecuencia del proyecto de la Ilustración y la creación del estado moderno, cuyo eje será el reconocimiento del pluralismo y sus consecuentes libertades de conciencia y de pensamiento.³

La ideología Liberal puede ser resumida con los principios expuesto por sus principales representantes, los cuales sirvieron de emblema a fines del siglo XVIII para los movimientos sociales: Rousseau, respecto de la "Libertad, Igualdad y Fraternidad", y Locke, respecto de los derechos individuales.

Para el liberalismo, libertad significa esencialmente la sumisión de todos, ciudadanos y gobierno, a la ley. Ésta, sin embargo, debe restringirse a lo que es absolutamente necesario y dispuesto por el pueblo para el funcionamiento apropiado de la sociedad, donde debe evitar conflictos con la conciencia individual y las libertades particulares. Igualdad, en su concepción liberal, implica la abolición de todos los derechos de nacimiento, aceptados en el siglo XVIII, y la igualdad esencial de todos los seres humanos independientemente de su raza, religión o nacionalidad.

Aunque las dos fuentes de la civilización occidental, el cristianismo y el pensamiento griego, están en cierta manera orientadas hacia una concepción de libertad e igualdad semejante, el liberalismo como "libertad de los modernos",⁴ no aparece con auge hasta el siglo XVIII en Europa occidental,

³ Rawls, John, *Liberalismo Político*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, p. 14.

⁴ Esta diferenciación es utilizada por Rawls basando en las ideas de Benjamin Constant en su libro "*Liberty of the Ancients compared with that of the moderns*". Se refiere a la línea divisoria de la concepción de la libertad entre la tradición que arranca con Locke la cual pone acento en la libertad de pensamiento y de conciencia con base en derechos básicos como la propiedad y la persona y el imperio de la ley, y la tradición de Rousseau que remarca las libertades políticas iguales y los valores de la vida pública, aplicada a la participación política ateniense en la época de Pericles. Rawls, John, *La justicia como equidad*, Editorial Paidós, Barcelona 2001, p. 24.

como consecuencia de una serie de acontecimientos culturales, que tuvieron sus comienzos en el siglo XIV, con el Renacimiento.

Emmanuel Wallerstein sostiene que el nuevo sistema mundial moderno se deriva de tres cosas esenciales, una expansión del volumen geográfico del mundo, el desarrollo de variados métodos de control del trabajo para diferentes productos y zonas, y la creación de aparatos estatales relativamente fuertes, creando una entidad económica no política debido a que su vínculo básico es económico.⁵ A finales del siglo XV y principios del XVI, en este barco se subió Europa dentro del principal modo social de organización llamada el feudalismo.

El Renacimiento reintrodujo en la Europa Medieval el pensamiento científico, la filosofía y el arte greco-romanos. Este enfrentamiento cultural generó un despertar importante: Dante, Leonardo da Vinci, Rafael, Michelangelo, Brunelleschi y Shakespeare, son sólo algunos dentro de una larga lista de representantes de este impulso de la cultura europea. Las filosofías griegas y romanas y sus instituciones proporcionaron los elementos políticos necesarios sobre las cuales se sustentaría el futuro surgimiento del Liberalismo.⁶

La imprenta de Gutemberg abrió una nueva era en la historia de la humanidad: la edad del Libro. Libros y periódicos pasaron a constituir un nuevo y poderoso medio de comunicación entre individuos y naciones. La cultura se vuelve universal; las distancias ya no obstaculizan la expansión de las ideas y el desarrollo de la cultura, y del un nuevo sentimiento crítico.

Este espíritu crítico despertado, tuvo también su expresión en el área religiosa con Lutero y Calvino. La Biblia, impresa, interpretada y traducida a varios idiomas, se volvió lectura obligada para una gran parte de la población tanto europea como americana. Esta circunstancia provocó una gran influencia basada en los principios protestantes de autonomía y secularización. La economía y un nuevo concepto de libertad fueron acuñados por esta influencia.

Max Weber⁷ indica al respecto que un fenómeno que ha sido vivamente discutido es el carácter eminentemente protestante tanto de la propiedad y empresas capitalistas, como de las esferas superiores de las clases trabajadoras, especialmente del alto personal de las modernas empresas, de superior preparación técnica o comercial.

La revolución en la Física y la Astronomía, que empezó con Copérnico y Galileo, y alcanzó su máxima expresión con Newton, el cual desafió el dogma religioso y la autoridad científica de Aristóteles que había prevalecido

⁵ Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial*, Siglo Veintiuno Editores, México 2003, p. 53.

⁶ Nissani, Noah, *Introducción al liberalismo clásico*. <http://www.liberal.org.il/spanish/capl.htm>

⁷ Weber, Max, *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Colofón, México 2001, p. 31

por dos milenios. El nuevo concepto de libertad se introdujo en el pensamiento científico y se extendió a los campos filosóficos y políticos. La nueva Física proporcionó la base para los desarrollos tecnológicos, que llevarían a la Revolución Industrial.

Los avances filosóficos durante el siglo XVII, representados por Descartes y Spinoza, como continuación de algunos escolásticos, intentaron dar a la fe una base racional, abriendo así el camino para el advenimiento del Deísmo con la consecuente "tolerancia religiosa" sostenida por la mayoría de los fundadores del liberalismo en el siglo XVIII. La Edad de la Razón, movimiento filosófico, que prevaleció durante ese siglo, abogó por la crítica racional de todas las creencias y verdades aceptadas.

La Revolución Industrial, que empezó en Gran Bretaña a mediados del siglo XVIII, puso en movimiento una rápida transformación de la estructura social con sus lógicos problemas, que exigieron nuevas soluciones.

Sobre este trasfondo emergen los trabajos científico-filosóficos de Montesquieu en política, Adam Smith en economía, Joseph Priestley en religión y educación, y otros de numerosos pensadores que cubrieron todos los campos de la vida humana.

De esta forma el Liberalismo surge principalmente como síntesis de varios elementos: el inmovilismo de la economía medieval, el antropocentrismo renacentista, el racionalismo y utilitarismo, y el protestantismo; circunstancias todas, que van conjugándose y adaptándose reciprocamente durante varios siglos. Pero los factores que actúan como catalizadores de realidades e ideologías heterogéneas y divergentes serán la concepción antropológica individualista y la de una libertad absoluta y omnimoda.

Las características principales del liberalismo se pueden exponer del siguiente modo:

Un *Individualismo* que opone la concepción comunitaria cristiana medieval con un culto de la personalidad. El individuo aparece en el nominalismo y en la Reforma protestante con su famoso "libre examen" que luego será la "libertad de conciencia". La *autonomía moral* que relativiza la ética y subjetiviza el juicio moral. Un gran escepticismo respecto de la verdad. El valor absoluto deja de ser el Ser (la Verdad) para pasar a la Libertad.

Se construye un pensamiento particular sobre *la bondad natural del hombre* que extrapola el mal de la sociedad. *El racionalismo laicista* que erige como la verdadera fuente de luz y progreso a la razón y no la fe. *El utopismo o la creencia en el nuevo paraíso terrenal*, bajo la idea de un estadio feliz se traslada del comienzo de la humanidad al futuro. Pero esto exige un nuevo

mesianismo. Y ese mesianismo tienen un motor: La Libertad junto al progreso y la economía.

Surge el *contractualismo social*, el cual se sustenta en que lo social no es una realidad natural en el hombre. Se origina en un contrato. Como consecuencia se postula el *democratismo*. Si los hombres son iguales y libres, si al origen de la sociedad hay simplemente un contrato, es obvio que nadie puede arrogarse el poder político. Por lo tanto el gobierno, como guardián administrativo de libertades, deberá elegirse también por consenso.

Sin embargo, el Liberalismo tiene una característica muy peculiar: *reduce toda la realidad al sujeto*. El hombre es la causa, el principio y el término de toda la actividad creadora. De esta forma se le eleva a un podio de autosuficiencia. Es un humanismo ateo que niega la existencia de todo lo sobrenatural, sin que exista otra vida que no sea la terrenal, por lo que el hombre se desarrolla cuando expande su felicidad material. Este fenómeno es conocido como secularización.⁸

Ahora bien, el liberalismo fue expuesto desde muy diversas visiones y realidades sociales, provocando variadas concepciones teóricas del liberalismo.

John Locke es considerado comúnmente como el padre del liberalismo en respuesta a la línea absolutista, que se encuentra representada tanto por los Estuardo, Jacobo I, Carlos I, Carlos II y finalmente, el último de ellos, Jacobo II, como por los escritores que avalan esa línea como Fillmer y Hobbes.⁹

En 1688, Jacobo II encontró grandes resistencias en Inglaterra por su absolutismo y su catolicismo. Con la llegada de Guillermo de Orange se produce la consolidación del liberalismo político en Inglaterra en la confirmación de la supremacía del Parlamento frente a las prerrogativas de la Corona. Esta revolución de 1688, significa prolongar esa vieja línea inglesa que se remonta a la Edad Media que tuvo una clara expresión en 1215 al suscribirse la Carta Magna y que periódicamente se pone de manifiesto a través de la suscripción de *Bills of Wrights*.¹⁰

8 La palabra secularización comenzó teniendo un significado jurídico. Aparece por primera vez en 1648, en los tratados conocidos como Paz de Westfalia, que pusieron fin a la Guerra de los Treinta Años. Se trataba entonces de la secularización de los bienes eclesiásticos, entendiéndose por tal que ciertos territorios, hasta entonces pertenecientes a diversos monasterios, fueron transferidos al elector de Brandenburg. En el siglo XIX la palabra secularización recibió un significado cultural, en el que muchas tareas para las que la religión parecía indispensable fueron asumidas por el poder estatal y la sociedad. Ponce Román, Miguel Angel, *El mundo en que vivimos*, Trabajo de investigación para obtener el Título de Bachiller Pontificio en Filosofía, México 1991.

⁹ Fundación para la libertad Friedrich Neuman Stiftung. *Liberalismo*. Folleto publicado por el Instituto Liberal, España, 1998.

¹⁰ Vámagy, Tomás, *El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del Liberalismo*. Artículo publicado en Borón, Atilio (compilador), *La filosofía política moderna*. CLACSO/EUDEBA, Buenos Aires 1999, p. 41.

Los privilegios que primero se defienden contra la Corona, van paulatinamente transformándose en derechos individuales para toda la población. Este es el liberalismo lockiano que afirma la existencia de derechos anteriores al Estado, antítesis del absolutismo.

En 1688, Locke se encuentra en el exilio en Holanda. En 1689, cuando la hija de Jacobo I viaja a Inglaterra para ser coronada con Guillermo de Orange, en la misma embarcación va John Locke, quien trae dos ensayos inéditos, uno sobre el entendimiento humano y el otro denominado "Dos tratados sobre el Gobierno Civil". En estos libros, pone de manifiesto la influencia que en él han ejercido distintas corrientes doctrinarias de sus estudios en la Universidad de Oxford, la cual se impartía todavía según cánones rigurosamente escolásticos.

Locke se vincula a la vieja tradición populista del medioevo, particularmente a la sistematización de Santo Tomás de Aquino, y como consecuencia, manifiesta limitaciones éticas al ejercicio del poder, ajenas a la línea absolutista de Hobbes. Pero al mismo tiempo, Locke, que ha residido en Holanda, recibe también el impacto de la innovadora filosofía de Descartes, de la crítica a la teoría del conocimiento tradicional. En su ensayo sobre el entendimiento humano, es un precursor del posterior empirismo inglés, que tiene expositores como Hume, y que paulatinamente va evolucionando hacia un pragmatismo, en la línea del utilitarismo.

Locke revela la existencia de limitaciones éticas de gran envergadura, que son el sostén de todos sus tratados. Hay una constante afirmación de la prioridad de la ley natural y de la moral con una epistemología optimista, una gnoseología que le permite conocer las cosas en sí mismas y no exclusivamente adherimos a una fenomenología que nos impida conocer ontológicamente las cosas en sí mismas.

Toma como punto de partida para su pensamiento político la noción del estado de naturaleza, el estado pre-social, el estado pre-político, en virtud del acceso a lo político se opera como consecuencia de un acto de voluntad libre. Es un estado de naturaleza que difiere del descrito por Hobbes y del pensamiento de Rousseau sobre la bondad del hombre en el estado de naturaleza. La concepción de Locke es una concepción en la que el hombre tiene una naturaleza caída, como consecuencia del pecado original, viviendo en situación de relativa felicidad como titulares de derechos individuales, situación que a veces engloba bajo el término *property*, propiedad, que involucra el derecho a la vida, derecho a la seguridad, derecho a las libertades individuales y el derecho a la propiedad.¹¹

¹¹ Goldman, Robert A., *John Locke*, artículo compilado en *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México 2002, p. 461.

Los hombres pues, para preservar y disfrutar mejor de estos derechos individuales, resuelven abandonar la etapa pre-social y pre-política, formulando así un contrato donde los hombres no se alienan, no se enajenan totalmente, no entregan la totalidad de los derechos individuales. La única atribución que los hombres entregan es el imperium, que pasará ahora a ser patrimonio del Estado que se forma en este contrato multilateral para garantizar la segura represión de la violación de los derechos individuales.

Sin embargo, el aspecto negativo del liberalismo primigenio, no es la afirmación de los derechos individuales, sino la ausencia de una clara noción de bien común. En el liberalismo original, el gobernante es un servidor de la comunidad; ha recibido exclusivamente la facultad de reprimir las violaciones que los hombres hagan, de los derechos individuales del prójimo, y no como alguien que debe promover el bien común.

Locke, como propulsor del constitucionalismo, establece una división de las funciones públicas, la cual influye en la declaración de la independencia y la Constitución de Filadelfia de 1787, así como la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789.

No obstante, en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, se encuentra también presente la otra influencia liberal; la influencia absolutista que en Rousseau se presenta como democracia y prevaleció a través de los jacobinos. La libertad frente al absolutismo, al trasladarse a Francia, adquiere contornos distintos; justamente porque el absolutismo había prendido allí de manera más sólida, en rompimiento con el vínculo de la vieja libertad populista de la Edad Media. Así, los escritos de los franceses precursores de la Revolución Francesa se vinculan más bien a la libertad de los antiguos, un tanto distante y diferente de las libertades de los anglosajones.

En la Revolución Francesa se adorará a la nueva diosa razón, con la que triunfa el liberalismo como ideología, el capitalismo económico como sistema y el laicismo como espíritu.¹²

B) El contractualismo de Rousseau.

El pensamiento racional secularizado de la Ilustración exige una construcción teórica que justifique la existencia del estado frente al individuo y el reconocimiento de este último como copartícipe en su creación a fin de proteger sus derechos. Tal construcción es el Contrato social.

Peter Coller manifiesta que la idea del contrato social fue durante siglos la concepción rectora dominante utilizada como justificación o crítica normativa de las instituciones políticas, hasta que, en el siglo XIX, fue

¹² Idem.

desplazada cada vez más por las concepciones utilitaristas, socialistas y social-darwinistas y, poco a poco, fue cayendo en el olvido.¹³

El contrato social es usado tanto para explicar la obligación general de los ciudadanos de obedecer la ley (y los posibles límites de esa obligación), como para proporcionar un modo de determinar el contenido adecuado de los derechos y obligaciones que vinculan a los miembros de una sociedad civil y política.

La idea de un contrato comenzó a destacar en la filosofía política durante el periodo en el que se estaba buscando una fundamentación moral, no teológica, para el nuevo Estado moderno que surgía como entidad política independiente.

El modelo de contrato social adquirió muchas formas distintas que variaban en descripciones del estado de naturaleza, en su análisis de la naturaleza humana y en los términos del contrato logrado.¹⁴ Los representantes clásicos de esta teoría en sus distintas expresiones son John Locke, Thommas Hobbes y Jean Jacques Rousseau.

En el *Leviatán* (1651), Hobbes describe los horrores del estado de naturaleza y la racionalidad egoísta del hombre, los cuales van acompañados de un contrato entre ciudadanos que establecen fidelidad a un poder soberano ilimitado.

En el *Segundo tratado sobre el gobierno* (1690), Locke expone un contrato social entre ciudadanos con capacidades morales, e intrínsecamente buenos, que dan como resultado el poder gubernamental como algo que es confiado al soberano.

En *El contrato social* (1762), Rousseau establece un estado de naturaleza donde la gente incivilizada disfruta de ciertas libertades y seguridades físicas, aunque con poco desarrollo económico y moral, los cuales se unen para formar una representación legislativa como forma de proteger sus libertades naturales.

Los diversos modelos de contrato social presuponen una visión individualista de la sociedad de acuerdo con el cual la persona es la fuente de sus propios derechos y deberes políticos, y encierran la visión liberal según la cual invadir la libertad de tales individuos requiere una justificación.

Dentro de este marco y en el desarrollo de las teorías, surgen dos interpretaciones bastantes distintas del estado de naturaleza y del contrato social.¹⁵

¹³ Kern, Lucian (Compilador), *La justicia ¿discurso o mercado?*, Gedisa editorial, Barcelona 2000, p. 21.

¹⁴ Campbell, Tom, *La Justicia*, Gedisa editorial, Barcelona 2000, p. 21.

¹⁵ *Idem.*, p. 34

La primera concede importancia a la historicidad del fenómeno, de modo que asume que hubo personas en estado de naturaleza que llegaron a acuerdos reales; por tanto le interesa la justificación del modelo contractual. El segundo enfoque, más radical, abandona la idea del contrato histórico o real y reinterpreta el acuerdo en términos hipotéticos, de manera que el contrato se transforma en el acuerdo en el que habrían llegado las personas de un cierto tipo en una cierta clase de situaciones. Esta segunda interpretación es más epistemológica que de justificación.

Por otro lado, los teóricos del contrato hipotético no especulan sobre cómo hubiera sido en realidad la vida pre-social, aunque tienden a seguir los lineamientos básicos, que los contratantes se describen como libres e iguales. Al efecto, hace más plausible la afirmación de que el resultado de tal acuerdo es justo, ya que parece inteligible que aquello que acuerden las personas que son libres e iguales en este sentido ideal tiene derecho a ser considerado como aceptable.

Extendiendo esta vía de razonamiento es posible fundamentar la obligación política en un contrato hipotético de este tipo, añadiendo que los ciudadanos tienen la obligación de obedecer las leyes justas. Puede que no hayan hecho promesas reales, pero reciben los beneficios de la sociedad y tienen la obligación natural de defender las leyes justas.

Ahora bien, algunas visiones contractualistas parece no contar con una base adecuada para un acuerdo unánime, en virtud de que por naturaleza parecen existir considerables desigualdades "innatas" o preestablecidas. Aquellos que ya son privilegiados no estarían dispuestos a renunciar a sus privilegios y los perjudicados querrian más de lo que los privilegiados estarían dispuestos a concederles. Por ello, una teoría del contrato que desee demostrar aceptabilidad general a través de acuerdos entre personas libres e iguales, tiene que construir una situación inicial que limite las diferencias de la situación de intereses individuales y que haga abstracción de las desigualdades sociales existentes.

Lo anterior motivó a Jean Jacques Rousseau para reconocer la imposibilidad de la empresa a seguir partiendo de una situación inicial de desigualdad. Por lo tanto, su concepción de contrato social exige que todas las personas se desprendan de sus derechos y posesiones, para que las condiciones sean iguales para todos y nadie pueda tener un interés en presionar a los demás; pues, si las partes contratantes conservan algunos derechos, cada cual sería en algún punto juez en su propia causa y pronto exigiría serlo también en todas las demás.¹⁶

¹⁶ Jean Jacques Rosseau, *Du contrat social aux principes du droit publique*, 1762, citado en *La justicia ¿discurso o mercado?*, Op. Cit., p. 51.

La cuestión será entonces que todos se dejen guiar por intereses generales, y así representar la *volunté générale*, la voluntad general, a la cual voluntariamente se puedan adherir todos. El problema fundamental para Rousseau consiste en encontrar una forma de sociedad que *con toda su fuerza conjunta, defienda y proteja la persona y fortuna de cada uno de sus miembros*. Este objetivo, según el autor francés, sólo puede ser alcanzado si se armoniza la voluntad de cada cual con la voluntad común de todos, pues sólo así el individuo se obedece a sí mismo y puede, al mismo tiempo, sentirse miembro de un todo inseparable.

El pensamiento de Rousseau surge en el agitado borde entre el siglo XVIII y el XIX, en el marco de una sociedad que asistía a la disolución del antiguo régimen sin que lo nuevo acabara de nacer, circulaban toda clase de escritos y panfletos propios de una filosofía que buscaba en la tierra y no en el cielo los objetos de su reflexión. Jean Jacques Rousseau forma parte del cúmulo de intelectuales ligados a la Ilustración francesa, que incluía entre otros significativos a los enciclopedistas Diderot y D'Alembert, Voltaire y el filósofo y defensor del ingreso de las mujeres al derecho de ciudadanía, Antoine Marie de Condorcet.¹⁷

Los tiempos luminosos de la Ilustración habían puesto a políticos, filósofos y literatos de la época ante la necesidad de enfrentarse a una serie de procesos sociales que desembocarían en el estallido revolucionario de 1789. Los ilustrados se disponían a llevar a cabo el trabajo de emancipación y no se detendrían ante la religión ni ante los misterios de la autoridad terrenal.

Las formas de legitimación del ejercicio del poder político, basadas en el nacimiento y la tradición, sustento del antiguo régimen, se desincronaban bajo el peso de los acontecimientos. La reforma protestante, la revolución inglesa, las guerras de religión, la cerrada defensa de sus privilegios, que al menos en Francia la nobleza continuaba llevando a cabo, contribuyeron a generar un clima político e intelectual que favoreció el contractualismo como intento de cancelar el orden presente para construir otro sobre cimientos más seguros.

El contrato constituye la escapatoria teórica de Rousseau ante la constatación de las calamidades y desigualdades que el orden social establecido reparte generosamente entre los seres humanos. Escéptico tanto respecto de la perfectibilidad del espíritu humano como de las bondades del orden social, la "solución contrato" está tensada por la dureza del diagnóstico inicial, en el Discurso, y los rasgos abstractos y normativos del contrato. El contrato resulta de un pacto voluntario en el que unos pierden la libertad para asegurar a otros la propiedad.

¹⁷ Ciriza, Alejandra, *A propósito de Jean Jacques Rousseau, Contrato, Educación y Subjetividad*, Artículo publicado en *La filosofía política moderna*. Op. Cit., p. 77.

He aquí una paradoja: el contrato como producto de la aceptación racional de los sujetos-individuos, a fin de atenuar los males nacidos de la ruptura del estado de naturaleza, que surge del tránsito por un estadio que no coincide exactamente con el estado puramente asocial en el que los hombres, autosuficientes y aislados, pueden bastarse a sí mismos.

El contrato es, sin embargo, un estado transitorio amenazado por la corrupción, que ha de conducir a la disolución de los lazos sociales y a la necesidad de un nuevo contrato. Este acto no sólo implica el tránsito del estadio de la guerra de todos contra todos a la constitución de la sociedad, sino una operación que transforma al hombre en ciudadano. Para Rousseau el orden del contrato implica un conjunto de operaciones a través de las cuales el sujeto renuncia al instinto, a la posesión producto de la fuerza, a sus intereses particulares, en beneficio de la racionalidad, el derecho, la propiedad, la libertad general, y no sólo el apetito como límite de lo que pudiera desear.

No sólo se trata de un sujeto que ha renunciado a sus miras particulares, sino de una auténtica conversión: el individuo egoísta, librado a sus propios recursos, a la fuerza desatada de sus impulsos y deseos, a la defensa sin límites ni tregua de sus intereses privados, al ingresar al cuerpo político consiente en adquirir un punto de vista general, renuncia a su libertad natural en beneficio de una libertad enteramente nueva: la libertad civil. La sustitución de la voluntad particular por la voluntad general que mira a la igualdad es lo que hace a los individuos verdaderamente libres, pues la libertad no consiste en el mero arbitrio, sino en la obediencia a la ley. Afirma Rousseau:

“... si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesaria la fundación de sociedades, el acuerdo de estos mismos intereses la hace posible. El bien común en estos diferentes intereses es el que forma el vínculo social, y si no hubiera algún punto en el que todos los intereses se acordaran, ninguna sociedad sabría existir”.¹⁸

Amenazado por la fragilidad que introduce en su seno la tensión entre las voluntades particulares, el recurso rousseauiano al carácter impersonal de la ley permite solucionar teóricamente la cuestión de un orden social que, a la vez que considera a los individuos como si fueran iguales, no puede inmiscuirse en el espacio de la economía. De allí al *velo de ignorancia*¹⁹ de Rawls, no hay más que un paso. La desigualdad es inevitable, sólo se trata de regularla, de transformarla en un mecanismo impersonal que no signe desde el principio el destino de cada sujeto.

¹⁸ Rousseau, Jean Jacques, *Contrato Social o Principios del derecho político*, Perrot, Buenos Aires 1961, p. 29.

¹⁹ Ver el tema B) del tema 2. del apartado II del presente capítulo.

Sucede pues la colocación del derecho y de la igualdad política, marcados por una profunda ilusión de racionalidad y consenso libre al precio de la exclusión de los sujetos reales, de sus desigualdades efectivas en el abstracta en el corazón del contrato social posibilita, indudablemente la fundación de un orden social, de sus cuerpos considerados a los efectos de la construcción del acuerdo como si se tratara de cuerpos incorpóreos. Sin embargo, para que esta idea pueda ser una interpretación aceptable, habrá que entenderla como una construcción hipotética de una libre formación de la voluntad, que sirva como pauta para la justificación y crítica de las instituciones sociales.

C) La síntesis ilustrada moderna de Immanuel Kant.

El ingreso a la modernidad supone entre otras cosas una ruptura con la totalidad social organicista, en la cual el sujeto era percibido en función de dicha totalidad. Se ingresa al ámbito de las escisiones: separación del hombre de sus instrumentos de trabajo, falta de comunión entre él y la naturaleza, cuantificación de ésta, división social del trabajo, emergencia de la sociedad civil diferenciada del Estado, sólo por nombrar algunas características del mundo naciente. Esta dinámica socioeconómica será simultáneamente acompañada por cambios profundos tanto en el plano de la teoría como en el de la práctica política.

Con respecto al primer aspecto, Kant será el protagonista de esta gran revolución. Ella supone en primer término concebir al sujeto desde la pura actividad, e incluso creando las condiciones que permiten conocer algo, gracias a la renuncia a conocerlo en sí mismo. Tal renuncia alcanzará una dimensión radical, trastocando consecuentemente todos los ámbitos de la realidad, pues para la subjetividad moderna se trata del abandono de toda posible metafísica.²⁰

Pero si en términos kantianos sólo podemos conocer los fenómenos y no las cosas en sí (noúmeno), en tanto que esías últimas exceden el campo de nuestras experiencias, ya no hay garantías de verdades absolutas y mucho menos de Dios como garante de ellas, que tampoco es cognoscible en sí mismo. No obstante, sería un error pensar que la modernidad está dispuesta a abandonar toda posible garantía, pues, por el contrario, el *logos* moderno aceptará el desafío de procurarse una como dadora de sentido y cohesión social, el nuevo trono será ahora ocupado por la "diosa razón".

En Kant, no se trata de una "razón cualquiera", no es la razón de las ideas innatas de Descartes, ni una razón al servicio de la experiencia o la teología. Es una razón que establece su propio tribunal para fijarse a sí misma sus propios límites. La razón kantiana es ante todo una razón

²⁰ Rossi, Miguel A., *Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant*, artículo publicado en *La filosofía política moderna*, Op. Cit., p. 189.

escindida: una razón ilustrada, equivalente a decir una razón crítica y pública, pero también de manera particular, una razón jurídica.

El ensayo kantiano "*¿Qué es la Ilustración?*"²¹, refleja este doble uso de la razón, el público y el privado.

De acuerdo al primer uso, es un derecho del hombre, como ser ilustrado y libre, ejercer ampliamente el plano de la crítica, pues sólo a través de ella será posible una evolución social, más aún cuando se trata de déspotas ilustrados ávidos de escuchar los intereses de la burguesía. Pero dicha crítica vuelca sus energías sobre el pasado. Es una crítica de la denuncia de oscuridades, de prejuicios, de instituciones que ya no pueden cristalizar el espíritu de una nueva época. Es una crítica que se hace transparente y requiere el requisito de la publicidad, pues se trata justamente de ir construyendo la política del espacio público.

De acuerdo al segundo, la razón debe limitar su uso crítico. No hay otro camino que el de la obediencia. Si por un lado se debe criticar, por el otro se debe obedecer. Ambas instancias deben mantener simultáneamente sus propias distancias. Sólo así será posible el transcurrir de las sociedades hacia lo mejor, y legitima una deliberación de lo público que no ponga en jaque los intereses de lo privado. Es una razón ambigua, pues si bien la crítica es ejercida por la dinámica de la sociedad civil, se topa con la lógica del Estado, que es pensado jurídicamente, y termina naturalizando los intereses de lo privado.

Sin embargo, Kant, no oculta los esfuerzos por encontrar una razón pública capaz de construir una política deliberativa, una política del espacio público. Tal aspecto no escapa a la mirada de los teóricos de la democracia deliberativa del presente. La historia hace patente el peligro derivado del desmoronamiento o supresión del espacio público.

Ahora bien, el modelo kantiano ve la necesidad, aun más que Rousseau, de hacer abstracción de los intereses e intereses especiales de las personas pensadas como partes dentro de un contrato social. Llega tan lejos que considera que los objetivos empíricos de las personas carecen de importancia para la legitimidad de las leyes.²²

El juicio acerca de la conformación de las relaciones sociales lo ubicaba sometido exclusivamente dentro de la razón pura, toda vez de que las personas piensan de manera diferente y su voluntad no puede ser puesta en ningún principio común, y por tanto, en ninguna ley externa que coincida con la libertad de cada cual. Por lo tanto, el bienestar no tiene nada que ver con la

²¹ Kant, Emmanuel, *Filosofía de la Historia*, Fondo de cultura económica, México 1998, p. 28.

²² *Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant*. Op. Cit. p. 193.

legitimidad de las leyes, basta que se satisfagan las exigencias de la libertad y de la igualdad jurídica de todas las personas.

De esta forma, toda concepción del contrato que haya de proporcionar una concepción universalmente aceptable de la legitimidad de un orden social tiene que partir de la suposición de la libertad, igualdad y autonomía de las partes contratantes como presupuestos básicos de una justificación moralmente sostenida.

Por esto, la categoría de estado de naturaleza, como uno de los tópicos constantes, comunes y centrales del ideario jurídico, filosófico y político de los siglos XVII y XVIII, no fue en Kant una excepción, aunque tuvo distintas connotaciones axiológicas, tomando como principales interlocutores a Hobbes y Rousseau.

Para el filósofo alemán el concepto de estado de naturaleza tiene por lo menos, dos dimensiones: como ideal crítico, en tanto serviría para denunciar las sociedades actuales, y como hipótesis de trabajo, en tanto justifica el advenimiento del Estado civil.²³

Con respecto a la primera dimensión se destaca la influencia de Rousseau, especialmente respecto de sus críticas a la dinámica del progreso como portador de las sociedades del lujo y el refinamiento. Con relación a la segunda, que se tomará hegemónica en el esquema kantiano, se asimila el estado de naturaleza al estado de guerra hobbesiano. En el estado de naturaleza como un estado de guerra potencial motivado por la ausencia de una autoridad pública que pueda determinar o establecer lo que compete a cada uno.

Lo particular del planteo kantiano es que el estado de naturaleza no es opuesto al estado de sociabilidad, sino al estado civil. Una de las diferencias más radicales entre ambos tipos de estado es que en el estado de naturaleza, que incluye ciertas cláusulas del derecho privado, sólo pueden garantizarse posiciones y posesiones de un modo fluctuante y provisorio, mientras que en el estado civil tal garantía gana en perennidad, especialmente a través del derecho público.

Al igual que la noción de estado de naturaleza, la noción de contrato es una idea de la razón. Pero, a diferencia de los otros tipos de contratos, Kant afirma categóricamente que el contrato que establece una constitución es de una índole muy particular, dado que constituye un fin en sí mismo: "La reunión de muchos en algún fin común, puede hallarse en cualquier contrato social; pero la asociación que es fin en sí misma (...) es un deber

²³ Idem., p. 195.

incondicionado y primero, sólo hallable en una sociedad que se encuentre en condición civil, es decir, que constituya una comunidad".²⁴

La formulación del contrato kantiano cumpliría dos de las exigencias que ya están presentes en el contrato rousseauiano: que la asociación proteja los bienes de cada hombre, y que la autonomía sea posible. La formulación del contrato es la idea por la cual un pueblo se constituye en Estado, o dicho en otros términos, la unión de las voluntades particulares en una voluntad general, es decir, como voluntad unificada de un pueblo.

Kant señala que del mismo modo que el estado de naturaleza, el contrato fundante no es un *factum*; sin embargo, la idea de tal celebración tiene para el filósofo un infinito valor de practicidad: obligar a todo legislador a promulgar sus leyes como si ellas emanaran de la voluntad de todo un pueblo.

Ahora bien, el valor político básico para Kant es la identificación del Estado como estado de derecho. Es en este aspecto que la dimensión jurídica alcanza su punto máximo, en tanto la condición civil es pensada en términos jurídicos.

A diferencia de Rousseau, Kant no cree que el Estado deba tener como objetivo la felicidad de sus ciudadanos. Ésa es más bien una aspiración que cada uno de ellos debe satisfacer. Por eso, las leyes del Estado no pueden plantearse el bien común como equivalente de la felicidad de todos. Si así fuera, el Estado estaría robando a los individuos su autonomía para decidir sobre las mejores vías para alcanzar su felicidad. Lo que el Estado tiene que hacer es promulgar una Constitución que establezca normas generales y abstractas que garanticen la libertad e igualdad de todos los hombres en términos legales. Las normas constitucionales deben estar en consonancia con las normas morales descubiertas por la razón autolegisladora.

Esta relación entre normas morales (que ordenan el comportamiento interno) y jurídicas (que ordenan el comportamiento externo) sólo tiene sentido si están orientadas por el mismo principio moral. Tal principio moral es lo que Kant llama «el imperativo categórico», cuyas distintas formulaciones coinciden en definir como moralmente prohibida toda interferencia con la libertad individual, la integridad humana y las metas legítimas de los demás. En este sentido, las leyes, definidas en el horizonte del imperativo categórico, tendrán básicamente una definición negativa, es decir, habrán de definir la libertad más como derecho de los individuos a no ser obstaculizados en sus proyectos que como prescripción positiva de actos determinados. Según Kant, las libertades básicas están garantizadas en un Estado que, por definición, es un Estado de leyes. Por ello dice que:

24 Kant, Immanuel *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político*, Nova, Buenos Aires 1964, p. 157.

“El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal.”²⁵

La condición civil como Estado jurídico se basa en los siguientes principios a priori que hemos mencionado:

a) La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre. El postulado de la libertad, una de las nociones más importantes de su pensamiento, no sólo es un elemento fundante para la vida sino también y con la misma fuerza para la dinámica jurídico-política. Kant expresa formalmente el principio de la libertad del siguiente modo: *“Nadie me puede obligar a ser feliz según su propio criterio de felicidad, sino que cada cual debe buscar esa condición por el camino que se le ocurre, siempre que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás, para lograr así que su libertad coexista con la de los otros, según una posible ley universal”*.²⁶

Por tanto, una correcta constitución es aquella que asegura la libertad de todos mediante leyes que permiten a cada uno ser dueño de buscar lo que se imagina que es lo mejor, siempre que con ello no dañe la libertad legalmente universal, es decir, el derecho de los demás súbditos asociados.

Con respecto a la libertad, las leyes jurídicas también se refieren a la libertad en su uso externo. Ahora bien, dicha libertad es pensada negativamente en tanto el arbitrio mío encuentra su límite en el arbitrio del otro.

b) La igualdad entre los mismos y los demás, en cuanto súbditos. Su fórmula sería la siguiente *“cada miembro de la comunidad tiene, con respecto de los demás, derecho de coacción, del que sólo se exceptúa el jefe de la misma”*.²⁷

Pero esa igualdad de los hombres dentro del Estado, en cuanto súbditos del mismo, convive perfectamente bien con la mayor desigualdad dentro de la multitud y el grado de propiedad, sea por ventajas corporales o espirituales de un individuo sobre los demás, o por bienes externos referidos a la felicidad.

El camino de la igualdad, por lo tanto, está asegurado por la lógica de una legalidad formal que posibilita y garantiza la transparencia competitiva de todos. Para Kant, la temática de la desigualdad - que por otra parte no es un problema - se ubica dentro de la esfera de la sociedad civil y encuentra legitimación en las propias diferencias naturales.

²⁵ Kant, Immanuel, *Teoría y práctica*, Editorial Tecnos, Barcelona 2002, p. 26.

²⁶ Idem., p. 159.

²⁷ Idem., p. 160.

c) La autonomía de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano. El concepto de autonomía kantiano posee una profunda influencia de Rousseau. Bajo la idea de voluntad general o unificada de todo el pueblo, subyace la idea de la obediencia a sí mismo.

El requisito esencial para convertirse en ciudadano será explicitado por Kant a partir del criterio de propiedad. No obstante, hay que tener en cuenta que parte de un criterio amplio de propiedad, siendo también propietarios aquéllos que son portadores de un arte, oficio o ciencia.

Como un último punto en la filosofía de lo social de Kant se encuentra el análisis que realizó respecto de la relación entre la moral y el derecho, la cual ha suscitado innumerables reflexiones por parte de diversos especialistas abocados en su pensamiento. En líneas generales podemos se pueden trazar dos perspectivas.²⁸

Desde una lectura liberal, acentúa la disociación entre la moral y el derecho, sensible a fijarle límites al Estado con respecto a su intromisión en asuntos de moral y bienestar general de los individuos. Para esta perspectiva, Kant tendría el mérito de haber concebido al derecho desde una esfera de autonomía, tanto como Maquiavelo lo hizo con respecto a la política. En la especulación en distinguir el derecho de la moral estaba implícita la cuestión de la naturaleza y los límites de la actividad política con respecto al individuo. De esta forma el liberalismo encontraría en Kant su forma jurídica, tal como habría encontrado en Locke y Smith su forma política y económica respectivamente.

Sin embargo, la segunda perspectiva se contrapone a la primera pues pone mayor énfasis en la vinculación entre la moral y el derecho. Esta perspectiva parte de un concepto de ética más amplio, es decir como doctrina de las costumbres, y como tal abarcaría tanto al derecho como a la ética en sentido estricto, es decir, como teoría de la virtud.

Sin embargo, todo parece indicar que ambas perspectivas están presentes en Kant. La primera interpretación, hace hincapié en una diferenciación cualitativa entre la moral y el derecho, pero a partir de la *Metafísica de las costumbres*, es que el derecho queda subsumido en la ética, entendiendo a ésta como una teoría de las costumbres.

El derecho es diferente a la moral en tanto que posee como elemento específico el ejercicio de la coerción, sin el cual no tendría ninguna eficacia. La legislación que hace de una acción un deber y al mismo tiempo obra sólo por deber es la acción moral, mientras que aquella legislación que incluye también otros móviles para determinar su acción es la acción jurídica.

²⁸ *Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant*, Op. Cit. p. 195.

Otra diferencia entre la moral y el derecho es el hecho de que en el plano jurídico no pueden evaluarse las intenciones de los agentes, sino que sólo las acciones externas que implican relaciones con los otros son evaluables, y en este caso hablamos de legalidad.

De esta forma el pensamiento kantiano se planta con fortaleza en el pensamiento moderno, y tiene una particular participación en el pensamiento de Rawls.

2. Lo útil y lo intuitivo en el pensamiento filosófico-social.

Rawls indica que las corrientes de pensamiento que dirigen en la actualidad la concepción de la justicia son el utilitarismo y el intuicionismo. Por lo tanto, es importante la influencia y constante dialogo que tiene su estudio con estas líneas de pensamiento, lo que hace necesaria su exposición general a fin de identificarlas y comprender dicha relación.²⁹

A) Utilitarismo

El utilitarismo ha sido durante casi un siglo una hipótesis de trabajo para la mayoría de los economistas occidentales y constituye una reflexión sobre el énfasis en el crecimiento económico como objetivo central de las políticas modernas, cuyo mejor ejemplo es la economía de bienestar que adopta como norma económica básica la maximización de la utilidad humana o "bienestar", principio aplicado a la teoría democrática, y más reciente al derecho.³⁰

El utilitarismo representa para Rawls aquella postura que considera que un acto es correcto, cuando maximiza la felicidad general con un método capaz de ordenar diferentes alternativas, frente a posibles controversias morales.³¹

Los principios centrales del utilitarismo constituyen una fuerte combinación de dogmas empíricos y normativos expuestos por los filósofos radicales del siglo XIX, particularmente Jeremy Bentham y John Stuart Mill.

El principio utilitario asume que podemos medir los beneficios producidos por una acción y restar los perjuicios de la misma, a fin de determinar cuál acción produce más beneficios totales o reduce al mínimo los costos, es decir, se precisa determinar que es bueno y que es útil.

²⁹ *Teoría de la Justicia*, Op. Cit., p. 32.

³⁰ *La Justicia*, Op. Cit., p. 132.

³¹ *Teoría de la Justicia*, Op. Cit., p. 33.

Para esclarecer la relación que los utilitaristas establecen entre lo bueno y lo útil, hay que comprender sus respuestas a dos preguntas fundamentales: ¿Útil para quién? y ¿En qué consiste lo útil?³²

Por un lado, lo bueno sólo sería lo útil o provechoso para alguien, es decir, lo que contribuye al bienestar de un individuo, independientemente de que sea también ventajoso para otras personas, o para la sociedad entera. En una concepción de este género es inconcebible el uno en aras de otro, o de la colectividad. El utilitarismo así concebido sería una forma de egoísmo ético. Por otro lado, lo bueno es lo útil para los otros, aunque esté en contradicción con mis intereses personales. El altruismo sería así, en oposición al egoísmo ético, un altruismo ético. Sin embargo, no es esto lo que sostienen los grandes pensadores utilitaristas.

El utilitarismo pretende ser más bien la superación de ambas posiciones extremas y unilaterales. El utilitarismo sostiene, en cambio, que lo bueno es lo útil o beneficioso para el mayor número de hombres, entre cuyos intereses figura también el propio. Sin embargo, el interés personal exige, por un lado, conservar la propia vida, o no renunciar a las comodidades de ella. En cambio el interés general reclama renunciar a dichas comodidades y arriesgar la vida incluso en el campo de batalla. El utilitarismo aceptará en este caso el sacrificio del interés personal, de la felicidad propia o incluso de la propia vida, en aras de los demás, o en beneficio de la comunidad entera. Pero este sacrificio no lo considera útil o bueno en sí, sino en cuanto contribuye a aumentar o extender la cantidad de bien para el mayor número de personas.

Así pues, lo bueno utilitariamente depende de sus consecuencias. Un acto será bueno si tiene buenas consecuencias, independientemente del motivo que impulsó a hacerlo, o de la intención que se pretendió plasmar. Pero, como las consecuencias sólo podemos conocerlas después de realizado el acto moral, se requiere siempre una valoración o cálculo previos de los efectos o consecuencias probables, que Bentham, como exponente de este pensamiento, trató de cuantificar.

El utilitarismo considera lo bueno como lo útil, pero no en un sentido egoísta ni altruista, sino como lo bueno para el mayor número de hombres.

Respecto al contenido de lo útil, las respuestas a la segunda interrogante para entender el utilitarismo varían. Para Bentham, el placer es lo únicamente bueno o útil, el utilitarismo se conjuga aquí con el hedonismo. Para Stuart Mill, lo útil o bueno es la felicidad. Y como por ella no se entiende exclusivamente la felicidad personal, sino la del mayor número posible de hombres, su doctrina viene a ser una forma de eudemonismo social.

³² Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*. Editorial Grijalbo, México, 1969, p. 140.

Pero lo que se considera bueno o útil puede ser también el conocimiento, el poder, la riqueza, entre otros conceptos, y, en este caso, tendremos diferentes tipos de utilitarismo pluralista, de acuerdo con el cual lo bueno no es una sola cosa, sino varias que pueden considerarse, al mismo tiempo como buenas.

Al utilitarismo se le pueden hacer una serie de objeciones. Las más importantes se refieren a su principio distributivo: "La mayor felicidad para el mayor número de hombres", ya que estamos obligados a descomponer dicho principio en dos criterios que pueden entrar en conflicto, el de la mayor felicidad o el del mayor número; más aún, las dificultades crecen si se toman en cuenta que en una sociedad dividida en clases antagónicas, el mayor número posible tropieza con límites insuperables impuestos por la propia estructura social.

El principio normativo del utilitarismo ético ha atravesado modificaciones al afrontar algunas dificultades. Para la medición de los placeres y dolores u otros estados psicológicos, como los sentimientos de satisfacción, han provocado el abandono de la maximización de la felicidad como el valor ético más exclusivo, a favor de alguna forma de utilitarismo de preferencias de acuerdo con el cual la maximización de utilidades da a las personas lo que quieren o lo que escogen.³³

Como se observa, la reflexión sobre el utilitarismo tiende a generar la búsqueda de bases más estables para la igualdad mínima y de protecciones especiales para la explotación del alter. La crítica de Rawls se establece en la imposibilidad del utilitarismo para tomar en serio los derechos particulares en virtud de un supuesto bienestar general.

Así pues, el utilitarismo es una filosofía reformista y radical, cuya mejor línea de defensa es la postura de atacar los resultados cuestionables de los principios no utilitaristas.

Por esto, Rawls considera el desafío teórico del utilitarismo más grande que el del intuicionismo. De hecho afirma que se tiende a favorecer soluciones utilitaristas cuando tenemos dudas acerca de cómo decidir algún dilema moral, decisiones que beneficien a una mayoría de personas. También resulta atractivo porque no prejuzga sobre los deseos y preferencias de los distintos individuos, ni deja fuera de juego a ninguna de tales peticiones. Su decisivo argumento, es su carácter igualitario.

Sin embargo, lo cierto es que cada una de las consideraciones presentadas a favor del utilitarismo parece tener para Rawls una contra-cara poco atractiva. Éste tiende a ver la sociedad como un cuerpo, en donde resulta posible sacrificar a unas partes en virtud de las restantes. Y dicha

³³ *La justicia*, Op. Cit., p. 134.

operación es rechazada por Rawls como ilegítima porque desconoce la independencia e individualidad entre las personas: el hecho de que cada individuo debe ser respetado como un ser autónomo.

Objeta también el presupuesto según el cual el bienestar es el aspecto de la condición humana que requiere atención normativa, por dos razones: tomar como relevantes lo que podríamos llamar los "gustos caros" de las personas, que implica considerar a los individuos como meros "portadores pasivos de deseos", y por darle cabida a lo que podríamos llamar preferencias o gustos "ofensivos".

Por lo tanto, para Rawls existen buenas razones para ser más cuidadosos sobre aquella neutralidad o falta de prejuicios. El utilitarismo no parece garantizar genuinamente aquello que prometía, al decir que las distintas soluciones en juego habrían de evaluarse a partir del impacto que ellas causasen sobre los propios individuos. Muchas veces, lo que una persona prefiere puede ser contradictorio con aquello que le resultaría más valioso y ello, no en razón de haberse "adaptado" o "resignado" frente a situaciones injustas sino, simplemente, por causas tales como la ausencia de una información empírica adecuada.

Por lo tanto, para Rawls, de adoptarse entonces una concepción como la utilitarista en una situación contractual hipotética, es probable esperar que surjan situaciones en las cuales los derechos fundamentales de algunos resulten puestos en cuestión en nombre de los intereses de la mayoría.

B) El intuicionismo.

Para Rawls el intuicionismo es una doctrina que mantiene que existe una familia irreductible de primeros principios que tienen que ser sopesados unos con otros preguntándonos qué equilibrio es el más justo según nuestro juicio.³⁴

El Intuicionismo es una corriente filosófica que considera a la intuición como un medio para obtener conocimiento y no necesariamente por medio de argumentación, cuando se trata de conocimientos logrados discursivamente. Así, la base del nuevo conocimiento logrado en una inferencia lógica sería la "intuición" que, según distintas interpretaciones del Intuicionismo, puede realizarse de formas diversas.³⁵

Entre las décadas de 1860 y 1920 el término «intuicionismo» era sinónimo de pluralismo, como concepción según la cual existe un gran número de principios morales diferentes que no pueden disponerse en orden

³⁴ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México 1997, P., 35.

³⁵ Dancy, Jonathan, *El intuicionismo*, artículo publicado en Moreno, Miguel, *Compendio al Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

de importancia general para contribuir así a resolver los conflictos entre ellos. Un pluralismo de este tipo contrastaría naturalmente con el utilitarismo.

Pero en la actualidad se considera intuicionista a alguien que afirma una concepción particular sobre la forma en que llegamos a determinar qué acciones son correctas y cuáles incorrectas. Los intuicionistas en este sentido afirman que existen muchos principios morales verdaderos, todos los cuales los conocemos por intuición.

Hay aquí dos ideas a diferenciar, primero que los principios morales son un tipo de cosas que pueden ser verdaderas y conocidas, y segundo que son conocidas de manera especial y no habitual, quizás incluso por una facultad especial denominada intuición moral.

La Escuela Escocesa: A.A.C. Shatesbury y F. Hutcheson defendían la idea de un conocimiento inmediato basado en la emoción; esta idea influyó en la "filosofía de la intuición" de F.H. Jacobi. Luego, T. Reid y W. Hamilton suponen que el "conocimiento cotidiano" (*Alltagswissen*) se debe a la acción del *common sense*, del sentido común.

Tanto en la tradición aristotélica, como en las corrientes empiricistas y racionalistas se toma como base de ese conocimiento inmediato la evidencia con que parecen mostrarse ciertos axiomas de las ciencias articuladas en demostración de sus sucesivas proposiciones o teoremas. En el axioma de la filosofía natural escolástica admitido como algo simplemente evidente no existe acción causal a distancia.

En las tendencias del "sensualismo", pero también en la idea de Bertrand Russell sobre el conocimiento por familiaridad se considera que el conocimiento se genera a través de la percepción sensible de lo que aparece como inmediatamente "dado".

En la concepción de Husserl sobre la intuición de las esencias, *Wesensschau*, cuyas raíces se encuentran en la doctrina kantiana sobre la intuición, se daría una vivencia de un cumplimiento general de ciertos conceptos.

En todos estos casos, el conocimiento se debe a una operación de tipo intuitiva, sin que eso implique la seguridad de poderla controlar o formular verbalmente.

Sin embargo según Bergson, autor de gran trascendencia para esta corriente del pensamiento, la intuición es lo que diferencia el conocimiento filosófico frente al científico o argumentativo. Cuando esa vivencia, la intuición, fundamenta el conocimiento "moral" se habla de un "intuicionismo ético".

Al intuicionismo, según Rawls, hay que caracterizarlo a través de dos notas principales: primera, la existencia de una pluralidad de principios de justicia, capaces de entrar en conflictos unos con otros. Como segundo elemento, la falta de un método objetivo capaz de determinar en caso de dudas, qué principio escoger entre los muchos que existen, o cómo establecer reglas de prioridad entre ellos, lo único que hace es sopesarlos de acuerdo con las intuiciones para ver cual es el principio que nos resulta más adecuado en cada caso.

Por lo anterior, objeta su incapacidad para proponer un sistema de reglas capaz de jerarquizar nuestras intuiciones, para el caso de que produzcan conflictos entre ellas; sin embargo reconoce que no se puede aspirar a eliminar toda apelación a principios intuitivos, e incluso, apela a ellos durante sus reflexiones sobre la justicia.

3. Validez del derecho en el pensamiento contemporáneo.

Si bien hemos hecho referencia a aquellas corrientes de pensamiento que sirven de base del modelo rawlsiano de justicia, resulta necesario revisar las circunstancias teóricas en las cuales surge su teoría de la justicia.

Para Habermas el valor atribuido al derecho durante los últimos tres siglos ha fluctuado a la alza y la baja.³⁶ Desde Hobbes hasta Hegel se estableció como idea central el derecho natural moderno, en el cual se presenta a la sociedad correcta como aquella erigida conforme a un programa jurídico racional.

Dos sociólogos, Ferguson y Millar, se vuelven como investigadores contra el prescriptivismo de un derecho natural racional, que atento sólo a argumentos normativos, pasa por alto las peculiaridades, detalles históricos, hechos y datos socioculturales; asimismo, como sociólogos y antropólogos, se vuelven contra un racionalismo que trata de disolver en un sistema de reglas construido con voluntad y conciencia, todo el plexo informal de relaciones sociales estabilizadas por el uso y la costumbre.

Sin embargo el modelo del contrato social parecía asegurar a las personas individuales a través de su participación en el tráfico social, político y económico, una autonomía e igualdad cuasinaturales. Esta sociedad civil se presenta como garante de la libertad a través de un derecho formal.

Sin embargo, esta concepción sufrió diversas variantes liberales desde Locke a Kant. Así la sociedad queda entendida en conjunto como un producto intencional resultante de la asociación voluntaria de miembros que

³⁶ Facticidad y validez, Op. Cit., capítulo II.

originalmente son autónomos y libres, teniendo como base natural un estado de naturaleza.

En este proceso evolutivo del pensamiento sociopolítico, con Adam Smith y Ricardo se desarrolla una economía política que entiende la sociedad civil como una esfera de tráfico de mercancías y de trabajo social, determinada por legiformalidades de tipo anónimo.

Finalmente, Marx, como crítico de la economía política, reconoce en la sociedad civil una estructura en la que el proceso de autorrealización del capital va por encima de los individuos, produciéndose formas dramáticas de desigualdad social. Con este cambio de perspectiva de la economía política y su crítica, el derecho pierde su papel clave en la estrategia teórica. Se estudia ya una sociedad muy compleja como para ser aprehendida en las figuras normativas de pensamiento del derecho natural racional, pues los mecanismos de interacción social parecen ser distintos de los normativos. Las relaciones de producción se presentan como un sistema óseo del organismo social y el derecho pertenece a la superestructura política de la base económica de la sociedad.

Sin embargo, Marx todavía conserva el concepto de sociedad como totalidad, determinante desde Aristóteles a Hegel. El problema es entonces, que lo que se considero la cúspide y centro de la sociedad, que es la sociedad misma, donde están insertados los individuos, se manifiesta ahora como una unidad latente, sistémicamente producida del proceso económico global, y no por los valores, normas y procesos de entendimiento.³⁷

Cuando finalmente, en la línea del funcionalismo marxista acaba esfumándose la esperanza articulada en términos de la filosofía de la historia, la sociedad se sale de esa dinámica y se instala en un mundo de relaciones sociales cosificadas. La totalidad es un todo coercitivo. Esta línea del pensamiento pierde su aguijón crítico y se afirma. De esta forma, el funcionalismo sistémico se presenta como superior al realismo con el concepto de una sociedad decentrada, que apunta a distintas direcciones con sus múltiples subsistemas.

Las capacidades trascendentales de los sujetos-conciencias pasan a ser propiedad de subsistemas despojados de subjetividad, pero encapsulados en sí mismos. Luhmann es el sucesor de la fenomenología trascendental por el lado de la teoría de los sistemas, dando de este modo un giro a la filosofía del sujeto y asentándola sobre un objetivismo radical.

Para Habermas, las teorías estructuristas de Levi-Strauss hasta Althusser y Foucault se realizan un tanto de manera similar.³⁸ Los sujetos

³⁷ Idem., p. 109.

³⁸ Idem., p. 111.

pierden su lugar y pierde su derecho todas las operaciones intencionales de integración. Se presenta como una radicalización del análisis sistémico-marxista.

La mirada se abre al espectro de variación, a la contingencia, pluralidad y diversidad de las sociedades supercomplejas. La sociología del derecho aprovecha este nuevo paradigma. El sistema jurídico recobra parte su autonomía. Sin embargo, en una sociedad integralmente decentrada sigue ocupando no más que una posición periférica, como un sistema o discurso dentro de una pluralidad desordenada de sistemas y discursos. Las comunicaciones jurídicamente estructuradas son descritas en un lenguaje que al articularse en términos objetivistas, haciendo caso omiso de la autocomprensión de los actores. La vida social se congela no constituyendo otra cosa que una especie de segunda naturaleza.

El punto final de la historia de la teoría sociológica lo marca la sociología de Niklas Luhmann, el cual atribuye al derecho una posición marginal y neutraliza bajo una descripción objetivista el fenómeno de la validez del derecho.

Desde esta nueva teoría, para Habermas, el derecho se entiende desde el punto de vista funcional de la estabilización de expectativas de comportamiento, en donde el sistema jurídico comprende todas las comunicaciones que se orientan por el derecho.³⁹ La diferenciación evolutiva del sistema jurídico se entiende solamente como una autonomización que lo convierte en un sistema autopoietico, en donde las normas y acciones jurídicas se producen mutuamente unas a otras, y que los procedimientos y la dogmática relacionan a su vez esas relaciones.

La primera consecuencia es que ese sistema jurídico que se ha vuelto autónomo, ya no puede mantener un intercambio directo con sus entornos internos de la sociedad. La segunda es que la diferencia entre ser y deber ser, entre validez veritativa y la validez deontológica queda reducida a dos posibilidades de reacción que como aprender y no aprender sólo representan una alternativa por referencia a expectativas cognitivas. La sociología funcionalista del derecho se hace ciega frente al sentido del complicado modo de validez del derecho.

La reinterpretación empirista de los aspectos normativos del derecho vuelve plausible la suposición de un desgajamiento del sistema jurídico respecto de sus relaciones internas con la moral y con la política. El derecho queda reducido a la función especial que representa la aplicación del derecho. Decisiva es la objetivación del derecho que lo convierte en un derecho autorregulado, en virtud de que con ello las normas y las acciones jurídicas pierden conexión con la suposición de procesos de entendimiento

³⁹ *Idem.*, p. 116.

racionalmente motivados de los miembros que constituyen la comunidad jurídica.

La descripción de operaciones sistémicas, indica que las operaciones de integración social que realiza el derecho en su función de resolver conflictos son solamente con fines de socialización no intencional. Con ello las pretensiones de validez y las razones expresadas en los discursos jurídicos pierden también su valor intrínseco.

Las argumentaciones jurídicas, centrales para una teoría discursiva del derecho habermasiana, para la teoría de los sistemas no son sino comunicaciones especiales mediante las que mediante intercambio de razones se resuelve las diferencias de opiniones acerca de cómo distribuir los valores del código con que opera el derecho. Las razones son medios con los que el sistema jurídico se convence de sus propias decisiones.

A través de un proceso de desencantamiento de las ciencias sociales, la teoría de los sistemas liquida los restos del normativismo del derecho natural racional. Derecho es entonces, sólo un sistema autopoiético despojado de connotaciones normativas y de la autoorganización de una comunidad jurídica. Teubner saca una consecuencia de esto. El discurso jurídico permanecería prisionero de su propia auto-reproducción y sólo construiría sus propias imágenes internas del mundo exterior. Sin embargo en una sociedad completamente decentrada, no queda lugar para la comunicación global, para la actuación sobre sí de la sociedad en conjunto, porque la sociedad está centrifugadamente disociada en subsistemas que sólo se comunican consigo mismos.⁴⁰

Para Teubner, como para la propia teoría de la acción comunicativa de Habermas, el mundo de la vida viene a sustituir el centro perdido de la sociedad, que se encuentra por debajo de los códigos funcionalmente especificados, como un medio general de comunicación. Esta concepción apunta en dirección de una teoría de la acción comunicativa, en virtud de que el lenguaje posee la ventaja de una multifuncionalidad.

Así el derecho cumple una función de bisagra entre sistema y mundo de la vida, función que es incompatible con la idea de un encapsulamiento autopoiético del sistema jurídico. Sin embargo el circuito de comunicación del mundo de la vida queda interrumpido con medios que son el dinero y el poder administrativo. El derecho funciona como transformador que asegura que la red de comunicación global socio-integradora no se rompa.

⁴⁰ Referido en *Idem.*, p. 117.

Sin embargo, las ciencias sociales que socavaron el normativismo del derecho natural racional, provocaron una reacción sorprendente en sentido contrario.⁴¹

La filosofía del derecho dio un giro que ha devuelto su prestigio a la tradición del derecho natural racional, de forma inmediata y directa por medio de John Rawls a través de *Una Teoría de la justicia*, dando el golpe hacia el lado opuesto. Aparece en el momento en que la filosofía política se encontraba en un proceso de devastamiento, dándole un fuerte impulso, además de que rejuvenece el liberalismo que se encontraba arrinconado frente al positivismo lógico y la filosofía del lenguaje.

El conjunto de teoría actuales sobre la justicia y el orden en la sociedad (Buchanan, Nozick, Dworkin, Rawls, entre otros), conectan directamente con los teoremas de los siglos XVI y XVII, sin tomar en cuenta la actuación de las ciencias sociales sobre el derecho y el cambio de perspectiva históricamente introducido por la economía política y la teoría de la sociedad, lo que provoca aparentemente un rompiendo de los puentes entre esos universos de discurso.

II Rawls y su Teoría de la Justicia.

La teoría de la Justicia de Rawls y los diversos desarrollos teóricos similares de la actualidad, reflejan una sensibilización especial a la problemática de legitimación de los modelos de gobierno existentes provocada por los efectos intelectuales de la crisis del Estado democrático y sus instituciones sociales tradicionales a través de las críticas económico-sociales, sociológicas y funcionalistas.

Rawls divide su teoría en dos partes: la primera, la ideal, en la cual realiza una interpretación de la situación original y una formulación de los diversos principios de justicia disponibles en ella para su elección; la segunda, la no ideal, un razonamiento que establece el por qué estos principios serán de hecho adoptado y estables.⁴²

Para analizar la teoría de la justicia de Rawls, hemos establecido tres subtemas que nos permitan comprenderla de manera global. En un primer acercamiento estableceremos sus fundamentos generales éticos y políticos. Posteriormente revisaremos las principales nociones conceptuales sobre las que se sostiene su teoría. Finalmente realizaremos el estudio de la justicia como imparcialidad de Rawls y sus principios de justicia.

⁴¹ Idem., p. 121.

⁴² Esta división es expuesta en su libro *Teoría de la Justicia*, Op. Cit., p. 22. Rawls redetermina algunos aspectos sobre la parte no ideal. en su libro *Liberalismo político*, Op. Cit.

1. Los fundamentos de la justicia rawlsiana.

Antes de analizar los aspectos éticos y políticos de la justicia, consideramos comentar algunos aspectos generales. La teoría de John Rawls, representan un punto de inflexión o ruptura fundamental en el desarrollo de la filosofía política y ética del siglo XX.⁴³ Su obra, madurada en el curso de quince años, aparece en 1971 en medio de un clima ideológico, político y filosófico poco propicio para la actividad reflexiva, crítica y legítima de una cuestión abandonada por largo tiempo: la pregunta por las condiciones y criterios que nos permiten referirnos, de manera racional y razonable, a una sociedad como justa y bien ordenada. La pregunta sobre la justicia.

Su reflexión sobre qué sea o represente una sociedad justa se enmarca en la tradición liberal contractualista en la línea de un Locke, Rousseau y Kant, que ve a la sociedad, como el producto de un acuerdo entre sus miembros, es decir, como resultante de un contrato social, considerando las intuiciones normativas que están a la base de las instituciones políticas liberales. Habla de un contrato muy particular, evidentemente hipotético; acuerdo que se firmaría bajo ciertas condiciones ideales y en el cual se busca el respeto al carácter de seres libres e iguales. La defensa que hace Rawls de su particular modelo de contrato hipotético, implica un obvio y directo rechazo frente a las versiones no idealizadas del contractualismo, y la necesidad de recurrir a abstracciones cuando la problemática a resolver es objetivamente complicada.⁴⁴

Con Rawls, la idea de un contrato social fue redescubierta para la filosofía política como un modelo sistemático de argumentación, que permite el respeto conjunto de un sistema de reglas como presupuesto indispensable para la cooperación social pacífica y recíprocamente ventajosa, a través de una reconstrucción racional de las consideraciones que las personas formularían si tuvieran que elegir entre regulaciones alternativas potencialmente para los problemas específicos de convivencia.

Los individuos entonces, serán personas morales, individuos racionales con un sistema de fines coherente y capacidad para un sentido de justicia. Por lo tanto, Rawls examina a la justicia dentro del plano socio-político con base en el individuo libre e igual que se desenvuelve en una sociedad democrática liberal.

Evidentemente, una concepción sólida del contrato social no puede conformarse con concebir a las personas como contratantes de un acuerdo unánime sobre principios de orden social solamente como individuos libres e

⁴³ Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Ediciones Paidós Ibérica, Buenos Aires, 1999, p. 5.

⁴⁴ *Liberalismo Político*, Op. Cit., p. 11.

iguales sin interés alguno (como Locke), ni tampoco como totalmente desinteresados y que únicamente les importa armonizar sus derechos innatos (como Kant); más bien, tiene que concebir a las partes contratantes como libres e iguales que no persiguen intereses especiales o egoístas, sino que en sí mismos representan los intereses comunes de todas las personas.

Justamente, tal concepción del contrato social buscó desarrollar Rawls siguiendo a Rousseau y Kant, en la cual una justificación adecuada de principios moralmente sostenibles del orden social tiene que partir de una situación de igualdad y libertad de las personas como posición de partida para un acuerdo equitativo. Esta situación inicial tiene el carácter de ser ficticia, que si bien para Rawls no puede darse en la realidad, puede construirse mentalmente a fin de que uno pueda colocarse en ella de tal manera que el acuerdo básico pueda darse de manera equitativa. Por ello parte de la idea de autonomía política⁴⁵ y la modeló al nivel de la posición original.

Ahora bien, la teoría diseñada en su libro *Teoría de la Justicia*, con base en diversos elementos éticos y políticos, sufrió una reelaboración posterior en su obra denominada *Liberalismo político*, en la cual fortalece una concepción de la justicia más política que ética. De esta forma podemos encontrar de cierta manera dos Rawls distintos o dos etapas en su teoría de la justicia: la primera que presenta un equilibrio entre principios éticos y políticos, y la segunda esencialmente política.

La evolución mostrada en su pensamiento se deriva de las no pocas críticas recibidas al pasar de los años.⁴⁶ Dentro de las principales críticas se encuentra la que indica que no se valora adecuadamente la existencia de un pluralismo razonable, compuesto de doctrinas religiosas, filosóficas y morales de tipo comprensivo de una sociedad democrática que pueden encontrar conflicto entre sí, poniendo en peligro la lealtad necesaria para perdurar los principios de justicia obtenidos; otra crítica es respecto a la idea poco realista de una sociedad ordenada y el problema de la estabilidad social con base en sus principios de Justicia. Estas circunstancias son retomadas y tratadas por Rawls en su obra *Liberalismo Político*.

Planteadas las anteriores cuestiones, podemos analizar los conceptos éticos y políticos de la justicia rawlsiana.

A) Ética.

La justicia para Rawls es una virtud (de las instituciones), y como tal, se introduce en el campo ético, en estrecha unión con las nociones de bien, de libertad, de igualdad, e incluso, de fraternidad. Es su estudio una teoría de los

⁴⁵ En el liberalismo político entiende Rawls la autonomía como política y no moral. Habermas y Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Ediciones Paidós., España, 2000, p. 106.

⁴⁶ Estas críticas las refiere el mismo Rawls en *Liberalismo Político*, Op. Cit.

sentimientos morales,⁴⁷ que establece nuestro sentido de la justicia. Sin embargo, también es una virtud política de imparcialidad, toda vez que considera que la justicia por merecimiento moral de los individuos no aporta un principio de justicia distributiva.⁴⁸

A pesar del realineamiento que hace de su teoría, maneja conceptos que tienen implicación ética. Rawls al respecto señala que la justicia como imparcialidad es una concepción política de la justicia, y aun cuando sea una concepción moral, no es una instancia de una doctrina de ley natural, sin afirmar o negar ésta.⁴⁹

De acuerdo al pensamiento ético rawlsiano, de una interpretación kantiana del concepto de justicia se deriva su característica más importante: la imparcialidad. Esta interpretación se basa principalmente en la noción de autonomía. Si embargo, para una concepción kantiana de la justicia, Rawls busca desprender el idealismo trascendental y darle una interpretación procedimental, por medio de la construcción de la posición original. Habermas llamará a esta elaboración como una lectura intersubjetivista del concepto kantiano de autonomía.⁵⁰

En el análisis que Rawls elabora al respecto, señala que en Kant se observa la idea de los principios morales como objeto de una elección racional. La filosofía moral se vuelve el estudio de la concepción y el resultado de una decisión convenientemente decidida. Por lo tanto, se supone que esta legislación moral debe ser acordada en condiciones que caracterizan a los hombres como seres libres y racionales. La misma idea de unanimidad entre personas racionales está implícita para Rawls en la tradición de la filosofía moral; sin embargo, lo que caracterizará a la justicia como imparcialidad será cómo se encuentra determinada la situación inicial y dónde aparece la condición de unanimidad. De esta forma, la descripción de una posición original será un intento de Rawls por interpretar esta concepción.

Los principios morales sobre los que actúa no se adoptan a causa de su posición social o sus dotes naturales, o a la vista de la sociedad específica en la que vive o de las cosas que desea. Actuar sobre tales principios, según Rawls, es actuar heterónomamente. Por ello, dicha posición original, es una interpretación kantiana con afinidades a su idealismo, en virtud del intento que Kant buscó dar con bases filosóficas, a la idea de Rousseau de la voluntad general.⁵¹

⁴⁷ *Teoría de la justicia*, Op. Cit. p. 121.

⁴⁸ *Idem.*, p. 287.

⁴⁹ Rawls, John y Habermas, Jürgen, *Debate sobre el liberalismo político*, Ediciones Paidós, Barcelona 1998, p. 113.

⁵⁰ *Idem.*, p. 42.

⁵¹ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, Op. Cit., p. 248.

iguales sin interés alguno (como Locke), ni tampoco como totalmente desinteresados y que únicamente les importa armonizar sus derechos innatos (como Kant); más bien, tiene que concebir a las partes contratantes como libres e iguales que no persiguen intereses especiales o egoístas, sino que en sí mismos representan los intereses comunes de todas las personas.

Justamente, tal concepción del contrato social buscó desarrollar Rawls siguiendo a Rousseau y Kant, en la cual una justificación adecuada de principios moralmente sostenibles del orden social tiene que partir de una situación de igualdad y libertad de las personas como posición de partida para un acuerdo equitativo. Esta situación inicial tiene el carácter de ser ficticia, que si bien para Rawls no puede darse en la realidad, puede construirse mentalmente a fin de que uno pueda colocarse en ella de tal manera que el acuerdo básico pueda darse de manera equitativa. Por ello parte de la idea de autonomía política⁴⁵ y la modeló al nivel de la posición original.

Ahora bien, la teoría diseñada en su libro *Teoría de la Justicia*, con base en diversos elementos éticos y políticos, sufrió una reelaboración posterior en su obra denominada *Liberalismo político*, en la cual fortalece una concepción de la justicia más política que ética. De esta forma podemos encontrar de cierta manera dos Rawls distintos o dos etapas en su teoría de la justicia: la primera que presenta un equilibrio entre principios éticos y políticos, y la segunda esencialmente política.

La evolución mostrada en su pensamiento se deriva de las no pocas críticas recibidas al pasar de los años.⁴⁶ Dentro de las principales críticas se encuentra la que indica que no se valora adecuadamente la existencia de un pluralismo razonable, compuesto de doctrinas religiosas, filosóficas y morales de tipo comprensivo de una sociedad democrática que pueden encontrar conflicto entre sí, poniendo en peligro la lealtad necesaria para perdurar los principios de justicia obtenidos; otra crítica es respecto a la idea poco realista de una sociedad ordenada y el problema de la estabilidad social con base en sus principios de Justicia. Estas circunstancias son retomadas y tratadas por Rawls en su obra *Liberalismo Político*.

Planteadas las anteriores cuestiones, podemos analizar los conceptos éticos y políticos de la justicia rawlsiana.

A) Ética.

La justicia para Rawls es una virtud (de las instituciones), y como tal, se introduce en el campo ético, en estrecha unión con las nociones de bien, de libertad, de igualdad, e incluso, de fraternidad. Es su estudio una teoría de los

⁴⁵ En el liberalismo político entiende Rawls la autonomía como política y no moral. Habermas y Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Ediciones Paidós., España, 2000, p. 106.

⁴⁶ Estas críticas las refiere el mismo Rawls en *Liberalismo Político*, Op. Cit.

capacidad de negociación de cada uno de los participantes del acuerdo y que los derechos de cada uno queden sujetos al poder de negociación de cada uno.

Por lo anterior, se le coloca comúnmente en la línea neo-contractualista en tanto que su esfuerzo se orienta a reanalizar las bases o fundamentos del contrato social articulando de manera nueva los fueros de la libertad y la igualdad, la valoración teórica de la justicia y el bien en medio de una sociedad pluralista que busca ser incluyente.

Para el liberalismo político, la autonomía es considerada como política y no moral, pues se concreta en términos de varias instituciones y prácticas políticas, y se expresa en ciertas virtudes políticas de ciudadanos en su pensamiento y en su conducta al llevar adelante un régimen constitucional. Por ello los ciudadanos logran plena autonomía política cuando viven bajo una constitución razonablemente justa que garantice su libertad e igualdad, con todas las leyes y preceptos subordinados adecuados que regulen la estructura básica, y cuando comprenden y confirman esta constitución y sus leyes, ajustándolas a medida que los cambios sociales lo requieren movidos por su sentido de la justicia y demás virtudes política.⁵⁴

La elección del individuo como ser noumenal para Rawls es una elección colectiva; ya que todos son similarmente libres y racionales, cada uno ha de tener una oportunidad de adoptar los principios públicos de la comunidad ética. Estando en las circunstancias de la justicia, los individuos están situados en el mundo con otros hombres, quienes también se enfrentan a limitaciones tales como una escasez moderada o intereses competitivos. Por ello, la libertad humana ha de ser regulada por principios elegidos a la luz de estas restricciones naturales.

Por lo tanto, la libertad de ciertas inteligencias absolutas (Dios), no sujeta a estos condicionamientos, va más allá del alcance de la teoría de la justicia de Rawls, e incluso se aleja de tales concepciones cuando las mismas no son razonables. Por tanto, para el logro de un consenso traslapado en una sociedad bien ordenada, se busca prescindir de todas las concepciones filosóficas y religiosas opuestas e incompatibles entre sí que profesen los ciudadanos.

En virtud de lo anterior, rechaza la noción de un estado confesional, pues afirma que la libertad de conciencia está limitada por el interés común en el orden y la seguridad públicos. Dados los principios de la justicia, el Estado tiene que ser entendido como una asociación compuesta de ciudadanos iguales. El Estado no se ocupa de doctrinas filosóficas y religiosas, sino que regula la búsqueda que hacen los individuos de sus

⁵⁴ *Debate sobre el liberalismo político*, Op. Cit., p.107.

intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellos mismos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad.

A su vez objeta la noción del Estado laico omnícompetente, ya que de los principios de la justicia se deriva que el gobierno no tiene ni el derecho ni el deber de hacer, en materia moral y religión, lo que él o una mayoría desee hacer. Su deber se limita a garantizar las condiciones de igualdad de la libertad religiosa y moral.

Según Rawls, algunos filósofos han pensado que los primeros principios éticos, independientes de todas las presunciones contingentes, no deberían tomarse como dadas, sino las verdades de la lógica. Por tanto las concepciones morales deberían valer para todos los mundos posibles. Este punto de vista de acuerdo a Rawls, convierte a la filosofía moral en el estudio de la ética de la creación: deidad omnipotente. Circunstancias que la filosofía moderna ha tratado de evitar. Desde el punto de vista de la teoría contractual general equivale a suponer que las personas en la posición original nada saben acerca de sí mismas, ni de su mundo. ¿Cómo pueden entonces tomar una decisión? Un problema de elección sólo está bien definido si las alternativas están adecuadamente restringidas mediante leyes naturales y otras restricciones, y si aquellos que deciden tienen de antemano ciertas inclinaciones a escoger entre ellas. Sin una estructura definida de este tipo, la cuestión planteada resulta indeterminada.

La filosofía política tal como la entiende el liberalismo político consiste en su mayor parte en diferentes concepciones políticas del derecho y la justicia consideradas como *freestanding*.⁵⁵ Para Rawls, la justicia como imparcialidad, descansa menos en los hechos generales cuando busca una correspondencia con nuestros juicios acerca de la justicia. Esta considera lo deseable que resulta evitar complicados argumentos teóricos para llegar a una concepción pública de la justicia.

El rasgo característico de estos argumentos en pro de la libertad de conciencia para Rawls, es que están basados únicamente en una concepción de la justicia que no se apoya en ninguna doctrina metafísica o filosófica especial. De hecho apela al sentido común, a modos de razonamiento generalmente compartidos y a simples hechos accesibles a todos. Sin embargo esta defensa de la libertad que hace, no le conduce necesariamente al escepticismo en filosofía o a la indiferencia en la religión.

Cuando se justifica la negociación de la libertad apelando al orden público tal y como lo prueba el sentido común, siempre será posible alegar que los límites se establecieron incorrectamente, que la experiencia no

⁵⁵ Al respecto Habermas indica que la teoría de Rawls no puede ser tan independiente (*freistehend*), pues su constructivismo político le arrastra hacia la disputa entorno a los conceptos de racionalidad y verdad, y su concepto de persona dinamita las fronteras de la filosofía política. *Debate sobre el liberalismo político*, Op. Cit., p. 71 y 77.

justifica de hecho la restricción. En cambio, si la supresión de la libertad está basada en principios teológicos o en cuestiones de fe, no es según Rawls, posible razonar.

El único problema, es si el tolerante tiene derecho a frenar al intolerante cuando no exista peligro inminente para las libertades de los demás.⁵⁶ Antes bien, para John Rawls, desde el momento en que existe una constitución justa, todos los ciudadanos tienen un deber natural de justicia de apoyarla. El que la libertad del intolerante sea limitada para conservar la libertad con una constitución justa depende de las circunstancias. Su conclusión, es que mientras un grupo intolerante no tiene derecho a quejarse de la intolerancia, su libertad únicamente puede ser restringida cuando el tolerante, sinceramente y con razón, cree que su propia seguridad y la de las instituciones de libertad están en peligro. Lo justo debe guiarse por los principios de la justicia, y no por el hecho de que el injusto no puede quejarse.

Así que para Rawls, los principios que serán elegidos en la posición original son la base de la moral política. No sólo especifican los términos de la cooperación entre las personas, sino que definen un pacto de reconciliación entre las diversas religiones, creencias morales y formas de culturas a las que pertenecen.

El ideal que defiende Rawls es el de que las personas puedan vivir autónomamente, o sea, que puedan decidir y llevar adelante *libremente* el plan de vida que consideren más atractivo, con la garantía de que con base en los principios elegidos pueden vivir de una manera "justa".

Por persona entiende a alguien que puede ser un ciudadano, es decir, un integrante normal y cooperador de la sociedad durante toda una vida, el cual, en la tradición del pensamiento democrático se consideran personas tan libres como iguales.⁵⁷

Es esta una visión más política, que moral de la persona, pues se considera a sí misma libre en tres aspectos: capacidad moral para tener una concepción propia de bien, como fuente auto-autenticable de reclamaciones con miras a hacer valer su concepción de bien y como capaces de asumir la responsabilidad de sus fines. Sin embargo, acepta que su concepción de persona va más allá de la filosofía política, aunque dicha concepción filosófica es sustituida por la concepción política de los ciudadanos como libres e iguales.⁵⁸

En virtud de su influencia liberal, el propósito de Rawls es establecer los principios que ofrezcan los más sólidos argumentos en pro de la libertad. Entonces, en el más puro sentido kantiano, la prioridad de la libertad para

⁵⁶ *Teoría de la justicia*, Op. Cit., p. 208.

⁵⁷ *Liberalismo Político*, Op. Cit., p. 42.

⁵⁸ *Debate sobre el liberalismo político*, Op. Cit., p. 84.

Rawls significa que la libertad solamente puede ser restringida en favor de la libertad en sí misma.

Así, las libertades de autonomía pública y privada son cooriginarias por la razón añadida de que ambas clases de libertad están enraizadas en una o en dos facultades morales, en la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien respectivamente.⁵⁹

Sin embargo, encontramos otro valor el cual expresa que las personas deben de ser tratados de acuerdo con los principios de justicia: la igualdad. Rawls reconoce tres niveles de la aplicación de esta igualdad. El primero se aplica a la administración de las instituciones como sistemas públicos de normas. La segunda aplicación es la que se establece con la estructura sustantiva de las instituciones. Aquí el significado de igualdad se especifica mediante los principios de justicia que requieren que a todas las personas se asignen derechos básicos iguales. El tercer nivel plantea a quién pertenece la igualdad, de lo cual Rawls responde que precisamente a las personas morales que se distinguen por tener un sentido del bien y un sentido de la justicia.

El bien de una persona queda determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional.⁶⁰ Por lo tanto, un bien lo será sólo cuando es racional. Así, da por sentado que en una sociedad bien ordenada, las concepciones de los ciudadanos acerca de su propio bien se adecuan a los principios de derecho públicamente reconocidos e incluyen un lugar apropiado para los diferentes bienes primarios. Por lo tanto algo bueno será sólo cuando se ajusta a las formas de vida compatibles con los principios de derecho ya existentes, de tal forma que los proyectos racionales deben ser compatibles con los principios de la justicia, puesto que los bienes humanos se encuentran sometidos a una exigencia similar.

Sin embargo, incluye un pequeño elemento que denomina *principio aristotélico*, el cual consiste en que en igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas, y este disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan o cuanto mayor es su complejidad.⁶¹ Esto es, que los seres humanos experimentan más placer en algo cuanto más versados son en ello y más complejidad tiene. Es una especie de principio de motivación.

Por lo anterior, Habermas señala que Rawls se ve arrastrado hacia un concepto de justicia propio de una ética de los bienes con enfoques

⁵⁹ Idem. P. 120.

⁶⁰ La definición que establece del bien es puramente formal. El bien de una persona "está determinado por el proyecto racional de vida que elegiría con la racionalidad deliberativa, entre la clase de proyectos del máximo valor". *Teoría de la Justicia*, Op. Cit., p. 385.

⁶¹ Idem., p. 386.

aristotélicos o utilitaristas, distante de una teoría como la suya, que parte del concepto de autonomía.⁶²

En la posición original, Rawls aplica lo que llama *teoría tenue del bien*,⁶³ con el propósito de asegurar las premisas de los bienes primarios requeridos para llegar a los principios de justicia. Una vez establecidos los principios de lo justo, podemos recurrir a ellos para explicar el concepto de valor moral y la bondad de las virtudes morales.

De esta manera para Rawls, hasta en los planes racionales de vida que determinan qué cosas son buenas para los seres humanos (valores de la vida) se hallan sometidos a dichos principios. Esta es una característica básica de la justicia rawlsiana, la preferencia de la justicia sobre el bien. El paso esencial es desarrollar la teoría tenue hasta que sea teoría completa por vía de la situación original.

Una vez establecido que un objeto tiene las propiedades que es racional que desee alguien que tenga un proyecto racional de vida, se demuestra lo que es bueno para él. Y si determinados géneros de cosas satisfacen esta condición para las personas en general, esas cosas son bienes humanos.

Ahora bien, para que la bondad como racionalidad equivalga al concepto de valor moral, es preciso que las virtudes sean propiedades que las personas deseen, racionalmente, unas de otras, cuando adoptan el punto de vista necesario.

Cabe entonces distinguir las virtudes morales de los valores naturales. Para Rawls estos últimos son fuerzas desarrolladas por la educación y la instrucción, y ejercitadas, a menudo, de acuerdo con ciertas características intelectuales de otro tipo, que sirven como referencia para una medición de tales valores. Las virtudes por otra parte, son sentimientos y actitudes habituales que nos inducen a actuar de acuerdo con determinados principios de derecho.

Para explicar el valor moral, utiliza la comparación de dos conceptos para la teoría: lo bueno y lo justo. Una diferencia consiste en que mientras los principios de justicia son los que regirían en la situación original, los principios de la elección racional y los criterios de la racionalidad no se eligen.

Un segundo contraste consiste en que es bueno y normal que las concepciones de los individuos de su propio bien difieran entre sí, lo que no debería ocurrir respecto a sus concepciones de lo justo.

⁶² *Debate sobre el liberalismo político*, Op. Cit., p. 48.

⁶³ En la justicia como imparcialidad, el concepto de derecho es prioritario al del bien. En contraste con las teorías teleológicas, algo es bueno sólo cuando se ajusta a las formas de vida compatibles con los principios del derecho ya existentes. *Teoría de la Justicia*, Op. Cit., p. 361.

La tercera diferencia consiste en que muchas aplicaciones de los principios de justicia se ven reducidas por el velo de ignorancia, cuando las evaluaciones del bien de una persona deben basarse en un pleno conocimiento de los hechos.

Sin embargo, lo justo y el bien son complementarios; para el filósofo norteamericano ninguna concepción de la justicia puede derivar totalmente de lo justo o del bien, sino que ambos deben combinarse de manera definida.⁶⁴

No obstante lo anterior, en su liberalismo político Rawls maneja la idea de bien dentro del ámbito político perteneciendo a una razonable concepción política de la justicia. La prioridad de lo justo sobre el bien en Rawls es determinante, y este último se expresa como racionalidad, bienes primarios, concepciones comprensivas permisibles del bien, virtudes políticas y la idea del bien de una sociedad bien ordenada.

Ahora bien, es preciso definir la felicidad como elemento de búsqueda del bien. Rawls señala que una persona es feliz cuando se encuentra en camino de una ejecución afortunada de un proyecto racional de vida, trazado en condiciones favorables, y confía razonablemente en que sus propósitos pueden realizarse, aunque dependan de las circunstancias y la suerte.⁶⁵

En esta cuestión, Rawls señala que la felicidad tiene dos aspectos: uno es la ejecución afortunada de un proyecto racional y otro es el estado de ánimo en qué su éxito continuará. La definición objetiva de la felicidad señala que los proyectos deben ajustarse a las condiciones de nuestra vida, y nuestra confianza debe fundarse en juicios correctos. Alternativamente, la felicidad de modo subjetivo, una persona es feliz cuando cree que está en camino de una ejecución afortunada de un proyecto racional y nada provoca el desengaño de sus concepciones y acciones erróneas.

Ahora bien, para Rawls resulta obvio, por una parte, que las arbitrariedades morales no son justas o injustas en sí mismas, sin embargo, sí tiene sentido hacer una evaluación sobre la justicia o injusticia de las instituciones básicas de nuestra sociedad: *"la naturaleza no es justa o injusta con nosotros, lo que es justo e injusto es el modo en que el sistema institucional procesa estos hechos de la naturaleza"*.⁶⁶ De aquí que la "primera virtud" de cualquier sistema institucional ha de ser la de justicia.

Por lo anterior, los talentos han de ser considerados como un mero producto de la "lotería natural",⁶⁷ de lo que el sistema institucional no debe hacer cargar a los individuos con el peso de tal situación. A la luz de las

⁶⁴ *Liberalismo Político*, Op. Cit., p. 171.

⁶⁵ *Teoría de la Justicia*, Op. Cit., p. 495.

⁶⁶ *Idem.*, p.384.

⁶⁷ Situación en la que algunos individuos han sido favorecidos y otros perjudicados en la asignación inicial de recursos internos. *Idem.*

observaciones precedentes, parece evidente para Rawls que la interpretación democrática de los dos principios no conducirá a una sociedad meritocrática.⁶⁸

Es de sentido común, indica Rawls, suponer que los bienes en general y la riqueza han de ser distribuidos de acuerdo con un merecimiento moral, en virtud de que la justicia es la felicidad acorde con la virtud; sin embargo, el problema es que como concepción de la justicia distributiva no se puede llevar en su totalidad.

Por esto rechaza toda valoración distributiva con base en el principio de excelencia ya que si bien la justicia como imparcialidad permite reconocer valores de excelencia dentro de una sociedad bien ordenada, siempre que se logra dicha perfección humana ha de buscarse dentro del principio de libre asociación. Rechaza esta distribución en virtud de que no se hace distinción entre el merecimiento y la existencia de expectativas legítimas. El establecimiento de principios de justicia determina los que tienen derecho a recibir con base en expectativas legítimas. Así pues, *la valoración moral será secundaria de los principios de derecho y justicia, y no desempeñará ninguna definición sustantiva en las porciones distributivas. Incluso, los principios de justicia ni siquiera mencionarán la distribución de la riqueza, sino se refieren únicamente a la distribución de libertades y otros bienes primarios.*

No obstante la asignación de valores a los principios de la justicia es una necesidad permanente. Al respecto, el intuicionismo, señala Rawls, pregunta hasta que punto es posible dar una explicación sistemática de nuestros juicios acerca de lo justo y lo injusto. Sostiene que no puede darse ninguna respuesta constructiva al problema de asignar valores a los principios competitivos de la justicia. Al menos ahí se tiene que confiar en las capacidades intuitivas.

Sin embargo, la asignación de valores es una parte esencial y no una parte menor de una concepción de la justicia. Si no podemos explicar, mediante criterios éticos razonables, cómo han de determinarse estos valores, los medios de una discusión racional han llegado a su fin.

En la justicia como imparcialidad, se limita el papel de la intuición de varias maneras. El primer punto se conecta con el hecho de que los principios de la justicia son aquellos que serían escogidos en la posición original. Los principios de la justicia no son considerados evidentes sino que tienen su justificación en el hecho de que habrán de ser escogidos, podemos encontrar en los fundamentos para su aceptación, alguna guía o límite acerca de cómo habrán de equilibrarse. Al subrayar el papel de la justicia y los rasgos

⁶⁸ Rawls rechaza, en virtud de lo que hemos expuesto, la posibilidad de que una sociedad esté regida por principios que prevalezcan la superación por medio de los méritos personales. Idem., p. 106.

especiales de la situación de elección inicial, el problema de la prioridad puede resultar más fácil.

Una segunda posibilidad es la de que seamos capaces de encontrar principios que puedan ponerse en lo que llama un orden lexicográfico consecutivo.⁶⁹ Ningún principio puede intervenir a menos que los colocados previamente hayan sido plenamente satisfechos o que no sean aplicables. Por último, el depender de la intuición puede reducirse planteando cuestiones más limitadas y sustituyendo el juicio moral por el prudencial.

En su teoría de la justicia, la apelación a la intuición se enfoca de la siguiente manera: primero selecciona cierta posición en el sistema social desde el cual ha de juzgarse el sistema, y entonces pregunta si es que, desde el punto de vista de un hombre representativo colocado en esta posición, sería racional preferir esta configuración de la estructura básica sobre aquella. Una concepción con influencia claramente kantiana respecto del postulado general del categórico en la razón práctica. El objetivo práctico es obtener un acuerdo razonablemente confiable con el fin de ofrecer una concepción común de la justicia. En una doctrina contractualista los hechos morales son determinados por los principios que deberían ser escogidos en la posición original.

Rawls expresa un significado de la razón práctica en una dimensión pragmática del espacio público en el que tiene lugar la fundamentación de las normas. La razón está, de cierta forma, inscrita en el espacio público de su uso, como perspectiva común desde la cual los ciudadanos se dejan convencer mutuamente por la fuerza del mejor argumento sobre lo justo o lo injusto. De esta manera funda las afirmaciones normativas de su objetividad procedimentalmente en relación al uso público de la razón.⁷⁰ Apela a la autoridad de la razón humana presente en la sociedad; el criterio global de lo razonable es el equilibrio general y amplio.⁷¹

Ahora bien, dentro del pensamiento moral de su teoría de la justicia, Rawls trata el problema de la estabilidad, pues considera que una concepción de justicia será más estable si su sentido de justicia que tiende a generar es más fuerte y capaz de vencer las inclinaciones destructivas, y si las instituciones que permiten suscitar impulsos y tentaciones más débiles para actuar injustamente. Es decir, los sentimientos morales son necesarios para asegurar la estructura básica sea estable con respecto a la justicia.

Para esto, propone en la teoría de la justicia, una descripción del desarrollo moral con base en leyes psicológicas, que considera ligadas a la

⁶⁹ Orden que nos exige satisfacer el primer principio de la serie antes de que podamos pasar al segundo. *Idem.*, p. 87.

⁷⁰ *Liberalismo político*, Op. Cit., p. 133.

⁷¹ Ver el apartado B) del numeral 2., Noción Conceptuales, del presente capítulo.

concepción de justicia, puesto que dicho desarrollo presupone la admisibilidad, cuando no la corrección de la teoría de la justicia.⁷²

Este desarrollo comienza con la moral de la autoridad, donde menciona como prototipo a la familia, de donde las virtudes que se estiman son la obediencia, la humildad y la fidelidad a las personas dotadas de autoridad. La segunda etapa es la moral de la asociación. Aquí el contenido de la moral viene dado por las normas apropiadas a la función del individuo en las diversas asociaciones a que pertenece, en cierta manera, determinadas por el sentido común, con el fin de inculcar la aprobación o desaprobación de las personas dotadas de autoridad, o por los demás miembros del equipo. Aquí es donde surgen para Rawls las virtudes cooperativas como la justicia y la rectitud, fidelidad y confianza, integridad y la imparcialidad.

En la moral de la asociación surge para Rawls de manera natural, un conocimiento de las normas de justicia expresándose los sentimientos de justicia de dos maneras: la primera induce aceptar las instituciones justas que se acomodan a nosotros, y de las que nosotros y nuestros compañeros hemos obtenido beneficios. La segunda expresa el origen del deseo de trabajar en favor de la implantación de instituciones justas y en favor de la reforma de las existentes cuando la justicia así lo requiera. Este reconocimiento es la tercera etapa del desarrollo moral.

Sin embargo, desde la justicia como imparcialidad, no es cierto que los juicios conscientes de cada persona deban ser respetados absolutamente, como tampoco lo es que los individuos sean completamente libres de formar sus convicciones morales. No se debe respetar literalmente la conciencia de un individuo, sino como persona, limitando sus acciones cuando sea necesario en la medida que lo permitan los principios de justicia, en virtud de que en la situación original los individuos convienen en considerarse responsables de la concepción elegida de la justicia.

No obstante, una sociedad bien ordenada afirma la autonomía de las personas y estimula la objetividad de sus juicios referentes a la justicia. Todas las dudas que sus miembros puedan tener acerca de la rectitud de sus sentimientos morales, cuando reflexionan sobre la forma en que se adaptaron estas disposiciones, pueden disiparse al ver que sus convicciones se ajustan a los principios que se elegirían en la situación original o, si no se ajustan, al revisar sus juicios para que se ajusten. Pero, independientemente de todo problema de consenso, el impulso viene de que para Rawls la humanidad tiene una naturaleza moral.

⁷² Al respecto Rawls señala que el desarrollo moral se halla enteramente ligado a la concepción de la justicia, pues en el se establecen los pasos mediante los cuales una persona puede alcanzar una comprensión y una adhesión a los principios de justicia. *Teoría de la Justicia*, Op. Cit., p. 418.

B) Política.

Como hemos señalado, Rawls redefine su teoría de la justicia en el *Liberalismo político*, a fin de establecerla con base en un constructivismo político, a diferencia del constructivismo moral, articulando únicamente lo que considera valores políticos y dándoles al mismo tiempo una base de justificación. Estos valores políticos son los de la justicia y los de la razón pública.⁷³ Asimismo, indica los principios e ideales de la concepción política que se fundan en principios de razón práctica, unidos a concepciones de la sociedad y de la persona, que surgen de la misma razón práctica.

Este realineamiento busca enfrentarse con la realidad del pluralismo de la sociedad democrática que defiende, por lo que considera necesario establecer una base pública de justificación razonable acerca de las cuestiones políticas fundamentales.

Su liberalismo político, en lugar de referirse a su concepción política como verdadera, se refiere a ella como una concepción razonable. Se mueve en el campo de la categoría de lo político y deja a la filosofía como está. Por ello, para Rawls el liberalismo no emplea el concepto de verdad moral aplicado a sus propios juicios políticos, siempre morales. Los juicios políticos sólo son razonables o irrazonables.⁷⁴

El liberalismo político rawlsiano tiene tres rasgos principales: el primero, en que se aplica a la estructura básica de la sociedad; segundo, en que se formula de manera independiente a cualquier doctrina comprensiva de carácter religioso filosófico o moral; y tercero, sus ideas fundamentales son de carácter político y pertenecen a la cultura política de una sociedad democrática.⁷⁵

La razón pública es la razón de los ciudadanos en pie de igualdad que, como un cuerpo colectivo, ejercen el poder político final y coercitivo unos sobre otros, al poner en vigor las leyes y al hacer enmiendas a su Constitución.

Como característica particular, la justicia rawlsiana es planteada en función de las sociedades liberales modernas ordenadas bajo el ideal democrático por ser consideradas ideales para que sea posible establecer principios de justicia; pues lo más importante es identificar dichos principios para que las personas puedan vivir una vida "plena" en sociedad. Sin embargo, la cultura política de una sociedad democrática, dentro de la cual establece su teoría, se caracteriza por la diversidad de doctrinas comprensivas razonables, religiosas, políticas y morales. Agrega, por lo tanto, algunas piezas que consideraba faltantes en su *Teoría de la Justicia*, como

⁷³ *Liberalismo Político*, Op. Cit., p. 40.

⁷⁴ *Debate sobre el liberalismo político*, Op. Cit., p. 99.

⁷⁵ *Liberalismo Político*, Op. Cit., p. 78 y 79.

son el consenso traslapado, la diferencia entre pluralismo y pluralismo razonable, así como una explicación de lo razonable y lo racional, integrada dentro de un constructivismo político para determinar las bases de lo correcto y de lo justo en la razón práctica.

El constructivismo político es un punto de vista acerca de la estructura y contenido de una concepción política. Su significado pleno radica en su conexión con el hecho del pluralismo razonable y con la necesidad de tener una sociedad democrática para asegurar la posibilidad de un consenso traslapado acerca de sus valores políticos fundamentales. Es el alejamiento de Rawls de una doctrina moral comprensiva de la justicia. Este constructivismo no sólo se basa en la razón práctica, sino también en el procedimiento que modela las concepciones de persona y sociedad, es decir, son aspectos complementarios, independientes de la teoría causal del conocimiento.

Este constructivismo tiene cuatro características principales para Rawls. La primera, que los principios de justicia política pueden representarse como el resultado de un procedimiento de construcción. La segunda, es que el procedimiento de construcción se funda esencialmente en la razón práctica. Tercera, utiliza una concepción bastante compleja de la persona y de la sociedad para dar forma y estructura a la construcción. La última característica es que especifica una idea de lo razonable y aplica esta idea a varios aspectos: concepciones y principios, juicios y fundamentos, personas e instituciones.

Dado el pluralismo existente, Rawls supone que los ciudadanos no pueden estar de acuerdo acerca de ninguna autoridad moral, ni el orden de los valores morales, entonces adopta este constructivismo para establecer los términos justos de la cooperación social tal como se derivan de los principios de justicia en que se hayan puesto de acuerdo de manera libre e igual.

Para el filósofo norteamericano las diferencias con el constructivismo moral de Kant estriban principalmente en que la moral es comprensiva y no es apropiada para Rawls para proveer una base pública de justificación, además de que es más profundo y se adentra en la existencia del individuo y la constitución del orden de valores, aunque los principios de la razón práctica del constructivismo político se originan en la conciencia moral informada por la razón práctica.

Otra diferencia estriba en que las concepciones de la moral y la sociedad para Kant tienen su fundamento en el idealismo trascendental, mientras que la justicia como imparcialidad utiliza como ideas organizadoras básicas, ideas fundamentalmente políticas.

Finalmente, el fin de cada constructivismo es diverso, en virtud de que mientras para el constructivismo político lo es una base de justificación sobre

cuestiones de justicia política, para Kant, entre otras cuestiones, busca defender el conocimiento de la naturaleza y de la libertad a través de la ley moral. El alcance del constructivismo político se circunscribe exclusivamente a los valores políticos, y no una explicación de los valores morales en general.

Por lo anterior, Rawls entiende por sociedad un sistema justo de cooperación a través del tiempo y del cambio de una generación a otra.⁷⁶ A esta idea fundamental se suma la idea de ciudadanos libres e iguales, y la característica del orden como sociedad efectivamente regulada por una concepción política de justicia.

La cooperación social implica no sólo una actividad social coordinada, sino condiciones justas de cooperación con principios de reciprocidad y la existencia de un bien racional o ventaja para cada participante. Por lo tanto, el objetivo de su teoría consistirá en especificar la idea aceptable de reciprocidad entre ciudadanos libres e iguales en una sociedad bien ordenada.

No obstante, es indispensable para la teoría de la justicia de Rawls una sociedad bien ordenada. Una sociedad está bien ordenada cuando cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y cuando las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen.⁷⁷ Entre individuos con objetivos y propósitos diferentes, una concepción compartida de la justicia establece los vínculos de la amistad cívica. Así pues, la idea central es establecerla en las instituciones más importantes de la sociedad, de tal modo que obtengan el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos.

Para Rawls, una sociedad bien ordenada expresa la aceptación de los principios de justicia elegidos, que su estructura básica cumple con estos principios y que los ciudadanos cumplen con las reglas de las instituciones básicas, por considerarlas justas de acuerdo a su sentido de la justicia.

Las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un equilibrio debido entre pretensiones competitivas a las ventajas de la vida social. Según Rawls los hombres pueden estar de acuerdo con esta descripción de las instituciones justas, ya que las nociones de distinción arbitraria y de equilibrio debido, incluidas en el concepto de justicia, están abiertas para que cada quien las interprete de acuerdo con los principios de justicia que acepte.

⁷⁶ *Idem.*, p. 39.

⁷⁷ *Teoría de la Justicia*, Op. Cit., p. 18.

De esta manera establece tres características principales de una concepción política liberal de la justicia para un sociedad son: primera, la especificación de ciertos derechos, libertades y oportunidades básicos; segunda, la asignación de especial prioridad de los mismos; y tercera, determinar las medidas que aseguren a los ciudadanos los medios apropiados para hacer uso eficaz de sus libertades.⁷⁸

Además, la constitución de la sociedad bien ordenada ha de contar con un procedimiento justo que satisfaga los requerimientos de libertad igual; y en segundo lugar, ha de ser estructurada de manera que todos los acuerdos factibles se conviertan en sistemas de legislación justos y eficaces.

Para ello, al proceso político definido por la constitución, lo llamaré principio de participación, el cual exige que todos los ciudadanos tengan un mismo derecho a tomar parte y a determinar el resultado del proceso constitucional que establecen las leyes que ellos han de obedecer.⁷⁹ Cree, por tanto que una democracia constitucional puede ser disputada de manera que satisfaga el principio de participación y ciertos elementos del régimen constitucional.

Así, la autoridad que determina los sistemas sociales básicos reside en un cuerpo representativo escogido para un periodo limitado y responsable ante el electorado. Es una legislatura con poder para hacer leyes y no simplemente un foro de delegados de los diferentes sectores de la sociedad ante quienes el ejecutivo explica sus acciones y sondea el estado de la opinión pública. Si pretenden obtener ayuda suficiente para lograr una candidatura, deben ofrecer alguna concepción del bien público. Las elecciones son justas, libres y regularmente convocadas, por lo que el principio de participación también sostiene que todos los ciudadanos han de tener un acceso igual, al menos en el sentido formal de la palabra, al poder público.

La libertad más extensa queda establecida por una constitución que usa el procedimiento de la llamada regla de mayorías (procedimiento por el que una minoría no puede imponerse a la mayoría), para todas las decisiones políticas importantes no sujetas a ningún límite constitucional. Cuando la constitución limita el alcance y la autoridad de la mayoría, bien exigiendo mayorías más amplias para ciertos tipos de medidas, o bien mediante un estatuto de libertades públicas que restrinja los poderes del legislador, la libertad política es menos extensa.

En algunas circunstancias puede ser justificable que la mayoría tenga el derecho constitucional de hacer leyes, esto no implica que las mismas sean justas. Se supone, por tanto, que normalmente un debate ideal entre muchas

⁷⁸ *Liberalismo Político*, Op. Cit., p. 31.

⁷⁹ *Teoría de la Justicia*, Op. Cit., p. 210.

personas llegará más probablemente a la decisión correcta que las deliberaciones de unos de ellos por sí solo.

Según Rawls, nos encontramos en una situación de justicia procesal cuasi perfecta, que virtud de que si la ley votada está dentro de la gama de las que pueden ser favorecidas por los legisladores racionales que intentan seguir conscientemente los principios de justicia, entonces la decisión de la mayoría será prácticamente obligatoria, aunque no definitiva.

La constitución debe dar los pasos necesarios para aumentar el valor de los derechos de participación para todos los miembros de la sociedad y debe subrayar una justa oportunidad de formar parte e influir sobre el proceso político.

Así pues, Rawls observa el principio de participación como el instrumento con el que se puede decir que una constitución justa establece una forma de competencia leal por el poder y la autoridad política. Al presentar las concepciones de bien público y los programas políticos creados para promover fines sociales, los grupos rivales buscan la aprobación de los ciudadanos, de acuerdo con normas procesales justas en un panorama de libertad de pensamiento y de reunión en donde el valor de la libertad política está asegurado. Cuando el principio de participación se cumple, todos tienen el mismo status de ciudadano igual.

Es así como Rawls refiere el estado por medio de una analogía, tomando como base el principio de participación: los pasajeros de un barco permiten al capitán decidir el rumbo, pues piensan que tiene más conocimientos e iguales deseos que ellos de llegar sano y salvo. Hay, en ambos, una identidad de intereses y una evidente diferencia de preparación para lograrlo. El barco del Estado es, de algún modo, análogo al barco en el mar, hasta tal punto que las libertades políticas están subordinadas a otras libertades que definen el bien intrínseco de los pasajeros. La voluntad general de consultar y tener en cuenta los intereses y creencias de los demás, echa las bases para una amistad cívica y perfila el *ethos* de la cultura política.

Ahora bien, la concepción política de la justicia formal, la administración regular e imparcial de normas públicas, se convierte en el *imperio de la ley* cuando se aplica a un sistema jurídico. La administración de la ley, y en este sentido justa, la llama "justicia como regularidad".⁸⁰

Con base en su conformación liberal, Rawls considera que el imperio de la ley está directamente unido a la libertad. Un sistema jurídico es un orden coercitivo de normas públicas dirigidas a personas racionales con el propósito de regular su conducta y asegurar el marco para la cooperación

⁸⁰ Idem., p. 213.

social.⁸¹ El sistema aparece definido por la vasta variedad de actividades que regula y la naturaleza fundamental de los intereses que ha de proteger. Estos rasgos, simplemente, reflejan el hecho de que la ley define la estructura básica donde tiene lugar la búsqueda de todas las demás actividades.

Para Rawls, en primer lugar, un sistema de normas dirigido a personas racionales para organizar su conducta, enfoca lo que pueden y lo que no pueden hacer. Este sistema no debe imponer un deber de hacer lo que no puede hacerse. En segundo lugar, la noción de que deber implica poder, supone la idea de que aquellos que promulgan las leyes y dan órdenes lo hacen de buena fe.

El precepto *nullum crimen sine lege*, y las exigencias que implica también, se derivan de la idea de un sistema jurídico. Este precepto exige que las leyes sean conocidas y expresamente promulgadas, que su significado sea claramente expuesto, que las leyes sean generales, tanto en su declaración como en su disposición, y no sean usadas para dañar a individuos particulares, quienes pueden estar expresamente señalados.

Así, para Rawls la conexión del imperio de la ley, con la libertad es clara. La libertad, es un complejo de derechos y deberes definido por las instituciones.⁸² Pero si se viola el precepto de *nullum crimen sine lege*, los límites de la libertad son inciertos. Por ello, el principio de legalidad tiene una base firme en el acuerdo de las personas racionales para establecer por sí mismas la máxima libertad igual. Para confiar en la posesión y en el ejercicio de estas libertades, los ciudadanos de una sociedad bien ordenada querrán normalmente que se mantenga el imperio de la ley.

La conclusión para Rawls es que los argumentos para restringir la libertad se derivan del principio de libertad en sí mismo. Cualquier injusticia en el orden social está obligada a pagar su precio; es imposible que sus consecuencias puedan ser completamente suprimidas. Algunas veces nos vemos forzados a admitir ciertas violaciones de sus preceptos, se hemos de mitigar la pérdida de libertad ante males sociales que no pueden evitarse, y aspirando a la menor injusticia posible que las condiciones permitan.

De lo anterior se derivan dos características de la relación política en un estado de derecho: primero, se trata de una relación de personas dentro de la estructura básica de la sociedad, estructura de instituciones básicas en las que se entra por nacimiento y se sale sólo al morir. La segunda característica es que el poder político es siempre coercitivo, respaldado por la utilización de sanciones por parte del gobierno, pues sólo éste posee la autoridad para utilizar la fuerza en defensa de las leyes y en concordancia con una constitución, cuyos principios esenciales han suscrito a la luz de principios

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Idem.*, p. 215.

ideales y aceptables para la razón humana. Es el principio liberal de legitimidad.

2. Nociones conceptuales.

A continuación se expondrán cinco nociones básicas para comprender la teoría de la justicia de Rawls: la posición original y el velo de la ignorancia, el equilibrio reflexivo, el principio de diferencia y el consenso traslapado.

A) *Original Position*.⁸³

Rawls introduce una caracterización particular de la situación original contractual, proponiendo un procedimiento que sirva de instrumento para elaborar una concepción política de la justicia con fines de la estructura básica, a partir de la idea fundamental de la sociedad concebida como un sistema de justa cooperación en marcha entre ciudadanos libres e iguales.

Considera la *original position* como un mecanismo analítico destinado a formular una conjetura.⁸⁴ Esta conjetura es cuando se pregunta cuáles son los principios razonables de la justicia política para una democracia constitucional cuyos ciudadanos son libres e igual, además de racionales y razonables. Para Rawls, estos principios vienen dados por un mecanismo de representación en el cual las partes racionales están situadas en situaciones razonables y limitados por estas condiciones en modo absoluto.

La posición original es el *status quo* inicial que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en él, obtengan su característica fundamental: la imparcialidad. Para Rawls una concepción de la justicia es más razonable o más justificable, cuando las personas razonables son puestas en una situación inicial específica en la que escogieran sus principios de justicia. Por lo tanto, en esta posición hay que averiguar qué principios sería racional adoptar dada la situación contractual, de ahí que esta posición es el fundamento de la teoría ideal de la justicia rawlsiana.

En esta situación ideal se excluye el conocimiento de aquellas contingencias que enfrentan a los hombres y les permiten dejarse guiar por prejuicios. En la búsqueda de la descripción de ésta, se empieza por describirla de tal modo que represente condiciones generalmente compartidas y preferentemente débiles.

Yendo hacia atrás y hacia delante, unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales y otras retirando los juicios y conformándolos a los principios, supone Rawls que acabaremos por

⁸³ Palabra en idioma inglés que significa Posición Original.

⁸⁴ *Debate sobre el liberalismo político*, Op. Cit., p. 84.

encontrar una descripción de la situación inicial.

A este procedimiento lo denomina *equilibrio reflexivo*, que no es necesariamente estable. Quiere decir que ciertos principios de justicia están justificados porque habría consenso sobre ellos en una situación inicial de igualdad. La posición original es puramente hipotética. La idea de la posición original para Rawls es verla como un recurso expositivo que resume el significado de esas condiciones y nos ayuda a extraer sus consecuencias.

Las personas en la posición original son racionales, no conocen su concepción del bien. Esto significa que, aún sabiendo que tienen algún plan racional de vida, no conocen los detalles de dicho plan, es decir, los fines e intereses particulares que están destinados a promover. Es racional para las partes suponer que realmente quieren una participación mayor, ya que de todas maneras no se verán obligadas a aceptar más si no lo desean.

La suposición especial que hace Rawls, es la de que a un individuo racional no le asalta la envidia, y asume también que no experimentan otros sentimientos tales como la vergüenza y la humillación. Sin embargo, en virtud de su perspectiva liberal, los individuos tienen un desinterés respecto de los demás.

Los principios se deducen bajo el supuesto de que no existe la envidia. En Rawls, una razón para proceder así es que la envidia tiende a hacer peores a todos los hombres. El suponer su ausencia equivale a suponer que, al elegir los principios, los hombres pensarán que tienen cada uno un plan de vida propio suficiente para sí.

Existe una suposición adicional para garantizar la estricta observancia de las reglas. Se supone que las partes son capaces de tener un sentido de la justicia y que este hecho es de conocimiento público. Significa que las partes pueden confiar mutuamente en que entenderán y actuarán conforme a los principios que finalmente hayan convenido.

Como se supone que las personas en la posición original no tienen interés en los intereses de los demás, puede pensarse que la justicia como imparcialidad es una teoría egoísta.⁸⁵ Sin embargo, en la situación original un individuo racional no se halla sujeto a la envidia, al menos cuando las diferencias entre él y los demás no se consideran resultado de la injusticia y no superan ciertos límites.

Por ello, una vez considerada la idea de una teoría contractual, es tentador pensar que no producirá los principios que quiere Rawls a menos que las partes se vean movidas, por lo menos en alguna medida, por la

⁸⁵ Para Rawls cabe distinguir la búsqueda de intereses que están en uno mismo, con los intereses de un "yo", donde éste último se considera una actitud egoísta, y no solamente desinteresada como en lo considera para su teoría. *Idem.*, p. 128.

benevolencia o por algún interés en los intereses de los demás. La racionalidad de las partes y su situación en la posición original garantizan que los principios éticos y las concepciones de la justicia tengan este contenido general.

Por lo anterior, Peter Collier considera 5 propiedades en la *original position* de Rawls: el velo de la ignorancia, igualdad, racionalidad, desinterés recíproco y el sentido moral y obligatoriedad de los principios.⁸⁶ La suposición del punto de partida de la posición originaria constituye una aproximación posible a la comprensión intuitiva del punto de vista moral.

Veil of ignorance.⁸⁷

La intención de la posición original de Rawls es establecer un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos sean justos y anulen los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales. Por esto se supone que las partes no conocen ciertos tipos de hechos determinados: nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, nadie conoce tampoco su propia concepción del bien, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología.

También se supone que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Los únicos hechos particulares que conocen o intuyen las partes son que su sociedad está sujeta a las circunstancias de la justicia, con todo lo que esto implica. Esto es lo que denomina como *velo de ignorancia*.

Entienden las cuestiones políticas y los principios de la teoría económica; conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana. Sus principios deberían ser tales que, una vez que estuvieran incorporados a la estructura básica de la sociedad, los hombres tendieran a adquirir el correspondiente sentido de la justicia y a desarrollar el deseo de actuar conforme a sus principios.

Sin embargo, según Rawls se podría objetar que la condición del velo de ignorancia es irracional. Que los principios deberían de escogerse a la luz de todo el conocimiento disponible.

No obstante lo anterior, para Rawls es claro que puesto que las diferencias entre las partes son desconocidas y puesto que todas son igualmente racionales y se hallan en la misma situación, todas serían susceptibles de ser convencidas por los mismos argumentos. Las

⁸⁶ *La justicia: ¿discurso o mercado?*, Op. Cit., P. 56.

⁸⁷ Palabra en idioma inglés que significa Velo de ignorancia.

restricciones a la información particular en la posición original son pues, de importancia fundamental. Sin ellas no habría la posibilidad de elaborar ninguna teoría definida de la justicia. Se tendría que quedar con una fórmula vaga. El velo de la ignorancia hace posible la elección unánime de una determinada concepción de la justicia.

Rawls considera incluso que la noción del velo de la ignorancia parece implícita en la ética de Kant, pues el dar a cada uno según el poder de su amenaza, no es un principio de justicia. Por tanto para él, la arbitrariedad del mundo tiene que ser corregida mediante el ajuste de las circunstancias de la situación contractual inicial.

Una concepción de la justicia es preferible a otra cuando se encuentra fundada en hechos generales marcadamente más sencillos. Es deseable que los fundamentos de una concepción pública de la justicia deban ser evidentes para todos cuando las circunstancias lo permitan y el velo de ignorancia es una herramienta que para el filósofo norteamericano promueve dicha circunstancia.

B) Reflective equilibrium.⁸⁸

Rawls recurre al equilibrio reflexivo como una reconstrucción de intuiciones probadas, es decir, de intuiciones que se encuentran en las prácticas y tradiciones de una sociedad democrática.⁸⁹

El filósofo americano parte de la suposición de que toda persona posee *moral capacities* (capacidades morales) que se expresa en la posibilidad de dar evaluaciones éticas y actuar conforme a ese juicio moral.⁹⁰ Si bien la filosofía moral es vagamente definida como el intento de describir dichas capacidades, el problema es que los juicios morales cotidianos reflejan distorsionadamente las capacidades reales de cada individuo. Por lo tanto, lo importante será determinar las capacidades morales menos distorsionadas dentro de los juicios morales, como "juicios bien meditados". De esta forma, los principios morales deberán ser determinados con base en esos juicios bien meditados. Si bien no hay garantía de que no se hallen distorsionados, Rawls propone un procedimiento que garantice un examen crítico eficaz. Este es el "equilibrio reflexivo".

Para llegar a principios morales justificados, cada individuo tiene que confrontar sus juicios bien meditados no sólo con concepciones morales alternativas (teoría de la coherencia) sino que, además, tiene que tener en cuenta los argumentos filosóficos relevantes que pueden aducirse a favor de cada una de estas concepciones. Esta aclaración individual constituye el punto de partida del proceso de reflexión propuesto por Rawls. El segundo

⁸⁸ Equilibrio reflexivo.

⁸⁹ *Discurso sobre el liberalismo político*, Op. Cit., p. 54.

⁹⁰ *Idem.*, p. 57.

paso es que el individuo tiene que someter a una examen serio también las concepciones morales alternativas y sus argumentos filosóficos. Este equilibrio reflexivo es clasificado por Rawls como *narrow reflective equilibrium* (equilibrio reflexivo estrecho).⁹¹

En cambio, un examen amplio de los juicios bien meditados se lleva a cabo sólo si el individuo se ocupa con una pluralidad lo más amplia posible de concepciones morales opuestas y sus argumentos, y además, los argumentos aceptados por el equilibrio reflexivo son básicamente independientes de la coincidencia de los principios propiciados con los juicios bien meditados previos. A esto lo llama Rawls *wide reflective equilibrium* (equilibrio reflexivo amplio).⁹²

La construcción de la *original position* tiene como finalidad el crear para todos los individuos un equilibrio reflexivo idéntico que garantice la aceptabilidad de los principios de justicia de acuerdo los juicios de justicia bien meditados y sus propiedades formales.

Como a más de los principios de justicia formulados por Rawls, tiene que ingresar en el proceso de evaluación de las concepciones esenciales de la justicia sostenidas en las tradición de la filosofía moral, evidentemente la construcción de la *original position* sirve a la finalidad de crear un *wide reflective equilibrium*.

Si el proceso de evaluación concluye en un equilibrio reflexivo, con la descripción definitiva de la situación de decisión se ha solucionado también el problema lógico de la teoría, ya que las premisas de la posición original producen determinados principios inequívocos de la justicia, en el sentido de una justificación universal de principios de justicia.

Este método propuesto para la construcción de su posición original está vinculado en el intento de solucionar simultáneamente el problema lógico y el metodológico de la teoría.

Sin embargo, como las reglas procedimentales surgen de un complicado proceso de reflexión, Rawls debe estandarizar el proceso a través de una situación original hipotética, en donde para lograr un consenso, los individuos deben de tener los mismos *considered judgments of justice* (juicios bien meditado sobre la justicia), aceptar el mismo conjunto de condiciones formales, colocar en la base de su análisis crítico el mismo conjunto de concepciones alternativas de la justicia y llevar de la misma manera la evaluación de los juicios de la justicia bien meditados.

⁹¹ Rawls, John, *The independence of Moral Theory*, Proceedings and Adresses of the American Philosophical, 1974/75, p. 8.

⁹² Idem.

C) *Difference principle*.⁹³

Es un principio de justicia distributiva en sentido estricto.⁹⁴ En el tratamiento de temas de justicia social, para Rawls, se debería tratar de encontrar algunas bases objetivas para estas comparaciones, bases que los hombres puedan reconocer y aceptar. El principio de diferencia rawlsiano trata de establecer de dos maneras esas bases objetivas para las comparaciones interpersonales:

En tanto podamos identificar al representante menos aventajado, en ese momento sólo se requerirán juicios ordinales del bienestar. No se tendrá que calcular nunca una suma de ventajas que supongan una medida cardinal. Para encontrar la posición más baja se hacen comparaciones cualitativas interpersonales, para el resto son suficientes los juicios ordinales de un representante.

El principio de diferencia introduce una segunda simplificación para la base de las comparaciones interpersonales. Estas se hacen en función de las expectativas de bienes sociales primarios, y un índice de estos bienes que un individuo representativo puede esperar. Los bienes primarios son las cosas que se supone que un hombre racional quiere tener.

Así pues presentados por Rawls en amplias categorías, los bienes sociales primarios son derechos, libertades, oportunidades y poderes, así como ingresos y riquezas. En vista de su conexión con las estructuras básicas, las libertades y las oportunidades son definidas por las reglas de las principales instituciones, y la distribución del ingreso y de la riqueza está regulada por ellas.

Ahora bien, para determinar estos bienes, según Rawls, la teoría del bien es una teoría que como vimos anteriormente, se remonta a **Aristóteles**. La idea principal es que el bien de una persona está determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional a largo plazo, en circunstancias razonablemente favorables. El bien es la satisfacción del deseo racional. Sus actividades están programadas de modo que se puedan satisfacer sin interferencias los diversos deseos.

La suposición es que aun cuando los planes son racionales, la gente tiene diferentes fines. Los planes difieren, ya que también difieren las capacidades individuales, las circunstancias y las carencias; así los planes racionales se ajustan a estas contingencias. Pero para esta teoría de la justicia, cualquiera que sea el sistema de fines de cada uno, los bienes primarios son medios necesarios. Las expectativas de los hombres

⁹³ Palabra en idioma inglés que significa Principio de diferencia.

⁹⁴ *La justicia como equidad*, Op. Cit., p. 94.

representativos deben ser definidas por el índice de bienes sociales primarios que tienen a su disposición.

Aunque en la posición original las personas no conozcan su propia concepción del bien, Rawls supone que sí saben que prefieren más y no menos de los bienes primarios. Ahora el problema es la formación del propio índice.

Las libertades básicas son siempre iguales y existe una igualdad de oportunidades; estos derechos y libertades no necesitan, pues, ser confrontados con otros valores. Los bienes sociales primarios que varían en su distribución son los poderes y prerrogativas de la autoridad, el ingreso y la riqueza. El único problema del índice que debe preocupar es el que se presenta con el grupo menos aventajado.

Rawls trata de hacer esto poniéndose en el lugar del individuo que representa al grupo, preguntándose qué combinación de bienes sociales primarios sería racional que prefiriese. El objetivo que busca es remplazar los juicios morales por los de la prudencia racional y hacer más limitada y mejor enfocada la apelación a la intuición. No le concierne el uso que las personas hagan de los derechos y oportunidades de que disponen para medir y mucho menos maximizar las satisfacciones que alcanzan. Hace uso del concepto básico de libertad⁺ negativa. Supone que los miembros de la sociedad son personas racionales capaces de ajustar sus concepciones del bien a su situación, por lo que no hay necesidad de comparar el valor de las concepciones. Todos tienen asegurada una libertad, en tanto no viole las exigencias de la justicia. Así, en esta concepción de la justicia social, las expectativas se definen como el índice de bienes primarios que un hombre representativo puede razonablemente esperar.

Al aplicar principios de justicia a la estructura básica de la sociedad, se adopta la posición de ciertos individuos representativos y se considera cómo ven el sistema social. Las desigualdades sociales y económicas deben ir en interés de los representativos en todas las posiciones sociales pertinentes. Para ello Rawls busca identificar ciertas posiciones como más básicas que otras y como capaces de proporcionar un punto de vista apropiado para juzgar el sistema social. La selección de estas posiciones se convierte en una parte de la teoría de la justicia.

Estas posiciones sociales pertinentes son, por así decirlo, las posiciones iniciales debidamente generalizadas y acumuladas. Al escoger estas posiciones, se sigue la idea de que los principios de justicia intentan mitigar la arbitrariedad de las contingencias naturales y de la fortuna social.

Cada persona tiene dos posiciones pertinentes: la de igual ciudadanía y la definida por el lugar que ocupa la distribución de ingresos y de riqueza.

Cuando ambas se satisfacen, todos son ciudadanos iguales, políticamente hablando y, por tanto, todos ocupan esta posición.

La definición de los individuos representativos para juzgar las desigualdades económicas y sociales es menos satisfactoria y están correlacionados con los del poder y la autoridad que se evite un problema de índice. La dificultad más seria es la de cómo definir al grupo menos afortunado.

Por ello Rawls toma como menos aventajados a lo menos favorecidos por cada una de las tres clases principales de contingencias: origen familiar, dotes naturales, y los que en el curso de su vida, la suerte y la fortuna les resultaron adversos.

Así, aunque el principio de diferencia no sea igual al de compensación, alcanza alguno de los objetivos de este último. El principio de diferencia representa, en efecto, el acuerdo de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común, y de participar en los beneficios de esta distribución, cualesquiera que sean.

De esta forma considera que *“La distribución natural no es ni justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Estos son hechos meramente naturales. Lo que puede ser justo o injusto es el modo en que las instituciones actúan respecto a estos hechos”*.⁹⁵

En la justicia como imparcialidad los hombres convienen en compartir el destino común. Al formar sus instituciones deciden aprovechar los accidentes de la naturaleza y las circunstancias sociales sólo cuando el hacerlo sea para el beneficio común. Los dos principios son una manera equitativa de afrontar las arbitrariedades de la fortuna, y las instituciones que los satisfacen son justas, aunque en otros aspectos sean seguramente imperfectas.

El principio de diferencia es un principio de beneficio mutuo. Cuando los más aventajados vean esta cuestión, reconocerán que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación social sin el cual nadie podría tener una vida satisfactoria; por eso se consideran a sí mismos ya compensados, en cierta medida, por ventajas a las cuales nadie (ni siquiera ellos) tenía previamente derecho.

Un mérito adicional del principio de diferencia es que ofrece una interpretación del principio de fraternidad. En comparación con la libertad y la igualdad, la idea de la fraternidad ha tenido un lugar menos importante dentro de la teoría democrática. Se ha pensado que no es un concepto que por sí mismo no define ninguno de los derechos democráticos. La fraternidad

⁹⁵ Idem., p. 104.

implica, amistad cívica y de solidaridad moral, pero no expresa ninguna exigencia definida.

Sin embargo, el principio de diferencia parece corresponder al significado natural de fraternidad: la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados. La familia, según su concepción, ideal y a veces en la práctica, es un lugar en el que se rechaza el principio de maximizar la suma de beneficios. En general, los miembros de una familia no desean beneficiarse a menos que puedan hacerlo de manera que promuevan el interés del resto. Ahora bien, el querer actuar según el principio de diferencia tiene precisamente esta consecuencia.

Para Rawls, al parecer las instituciones y programas políticos en cuya justicia se tiene más confianza satisfacen sus demandas, al menos en el sentido de que las desigualdades permitidas por ellas contribuyen al bienestar de los menos favorecidos. Según esta interpretación, el principio de fraternidad resulta una pauta perfectamente realizable. Asocia las tradicionales ideas de libertad, igualdad y fraternidad con la interpretación democrática de los principios de justicia del siguiente modo: la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la idea de igualdad en el primer principio junto con la justa igualdad de oportunidades, y la fraternidad al principio de diferencia.

A la luz de las observaciones precedentes, parece evidente que la interpretación democrática de los dos principios no conducirá a una sociedad meritocrática.

D) *Overlapping consensus.*⁹⁶

Es introducido el consenso traslapado para explicar cómo en la pluralidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales de tipo comprensivo, que cabe encontrar en una sociedad democrática, se puede lograr que las instituciones puedan ser objeto de lealtad necesaria para perdurar a lo largo del tiempo.⁹⁷

En su segundo nivel de argumentación de la justicia como imparcialidad, es decir en la parte no ideal, Rawls busca establecer principios que colaboren con el problema de la estabilidad; no basta establecer principios de justicia, sino lo importante es que sean estables en una sociedad pluralista. Así pues, en esta etapa las personas deberán tener un sentido apropiado de justicia y la concepción política será el foco de un consenso traslapado.⁹⁸

⁹⁶ Palabra en idioma inglés que significa Consenso traslapado.

⁹⁷ *Facticidad y validez*, Op. Cit., p. 124

⁹⁸ Esta noción, a diferencia de las anteriores, es incluida a su teoría a través de la redeterminación que hace en su *Liberalismo Político*, Op. Cit.

El consenso consiste en doctrinas comprensivas razonables, el cual ganará al paso del tiempo, partidarios dentro de una estructura básica justa. Para el consenso no es decisivo el pluralismo como diversidad, sino un pluralismo razonable. El *overlapping consensus* expresa solamente la contribución funcional de que la teoría puede realizar una institucionalización pacífica de la cooperación social.

Las ideas de lo racional y lo razonable son importantes para un consenso traslapado. La distinción que hace Rawls la remonta a la que hace Kant entre el imperativo categórico y el hipotético, en donde el primero representa la razón práctica pura y el segundo la impura. Lo razonable responde a aquella persona que está dispuesto a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y cumplir con ellos de buen grado, si se asegura una reciprocidad. En cambio, el individuo racional es aquel poseedor de capacidades de juicio y deliberación, que persigue fines e intereses sólo en su propio beneficio.

Son personas razonables aquellas que tienen un sentido de justicia teniendo en cuenta las condiciones equitativas de la cooperación, pero con la conciencia del carácter falible del conocimiento humano. Por lo contrario, las personas actúan de modo racional en la medida que orientan a la luz de sus concepciones de bien buscando ventajas hábilmente.⁹⁹ Sin embargo, considera que lo racional y lo razonable no son excluyentes, sino complementarios.

Cuando se atribuyen a personas, los dos elementos básicos de la concepción de lo razonable son, primero, la voluntad de proponer términos equitativos de cooperación social, de tal manera que los demás puedan aceptarlos en tanto libres e iguales, y actuar en estos términos, en el supuesto que los demás lo hagan, aun cuando sea contrario a los propios intereses; y segundo, un reconocimiento de los límites de juicio y la aceptación de sus consecuencias para la propia actitud hacia otras doctrinas comprensivas.¹⁰⁰

Para el objetivo político de discutir cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica, el liberalismo político considera suficiente esta idea de lo razonable. El uso o negación del concepto de verdad se lo deja a las doctrinas comprensivas.

Para Rawls, la más razonable concepción política de la justicia para un régimen democrático será en términos generales el liberal, esto significa que protege los derechos básicos de todos conocidos y que les asigna una prioridad especial.

⁹⁹ *Liberalismo Político*, Op. Cit., p. 45.

¹⁰⁰ *Idem.*, p. 47

El consenso traslapado expuesto por Rawls consta de un método en dos etapas. La primera termina cuando se ha logrado el consenso constitucional y la segunda al lograrse el consenso traslapado. El consenso constitucional no incluye la estructura básica, sino sólo los procedimientos del gobierno democrático con base en la aplicación de los principios de justicia. Este consenso tiende a cambiar las doctrinas comprensivas de los ciudadanos a fin de que acepten los principios liberales, los cuales garantizan ciertos derechos y libertades políticas, y establece procedimientos de moderación política. Es decir, en esta primera etapa el pluralismo se convierte en pluralismo razonable.

Para que un consenso traslapado sea profundo es necesario que sus principios e ideales políticos estén fundamentados en una concepción política de la justicia que utilice las ideas fundamentales de la sociedad y de la persona según la justicia como imparcialidad. Se requiere que se establezcan medidas que aseguren la satisfacción de todas las necesidades básicas de los ciudadanos, de manera que puedan participar en la vida política y social. En el consenso traslapado la concepción política es afirmada y es profesada como una concepción moral, por medio de la cual los ciudadanos estén dispuestos a actuar conforme a dicho consenso con fundamento en ideas morales.

La aceptación de la concepción política no es un compromiso entre quienes sostienen diferentes puntos de vista, sino que se fundamenta en la totalidad de razones especificadas dentro de la doctrina comprensiva que profesa cada ciudadano. Mediante este método busca limitar o de menos moderar, las diferencias existentes entre los puntos de vista políticos, que compiten entre sí, de modo que pueda obtenerse una cooperación social con base en un respeto mutuo.

El liberalismo sostiene que una sociedad con semejante consenso razonable, los ciudadanos han alcanzado la más profunda y razonable base de unidad social alcanzable en una sociedad democrática. Esta unidad proporciona estabilidad por tres razones según Rawls:¹⁰¹

1.- La estructura básica de la sociedad es efectivamente regulada por la concepción política de la justicia más razonable.

2.- Esta concepción política de la justicia esta confirmada por un consenso entrecruzado formado por todas las doctrinas comprensivas razonables en la sociedad.

3.- Las discusiones políticas públicas, en asuntos de justicia básica, se pueden decidir sobre la base de las razones especificadas por la concepción política de la justicia más razonable.

¹⁰¹ *Debate sobre el liberalismo político*. Op. Cit., p. 94.

Por lo anterior, para Rawls la base de unidad social es la más profunda puesto que las ideas justificables de la concepción política están confirmadas por las doctrinas comprensivas razonables, y estas doctrinas representan lo que los ciudadanos consideran como sus más profundas convicciones religiosas, políticas o morales.

3. La justicia como imparcialidad.

Con base en lo que hemos hasta ahora estudiado, tenemos elementos suficientes para analizar lo que significa la justicia para el filósofo norteamericano. Por lo tanto, procederemos a describirla y observar los principios que de ella emanan.

La idea intuitiva de Rawls es dividir la teoría de la justicia en dos partes: la primera, o parte ideal, acepta la obediencia estricta y elabora los principios que caracterizan una sociedad bien ordenada en circunstancias favorables. Esta parte desarrolla la concepción de una estructura básica y perfectamente justa y los deberes y obligaciones.

La teoría no ideal, la segunda parte, se elabora a partir de que se ha elegido una concepción ideal de la justicia; sólo entonces los grupos se preguntan qué principios han de adoptar en condiciones menos favorables.

Considerando la teoría de la justicia en conjunto, la parte ideal presenta la concepción de una sociedad justa que se ha de intentar lograr, y la no ideal, su justificación filosófica.

En el presente tema estudiaremos lo que es la justicia para Rawls y los principios que de ello determina.

A) La justicia rawlsiana.

El objetivo de Rawls es ei presentar una teoría viable de la justicia como alternativa de las que considera como las tradicionales, en especial del utilitarismo y del intuicionismo. El objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad y la idea principal de la justicia es llevar a un más alto nivel de abstracción la concepción tradicional del contrato social de tal manera que el pacto de la sociedad es remplazado por una situación inicial que incorpora ciertas restricciones de procedimiento basadas en razonamientos planeados para conducir a un acuerdo original sobre los principios de la justicia.¹⁰²

La justicia para Rawls es la "primera virtud de las instituciones sociales como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento",¹⁰³ las cuales no deben

¹⁰² *Teoría de la Justicia*, Op. Cit., p. 17.

¹⁰³ *Idem.*, p. 17.

distinguirse simplemente por ser ordenadas y eficientes, sino justas, por lo que orienta buena parte de su trabajo a responder la pregunta de cuándo podemos decir que una institución funciona de un modo justo.¹⁰⁴

No importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas. Sin la estructura adecuada de las instituciones fundamentales, el resultado del proceso distributivo no sería justo por falta de una imparcialidad básica. Además, cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar.

Es por esta razón que la justicia para Rawls niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros, como sostiene el principio utilitarista.

Siendo virtud de la actividad humana, la justicia no puede estar sujeta a transacciones, como convicción intuitiva de su supremacía. Por lo tanto, existe el conflicto en cómo han de distribuirse los beneficios producidos por su colaboración, ya que cada individuo prefiere una participación mayor. Se requiere entonces un conjunto de principios de justicia social para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas y su distribución apropiada.

Sin embargo, para Rawls la concepción de justicia no es el único requisito para una comunidad humana viable. Hay otros problemas como los de coordinación, eficacia y estabilidad. No obstante, considera que estos tres problemas están conectados con el de la justicia.

El papel distintivo de su teoría de la justicia es especificar los derechos y deberes básicos, así como determinar las porciones distributivas. Pero para Rawls no se puede evaluar una concepción de la justicia, sólo por su papel distributivo, una concepción de justicia es preferible a otra cuando sus consecuencias generales son más deseables.

De aquí que la justicia **formal**, que es la adhesión a principios de administración y congruencia de las leyes e instituciones, según Rawls, parece depender de la justicia **sustantiva** de las instituciones y de sus posibilidades de reforma; aunque de manera recíproca, la inevitable vaguedad de las leyes y su amplio ámbito de interpretación que podrían favorecer a la arbitrariedad de decisiones, sólo puede mitigar sus consecuencias la lealtad a la justicia.

Al respecto Rawls hace una distinción entre justicia procedimental y justicia sustantiva como la distinción, respectivamente, entre la justicia (o equidad) de un procedimiento y la justicia (o equidad) de su resultado.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Por institución entiende "un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades, entre otros aspectos". Idem., p. 62.

¹⁰⁵ *Debate sobre el liberalismo político*. Op. Cit., p. 129.

Antes que nada refiere que la justicia de un procedimiento siempre depende de la justicia de un resultado probable o sustantiva. Así pues, están unidas. Esto permite que los procedimientos equitativos tengan valores intrínsecos a ellos. Es el caso de un procedimiento con el valor de imparcialidad que da oportunidad igual a todos para presentar su caso. Hasta cierto punto considera que la justicia procedimental depende de la justicia sustantiva.

Asimismo, existe para el filósofo norteamericano una justicia procedimental perfecta ejemplificada con el procedimiento de dividir un pastel que arroja siempre un resultado equitativo aceptado. A contrario sensu la justicia procedimental imperfecta se ejemplifica con un juicio criminal donde no se puede garantizar el resultado justo.

El tema central es la justicia social en la estructura básica de la sociedad y el modo en que las grandes instituciones sociales¹⁰⁶ distribuyen los derechos y deberes, determinando la división de las ventajas resultantes de la cooperación social. El papel de las instituciones que forman parte de la estructura básica es asegurar condiciones de trasfondo justas, en cuyo contexto puedan llevarse a cabo las acciones de los individuos y de las asociaciones.

La estructura básica es tema fundamental porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio. Es a estas desigualdades de la estructura básica de toda sociedad, probablemente inevitables, a las que se deben aplicar en primera instancia los principios de la justicia social. Una concepción razonable de la justicia para la estructura básica de la sociedad, concebida, por el momento, como un sistema cerrado aislado de otras sociedades.

Al empezar con la teoría ideal, el concepto de estructura básica es algo vago. Los principios de justicia no son sino una parte, aunque quizá la más importante de tal concepción porque objetiviza a aquélla.

El concepto de justicia en tanto equilibrio adecuado entre pretensiones enfrentadas es parte de un ideal social, por lo que el concepto de justicia ha de ser definido por el papel de sus principios al asignar derechos y deberes, y al definir la división correcta de las ventajas sociales.¹⁰⁷ De aquí que el objetivo de Rawls es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra.

La idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son objeto de un acuerdo original, principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses

¹⁰⁶ Por grandes instituciones entiende la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. *Teoría de la Justicia*, Op. Cit., p. 20.

¹⁰⁷ Idem. p. 23.

aceptarían en una posición inicial de igualdad como definatorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores. Así señala Rawls que a este modo de considerar lo llamará *justicia como imparcialidad*.

En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. La posición original se considera como una situación puramente hipotética donde nadie sabe cual es su lugar en la sociedad, su posición, clase o status social.

De acuerdo a la posición original y el velo de ignorancia se supone que los propios miembros no conocen sus concepciones acerca del bien. Esto asegura que no darán a nadie ventajas ni desventajas. Los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo e imparcial.

La justicia como imparcialidad comienza con la elección de los primeros principios de una concepción de justicia. Se supone que escogerán una constitución y un poder legislativo que aplique las leyes, de acuerdo siempre con los principios de la justicia convenidos originalmente.

Tenemos de antemano, que cada persona se encuentra, desde su nacimiento, en una posición determinada de alguna sociedad, y la naturaleza de esta posición afecta materialmente sus perspectivas de vida. Una sociedad que satisfaga los principios de justicia como imparcialidad se acerca en lo posible a un esquema voluntario. Sus miembros son autónomos y las obligaciones que reconocen son auto-impuestas. Esto no quiere decir que sólo tengan ciertos tipos de intereses, tales como riqueza, prestigio y poder, y que sea una posición egoísta. Sin embargo, se les concibe como seres que no están interesados en los intereses ajenos.

Una de las tareas principales de esta teoría será entonces determinar qué principios de justicia serían escogidos en la posición original. Los principios de la justicia surgen en una situación de igualdad y su capacidad de promover su concepción del bien. En ausencia de impulsos de benevolencia, fuertes y duraderos, que buscaban en el pasado las doctrinas comprensivas, para Rawls un hombre racional no aceptaría una estructura básica simplemente porque maximiza la suma algebraica de ventajas.

Las personas en la situación inicial escogerían dos principios bastante diferentes: el primero que exija igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantenga las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos.

Para Rawls, el mérito de la terminología contractual es que transmite la idea de que se pueden concebir los principios de justicia como principios que

serían escogidos por personas racionales. Por ello, esta teoría de la justicia es una teoría de la elección racional.

Ahora bien, observa a la sociedad caracterizada tanto por un conflicto de intereses como por una identidad de los mismos. Existe un conflicto de intereses de cómo habrán de distribirse los mayores beneficios, ya que cada uno preferiría una porción mayor que una menor. Pero también existen condiciones normales en las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria.

Estas condiciones las divide en dos clases. Primera, las circunstancias objetivas que hacen posible y necesaria la cooperación humana. Muchos individuos coexisten juntos, los cuales son vulnerables a los ataques y a la escasez moderada.

Las circunstancias subjetivas, por otro lado, son los aspectos pertinentes de los sujetos de la cooperación, esto es, de las personas que trabajan juntas, no obstante, también sus propios planes de vida, o concepciones de lo que es bueno, les llevan a tener diferentes fines y propósitos y a formular exigencias conflictivas acerca de los recursos naturales y sociales disponibles. Los individuos tienen no solamente planes de vida diferentes, sino que existe una diversidad de creencias filosóficas y religiosas y de doctrinas políticas y sociales. A esta variedad de condiciones, Rawls las denominará *circunstancias de la justicia*. La escasez moderada, entre las circunstancias objetivas, y la del conflicto de intereses, entre las subjetivas, son las circunstancias más características. Si estas circunstancias no existieran, no habría ninguna ocasión para que se diera la virtud de la justicia, dentro del ámbito ético, del mismo modo que dada la ausencia de amenazas vitales y corporales, no habría oportunidades para el valor físico.

Las personas en la posición original saben que se darán estas circunstancias de la justicia, por lo tanto, tales planes determinan los objetivos e intereses de un yo, aunque no se presume que éstos sean egoístas. Si los propósitos finales de una persona son la riqueza, la posición, la influencia y el reconocimiento del prestigio social, seguramente su concepción del bien será egoísta. Si embargo, Rawls considera que sus intereses dominantes están en sí mismo, y no son meramente, como debieran, los intereses de un yo ensimismado. El postulado del desinterés mutuo en la posición original se formula con objeto de asegurar que los principios de justicia no dependan de imposiciones más fuertes.

Cuando se supone que las partes son diversamente desinteresadas y no están dispuestas a sacrificar sus intereses en pro de los demás, la intención de la teoría es modelar la conducta y los motivos humanos en los casos en que surgen cuestiones de justicia. De esta forma enfrenta Rawls el problema de la situación del hombre en un estado pre-estatal, el cual no es ni

bueno ni malo, pues no sabe que es exactamente; sólo sabe que necesita un orden justo de cooperación para la convivencia social.

En una sociedad en la que todos convinieran en un ideal común, en un estado de igualdad geométrica, no habría disputas acerca de la justicia. Pero una sociedad humana está caracterizada por las circunstancias de la justicia.

Ahora bien, la situación de las personas en la posición original refleja ciertas restricciones. Las alternativas que les son asequibles y el conocimiento de sus circunstancias están limitados de diversas formas. La adecuación de estas condiciones formales se deriva de la misión que tienen los principios de la justicia de resolver las demandas que las personas se hacen unas a otras, y a sus instituciones. Por ello, es necesario que se justifiquen por medio de la racionalidad de la teoría de la que son parte.

En primer término, los principios deberían ser generales, ya que las partes no disponen de información específica acerca de sí mismas, ni sabrá cómo elaborar principios que le sean ventajosos.

La naturalidad de esta condición radica en parte en el hecho de que los primeros principios tienen que ser capaces de servir como base pública perpetua de una sociedad bien ordenada. Por ser incondicionales valen siempre y su conocimiento tiene que estar abierto a los individuos de cualquier generación.

En segundo lugar, los principios han de ser universales en su aplicación y tienen que tener la fuerza con el fin de valer para todos.

Una tercera condición es la del carácter público. Las partes suponen que están escogiendo principios para una concepción pública de la justicia. De hecho, cuando sea levantado el velo de justicia, habrán de ser estos juzgados por la razón pública. El objeto de la condición de publicidad es que las concepciones de la justicia como constituciones de la vida social, sean públicamente reconocidas y totalmente efectivas.

Una condición adicional es que una concepción de lo justo tiene que imponer una ordenación de las demandas conflictivas, capaz de ordenar todas las demandas que puedan surgir. Por lo anterior, la última condición es la de tener un carácter definitivo.

Las conclusiones extraídas de estos principios rebasan también las consideraciones de la prudencia e interés propio. No quiere decir que los principios insistan en el propio sacrificio, ya que las partes, al formular la concepción de lo justo, toman en cuenta sus intereses lo mejor que pueden.

En virtud de las restricciones formales, una concepción de lo justo es un conjunto de principios, de forma general y universal en su aplicación, que

han de ser públicamente reconocidos como tribunal final de apelación para jerarquizar las demandas conflictivas de las personas morales.

La idea intuitiva de la justicia como imparcialidad de Rawls es considerar los principios de justicia como el objeto de un acuerdo original en una situación inicial debidamente definida. Si estos principios son aquellos que serían aceptados por personas racionales dedicadas a promover sus intereses y que estuvieran en esta posición de igualdad con objeto de establecer los términos básicos de su asociación, entonces habrá que mostrar entonces que los dos principios de justicia son la solución al problema de elección que plantea la posición original.

Es obvio que nadie puede obtener todo lo que quiere, la sola existencia de otras personas lo impide. Lo mejor para cualquiera sería que todos los demás se le unan en promover su propia concepción del bien. Sin embargo, las demás personas jamás convendrían en asociarse en tales condiciones. Por ello los dos principios de justicia parecen una propuesta razonable. La elección de esta concepción de la justicia, para Rawls es la solución única al problema planteado por la posición original.

Por lo tanto, para cada persona la mejor situación es aquella que pueda obtener mediante el libre intercambio compatible con el derecho y la libertad de los demás para promover sus intereses de la misma manera.

Sin embargo, el hecho de que una situación sea de equilibrio, incluso de tipo estable, no implica que sea justa o correcta. La evaluación moral de las situaciones de equilibrio dependerá de las circunstancias que las determinen. Es en ese punto donde la concepción de la posición original incorpora rasgos característicos de la teoría moral. Incorpora condiciones que se considera razonable imponer en la elección de los principios. En la posición original como un *statu quo* en el cual cualquier acuerdo que se obtenga sea equitativo, están igualmente representadas como personas morales.

Así para Rawls, la justicia como imparcialidad es capaz de usar la idea de la justicia puramente procesal desde el comienzo. La posición original como situación puramente hipotética, no intenta explicar la conducta humana, pero sí ayuda a explicar el hecho de que se tenga un sentido de la justicia.

En este orden de ideas, la justicia como imparcialidad es una teoría de los sentimientos morales tal y como se manifiestan en los juicios meditados, hechos en una reflexión equilibrada. Por esto es necesario que los principios que serían aceptados en tal situación desempeñen su papel en el razonamiento y conducta morales. El argumento intenta a la postre ser estrictamente deductivo.

La justicia como imparcialidad no es sino una de las muchas interpretaciones posibles de la situación inicial, sino una interpretación que para Rawls expresa mejor las condiciones que se considera razonable imponer en la elección de los principios.

Por lo tanto, Rawls supone que por cada concepción tradicional de la justicia existe una interpretación de la situación inicial en la cual sus principios son la solución. De esta forma establece las diferentes condiciones incorporadas a la situación contractual en la que se escogerían los principios de justicia.

B) Principios de Justicia.

La parte ideal de la justicia como imparcialidad supone que la concepción de la justicia de los ciudadanos se puede fijar de una vez por todas; la elección de principios requiere como condición razonable, hacerlo de modo que dicha elección pueda ser mantenida a perpetuidad.

Los principios fundamentales de la justicia para su teoría dirigidos a las instituciones, no deberán confundirse tanto con aquéllos que se aplican a los individuos y a sus acciones en circunstancias particulares, como los propios del derecho internacional. Según Rawls, en ese orden deberán elegirse dentro de la posición original.

El hecho de que los principios aplicables a las instituciones se escojan primero, de acuerdo al pensamiento rawlsiano, muestra la naturaleza social de la virtud de la justicia y su íntima conexión con las prácticas sociales.

La principal dificultad se presenta en el cómo caracterizar las concepciones de justicia de quienes se encuentren en la posición original con el fin de que puedan escoger el mejor modelo de justicia.

Respecto de los principios dirigidos a las instituciones, Rawls recurre al siguiente procedimiento:¹⁰⁸ tiene como dada una breve lista de las concepciones tradicionales de la justicia: los dos principios de la justicia, los de Utilidad media, de Utilidad media sujeta a restricciones, de Concepciones mixtas, Teleológicas, Intuicionistas, Egoístas, entre otras.

Supone entonces que se les presenta una lista a las partes y se les pide que convengan unánimemente. Por ello se dedica mostrar que los dos principios son los preferibles.

La decisión de las personas en la posición original depende para Rawls, de una ponderación de diversos puntos de vista, de acuerdo al

¹⁰⁸ *Teoría de la justicia*, Op. Cit., p. 123.

equilibrio reflexivo. En este sentido, en la base de la teoría de la justicia hay una llamada a la intuición.

Supone que para las personas en la posición original es racional preferir una sociedad con la mayor libertad equitativa. Si bien preferirían que las ventajas económicas y sociales trabajen en pro del bien común,¹⁰⁹ buscarían que éstas mitiguen las costumbres mediante las cuales las contingencias naturales y sociales favorecen o ponen en desventaja a los hombres. El principio de libertad equitativa y el principio de diferencia, para Rawls, serían la solución óptima.

Como no considera razonable que espere más de una porción equitativa en los bienes sociales primarios, y como no es racional que acepte menos, como primer paso es necesario un principio de justicia que exija una distribución igualitaria, exige iguales libertades básicas para todos, así como una igualdad equitativa de oportunidades y una división igualitaria de ingresos y riquezas.

Sin embargo, las desigualdades en el ingreso y en la riqueza, así como diferencias en la autoridad y en el grado de responsabilidad, serían aceptables si funcionan haciendo que todos mejoren en comparación con la situación de igualdad inicial de acuerdo al principio de diferencia.

Entonces la estructura básica deberá permitir estas desigualdades mientras mejoren la situación de todos, incluyendo a los menos aventajados, con tal de que estas desigualdades vayan a la par con una distribución equitativa de las oportunidades y una libertad igual.

Ya que las partes comienzan a partir de una división igualitaria de todos los bienes sociales primarios, aquéllos que se benefician menos tienen, por así decirlo, un derecho de veto. De esta manera se llega al *principio de diferencia*.¹¹⁰ Tomando la igualdad como punto de comparación, aquellos que han ganado más tienen que haberlo hecho en términos que sean justificables respecto a aquellos que han ganado menos.

Mediante un razonamiento de este tipo pueden, entonces, llegar las partes a los dos principios de la justicia ordenados de modo serial. En la posición original las partes no saben qué formas particulares tomarán sus intereses, pero suponen que tienen tales intereses y que las libertades básicas necesarias para su protección están garantizadas por el primer principio. Como tienen que asegurar estos intereses, según John Rawls, colocarían el primer principio antes que el segundo, pues las personas libres se ven a sí mismas como seres que pueden revisar y alterar sus objetivos finales y que dan una primera prioridad a la conservación de sus libertades en

¹⁰⁹ Para Rawls el bien común consiste *en unas condiciones generales que producen el mismo beneficio para todos*. Idem, p. 25.

¹¹⁰ Ver apartado 2.2.2.4 del presente capítulo.

estos asuntos. La prioridad de la libertad para Rawls significa que siempre que se puedan establecer efectivamente las libertades básicas, no se podrá cambiar una libertad menor o desigual por una mejora en el bienestar económico.

Ahora bien, mediante una comparación, Rawls indica que existe una relación entre los dos principios y la *regla maximin* para elegir en condiciones de incertidumbre.¹¹¹ Por esto Rawls parte del hecho de que los dos principios son aquellos que escogería una persona al proyectar una sociedad en la cual su enemigo hubiera de asignarle su lugar. El hecho de que los dos principios de la justicia habrían de resultar escogidos si las partes se vieran forzadas a protegerse a sí mismas en contra de tal contingencia, explica el sentido según el cual esta concepción es la solución *maximin*.

El velo de la ignorancia excluye todo conocimiento acerca de las probabilidades. Además, hay que tomar en cuenta el hecho de que su elección de los principios deberá parecer razonable a los demás, en particular a sus descendientes. Si podemos mantener que estos principios suponen una teoría elaborada de la justicia social y que son compatibles con demandas razonables de eficiencia, entonces esta concepción garantiza un *minimum* satisfactorio. El *minimum* asegurado por los dos principios en orden lexicográfico no es cosa que las partes deseen poner en peligro por obtener mayores ventajas económicas y sociales. El tercer rasgo se concreta cuando suponemos que otras concepciones de la justicia pueden conducir a instituciones que las partes considerarían inaceptables.

Ahora bien, la teoría contractual de Rawls está de acuerdo con el utilitarismo al mantener que los principios fundamentales de la justicia dependen en efecto de hechos naturales acerca del hombre en sociedad. Los diversos elementos de la posición original presuponen muchas cosas acerca de la circunstancia de la vida humana.

El punto pertinente es que, aunque una teoría ética puede ciertamente invocar hechos naturales, puede haber buenas razones para incorporar las convicciones de la justicia de modo más directo en los primeros principios, en lugar de lo que una captación teóricamente completa de las contingencias del mundo podría realmente exigir.

Con el utilitarismo, en la estructura básica, el principio clásico requiere que las instituciones estén proyectadas para maximizar la suma absoluta de expectativas de las personas realmente representativas. En cambio, un principio de la utilidad media exige que la sociedad maximice no el total sino precisamente su utilidad media.

¹¹¹ La *regla maximin* nos dice que debemos jerarquizar las alternativas conforme a sus peores resultados posibles: habremos de adoptar la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas. *Teoría de la Justicia*, Op. Cit., p. 135.

¿Cuál de estos principios de utilidad sería preferido en la posición original? La elección entre los dos principios de justicia y el principio de utilidad media, es según Rawls el punto de vista de alguien que se encuentra en la posición original. Por ello, la alternativa utilitaria más plausible frente a los dos principios de la justicia para Rawls es el principio de la utilidad media.

El principio de utilidad media puede ser considerado como la ética de un único individuo racional dispuesto a hacer en lo posible, todo lo necesario para maximizar sus perspectivas desde el punto de vista de la situación inicial. Si ha de aceptarse el principio de la utilidad media, en la teoría de la justicia, las partes tendrán que razonar a partir del principio de razón insuficiente. Tendrán que decidir en condiciones de incertidumbre. Se identifican las posibilidades de manera natural y se le asigna a cada una la misma probabilidad.

Puede resultar sorprendente que el significado de probabilidad surja como un problema de filosofía moral, en el campo de la teoría de la justicia. No obstante, para nuestro autor es una consecuencia inevitable de la doctrina contractual, la cual concibe la filosofía moral como parte de la teoría de la elección racional. Dado el sentido en que se define la situación inicial, las consideraciones probabilísticas resultan después inevitables. El velo de la ignorancia conduce directamente al problema de la elección en incertidumbre total. En la justicia como imparcialidad no hay modo de evitar el riesgo.

Por ello, Rawls considera que es mejor cuando es posible usar nuestro conocimiento intuitivo y nuestros presentimientos de sentido común de un modo sistemático y no irregularmente y sin control. Sin embargo, nada de esto afecta la pretensión de que los juicios de probabilidades tengan que contar con alguna base objetiva en los hechos conocidos acerca de la sociedad si es que han de ser las bases racionales para la toma de decisiones en la situación especial de la posición original.

Sin embargo, al computar las expectativas en los casos normales, las utilidades de las alternativas, se derivan de un sistema único de preferencias. Pero en este caso, las utilidades se basan en los intereses de personas muy distintas.

El argumento contractual supone para Rawls que se tiene que decidir desde un punto de vista del valor que tiene el modo de vida y la realización de los fines del otro. Las demandas conflictivas no sólo surgen porque la gente quiere tipos de cosas semejantes para satisfacer deseos semejantes, sino porque sus concepciones del bien difieren. Naturalmente, las partes no saben cuáles son sus objetivos finales, pero sí saben que, en general, estos fines se oponen unos a otros y que no son susceptibles de una medida común aceptable. Aunque esta presunción parezca muy arriesgada.

Por lo tanto, se conviene en que a los individuos caracterizados por los mismos parámetros se les adscriba la misma satisfacción; así, una vez aceptadas estas reglas de comparación, se puede definir la satisfacción media y se supone que las partes maximizan su expectativa de satisfacción definida de esa manera. Así, todos consideran que tienen la misma función de utilidad profunda, por así decirlo, y ven las satisfacciones alcanzadas por los demás como parte legítima de sus propias expectativas tal y como se contemplan desde la perspectiva de la posición original. Para todos vale la misma expectativa unificada.

Son estos intereses y fines, los que fueran, los que tienen que tratar de proteger. Como saben que las libertades básicas amparadas por el primer principio les aseguran estos intereses, tienen que reconocer los dos principios de justicia antes que el principio de utilidad.

Comentado lo anterior, para Rawls los dos principios de la justicia respecto a los cuales habría acuerdo tentativamente en la posición original de la siguiente forma:¹¹²

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.

Las libertades básicas del *primer principio* son la libertad política y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio.

Ahora bien, el *segundo principio* se aplica, en su primera parte, a la distribución del ingreso y la riqueza, y a formar organizaciones que hagan uso de las diferencias de autoridad y responsabilidad o cadenas de mando, en virtud de la prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las libertades básicas iguales no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas. Dado que

¹¹² La enunciación de los principios de justicia que realiza Rawls, varía levemente dentro de sus distintas publicaciones, sin embargo es importante señalar que el fondo de los mismos siempre continúa con la misma línea teórica. *Teoría de la Justicia*, Op. Cit., p. 67. Conf. *Liberalismo Político*, Op. Cit., p. 31.

pueden ser limitadas cuando entran en conflicto unas con otras, ninguna de estas libertades es absoluta.

Sin embargo, como hemos observado, para Rawls todos los valores sociales—libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto a sí mismo—habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una *ventaja para todos*. Por lo tanto, la injusticia consistirá en las desigualdades que no benefician a todos.

Los bienes primarios son: derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza. Otros bienes primarios como la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación, son bienes naturales. Asimismo, señala que los bienes primarios son las libertades básicas (de pensamiento, de conciencia, etc.), la libertad de desplazamiento y libre elección de la ocupación, poderes y las prerrogativas de los cargos y puestos de responsabilidad, ingresos económicos y riqueza, y las bases sociales del respeto a sí mismo.¹¹³

Ahora bien, según Rawls las frases ambiguas del segundo principio tienen dos sentidos naturales.¹¹⁴

"Igualmente asequible"	"Ventajas para todos"	
	Principio de eficiencia	Principio de diferencia
Igualdad como posibilidades abiertas a las capacidades	Sistema de libertad natural	Aristocracia natural
Igualdad como igualdad oportunidades equitativas	Igualdad liberal	Igualdad democrática

Como primera interpretación, sistema de libertad natural, se entiende como el principio de la eficacia, el cual afirma que una estructura básica que satisfaga el principio de eficiencia, los empleos son asequibles para quienes tengan la capacidad y el deseo de obtenerlos, conducirá a una distribución justa. Este principio afirma que una configuración es eficiente siempre que sea posible cambiarla de modo que beneficie a algunas personas (al menos una) sin que al mismo tiempo dañe a otras personas (al menos una).

Así, se puede decir que un sistema de derechos y deberes en la estructura básica es eficiente si y sólo si es imposible cambiar las reglas y redefinir el esquema de derechos y deberes, de modo que se aumenten las expectativas de cualquiera de los hombres representativos (al menos uno) sin que al mismo tiempo se reduzcan las expectativas de algún otro (al menos uno). Lo que puede alterarse es la distribución de ingresos y de riqueza y el

¹¹³ *Liberalismo político*, Op. Cit., p. 285.

¹¹⁴ *Teoría de la justicia*, Op. Cit., p. 79.

modo según el cual aquellos que tienen posiciones de autoridad y responsabilidad pueden regular las actividades cooperativas.

Pero para Rawls el principio de eficiencia no puede servir por sí solo como concepción de la justicia. Si se ha de aceptar como justo y no meramente como eficiente, se tiene que aceptar la base sobre la cual se determinará la distribución inicial de los activos. Una distribución inicial regulada por los arreglos implícitos en la concepción de los puestos asequibles a las capacidades.

Sin embargo, la injusticia más obvia del sistema de libertad natural es que permite que las porciones distributivas se vean indebidamente influidas por estos factores que desde el punto de vista moral son arbitrarios.

La interpretación liberal por su parte, trata de corregir esto añadiendo a la exigencia de los puestos abiertos a las capacidades, la condición adicional del principio de la justa igualdad de oportunidades. Se puede decir que quienes tengan capacidades y habilidades similares deberían tener perspectivas de vida similares. Las expectativas de aquellos que tengan las mismas capacidades y aspiraciones no deberían verse afectadas por sus clases sociales.

La interpretación liberal de los dos principios intenta, pues, mitigar la influencia de las contingencias sociales y de la fortuna natural sobre las porciones distribuidas. Los arreglos de libre mercado deben tener lugar dentro de un marco de instituciones políticas y jurídicas que regulen las tendencias generales de los sucesos económicos y conservan las condiciones sociales necesarias para la justa igualdad de oportunidades.

No obstante, para Rawls la concepción liberal parece aún defectuosa, de todas maneras, lotería natural; y desde una perspectiva moral este resultado es arbitrario.

Sin embargo afirma que en la práctica es imposible asegurar a los igualmente dotados iguales posibilidades culturales y de superación, y por tanto podríamos desear adoptar un principio que reconociera este hecho y mitigara también los efectos arbitrarios de la lotería natural.

Respecto a la aristocracia natural, no se hace ningún intento de regular las contingencias sociales que vaya más allá de lo requerido por la igualdad formal de oportunidades, pero las ventajas de las personas con los mayores dones naturales habrán de limitarse mediante aquellas que promueven el bien de los sectores más pobres de la sociedad.

Así pues, para Rawls tanto la concepción liberal como la de la aristocracia natural son inestables. Desde un punto de vista moral ambas

parecen igualmente arbitrarias. Así, aunque se aleje del sistema de la libertad natural, no podría estar satisfechos sino con la concepción democrática.

La interpretación democrática se obtiene combinando el principio de la justa igualdad de oportunidades con el principio de diferencia. Este principio suprime la indeterminación del principio de eficiencia al especificar una posición particular desde el cual habrán de juzgarse las desigualdades económicas y sociales de la estructura básica. Aquí incorpora Rawls el principio de diferencia, pues resulta una concepción fuertemente igualitaria. Por lo tanto, un rasgo característico de esta teoría es que a menos que exista una distribución que mejore a las personas, se preferirá una distribución igual.¹¹⁵

Considera que el principio de diferencia es compatible con el de eficiencia, ya que cuando se satisface por completo el primero, es de hecho imposible mejorar a ninguna de las personas representativas sin empeorar a otra. Además, una amplia difusión de los beneficios se verá favorecida por dos características de las instituciones ejemplificadas en la estructura básica: primera, han sido establecidas para promover ciertos intereses fundamentales que todos tienen en común y, segunda, los cargos y las posiciones están abiertas.

Como resultado de lo expuesto por Rawls, el segundo principio deberá leerse como sigue:

Las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, como b) ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades.

El principio de diferencia es un criterio muy especial: se aplica primeramente a la estructura básica a través de los individuos representativos cuyas expectativas habrán de estimarse por medio de un índice de bienes primarios.

Ahora bien, la segunda parte del segundo principio, se refiere al principio liberal de la justa igualdad de oportunidades que no se debe confundir con la noción de los puestos abiertos a las capacidades.

De esta forma en la justicia como imparcialidad, la sociedad es interpretada *como una empresa cooperativa para beneficio mutuo*.¹¹⁶ Así pues, la estructura básica es un sistema público de reglas que definen un esquema de actividades, que produzcan una suma mayor de beneficios.

¹¹⁵ Idem., p. 87.

¹¹⁶ Idem., p. 89.

Ahora bien, primero, existe un criterio independiente de lo que es una división justa, un criterio definido previa y separadamente del procedimiento que ha de seguirse. Segundo, es posible encontrar un procedimiento que produzca seguramente el resultado deseado.

La justicia puramente procesal se da cuando no hay un criterio independiente para el resultado debido: en su lugar existe un procedimiento justo o imparcial tal, que el resultado sea igualmente correcto o imparcial, sea el que fuere, siempre y cuando se haya observado debidamente el procedimiento.

En la teoría rawlsiana sobre la justicia, la tarea del principio de la justa igualdad de oportunidades será la de asegurar que el sistema de cooperación sea de justicia puramente procesal.

En virtud de este análisis, Rawls presenta los principales argumentos en favor de los dos principios de justicia. Para que un acuerdo sea válido, las partes tienen que ser capaces de cumplirlo en todas las circunstancias procedentes y previsibles. Los argumentos ayudan a mostrar que los dos principios son una concepción mínima adecuada de la justicia en una situación de gran incertidumbre.

La primera razón a favor de los dos principios de justicia puede aclararse en términos de lo que Rawls denomina *rigor del compromiso*. La persona escoge de una vez para siempre las pautas que habrán de gobernar sus perspectivas de vida.

A este respecto, los dos principios de justicia tienen una ventaja definitiva. No sólo protegen las libertades básicas de las partes, sino que las aseguran contra las peores eventualidades.

Una segunda consideración invoca, además de la primera condición, la del carácter público. Cuando públicamente se sabe que la estructura básica de la sociedad satisface sus principios por un largo periodo de tiempo, las personas que se encuentran sujetas a estos acuerdos tienden a desarrollar un deseo de actuar conforme a estos principios y a cumplir con sus tareas en las instituciones que los ejemplifican. Una concepción de la justicia es estable cuando el reconocimiento público de su realización en el sistema social tiende a producir el correspondiente sentido de la justicia.

El reconocimiento público de los dos principios de justicia, según Rawls da un mayor apoyo al respeto que los hombres se tienen a sí mismos, lo que a su vez repercute aumentando la eficacia de la cooperación social. Un rasgo deseable de una concepción de la justicia es que debería expresar públicamente el respeto mutuo entre los hombres. El establecimiento de la libertad igual y la operación del principio de diferencia están orientados para producir este efecto.

Otra manera de expresar esto es decir que los principios de la justicia reflejan en la estructura básica de la sociedad, el deseo que tienen los hombres de *no tratarse como medios, sino únicamente como fines en sí mismos*. Considerar a las personas como medios, para Rawls es estar dispuesto a imponer a quienes ya de por sí son los menos favorecidos, perspectivas de vida aún menores a favor de las mayores expectativas de otros.

La forma del razonamiento elaborado en favor de los dos principios dice que el *equilibrio reflexivo* de argumentos los favorece frente al principio de utilidad media, y, teniendo en cuenta la transitividad, también frente en la doctrina clásica.

Rawls trata de mostrar, tomando la libertad de conciencia como ejemplo, de qué manera la justicia como imparcialidad proporciona fuertes argumentos en pro de la igualdad de la libertad.

Se tiene que suponer una cierta semejanza entre los individuos, como su misma capacidad para las actividades e intereses de los hombres en tanto seres progresivos o además, un principio de la disminución marginal del valor de los derechos fundamentales cuando son asignados a las personas. Por ello para John Rawls, las libertades de igual ciudadanía están en peligro cuando se fundan en principios teleológicos. Las libertades equitativas no son un medio para maximizar la suma del valor intrínseco o para obtener el mayor equilibrio neto de satisfacciones.

Establecidos los principios de justicia, estos deberán aplicarse de acuerdo a una secuencia ordenada en cuatro etapas:¹¹⁷

En primer lugar, procederá a efectuarse un congreso constituyente que decidirá a través de delegados las formas políticas y escoger una constitución que establezca el sistema de los poderes constitucionales del gobierno y los derechos fundamentales de los ciudadanos. El velo de ignorancia aquí será parcialmente levantado puesto que conocerán ahora únicamente los hechos generales pertinentes acerca de su sociedad, es decir, sus circunstancias y recursos naturales, nivel de desarrollo económico y político, entre otros aspectos semejantes. De esta manera, habrán de escoger la constitución más apropiada que satisfaga los principios de justicia y sea la mejor para conducir a una legislación justa y efectiva.

Como segundo punto se presenta la necesidad de seleccionar entre las disposiciones procesales que sean tanto justas como practicables, aquellas que tengan mayores probabilidades de conducir a un orden jurídico justo y efectivo.

¹¹⁷ *Teoría de la justicia*, Op. Cit., p. 187.

En este momento, y como tercer punto, entra la etapa legislativa donde las leyes no sólo tendrán que satisfacer los principios de justicia, sino también los límites establecidos por la constitución, cuidando especialmente aquéllas en relación con las políticas económicas y sociales.

La igualdad de la libertad deberá ser por tanto, el primer paso para el congreso constituyente. Y como segundo paso, deberá cuidarse que las políticas señaladas tengan como objetivo la maximización de las expectativas a largo plazo de los menos aventajados, en las condiciones de una igualdad equitativa de condiciones. Estos pasos para Rawls, coinciden con lo principios de justicia.

La última etapa, es la aplicación de las reglas a casos particulares, hecha por jueces y administradores, y la obediencia de las reglas por todos los ciudadanos.

Rawls determinó esta aplicación gradual en diferentes niveles y tipos de información para aplicar los principios de manera inteligente.¹¹⁸ Este marco extiende la idea de la posición original adaptándola a diferentes escenarios que lo requiera. La clase de información relevante está pensada para garantizar que el juicio de la personas sea imparcial y razonable, y seguir los principios de justicia para trazar el marco de una constitución justa.

Ahora bien, establecidos los principios de justicia para las Instituciones, Rawls considera la existencia de algunos principios de justicia aplicables a los *individuos*. El principal de ellos es el principio de imparcialidad el cual sostiene que a una persona debe exigírsele que cumpla con su papel y como lo definen las reglas de una institución, sólo si se satisfacen dos condiciones: primera, que la institución sea justa, esto es, que satisfaga los dos principios de justicia que hemos mencionado con anterioridad; y segundo, que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo o que se saque provecho de las oportunidades que ofrece para promover los propios intereses.

Así la elección de principios para las personas se simplifica toda vez que inicialmente se han adoptado principios de justicia para las instituciones, por lo que los mismos pueden ser usados y adaptados. Sin embargo, mientras que el principio de imparcialidad examina todas las obligaciones, para Rawls existen muchos deberes positivos y negativos que se infieren intuitivamente, ya que se nos aplican con independencia de nuestros actos voluntarios. Es así que el deber natural básico es el deber de justicia que nos exige apoyar y obedecer a las instituciones justas existentes que nos son aplicables.¹¹⁹

¹¹⁸ *Debate sobre el liberalismo político*, Op. Cit., p. 103.

¹¹⁹ *Teoría de la Justicia*, Idem., p. 116, 306 y 314.

Estos derechos son parte esencial de una concepción del derecho: definen los lazos institucionales de las personas y cómo se produce la dependencia de los demás. Así pues, en la teoría de la justicia de Rawls, el deber natural más importante es el de apoyar y fomentar las instituciones justas. Este deber tiene dos partes: primero, obedecer y cumplir lo necesario en las instituciones justas cuando existen y nos sea aplicable; y por otro lado, facilitar el establecimiento de acuerdos justos cuando éstos no existan.

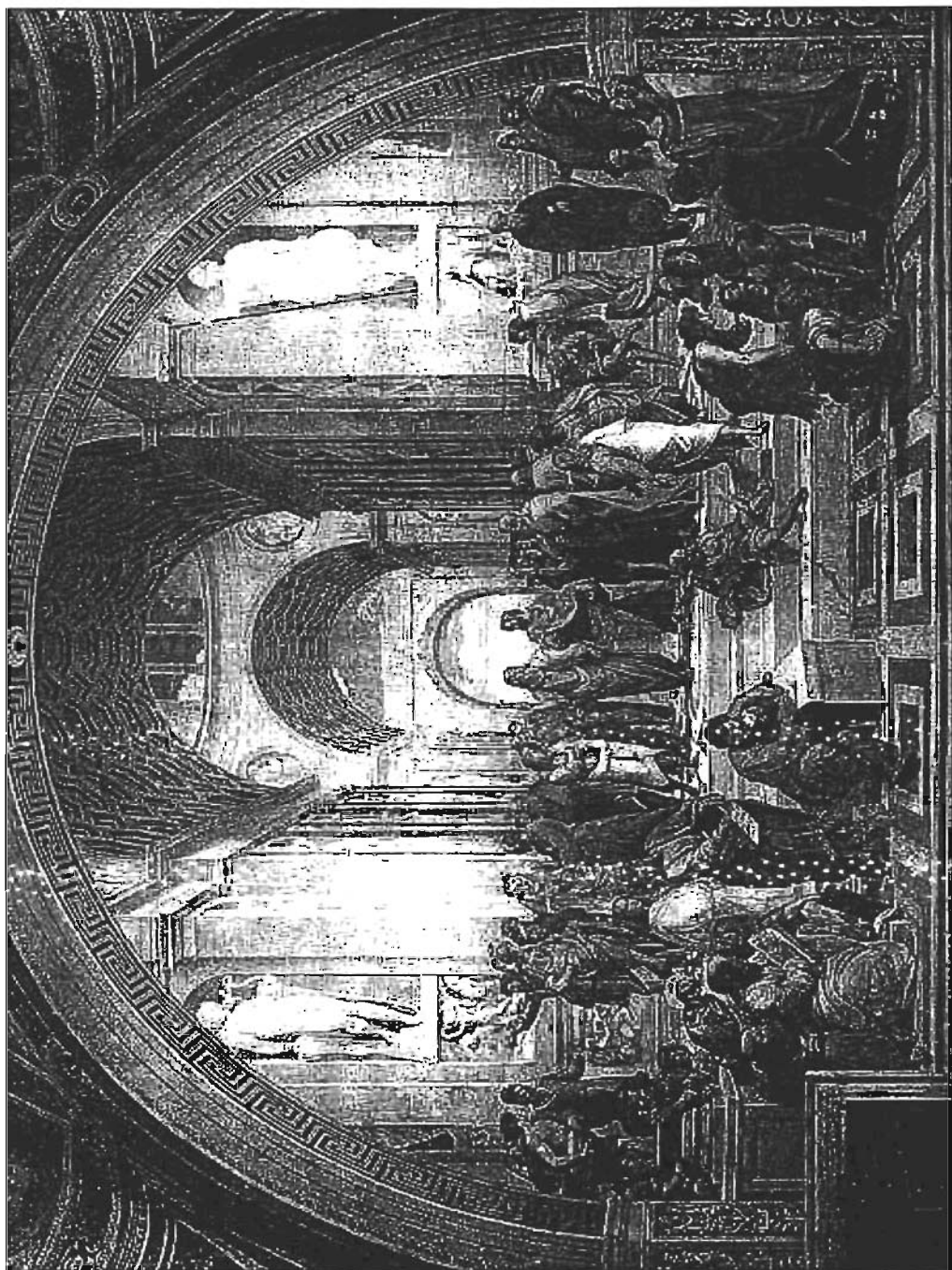
Rawls considera, que aunque existen varios principios de deber natural, todas las obligaciones se derivan del principio de imparcialidad, el cual sostiene en que una persona está obligada a cumplir su parte, especificada por las reglas de una institución cuando ha aceptado voluntariamente los beneficios del esquema institucional, o se ha beneficiado de las oportunidades que ofrece para fomentar sus intereses, siempre que esta institución sea justa e imparcial, es decir, satisfaga los dos principios de justicia. Así pues, no se considera difícil explicar por qué se ha de obedecer leyes justas, que han sido promulgadas por una constitución justa.

Sin embargo, puede ocurrir que los acuerdos existentes puedan diferir en varios grados de las normas públicamente aceptadas, que son más o menos justas; o puede ser que estos acuerdos se adecuen a la concepción de la justicia que tenga una sociedad, o a la visión de la clase dominante, pero esta misma concepción puede ser irracional, y en muchos casos claramente injusta.

De lo anterior Rawls afirma que tenemos un deber natural de urbanidad, consistente en no invocar los errores de los programas sociales como excusa para no obedecerlos, ni explotar las inevitables lagunas de las normas para promover nuestros intereses. Por tanto, en un estado que se aproxima a la justicia, existe normalmente el deber de obedecer incluso normas injustas, mientras no excedan ciertos grados de injusticia. Aunque el individuo siempre tendrá la posibilidad legítima y razonable de la desobediencia civil bajo ciertas reglas.

Esta desobediencia es definida como un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas del gobierno.¹²⁰ Esta teoría es planteada para el caso especial de una sociedad casi justa, una sociedad bien ordenada en su mayor parte, pero en la que, no obstante, ocurren graves violaciones a la justicia.

¹²⁰ Idem., p. 331.



Titulo: Escuela de Atenas, 1509-10
Autor: Rafael
Museo: Estancias Vaticanas
Características: Fresco
Estilo: Renacimiento Italiano

CAPÍTULO TERCERO

ESTUDIO COMPARATIVO SOBRE LA JUSTICIA

La dialéctica no es para nosotros un juego de cuyo final estuviéramos seguros. La dialéctica es algo serio. Si la contradicción no es reconciliada, sabemos que todo esfuerzo del pensamiento habrá sido inútil¹

Max Horkheimer¹

Una vez analizadas las teorías filosóficas de Aristóteles y Rawls sobre la justicia, llega el momento de realizar la comparación entre ambas concepciones a fin de determinar sus semejanzas y diferencias, así como establecer los principales problemas a los que se enfrenta la justicia y responder a nuestras preguntas de investigación.

En principio, cabe señalar que existe un aspecto que hace complejo este estudio comparativo, y es que ambos autores se encuentran dentro de un contexto histórico y conceptual diverso. Asimismo, en la actualización y traducción a nivel teórico de sus presupuestos, particularmente con Aristóteles, nos enfrentamos con el problema de que son concepciones con una visión del mundo muy específica, que muchas veces son traducidos de manera errónea.

Si bien el contexto histórico es muy diverso, en virtud de que nuestro trabajo es a nivel teórico, la referencia que se hará en la actividad comparativa será únicamente conceptual, cuidando que las nociones utilizadas no se entiendan dentro de un contorno distinto al del propio autor. Es decir, en principio no existe un espacio temporal de comparación, mas que los propios conceptos. Por ello, es imprescindible establecer los conceptos primordiales que se han determinado y lo que al respecto se entenderá.

Los conceptos principales que serán delimitados son el de estado, organización social, ciudadano, persona, libertad, igualdad, virtud y iey.

Respecto al concepto de *estado*, equipararemos al mismo a la concepción rawlsiana de estado moderno y la griega de *polis*, es decir, como una sociedad humana, asentada de manera permanente en el territorio que le corresponde, sujeta a un poder soberano que crea, define y aplica un orden jurídico y estructura la sociedad estatal para obtener el bien público temporal de sus componentes.

Al respecto, consideramos que ésta noción no se contrapone con las cada autor y se enfoca principalmente al concepto de organización social y política, como una conjunción de personas, familias o comunidades que se

¹ Horkheimer, Max, *Anhelo de justicia*, Editorial Trotta, Madrid 2000, p. 124.

unen dentro de una comunidad política a fin de maximizar sus posibilidades de bienestar y seguridad.

Como ciudadano y persona, para nuestra comparación y en relación a la justicia política, entenderemos como aquella *sustancia individual de naturaleza racional*² que tiene participación en la vida política de su comunidad social y es considerada por los autores dentro de su respectiva sociedad como personas libres e iguales.

Asimismo, la libertad será entendida únicamente desde el aspecto político y moral, es decir, como la posibilidad de una persona o ciudadano de ejercer sus derechos y cumplir sus obligaciones dentro del ámbito político, así como determinar racionalmente lo que más se ajuste a su concepción de bien. De esta manera la libertad es la posibilidad de elección ejercicio de derechos de un ciudadano dentro de un estado. De igual forma, la igualdad se refiere a la posibilidad de ser tratado por la ley (y las instituciones) de manera equitativa en el reparto de derechos, obligaciones, beneficios, entre otros aspectos.

Como virtud entenderemos aquella conducta deseada, en su grado de excelencia, en beneficio de la organización política. Finalmente, como ley consideraremos el aspecto jurídico del *nomos*, que se proyecta al establecimiento público y social de normas de conducta, exigibles y punibles por las personas que ejercen el poder estatal.

Existe un beneficio al uniformar conceptos básicos mínimos que permiten comparar las teorías. De ahí que es de gran ayuda el hecho de que los dos filósofos echan mano de conceptos filosóficos similares y ambos estructuran una teoría que les permita analizar la problemática social que implica la justicia y establecer las nociones básicas que se relacionan a ella.

Respeto a su diferencia contextual, habrá que ubicar a cada filósofo dentro de su respectiva posición: Aristóteles se ubica en una sociedad estratificada relativamente homogeneizada, en la cual el modelo de participación de los individuos en lo político es una novedad. Su visión de la realidad se proyecta en un sentido asumido de pertenencia social. La población de Atenas no sobrepasaba los 200,000 habitantes, lo que favorecía la convivencia social. Esta homogenización consiste fundamentalmente en una afinidad respecto al *nomos*, independientemente de su posición social y de la desaprobación que respecto a ésta se encuentre.

Por su parte, Rawls pertenece a una sociedad masificada en donde la individualidad es el paradigma que rige la vida de la sociedad, por lo que la

² Definición de Boecio, "De persona et duabus naturis", c. ii: *Naturæ rationalis individua substantia*.

planeación y organización se enfrenta a la diversidad de fines y bienes, con una sociedad proclive al suicidio anómico.³

Si bien las teorías parecen diversas e incompatibles entre sí, proponemos cinco temas generales que ambos filósofos tratan, a fin de que, a través de interrogantes sobre la justicia, los autores nos expongan su posición al respecto, y así ser dichas nociones comparadas entre sí.

En primer lugar compararemos los aspectos generales que consisten en nociones conceptuales, contexto histórico y posiciones filosóficas genéricas. En segundo término estudiaremos los aspectos elementales de la justicia, los cuales se refieren a su surgimiento, su caracterización, los sujetos que intervienen y sus fines. Finalmente, compararemos los elementos de la justicia que se relacionan con el Derecho, la Política y la Ética.

Con un planteamiento de la problemática y de los límites de una reflexión sobre la justicia, el objetivo principal de nuestra comparación es además de determinar las contradicciones y semejanzas que se presentan entre ambas teorías e indicar los problemas que pudieren llegar a surgir, conocer aquéllos elementos básicos para un estudio sobre la justicia.

La comparación que no tiene referencia espacial particular, es un ejercicio realizado a nivel teórico dentro de los ámbitos reflexivos de cada autor. De igual forma, las referencias bibliográficas utilizadas en el presente capítulo, respecto del pensamiento de cada autor, son con base en lo expuesto dentro de los dos primeros capítulos, por lo que para evitar repeticiones, omitiremos dichas referencias.

1 Aspectos Generales

Este primer aspecto de comparación cubre de manera general las perspectivas conceptuales, históricas y filosóficas de ambos autores. Con esta comparación buscamos evaluar los antecedentes y las líneas generales de pensamiento de cada autor, y comprender las razones por las cuales poseen una particular concepción de la justicia.

1. ¿Qué es la justicia?

Al respecto, si bien ninguno de los filósofos señala una definición específica de la justicia por la complejidad que implica, ambos la describen ampliamente por medio de su caracterización y de las formas en que ésta se presenta en la sociedad.

³ Término establecido por Emilio Durkheim. El suicidio anómico se produce cuando tienen lugar cambios sociales súbitos que dan lugar a quiebras o desajustes en las normas sociales, éstos producen un estado de anomia que supone confusión, inseguridad, falta de criterios, que a veces conduce al suicidio. Este concepto de anomia ha sido aplicado por otros sociólogos en el estudio de patologías sociales y conductas desviadas. Durkheim, Emilio, *El Suicidio*, Ediciones Coyoacán, México 2002.

Para **Aristóteles**, la justicia, en su ámbito más genérico, es el hábito por el que los hombres obran justamente y quieren las cosas justas. Es la virtud perfecta porque el que la posee puede practicarla en relación a otro; es un bien ajeno porque para los demás se realiza el bienestar, es decir, para el gobernante o para un asociado. Por lo tanto, considera que la justicia y la virtud son lo mismo en su existir, pero no en su esencia lógica, sino que en cuanto es para otro se llama justicia, y en cuanto es hábito se denomina virtud. Por esto, la justicia es la virtud social perfecta que consiste en la práctica de todas las otras virtudes en las relaciones humanas.

Ahora bien, lo justo para Aristóteles será lo legal y lo igual, es decir, el justo será el cumplidor del nomos y el observante de la igualdad; lo justo total y lo justo particular respectivamente. Sin embargo, considera que aunque lo justo es lo igual, no lo es para todos, sino para los iguales, y lo justo es desigual, aunque no para todos, sino para los desiguales. Para realizar esta distinción, la diferencia la establece con base en el mérito de cada uno de acuerdo a la excelencia de su conducta (virtud). Esta valoración para Aristóteles se desprende de lo que es común para el hombre: la vida activa de la parte racional del hombre, la actividad de la recta razón.

Aunque el filósofo griego analiza la justicia de modo abstracto como virtud ética, particulariza en lo que denomina la justicia política, la cual persigue la consecución del fin del hombre y su trascendencia en el orden de la ciudad para el logro del bien común.

Como virtud, se produce por el hábito, pero en sociedad depende de la administración de la polis en el juicio de lo justo. De esta forma la justicia produce y protege la felicidad de los elementos de la comunidad e indica lo justo entre ellos para la suficiencia de la vida como hombres libres e iguales.

Por su parte, **Rawls** considera a la justicia como un ideal social en el que cada individuo posee un sentido de justicia, por medio del cual se busca un equilibrio adecuado entre las pretensiones enfrentadas en la asignación de derechos y deberes, y la definición de una correcta división de las ventajas sociales.

Es así que la justicia para el filósofo norteamericano se deriva de una concepción política de lo justo que las personas racionales y razonables, poseedoras de una naturaleza moral, convienen entre sí en una situación de imparcialidad y equidad a fin de que exista una cooperación en beneficio de cada individuo. Esta concepción de lo justo es un conjunto de principios, cuya aplicación de forma general y universal han de ser públicamente reconocidos. El individuo como ser racional que vive en necesaria sociedad, se ve apremiado a establecer estos principios de la justicia cuyo objeto primario es la estructura básica de la sociedad, que son las grandes y principales normas económicas y políticas que rigen a la sociedad.

Considera que la naturaleza no es justa ni injusta, sino lo es la forma en que cualquier sistema institucional actúa frente a esos hechos; por ello, la justicia será la primera virtud "política" de las instituciones.

Así pues, los principios de justicia elegidos (generales, universales y públicos) serán aquellos que garanticen la igualdad de libertades básicas y la distribución de desigualdades sociales y económicas que compensen los desequilibrios existentes. De esta forma, las instituciones son justas cuando no hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes y las reglas determinan un equilibrio.

Ahora bien, en ambos pensadores encontramos algunas semejanzas respecto a qué es la justicia:

En primer lugar, el tipo de justicia que ambos estudian primordialmente es la justicia política, expresada por medio de normas, e integrada por los conceptos de la justicia distributiva respecto de la repartición de beneficios sociales y del tratamiento de personas. No obstante, Aristóteles, estudia la justicia de manera especial como una virtud ética, como virtud perfecta, lo cual Rawls como virtud política.

Para ambos la justicia es una "**virtud social**" como un parámetro de perfección en la organización social dentro de una comunidad política que proporciona de manera determinada y adecuada para todos, las bases de la repartición de los beneficios sociales y el modo de tratamiento de las personas. Por ello, su ejercicio es a través de un gobernante o un administrador con base en la normatividad establecida.

Sin embargo, esta comparación conceptual expone algunas diferencias:

Si bien, el contenido de la justicia parte para ambos de un mismo origen que es la racionalidad del individuo, la fuerza y validez de la justicia dentro del ámbito social depende de dos variables distintas: de la naturaleza social del hombre como parte integral de un todo o bien del consenso social realizado por individuos. No obstante, el verdadero problema surge en la determinación del contenido de la justicia.

Mientras para el Estagirita la justicia surge primordialmente en favor del bien común, para el filósofo norteamericano nace del interés y beneficio del individuo *autointeresado*. La cuestión no es la probabilidad de que ambos bienes coincidan y sean finalmente dependientes entre sí, sino que la búsqueda del provecho individual se enfrenta con los esquemas sociales de bienestar y cooperación.

Por otro lado, difieren ambos autores respecto al sujeto de la justicia como virtud, es decir, para Rawls de inicio se ejerce "virtuosamente" a través

del “comportamiento” de las instituciones principales del estado, mientras que para Aristóteles es una virtud que se debe expresar en la conducta del hombre, garantizada por el gobierno de la *polis*, lo que implica una diferencia en su ámbito original de aplicación

Otro desacuerdo es respecto a la norma de tratamiento: el modo de tratar diferente a los diferentes, o igual a los iguales. Aunque ambos reconocen la necesidad de un tratamiento diferenciado para la repartición de los beneficios sociales, en beneficio también colectivo, el problema es la definición de dicha norma de tratamiento. Para Aristóteles el mérito del virtuoso, o del que aporta más a la sociedad proporciona esta base mientras que para Rawls el tratamiento básico debe ser siempre igual, cuando no diferente en beneficio de los más afectados por la desigualdad.

Podemos resumir las variables y las constantes determinadas en el presente tema de acuerdo al siguiente cuadro:

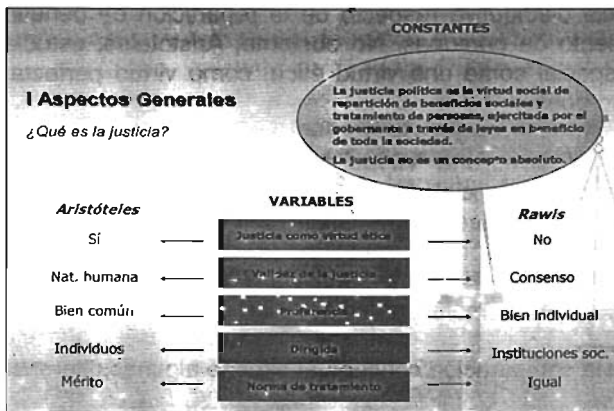


Fig. 1.
Estudio comparativo
¿Qué es la justicia?

2. ¿Qué influye el desarrollo del pensamiento filosófico de la justicia?

Las teorías expuestas no surgen de la simple imaginación de los filósofos, sino como resultado de un conjunto de sucesos históricos y antecedentes teóricos. Por ello, es importante determinar algunas semejanzas en las influencias históricas o teóricas que se manifiestan dentro del pensamiento de cada autor. Sin embargo, no se busca establecer leyes generales que incidan determinantemente en el desarrollo teórico de la justicia, sino únicamente resaltar algunas circunstancias que de modo coincidente pudieron ser motivo de que los filósofos se ocuparan de la justicia.

En **Aristóteles** encontramos influencia de diferentes vertientes. Uno de los factores significativos fueron los acontecimientos históricos de su época.

El primero de ellos es el importante desarrollo económico que experimentó Atenas, derivado tanto de la expansión comercial, en particular la marítima, como la posesión de colonias que le proporcionaron ingresos a través de impuestos.

Por lo anterior, y en virtud del bienestar que disfrutaban los ciudadanos atenienses de manera homogénea, en la *polis* se propició una mayor participación del pueblo en el ámbito político y la posibilidad de elegir algunos de los cargos públicos. Esto es, se produjo el comienzo de un modelo político democrático. De igual forma, esta “tranquilidad económica” permitió a los ciudadanos de la *polis* dedicarse a la reflexión, al arte y al estudio de las ciencias, con lo cual se propicia una expansión del conocimiento en las diversas disciplinas. Por esto, los pensadores y estudiosos de las regiones vecinas se trasladan a Atenas a fin de reunir el conocimiento y desarrollar de manera significativa sus respectivas ramas de estudio dentro de ella, provocando un escenario muy propicio para la evolución de las ciencias.

Este crecimiento comercial fue acompañado a su vez del progreso de la técnica, en particular de la “reflexiva”; es decir, encontramos un desarrollo importante del lenguaje, principalmente del escrito y de los mecanismos de comunicación que impulsan el pensamiento filosófico, político y científico. En paralelo, estos esquemas reflexivos ponen en movimiento los esquemas religiosos de la época y provocan cierto enfrentamiento del pensamiento filosófico al mítico religioso. Se da una depuración religiosa que podemos denominar como “desmitificación”. No es que se haya despreciado al mito, sino que se rechaza el mito irreflexivo que impedía el conocimiento cierto del mundo. Por esto, los pensadores de la época necesitan sustituir las estructuras mitológicas, a base de esquemas de reflexión racional que justifique el mundo que les rodea, incluso a base de nuevos mitos.

De esta forma se promueve una insistente búsqueda de primeros principios del mundo (desde los milesios hasta Platón) que les permitiera conocer las cosas y explicar los sucesos que acontecen en el mundo. De igual manera, se suceden reacciones en contra de este ímpetu reflexivo y se difunde tanto un escepticismo del conocimiento como la contraposición entre normas naturales y normas legales (los sofistas). Así, el desarrollo del pensamiento social se encuentra con la búsqueda de principios para determinar el debido comportamiento *político y social* de los individuos, los cuales va desde el virtuosismo intelectual al pragmatismo.

De todo lo anterior, el pensamiento aristotélico toma como presupuesto el pensamiento racional sustentado en principios finales de unidad, coherencia y verdad, siguiendo como directriz los principios eternos inmutables del *kosmos* y no sólo de la razón. Asimismo, el filósofo griego muestra un interés particular por el orden social a través del comportamiento de excelencia inmanente en el hombre (virtud), la estructura política, la estabilidad de la *polis* y la justicia.

Aunado a lo anterior, Aristóteles vive en un tiempo de constante conflicto social y guerras, y experimenta la decadencia del modelo político ateniense de democracia, el paso de la polis a la cosmópolis. Consideramos que estas circunstancias son un elemento particular de influencia en su filosofía que lo lleva a buscar y analizar las razones de dichos sucesos. Es quizá por ello que la justicia es valorada de manera especial como una virtud de la *polis*.

Ahora bien, Aristóteles presenta algunas influencias de su maestro Platón, específicamente respecto de la aspiración heredada de Sócrates de que la verdadera causa o explicación de las cosas hay que buscarla no al principio sino al fin. Por ello, retuvo dos conceptos de su maestro, el punto de vista teleológico y la convicción de que la realidad reside en la forma. Asimismo, hereda de Sócrates el interés por el comportamiento virtuoso, y la capacidad del hombre por determinarlo a través de su razón.

Sin embargo consideramos que también tiene una ligera influencia del pensamiento sofista respecto a la valoración de las costumbres y las relaciones sociales, y la consideración de una problemática entre lo justo natural y lo justo legal.

Finalmente, observamos que el pensamiento aristotélico reacciona al relativismo epistemológico de su tiempo por considerarlo un obstáculo para el pensamiento filosófico. Asimismo, se enfrenta a la teoría platónica de la división entre realidad e idealidad (ser y deber ser), que aleja del hombre la posibilidad de conocerse realmente y el mundo a su alrededor. Finalmente, reacciona ante los modelos de injusticia que propiciaron la decadencia de diversos sistemas políticos de su época.

Por su parte, **Rawls** recibe también la influencia de diversos acontecimientos y corrientes de pensamiento de su tiempo.

Una de las principales influencias que presenta el filósofo norteamericano es la herencia de la Ilustración y todos los postulados que ella implica, a través de múltiples factores.

El Renacimiento, se presenta como antesala del pensamiento moderno, el cual motiva el estudio y análisis del pensamiento antiguo y el desarrollo del arte y la ciencia, colaborando con el futuro enfrentamiento y rechazo en contra de los postulados tradicionales.

En la etapa final del feudalismo, el comercio comenzó a expandirse de manera importante mediante el traslado de mercancías, y junto con ellas el pensamiento y corrientes ideológicas. De esta forma se atomiza el modelo social feudal y surgen importantes ciudades dedicadas al comercio y al desarrollo de la técnica. Se empieza a producir un proceso de urbanización e

industrialización. Esta industrialización trajo consigo, entre otras cosas, la posibilidad de crear medios masivos de comunicación a través de la imprenta, y poder así transmitir el pensamiento que se desarrollaba.

Al mismo tiempo, dentro del ámbito religioso se da la Reforma y la escisión del cristianismo, lo que pone en duda los esquemas antiguos de unidad social. Aquí será de gran importancia para el nuevo paradigma racional la ética protestante, fundamentada en la autonomía y la libertad. Se empieza entonces a difundir una nueva concepción del individuo y a dar aliento a ideales modernos de evolución, progreso y de desarrollo económico. Este proceso fue elemento básico para el de la secularización científica, que en un primer momento pondrá como centro de su pensamiento la capacidad natural racional del individuo de conocer y determinarse. No obstante, el siguiente paso de esta secularización fue el abortar por completo a Dios del pensamiento filosófico y colocar en su lugar a una diosa: la razón.

En medio de este proceso surge el liberalismo como corriente de pensamiento ilustrado que incluye diversos presupuestos con fines de organización social. Surgen los derechos humanos y la proyección de un estado moderno. Asimismo, en virtud de que el individuo se vuelve el creador de su realidad "social", se presenta necesario establecer al estado como un contrato social en el que los individuos son parte, por lo que se desarrolla el contractualismo. Estos dos elementos teóricos como fuente primaria del pensamiento rawlsiano.

El pensamiento liberal proyecta nuevos modelos, principal y fundamentalmente económicos, como el capitalismo y más tarde su visión política, el utilitarismo, que promueve la búsqueda de un bienestar, primordialmente económico. Este extremismo político y económico provocó en contrapartida y como derivado también de un proyecto ilustrado, un enfrentamiento con algunos modelos sociológicos, como el marxismo, el cual remarcando los postulados de justicia igualitaria extrema, colocan al sistema jurídico y sus presupuestos en el entorno de la problemática y apoyan la entronización de lo económico. El derecho en medio de esta problemática, busca colocarse en el lado de las ciencias y se positiviza, a tal grado que su elemento ontológico es separado con fines de orden puro y se le reduce a la técnica.

Por otro lado, el pensamiento político "positivo" coloca su confianza en el modelo de Estado Nación, proclives a posturas políticas extremas que llevan a la aparición de regímenes totalitarios, fuente de guerras globales. De esta forma, el proyecto ilustrado político se sumerge en una fuerte devaluación al no satisfacer los requerimientos sociales y el ideal de beneficio social. La razón política se enfrenta a la sin razón.

Por su parte, el pensamiento racional e individualista se enfrenta con problemas epistemológicos al subjetivizar toda realidad, relativizar el

conocimiento, y en consecuencia, a sí mismo. Dentro de esa crisis de la existencia de un conocimiento cierto y único, surgen diversas posiciones filosóficas, como el intuicionismo, el estructuralismo, el funcionalismo, la filosofía analítica, entre otras.

Sin embargo, la exigencia por justificar un modelo estatal que de la posibilidad al desarrollo individual de las personas provoca que la sociedad civil reclame la determinación de modelos mediante los cuales los individuos determinen de manera real sus intereses. De esta forma, el *uso público de la razón* se presenta, entre otras visiones, como alternativa viable para establecer modelos justos y de legitimación estatal para el beneficio social. Aquí es donde, junto a una gran variedad de pensadores, Rawls construye una teoría de la justicia con base en postulados ilustrados redeterminados.

Los presupuestos filosóficos de Rawls serán entonces el racionalismo moderno basado en la autonomía del individuo, de la que se deriva su concepto de libertad e igualdad, combinado con un pragmatismo anglosajón sustentado en la determinación de principios de justicia de la razón práctica, básicamente procedimentales. No obstante, realiza una nueva valoración de conceptos como bien común y homogeneidad, sostenido exclusivamente en el sentido moral de justicia del individuo como ser social. Estos presupuestos son tomados fundamentalmente de Locke, Rousseau y de Kant.

Así pues, observamos que el pensamiento rawlsiano reacciona frente a la decadencia del modelo del estado social, y la imposibilidad de que socialmente se logre un estado bien ordenado con base en la participación de los individuos. Estudia por lo tanto las perspectivas que permitan que la sociedad enfrentarse a problemas de injusticia, desequilibrios sociales y posiciones beligerantes. Así mismo, se opone ante el desarrollo de pensamientos filosóficos y sociológicos que niegan un lugar al individuo y a la voluntad colectiva como factor de determinación de esquemas políticos justos.

Ahora bien, encontramos en lo expuesto algunos fenómenos semejantes para el desarrollo del pensamiento filosófico sobre la justicia en los dos filósofos.

Ambos pensamientos surgen de modo paralelo a la devaluación de los modelos políticos establecidos en su tiempo (la *polis* y el estado nación), así como de periodos de gran inestabilidad social originados por la guerra. Asimismo, las dos teorías se originan después de una época de gran desarrollo económico y técnico, que da la oportunidad del desarrollo científico y reflexivo, y la creación de nuevos productos teóricos. De igual forma, los dos modelos responden a las nuevas visiones religiosas de su tiempo, derivados de un proceso de racionalización de las creencias. Finalmente, los mecanismos de comunicación (lenguaje escrito y medios de comunicación)

juegan un factor determinante en el desarrollo y transmisión del pensamiento y reflexión sobre la justicia.

Estos elementos semejantes se pueden sintetizar en el siguiente modelo:

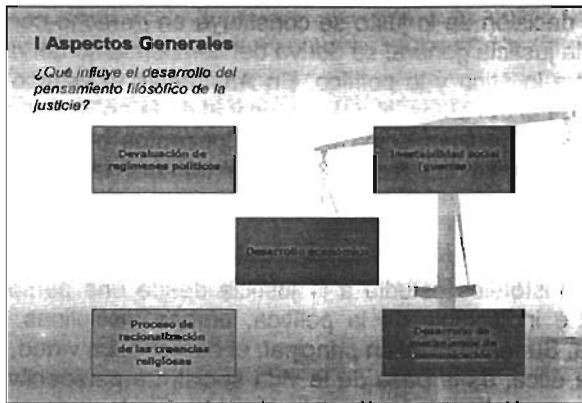


Fig. 2.
 Estudio comparativo
 ¿Qué influye en el desarrollo del pensamiento filosófico de la justicia?

3. ¿Qué ramas filosóficas intervienen en el estudio de la justicia?

En nuestro estudio del pensamiento filosófico de Aristóteles y Rawls encontramos determinadas ramas de estudio de la filosofía que incumben a la justicia, por lo que es necesario establecer éstas, así como sus diferencias y semejanzas.

Cabe destacar que los trabajos filosóficos de **Aristóteles**, a comparación de los de Rawls, no se centraron en la justicia de manera particular, sino su gama de conocimiento fue mucho más amplia. En la división propuesta por el filósofo griego a la ciencia, en teórica y práctica, ubica en esta última a la ciencia política como “ciencia soberana”, en virtud de que considera que ella utiliza a las demás ciencias prácticas y legisla sobre lo que debe hacerse y lo que debe evitarse, y el fin que le es propio abarca a los fines de todas las ciencias, al grado de ser por excelencia el bien humano.

No obstante, la ciencia política aristotélica es especulativa y no pretende basarse en principios formales, en comparación con su lógica formal y su estudio de la filosofía natural.⁴

⁴ Por ello aclara que “No debemos buscar la misma precisión en todos los conceptos... Lo bueno y lo justo, de que se ocupa la ciencia política, ofrece tan diversas formas y tanta perplejidad, que ha llegado a pensarse que sólo existen por conveniencia y no por naturaleza... El hombre culto no debe obstinarse por alcanzar otro tipo de precisión en cada género de problemas, que no sea el que le brinde la naturaleza del asunto en sí”, *Ética Nicomaquea*, Op. Cit., p. 10.

Para el filósofo griego, si la suprema disciplina para el logro del bien es la política, y el bien de la ciudad es la justicia, y ésta a su vez es el bien común, la determinación de lo justo es propio de la filosofía política que lo hace de acuerdo al principio de otorgar "diferente para los diferentes y en proporción a su mérito".

Es así como la decisión de lo justo se constituye en derecho con base en lo ético; más aún, la justicia general se deriva del cumplimiento del *nomos*, que no diferencia entre lo ético y lo político. En Aristóteles el estudio de la *dike* se encuentra ligada al del *ethos*, al del *nomos* y al de la *polis*. Por esto la justicia se haya en estrecha vinculación con los conceptos básicos de su filosofía ética consistentes en las teorías de la estructura teleológica del comportamiento humano, la del bien supremo, la de la virtud y la del justo medio.

De esta forma Aristóteles estudia a la justicia desde una perspectiva eminentemente ética e indisoluble de la política, ambas disciplinas, como ciencias de la práctica. Su manifestación principal: el derecho. La virtud, como camino de excelencia ética, es la base de la vida social. La perspectiva que utiliza, con base en sus estudios de las ciencias teóricas, es la observación y la reflexión filosófica sostenida por la *empiria*, la experiencia de lo que en la realidad encuentra.

Sin embargo, se observa influencia de su concepción del *hileformismo* que le dan la posibilidad de centrar su pensamiento político y ético de la justicia en el *telos*, toda vez que el hombre en sociedad desarrolla en la forma potencialmente lo que es en su sustancia. Asimismo, aunque concibe una visión de inmanencia normativa en el ser humano (derecho natural), no la congela en la creencia de leyes inmutables, sino las jerarquiza y les otorga un valor particular.

Para *Rawls*, en cambio, la idea de establecer una concepción pública de la justicia se deriva de la necesidad de formular un contrato social. Esta herramienta teórica es un modelo sistemático de argumentación que permite el respeto conjunto de un sistema de reglas como presupuesto indispensable para la cooperación social pacífica y recíprocamente ventajosa, a través de una reconstrucción racional de las consideraciones que las personas formularían si tuvieran que elegir entre regulaciones alternativas potencialmente para los problemas específicos de convivencia.

La justicia rawlsiana es señalada por su autor como una virtud política (de las instituciones), la cual se introduce inevitablemente en el campo ético en la estimación de valores, en estrecha unión con las nociones de bien, de libertad, de igualdad, e incluso, de fraternidad. Rawls señala que en Kant se observa ya la idea de los principios morales como objeto de una elección racional, por lo que la filosofía moral se vuelve el estudio de la concepción y el resultado de una decisión convenientemente decidida. Por esta razón

supone que la legislación moral, así como los principios políticos y jurídicos, deben ser acordados en condiciones que caracterizan a los hombres como seres libres y racionales.

El filósofo estadounidense sigue la línea neo-contractualista en tanto que su esfuerzo se orienta a reanalizar las bases o fundamentos del contrato social articulando de manera nueva los fueros de la libertad y la igualdad, la valoración teórica de la justicia y el bien en medio de una sociedad pluralista que busca ser incluyente. Pero a pesar de estas bases, considera que la filosofía política, tal como la entiende el liberalismo político, consiste en su mayor parte, en diferentes concepciones políticas del derecho y la justicia consideradas como *freestanding*, es decir, independientes de concepciones metafísicas.

Por ello, para Rawls el liberalismo no emplea el concepto de verdad moral aplicado a sus propios juicios políticos, los cuales son razonables o irrazonables. Si bien acepta que la concepción de persona en el liberalismo político va más allá de la filosofía política, la concepción filosófica de la persona es sustituida por la concepción política de los ciudadanos como libres e iguales.

Así, los principios que serán elegidos en la posición original son la base de la moral política y no sólo especifican los términos de la cooperación entre las personas. Esto es para Rawls una consecuencia inevitable de la doctrina contractual.

Su herramienta de construcción política de la justicia es el contractualismo con base idealista. Su sustento ideológico y ético parte del liberalismo de Rousseau y Locke, con principios básicamente kantianos, donde considera a los hombres como seres libres, iguales y autónomos, con una concepción de justicia y de bien autointeresado no egoísta; estas características las retoma como elementos políticos que se desprenden de la racionalidad y razonabilidad del individuo que le impulsan a vivir en sociedad y llegar a acuerdos reflexivamente adecuados en beneficio común. Prevé además la existencia de bienes preferentes para el hombre, lo que le confiere un matiz teleológico a su teoría.

De lo expuesto anteriormente podemos señalar que ambos autores parten de la existencia de principios éticos en el hombre, como es la libertad y la igualdad, la facultad de razonar y conocer la justicia y el bien. Ciertamente que Rawls limita teóricamente su posición con base en una concepción política, sin negar su sustento es ético.

Asimismo, los dos filósofos reflejan estos juicios de valor de la vida en sociedad dentro del ámbito político, pues deben estar establecidos en la ley que rige la convivencia social, y ser respetados y garantizados por el gobernante. Por lo anterior, las ramas filosóficas dentro de las cuales los dos

autores exponen su pensamiento respecto de la justicia son la filosofía política, la filosofía moral y la filosofía del derecho.

Respecto a sus líneas filosóficas para el estudio de la justicia presentan algunas diferencias:

Aunque ambos reconocen algunos principios propios de las personas, la noción de justicia de Rawls se expresa de corte liberal subjetivo mientras que la base de Aristóteles se aproxima al derecho natural objetivo. Esto no implica de antemano una fuerte contradicción, pues las bases de la justicia finalmente se desprenden de las cualidades propias del hombre, en Rawls del individuo autónomo razonable y en Aristóteles del hombre social, integrante de un todo que es la polis.

Pero debemos observar que Aristóteles no reconoce la existencia de una autonomía moral del individuo propia del liberalismo, aunque si coincide en la capacidad política de autoconstituirse (no en el sentido de un contrato social primigenio). Por esto, podemos diferenciar la *ética* de Aristóteles, como conjunto de virtudes que vinculan entre sí a los integrantes de una sociedad, de la *moral* rawlsiana de corte kantiano, que atomiza la ética antigua en el orden individual y "multiplica" los valores morales, proyectándolos a la jurisdicción del individuo autónomo.

Otra diferencia se presenta en el modo de exposición de las dos teorías: mientras que Aristóteles se basa en retratar la justicia con base en la *empíria*, con algunos aspectos inherentes a la naturaleza humana, Rawls establece una teoría del ideal social, que se proyecta a realidades sociales concretas.

Estos puntos de comparación se pueden expresar mediante el siguiente esquema:

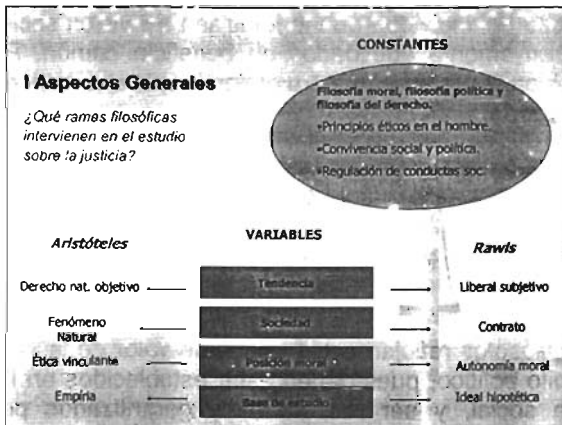


Fig. 3.
Estudio comparativo
¿Qué ramas filosóficas intervienen en el estudio sobre la justicia?

II Aspectos elementales de la justicia.

Revisado el contexto general de cada una de las teorías y comparados sus puntos más importantes, es el momento de confrontar aquéllos elementos específicos de la justicia. En virtud de ello, en este apartado revisaremos y compararemos los elementos que integran a la justicia según cada teoría.

1. ¿De dónde surge la justicia?

En primer lugar, es importante considerar el surgimiento de la justicia como un aspecto que nos permite comprender su origen, y por tanto, sus fortalezas y/o debilidades.

Para el *Estagirita* la sensación de injusticia surge en los miembros de las sociedades, dentro de las ordenaciones y configuraciones de las mismas, cuando hay grupos insatisfechos con sus condiciones de vida y con la posición social que ocupan. Aparece una sensación de privación relativa a la noción de justicia. De esta forma, surge como una necesidad social a fin de que se constituya una regla de la vida para la asociación política. Así surge también el derecho, pues la decisión de lo justo parece ser su constitutivo.

No obstante, la justicia surge inicialmente como una actividad humana que puede ser laudable, como una virtud en la cual se actualiza los presupuestos de la felicidad y lo propio del vivir humano, como un estado del individuo a quien concierne la elección, determinada por un principio racional en la dirección en que lo determinaría el hombre de sabiduría práctica. Por naturaleza se es apto para recibirla, y la costumbre la perfecciona.

Para Aristóteles, la justicia total se produce cuando la ley procura la práctica de la virtud hacia los demás. Si al sujetarse al *nomos* el hombre no obra en relación a otro, simplemente realiza una acción virtuosa; sin embargo, la *iustitia universalis* consiste en la práctica de todas las virtudes en las relaciones interpersonales.

Por lo anterior para el filósofo griego, lo justo será legal, en una de sus perspectivas, cuyo fundamento es la voluntad del legislador a diferencia de lo justo natural. Así pues los legisladores apuntan a mantener el orden y el bien social, y buscan con ello promulgar lo justo que redunde en provecho de la comunidad con base en la amistad y el bien común.

Para Aristóteles, lo social surge de la naturaleza humana, y de la vida en sociedad la justicia, por lo que la justicia nace de la naturaleza social del hombre. Surge entre personas cuyas relaciones mutuas están gobernadas por ley en relación directa con la consecución del fin del hombre y su trascendencia en el orden de la sociedad, requiriendo estar conformado por instituciones y leyes sin las cuales no se podría alcanzar el bien común. Las

comunidades como parte de una comunidad política se constituyen originalmente en gracia al interés y bien común, y por este perdura.

Por su parte, *Rawls* considera que el deseo de actuar con justicia se deriva en gran parte del deseo de las personas de expresar lo más exactamente posible lo que el individuo es como ser libre y racional con libertad de elegir.

Propone en su teoría de la justicia, una descripción del desarrollo moral con base en leyes psicológicas enteramente ligadas a la concepción de justicia. De esta manera en la segunda etapa de dicho desarrollo, es en la moral de la asociación en la cual el contenido de la moral viene dado por las normas apropiadas a la función del individuo en las diversas asociaciones a que pertenece, en cierta manera, determinadas por el sentido común, con el fin de inculcar la aprobación o desaprobación de las personas dotadas de autoridad, o por los demás miembros del equipo. Aquí es donde surgen para Rawls las virtudes cooperativas como la justicia y la rectitud, fidelidad y confianza, integridad y la imparcialidad.

Asimismo, las condiciones normales de la sociedad dan ocasión para que se de la virtud de la justicia dentro del ámbito ético. Estas condiciones que inducen a la cooperación humana, las señala el filósofo norteamericano como de dos tipos distintos: las objetivas que en las que los individuos que coexisten son vulnerables a los ataques y la escasez, y las subjetivas, son los aspectos pertinentes de los sujetos de la cooperación para alcanzar sus planes de forma individual. Finalmente, los principios de justicia que regirán a la sociedad, serán establecidos mediante un pacto de la sociedad dentro de una situación inicial que incorpora restricciones de procedimiento.

En este punto encontramos entre ambas teorías algunas semejanzas importantes. En las dos perspectivas, la justicia surge en al ámbito ético-político del ser humano. Asimismo, se desprende de la naturaleza social del hombre; es decir, el sentimiento de justicia sólo se expresa cuando el ser humano cohabita con otro ser humano, por lo que la existencia del sentimiento de justicia requiere de la alteridad. Además, podemos indicar que coinciden los dos filósofos en que la expresión de la justicia se refleja en la ordenación social a través de las leyes que rigen a determinada sociedad y que debe cuidar los intereses de los ciudadanos, en beneficio del colectivo.

Por otro lado, ambos autores difieren en que mientras para Aristóteles la justicia surge mediante la virtud expresada en la costumbre social de la naturaleza ética, intrínseca al hombre, para John Rawls emana del consenso entre individuos racionales, morales y autointeresados, bajo la concepción del liberalismo político.

Otra diferencia que hemos comentado con anterioridad, es el interés del individuo en la búsqueda de un bien determinado. Para Aristóteles la

justicia surge del hombre en busca del bien común, que finalmente le reditúa en su beneficio, mientras que para Rawls surge del individuo que busca de manera primordial el bien individual, aunque éste se deberá reflejar a través del beneficio social. Esta comparación se refleja mediante el siguiente esquema:

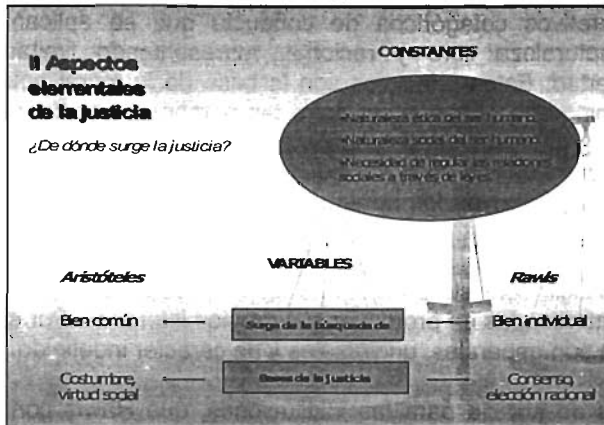


Fig. 4.
Estudio comparativo
¿De dónde surge la
justicia?

2. ¿En que consiste la justicia?

Ahora bien, si la justicia es una exigencia humana que se expresa y surge de la práctica social, es preciso determinar en que consiste.

Para **Aristóteles**, la justicia en general consiste en un hábito que dispone a los hombres a hacer y querer cosas justas. Como virtud moral, en el ámbito político, consiste en la obediencia de las leyes, ajustando a ellas la conducta del ciudadano, y en relación a los ciudadanos iguales y libres.

Como comentamos en su oportunidad, la ley es ética social, pues las leyes se promulgan en todas las materias mirando, ya al interés de todos en común, ya al interés de los mejores o principales. Llama justo a lo que produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad política, es decir la ley. La justicia así entendida es la virtud perfecta por proyección hacia el otro individuo. Los actos que producen la virtud total son también competencia de las leyes, o sea de las prescripciones legales relativas al bien común. La manifestación de la justicia es política o legal en tanto que se expresa por la ley y se aplica en relación a otro en el ámbito de la polis.

La justicia particular, dentro de la clasificación que hace Aristóteles y en referencia a su teoría del justo medio, consiste en una clase de término medio entre sufrir lo desigual y provocarlo. Sin embargo esta igualdad, que sólo se expresa en las relaciones interpersonales, al referirse a cosas será determinada de manera aritmética, pero entre personas que naturalmente no

son iguales, no tendrán cosas iguales sino se determina conforme a su mérito. Así el principio general en que descansa esta justicia particular para el *Etagirita* es que las cosas iguales reciben cosas iguales, y las desiguales cosas desiguales, proporcionalmente a su desigualdad.

En el pensamiento *rawlsiano*, la justicia consiste en principios de justicia como imperativos categóricos de conducta que se aplican a la persona por su naturaleza libre y racional, representando limitaciones apropiadas a la libertad. Estos principios son la base de la moral política y especifican los términos de cooperación entre las personas, por lo que son estables dentro de una sociedad pluralista como foco del consenso traslapado. La estructura básica de la sociedad y el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes, serán el objeto de dichos principios.

A la vez, la justicia consiste para Rawls en un acuerdo entre personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses. Por ello los principios de justicia son generales, universales y de carácter indefinido.

Los principios de justicia para las instituciones, que Rawls considera elegirán inicialmente las personas ubicadas en la posición original, consisten en dos puntos fundamentalmente: primero, cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás; segundo, las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos. El segundo principio establece la justa distribución con base en el principio de diferencia, consistente en dar diferente a los diferentes en beneficio del mas desprotegido.

El principio primordial aplicable a los individuos, que se desprende de los dirigidos a las instituciones, es el de imparcialidad, el cual se conjunta con el deber de cumplir con su papel como lo definen las reglas institucionales.

La semejanza principal que existe en este aspecto es que la justicia consiste, entre otras cosas, en observar la igualdad entre los ciudadanos con base en la ley, así como un tratamiento equitativo entre los hombres libres e iguales para un reparto equitativo de los beneficios sociales. Asimismo, la justicia radica en que las personas están obligadas al cumplimiento de lo que se ha determinado como justo, para Aristóteles mediante la Ley, y para Rawls a través del cumplimiento de los principios de justicia, que a su vez se expresan en leyes. De esta forma la justicia consiste para ambos en un elemento de estabilidad social, en beneficio común y como instrumento limitante de la libertad.

Ahora bien, una diferencia es que para Aristóteles la justicia no consiste de manera prioritariamente, como en Rawls, en la libertad (y la igualdad) como centro de la justicia. Como es bien sabido, la libertad es central en el liberalismo, lo que no sucede en la filosofía aristotélica. La prioridad para Aristóteles será la conducta virtuosa de los ciudadanos dentro de la polis. La colaboración de los hombres para el beneficio de la colectividad.

Sin embargo, para Aristóteles, en semejanza a Rawls, la libertad aparece en la posibilidad de elegir el modo de gobierno, pero en función de lo social; posteriormente la ley será un límite para la libertad, en ambos, en beneficio del bien común. Rawls, aunque determina la libertad como base en el individuo autointeresado, y éstos la protegen, también considera en los principios de justicia como una limitante a la libertad en beneficio del bien social.

Lo anterior nos regresa al problema de la manifestación de la justicia en provecho común, o bien, la justicia en función del individuo y cuya manifestación en su provecho. Pero ahora observamos que el equilibrio social que es mantenido al parecer por una justa ordenación, se pone en peligro al no existir la visión comunitaria del bien común. La justicia que consiste inicialmente en el ser un bien social, pierde en la individualidad esa legitimación ética y se trasporta únicamente a la obligatoriedad de una norma.

Podemos resumir lo anterior con el cuadro siguiente:

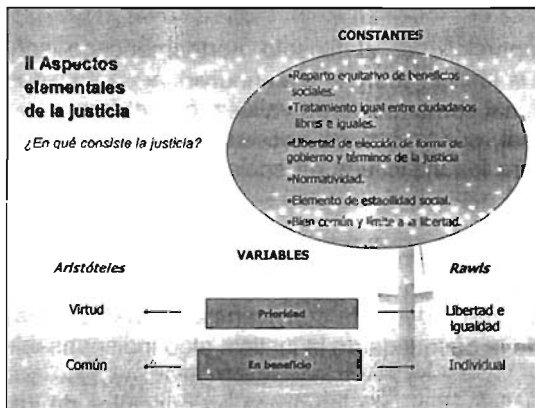


Fig. 5. Estudio comparativo ¿En qué consiste la justicia?

3. ¿Cómo se caracteriza la justicia?

De lo expuesto, podemos determinar las características principales de la justicia para ambos autores. Estás permiten de manera clara observar la noción de justicia que exponen los filósofos.

Para el **filósofo griego** la característica más importante de la justicia es la de alteridad, en virtud de que ésta es propiedad ajena, lo que la diferencia con la virtud total. Debe por lo tanto, buscar el beneficio social.

Asimismo, esta alteridad al ser originaria en el hombre que nace en un entorno comunitario, le da a la justicia la característica de ser una exigencia natural. De igual forma, de esta naturalidad se desprende que la justicia es una necesidad social de orden y estabilidad para el hombre político a fin de permitirle el logro de un beneficio común.

Por ello, la justicia cuya raíz se encuentra en el *telos* del hombre político, se dirige en su propio bien mediante la expresión social de la vida virtuosa de acuerdo a su razón, caracterizándose en proporcionar al hombre su realización en sociedad con base en el bien común, la cual va más allá de una satisfacción puramente económica.

La última característica que encontramos es que la justicia, o lo que se ha determinado como justo, se manifiesta en las normas formalmente establecidas, y debe ser guardada por el que posee la autoridad en beneficio del colectivo.

Ahora bien, para **Rawls** la justicia tiene su característica principal en la imparcialidad, consistente en la consideración del individuo como libre, igual y racional con capacidad de elección, cuyos derechos deben ser respetados en su beneficio. Esta idea está basada en la noción de autonomía.

En virtud de la imparcialidad, el filósofo norteamericano señala la preferencia o prioridad de la justicia sobre el bien (individual), enfocado desde la perspectiva del ser racional como fuente de validez, que enfrenta su propio bien al de otro ser racional, por lo que es necesario de manera equitativa determinar lo favorable para los individuos en sociedad expresado mediante el sentido de la justicia.

Al originarse la justicia del hombre racional que vive en sociedad y que ordena su vida en función de su bien individual, es ésta una exigencia natural de tipo social. La necesidad de ordenar la convivencia de las personas para su mutuo beneficio hace de la búsqueda de la justicia algo indispensable.

Por lo anterior, la justicia que será integrada en principios de justicia y leyes, deberá ser respetada por los ciudadanos y guardada por las instituciones del estado. De ello que para Rawls la naturaleza no es injusta, sino la forma en que las instituciones hacen la valoración entre las personas.

En este aspecto, las constantes encontradas en ambos pensadores respecto a las características de la justicia son, en primer lugar, la existencia de relaciones interpersonales, es decir, la justicia se caracteriza por su alteridad. Asimismo, existe coincidencia en su origen natural (como algo

exigible en el surgimiento de la vida en sociedad) y en su proyección social. También coinciden las dos teorías en que la justicia se expresa en normas jurídicas que deben ser protegidas por la autoridad gobernante.

Dentro de las variables existentes, la diferencia más importante es respecto a la relación entre el bien y la justicia. Para Aristóteles la justicia se deriva de la búsqueda del bien de los individuos y para Rawls el sentido de justicia debe de ser independiente de el bien individual para evitar parcialidad en la determinación de las bases de la justicia, por lo que hace uso de una concepción débil del bien que tiene fines de cooperación social.

De este modo Rawls aleja de una decisión colectiva en beneficio común la búsqueda de bienes individuales, frutos de una decisión del ser racional y autónomo. Respecto a los bienes particulares Aristóteles no hace una consideración especial en su teoría, salvo aquéllos que se eligen equivocadamente como fines comunes. En el pensamiento aristotélico se intuye que el bien individual se desprende del común y de el depende directamente. En esto difieren ambos autores, toda vez que Rawls considera *a priori* que los bienes individuales están en contra de los de los demás, mientras que Aristóteles por el contrario, considera que éstos se unifican en el bien común.

Lo expuesto en este aspecto es representado mediante el siguiente cuadro:

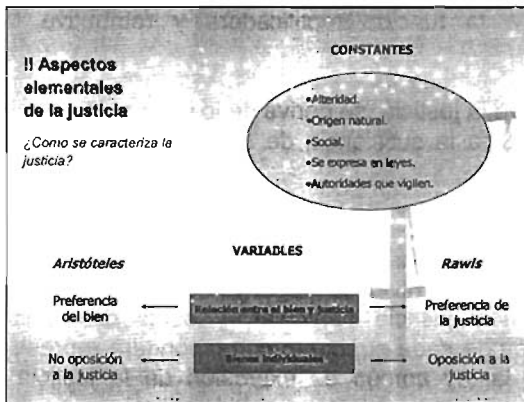


Fig. 5. Estudio comparativo ¿Cómo se caracteriza la justicia?

4. ¿Cómo se clasifica la justicia?

Habiendo revisado algunos aspectos generales sobre la justicia, resulta necesario ahora exponer las diversas clasificaciones de justicia que cada autor señala. Estas clasificaciones reflejan de manera clara el modo en que la justicia es estudiada por cada uno de los filósofos.

Sin embargo, sobre este punto no es procedente realizar una comparación en virtud de que las clasificaciones realizadas por los autores parten de distintas posiciones. Lo que es importante remarcar es que ambos coinciden en la importancia y análisis de la *justicia política*, y los aspectos que ésta debe guardar respecto a la distribución equitativa y el cumplimiento de las normas.

Asimismo, observamos que los aspectos sustantivos o integrantes de la justicia son necesarios a fin de establecer reglas y mecanismos justos en una sociedad, así como obtener legitimidad de los ciudadanos, y por tanto, una mayor estabilidad social.

Aristóteles hace en primer lugar la clasificación *in abstracto* de la justicia en total o perfecta, que será la justicia en sentido *lato*, y la justicia en *strictu sensu*, que es la justicia parcial, dentro de la cual encontraremos tres aspectos: la distributiva, la correctiva y la recíproca. Por tanto, el cumplidor del *nomos* es justo en sentido amplio y el observante de la igualdad, en cambio, lo es en sentido estricto.

La justicia total consiste en el uso de la virtud total con relación a otro, más o menos, la mayor parte de los actos prescritos por la ley son también los que se proceden de dicha virtud. Los actos que producen la virtud total son también competencia de las leyes, o sea de las prescripciones legales relativas al bien común. En cambio, de la justicia particular, se desprende la relativa a la distribución de cosas a repartirse entre los miembros de la república, y la relativa a la función rectificadora y retributiva de las transacciones privadas.

La otra clasificación de la justicia, se deriva de lo justo político, o sea, lo justo entre los asociados para la suficiencia de la vida, y que son libres e iguales.

La justicia política, que es tratada tanto en las *Ética nicomaquea* como en la *Retórica*, es dividida en categorías distintas en cada una. Mientras que en la primera la justicia política se divide en legal y natural, en la segunda lo hace entre justicia común y justicia particular, y estas distinciones se interrelacionan. Así, a la ley de cada pueblo le corresponderá representar lo justo legal, mientras que la ley común es expresión de la justicia de la naturaleza pero siempre con respecto a la comunidad política.

Natural es lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de nuestra aprobación o desaprobación. Legal es lo que en un principio es indiferente, pero que una vez constituidas las leyes deja de ser indiferente. Lejos de contraponer lo justo legal y lo justo natural, afirma que ambos son parte de lo justo político. La particular es la establecida respecto de sí mismos para cada uno de los pueblos, y ésta es o escrita o no escrita. La común, en cambio, se funda en la naturaleza.

Además de la justicia política considera la existencia de un tipo de justicia con el esclavo y el hijo como una justicia semejante, porque no hay injusticia en sentido absoluto con lo que es de uno mismo, y nadie elige dañarse a sí mismo. Asimismo hay una justicia doméstica que se da con la esposa, la cual es también distinta a la política.

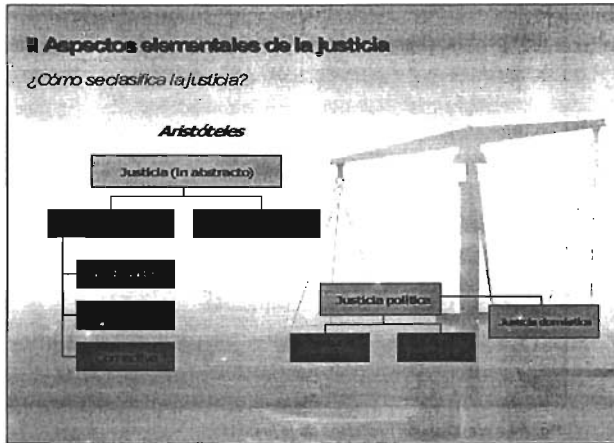


Fig. 6. La clasificación aristotélica de la justicia.

Para **Rawls** existe la justicia formal o procedimental y la sustantiva. La justicia formal es la adhesión a principios de administración y congruencia de las leyes e instituciones, la cual según Rawls, parece depender de la justicia sustantiva de las instituciones y de sus posibilidades de reforma; aunque de manera recíproca, la inevitable vaguedad de las leyes y su amplio ámbito de interpretación que podrían favorecer a la arbitrariedad de decisiones, sólo puede mitigar sus consecuencias la lealtad a la justicia.

La justicia de un procedimiento siempre depende de la justicia de un resultado probable o sustantiva. Así pues, están unidas. Esto permite que los procedimientos equitativos tengan valores intrínsecos a ellos. Es el caso de un procedimiento con el valor de imparcialidad que da oportunidad igual a todos para presentar su caso. Hasta cierto punto considera que la justicia procedimental depende de la justicia sustantiva.

Asimismo, existe para el filósofo norteamericano una justicia procedimental perfecta ejemplificada con el procedimiento de dividir un pastel que arroja siempre un resultado equitativo aceptado. A contrario *sensu* la justicia procedimental imperfecta se ejemplifica con un juicio criminal donde no se puede garantizar el resultado justo.

Para Rawls, la justicia como imparcialidad es capaz de usar la idea de la justicia puramente procesal desde el comienzo, que se da cuando no hay un criterio independiente para el resultado debido, en su lugar existe un procedimiento justo o imparcial tal, que el resultado sea igualmente correcto o imparcial, sea el que fuere, siempre y cuando se haya observado debidamente el procedimiento.

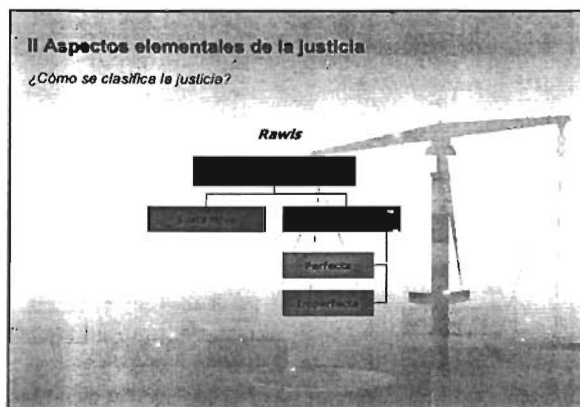


Fig. 7. La clasificación rawlsiana de la justicia.

5. ¿Quiénes determinan y quiénes actúan la justicia?

De acuerdo a lo que hemos revisado, los autores determinan de manera específica ciertos aspectos elementales de la justicia; no obstante, hasta el momento no hemos señalado quién es el encargado de determinar la justicia y quién es el obligado a actuar conforme a lo justo. Por esto, es necesario indicar los sujetos encargados de establecer o determinar los lineamientos de la justicia según cada teoría y las coincidencias o desavenencias que existan entre ambas posiciones.

En la posición *aristotélica*, la determinación de lo justo es propia de la filosofía política, en virtud de que es la disciplina encargada del logro del bien de la ciudad. Este bien se representa con el cuidado de la realización de la justicia y del bienestar público. En ello tiene una fuerte influencia el comportamiento humano que se manifiesta en la costumbre.

Las comunidades, como partes de la gran comunidad política, se constituyen originalmente en gracia al interés común y por éste perduran. Ahora bien, los legisladores son lo que deben apuntar a este bien común y promulgar como justo lo que redunde en provecho de la comunidad con base en la amistad.

Para Aristóteles es una realidad que la polis es una comunidad que se constituye en vista de algún bien, y que éste la deberá dirigir. El bien común está integrado por el conjunto de bienes individuales, homogéneos en tanto que la polis está integrada por hombres racionales que trascienden a través de la virtud.

Los "ciudadanos" son naturalmente todos iguales, por lo que todos deben tener igualmente el poder. Por ellos, en razón del orden, es natural que algunos manden y otros obedezcan dentro de la polis de forma alternativa. Sin embargo, la justicia no es algo que se da "naturalmente" en la ciudad, se produce por el hábito y depende de la administración de la polis, en el juicio de lo justo.

De esta forma, la constitución es la que determina en todas partes la organización del Estado en relación con las magistraturas, principalmente la soberana; el soberano es siempre el gobierno, que es la constitución misma. Estado, ley y justicia están unidos, pues es poco probable que una constitución organizada contra la justicia perdure frente a la posibilidad de que ocurra alguna sublevación social. Así pues, la variedad de constituciones proviene de la búsqueda de justicia e igualdad proporcional. El problema es la determinación de la igualdad de acuerdo a lo que cada uno determina.

Para el *Estagirita* la función del juez consiste en rectificar la desigualdad restableciendo la igualdad. El juez procura por tanto igualar esta desigualdad de la que resulta la injusticia. Es por esto, según *el filósofo*, que en algunos lugares se denomina mediador al juez, por que busca el medio, lo justo. El juez será, por así decirlo, la justicia animada.

Para *Rawls* el establecimiento de principios de justicia determina los que tienen derecho a recibir con base en expectativas legítimas, por lo que la asignación de valores es una parte esencial de una concepción de la justicia.

Sin embargo, los principios de la justicia no son considerados evidentes sino que tienen su justificación en el hecho de que han de ser escogidos. Por tanto, el objetivo práctico es obtener un acuerdo razonablemente confiable con el fin de ofrecer una concepción común de la justicia.

Dentro de la teoría idealista de Rawls, estos principios vienen dados por un mecanismo de representación en el cual las partes racionales están situadas en situaciones razonables y limitados por estas condiciones en modo absoluto. Por ello establece un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos sean justos y anulen los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales.

Supone que para las personas en la posición original es racional preferir una sociedad con la mayor libertad equitativa. Si bien preferirían que

las ventajas económicas y sociales trabajen en pro del bien común, buscarían que éstas mitiguen las costumbres mediante las cuales las contingencias naturales y sociales favorecen o ponen en desventaja a los hombres.

Ahora bien, en la elección de principios, estos deberán ser determinados con base en esos juicios bien meditados mediante el *equilibrio reflexivo*. Sin embargo, en virtud de que estas reglas procedimentales surgen de un complicado proceso de reflexión, Rawls estandariza el proceso a través de una situación original hipotética, en donde para lograr un consenso, los individuos deben de tener los mismos juicios reflexionados sobre la justicia.

No obstante lo anterior, no basta establecer principios de justicia, sino lo importante es que sean estables en una sociedad pluralista. Así pues, en esta etapa las personas deberán tener un sentido apropiado de justicia y la concepción política será el foco del *consenso traslapado*.

Con los principios determinados, se puede proceder para Rawls a efectuarse un congreso constituyente que decidirá a través de delegados las formas políticas y escoger una constitución que establezca el sistema de los poderes constitucionales del gobierno y los derechos fundamentales de los ciudadanos además de determinar las disposiciones procesales que sean tanto justas como practicables, con probabilidades de conducir a un orden jurídico justo y efectivo. La última parte es la aplicación de las reglas a casos particulares, hecha por jueces y administradores, y la obediencia de las reglas por todos los ciudadanos.

El rigor del compromiso es ahora pleno en virtud de que la persona escoge de una vez para siempre las pautas que habrán de gobernar sus perspectivas de vida. Así, cuando públicamente se sabe que la estructura básica de la sociedad satisface sus principios por un largo periodo de tiempo, las personas que se encuentran sujetas a estos acuerdos tienden a desarrollar un deseo de actuar conforme a estos principios y a cumplir con sus tareas en las instituciones que los ejemplifican; no obstante, los principios son dirigidos fundamentalmente a las principales instituciones de gobierno, las cuales deben guardar y vigilar su cumplimiento.

Ahora bien, en la comparación de ambas teorías respecto a quiénes son los que determinan lo justo, los dos filósofos coinciden en señalar que son los ciudadanos, como hombres libres e iguales, los encargados de hacerlo a fin de reflejar su concepción en la comunidad política que será constituida; esto es, los ciudadanos mediante la determinación de la forma de gobierno establecen básicamente los lineamientos generales de la justicia

Sin embargo, en Aristóteles sólo los ciudadanos señalan el tipo de gobierno que desean se constituya en orden a lo justo, y no expresamente principios de justicia, como en el caso de Rawls. Éstos son dejados por el Estagirita en la determinación de los legisladores que de acuerdo al tipo de

gobierno determinado correspondan. En cambio, Rawls refleja una particular preocupación por una determinación inicial de bases de justicia, de donde los legisladores tomarán la base para establecer las leyes particulares que correspondan.

Respecto a quiénes actúan lo justo, existe una constante entre ambos en dos puntos. Las instituciones son las que observan los lineamientos de lo justo y deben cuidar su realización, tanto en su actividad propia como en la de los ciudadanos; sin embargo también para ambos el ciudadano es en última instancia el que debe interiorizar la necesidad de guardar y respetar las condiciones establecidas, en Aristóteles a través de la educación, y en Rawls mediante el rigor del compromiso. Lo anterior refleja la conexión que tiene el elemento ético en cada visión: la virtud aristotélica es un hábito y necesita su orientación, mientras que la virtud rawlsiana es una determinación personal cuya decisión le obliga al individuo unilateralmente.

No obstante, difieren las dos teorías en la manera en como determinan los ciudadanos lo justo. Para Aristóteles los ciudadanos observan la vivencia cotidiana, sus costumbres, su situación particular, el bien común, entre otros aspectos, a fin de determinar el tipo de gobierno que desean exprese su necesidad social de justicia, y es a partir de ello que su tipo de organización política.

En cambio, para Rawls, a fin de guardar la *imparcialidad*, los ciudadanos deberán estar limitados en el conocimiento de las perspectivas particulares que les rodean y que les separen, por así decirlo, del "bien común" que representa la justicia. Esta comparación se puede expresar mediante el siguiente cuadro:

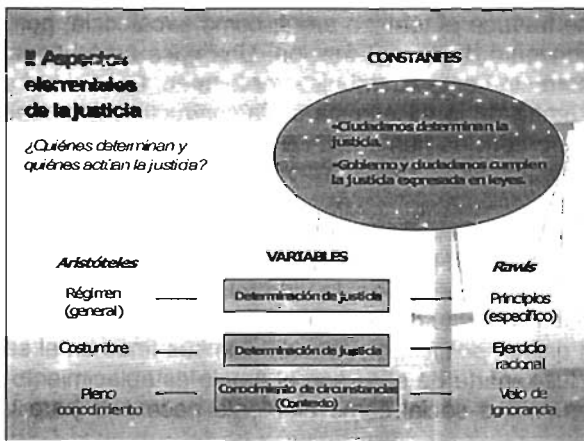


Fig. 8. Estudio comparativo ¿Cómo se caracteriza la justicia?

6. ¿Cuál es el fin de la justicia?

Ahora bien, después de haber establecido algunos elementos básicos de la justicia para cada filósofo, nos resta analizar cuál es el fin de la justicia en ambas visiones. Este fin representa de manera particular la razón por la cual la justicia actúa y es exigible en sociedad. Por lo tanto, buscamos establecer la finalidad que tiene la justicia para cada autor y realizar su comparación.

Para **Aristóteles** el fin determina la existencia de todo ser, nada existe sin finalidad; esa causa final es la que mueve a la eficiente a ponerse en acto. Su base es que cualquier arte o investigación, práctica o teórica, tiene una base teleológica, esto es, que aspira y apunta a algún fin o bien. Por tanto, el hombre como todo ser tiene también su finalidad, la cual se haya para el filósofo inscrita en su naturaleza propia.

Este fin se representa para el Estagirita en la felicidad, como el bien máximo en el hombre, como algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos y una especie de vida dichosa y de conducta recta. Afirma que en cuanto al nombre hay casi un acuerdo de que el bien buscado es la felicidad, sin embargo, considera que la cuestión es que los individuos difieren en determinar en qué consiste ésta.

Si bien, para el filósofo griego la contemplación es el soberano bien y fin último de la existencia, donde una vida semejante está por encima de la condición humana, por otro lado existe una vida de felicidad en "segundo grado", producto de las virtudes éticas. En este sentido, para encontrar en qué consiste la *felicidad* alcanzable para el hombre común, indaga en lo que le es propio al hombre.

Para este fin, se traduce el término *areté*, como excelencia, porque se encuentra ligado al concepto de obra o función. Una cosa será buena en la medida que ejecuta correctamente su trabajo. Por lo tanto, la felicidad es una actividad que se encuentra en la excelencia de la conducta y que realiza de modo más perfecto las potencias humanas. La felicidad es una actividad del alma (racional) conforme a la virtud perfecta.

Por lo anterior, el fin de la polis no radica sólo en la sobrevivencia con base las necesidades materiales, pues para eso basta la aldea; sino radica en la realización de la vida buena, es decir, la vida feliz de la comunidad. Para Aristóteles el ser humano necesita de la comunidad política a fin de conseguir sus fines, pues es un *animal político*, que desarrollan sus fines en el seno de una comunidad, e incluso, parte de ellos son el propio establecimiento de su existencia en una comunidad social como elemento necesario para la vida virtuosa.

En la doctrina aristotélica surge la justicia en relación directa con la consecución del fin del hombre y su trascendencia en el orden de la sociedad, requiriendo estar conformado por instituciones y leyes sin los cuales no se podría alcanzar el bien común. Así, la polis tiende a un fin común que es la felicidad y actúa en ayuda de los hombres pues aisladamente no pueden lograrla.

De esta forma el fin último del estado aristotélico debe ser el bien de la comunidad, lo que le lleva a concluir que todas las constituciones que miran al interés común resultan ser rectas según la justicia absoluta y por este interés perduran. Sólo con este elemento de justicia la sociedad puede ser estable y evitar levantamientos sociales. Por ello el legislador encarna la "prudencia legislativa", pues las leyes son expresión de la virtud y a ellas corresponde la soberanía de una sociedad de hombres libres, cuyo fin consiste en hacer a los ciudadanos buenos y rectos, y por tanto felices.

Por el otro lado, para la justicia *rawlsiana*, planteada en función de las sociedades liberales modernas ordenadas bajo el ideal democrático por ser consideradas ideales para que sea posible establecer principios de justicia, lo más importante entonces es identificar estos principios para que las personas puedan vivir una vida "plena" en sociedad.

Para Rawls, la felicidad es un elemento de la búsqueda individual del bien independiente del sentido de justicia que sirve para establecer los principios de justicia. Señala, por tanto, que una persona es feliz cuando se encuentra en camino de una ejecución afortunada de un proyecto racional de vida, trazado en condiciones favorables, y confía razonablemente en que sus propósitos pueden realizarse, aunque dependan de las circunstancias y la suerte.

Para la teoría de la justicia de Rawls es indispensable una sociedad bien ordenada en la que cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y cuando las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen. Entre individuos con objetivos y propósitos diferentes, una concepción compartida de la justicia establece los vínculos de la amistad cívica.

Rawls tiene como fin que los principios de justicia mitiguen la arbitrariedad de las contingencias naturales y de la fortuna social. Así el principio de diferencia será un principio de beneficio mutuo. Los ciudadanos deberán reconocer que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación social sin el cual nadie podría tener una vida satisfactoria; por eso se consideran a sí mismos ya compensados, en cierta medida, por ventajas a las cuales nadie (ni siquiera ellos) tenía previamente derecho.

En virtud de esto, en la justicia como imparcialidad, la sociedad es interpretada como una empresa cooperativa para beneficio mutuo. Así pues,

la estructura básica es un sistema público de reglas que definen un esquema de actividades, que produzcan una suma mayor de beneficios y mantienen estable y durable una sociedad.

Ahora bien, Aristóteles y Rawls coinciden en establecer como fin de la justicia el permitir una vida satisfactoria de los ciudadanos a través de un orden social basado en el logro del bien general. De aquí que para ambos se requiere la cooperación social que propicie el orden y el bienestar común. Por esto, otra semejanza es que para ambos la justicia se expresa como un elemento básico de estabilidad social, en virtud de que un sistema social justo permite la aceptación del régimen político por parte de los gobernados y evita algún levantamiento o desobediencia civil que ponga en riesgo la gobernabilidad existente.

Sin embargo, aunque la justicia rawlsiana representa el elemento vinculante del "bien común" entre los ciudadanos, a diferencia del filósofo griego, Rawls no busca establecer de manera general un fin específico común (la felicidad a través de la virtud para Aristóteles), sino que lo deja a la libre elección del individuo. De esta forma se limita a establecer el bien común como una vía ordenada y justa que permite el logro del bien particular de los individuos dentro de la sociedad. No obstante, dentro de su teoría existe una consideración importante a bienes particulares, que van unidos al bienestar común que representa el sentido de justicia de los individuos.

Al respecto, Aristóteles pone especial atención en la virtud como medio para la felicidad de los hombres, por lo que coloca como responsabilidad del legislador la educación de los ciudadanos en la virtud, y a ésta como un bien inmediato a buscar. En cambio, para Rawls esta búsqueda del bienestar social es colocada como un medio para el logro del bien particular, y no como el bien supremo aristotélico, en donde la virtud representa la dirección que debe seguir la sociedad. Esta diferencia remarca una circunstancia especial, la justicia como medio y no como fin para el bienestar no ya social, sino individual. El bien común en Aristóteles es un bien individual de las personas para el logro de su felicidad a través de la virtud, mientras que para Rawls es un camino que permite la realización del bien individual.

Por último, un fin específico de la justicia para el filósofo norteamericano es que ésta busca mitigar la arbitrariedad de las contingencias naturales de las personas y la fortuna social a fin de que su bien individual sea realizable. Para el Estagirita, la única forma de mitigar las contingencias naturales se presenta en la naturaleza política del hombre de unirse en sociedad con ese fin. Sin embargo, la fortuna social o la lotería natural no es en Aristóteles algo injusto, sino al contrario, lo natural es *justo* en virtud de que de manera inevitable el poseer cualidades especiales es una característica de las personas dentro de un grupo humano.

Con el siguiente cuadro podemos resumir las principales constantes y variables respecto de la finalidad de la justicia para cada autor.

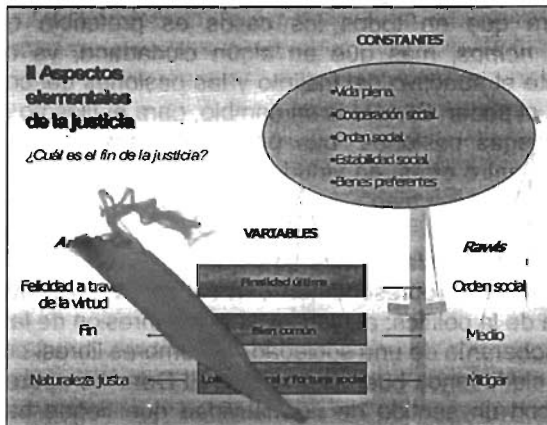


Fig. 9.
Estudio comparativo
¿Cuál es la finalidad de la
justicia?

III. Aspecto Jurídico.

En la comparación que hemos estado realizando, podemos ver como la justicia va llevando una determinada secuencia de acción dentro en la vida del ser humano a fin de que la convivencia y el beneficio social redunden en pos de una vida satisfactoria para él, como objeto de las ciencias sociales prácticas. Por ello, anterior es conveniente determinar la actuación de la justicia dentro del ámbito jurídico, así como los elementos de semejanza y de desacuerdo que se encuentran dentro del pensamiento de Aristóteles y Rawls al respecto.

1. ¿Cuál es la relación entre ley y justicia?

En el pensamiento *aristotélico* el aspecto ético del *nomos* es particularmente marcado, toda vez que éste ordena vivir según cada una de las virtudes y prohíbe practicar los vicios que les corresponden. Este *nomos* en el pensamiento antiguo es un elemento de la ética social o *politeia*. El *nomos* cubre todo el campo de la normatividad, todo lo que en el existir social aparece ante nosotros como regla y orden, es decir, ley, convencionalismos sociales, reglas del decoro, formas de vida, usos, que forman parte de lo que el ser humano establece como mecanismos de convivencia, y que se refieren a su implicación social.

El *nomos* sirve a la justicia universal, la de la práctica de las virtudes, y a la particular, la distributiva y correctiva, por lo que se puede considerar como regulador de la conducta y como sistema de educación. Por ello para el *Estagirita*, a través de sus prescripciones los legisladores tratan no sólo de

realizar la justicia, sino la concordia, además de asegurar una vida feliz y bella tanto a la polis como a sus integrantes.

Aristóteles asevera que en todos los casos es preferible que la soberanía resida en el *nomos*, más que en algún ciudadano, ya que el hombre se corrompe ante el atractivo del instinto y las pasiones del corazón cuando se encuentra en el poder. El *nomos* en cambio, para el filósofo griego "es la inteligencia sin ciegas pasiones" que prescribe actos de valor, de prudencia, de templanza, entre otras, en virtud de que la comunidad política tiene por fin no sólo vivir, sino "vivir bien".

Indica, por tanto, que el legislador más que crear esa regla impersonal, declara o formula su contenido, representando una sabiduría legislativa que se encuentra por encima de la política; así las leyes son expresión de la virtud que les corresponde la soberanía de una sociedad de hombres libres, cuyo fin consiste en hacer a los ciudadanos buenos y rectos. El Derecho aparece en la vida humana social con un sentido de normatividad que tiende hacia lo justo, por lo que da carácter y sentido jurídico a los comportamientos interpersonales con la posibilidad de emitir sobre ellos un juicio de justicia o iniquidad.

Ahora bien, debido a que en la polis debe existir una justicia política representada en la igualdad entre los iguales para el logro de sus fines, esta deberá estar determinada por la ley, elemento ordenador que debe gobernar y que encomienda la equidad a la judicatura.

De acuerdo a la clasificación de justicia, es tenido como injusto el trasgresor de la ley, el codicioso y el inicuo o desigual; y como justo: el observante de la ley y la igualdad. La justicia total se produce cuando la ley procura la práctica de la virtud hacia los demás. Si al sujetarse al *nomos* el hombre no obra en relación a otro, simplemente realiza una acción virtuosa.

Sin embargo, Aristóteles observa que la ley es limitada para regular todos los casos particulares, unas veces por haber pasado desapercibido por el legislador y otras por su propia voluntad. Así pues, indica que ni siquiera las leyes escritas deben dejarse inmutables, pues es imposible consignar por escrito con todo rigor cuanto atañe al orden de la ciudad, ya que la ley debe de redactarse en términos generales, mientras que los hechos humanos son cosas concretas. La fuerza de la ley deriva sólo de la costumbre para inducir obediencia, y ésta nace del transcurso del tiempo, lo cual la hace modificable, sin caer en la ligereza del cambio de las leyes pues perderían éstas su fuerza.

Por lo tanto, es correcto, en la medida de que exista un vacío por haber hablado en forma indeterminada, subsanar su omisión señalando como el legislador lo hubiera hecho, pues de haber conocido el caso lo hubiera incluido en la ley. De acuerdo a esto, es probable que no se hable de

rectificación de la ley, sino de complementación de la misma, siguiendo el "espíritu de la ley".

Por esto, para el Estagirita lo equitativo es justo pero no según la ley, sino que es un enderezamiento de lo justo legal. Lo equitativo es mejor que los términos absolutos empleados por la ley, pues siguiendo la concepción aristotélica, va más allá de la ley escrita, pues la tensión entre la generalidad abstracta de la ley y la singularidad concreta del caso real se supera adaptando la fórmula legal a la realidad o creando una específica, en caso de vacío o laguna.

De aquí, en la filosofía aristotélica no se puede hablar de derecho natural y derecho positivo, sino de justo natural y justo por ley. Así, a la ley de cada pueblo le corresponderá representar lo justo legal, mientras que la ley común es expresión de la justicia de la naturaleza. Por tanto, no hay un orden ideal que pueda ser materializable del todo. Sin embargo, la ley, y lo justo como su hábito constitutivo, se tiene que dar en la polis, y en ésta coexiste la norma natural y la norma legal. Sólo hay un orden de realidad.

En la justicia rectificadora, respecto de los casos en que una de las partes causa y la otra sufre indebidamente el daño, se trata a las personas por iguales. En este supuesto, la función del juez consiste en rectificar la desigualdad restableciendo la igualdad. Esta labor distingue dos casos: el primero es el de la relación contractual en que una de las partes actúa de modo fraudulento y da menos de lo que recibe, y el segundo, el daño provocado por un hecho ilícito. En el primer supuesto la función correctiva consiste en restablecer la equivalencia económica entre prestación y contraprestación. En el segundo supuesto, tal función consiste en imponer al delincuente, además de una pena, una sanción pecuniaria. Es por esto, según el filósofo, que en algunos lugares se denomina mediador al juez, por que busca el medio, lo justo. El juez será la justicia animada.

Por otro lado, en la justicia como imparcialidad de *Rawls* el establecimiento de principios de justicia determina los que tienen derecho a recibir con base en expectativas legítimas. Así pues, la valoración moral será secundaria de los principios de derecho y justicia, y no desempeñará ninguna definición sustantiva en las porciones distributivas. Para el filósofo norteamericano la ley no se encuentra unida a concepciones morales, más que a la justicia como virtud política.

Rawls expresa un significado de la razón práctica en una dimensión pragmática del espacio público en el que tiene lugar la fundamentación de las normas; la razón está inscrita en el espacio público de su uso, como perspectiva común desde la cual los ciudadanos se dejan convencer mutuamente por la fuerza del mejor argumento sobre lo justo o lo injusto. De esta forma funda las afirmaciones normativas de su objetividad procedimentalmente en relación al uso público de la razón convenidas

contractualmente. Es la razón de los ciudadanos en pie de igualdad que, como un cuerpo colectivo, ejercen el poder político final y coercitivo unos sobre otros, al poner en vigor las leyes y al hacer enmiendas a su Constitución.

La constitución de la sociedad bien ordenada ha de contar con un procedimiento justo que satisfaga los requerimientos de libertad igual y ha de ser estructurada de manera que todos los acuerdos factibles se conviertan en sistemas de legislación justos y eficaces. Por ello, los principios de justicia están dirigidos a las grandes instituciones: la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales.

En virtud de esto la constitución debe dar los pasos necesarios para aumentar el valor de los derechos de participación para todos los miembros de la sociedad. Debe subrayar una justa oportunidad de formar parte e influir sobre el proceso político. Lo esencial es que la constitución establezca los mismos derechos para participar en las cuestiones públicas y se tomen medidas para mantener el valor de estas libertades.

Ahora bien, en la concepción política de la justicia formal, la administración regular e imparcial de normas públicas, se convierte en el "imperio de la ley" cuando se aplica a un sistema jurídico. Con base en su conformación liberal, Rawls considera que el imperio de la ley está directamente unido a la libertad. Un sistema jurídico es un orden coercitivo de normas públicas dirigidas a personas racionales con el propósito de regular su conducta y asegurar el marco para la cooperación social, además de que es definido por la vasta variedad de actividades que regula y la naturaleza fundamental de los intereses que ha de proteger.

El objeto de considerar un orden jurídico como un sistema de normas públicas es el de que capacite a deducir los preceptos conectados con el principio de legalidad. Con ello asegura una base más firme para la libertad y unos medios más eficaces para organizar los sistemas cooperativos.

La conexión del imperio de la ley con la libertad es básica para el pensamiento rawlsiano. La libertad es un complejo de derechos y deberes definido por las instituciones, pero si se viola el precepto de *nullum crimen sine lege*, los límites de la libertad son inciertos. El principio de legalidad tiene una base firme en el acuerdo de las personas racionales para establecer por sí mismas la máxima libertad igual. Para confiar en la posesión y en el ejercicio de estas libertades, los ciudadanos de una sociedad bien ordenada querrán normalmente que se mantenga el imperio de la ley.

Por ello, una de las características básicas en la relación política en un estado de derecho es que el poder político es siempre coercitivo, respaldado por la utilización de sanciones por parte del gobierno, pues sólo éste posee la autoridad para utilizar la fuerza en defensa de las leyes y en concordancia

con una constitución, cuyos principios esenciales han suscrito a la luz de principios ideales y aceptables para la razón humana.

En la aplicación de los principios de justicia, de acuerdo a una las cuatro etapas que establece Rawls, el congreso constituyente decidirá las formas políticas y escogerá una constitución que establezca el sistema de los poderes constitucionales del gobierno y los derechos fundamentales de los ciudadanos, la cual satisfaga los principios de justicia. Asimismo se deben elegir las disposiciones procesales que sean tanto justas como practicables, aquéllas que tengan mayores probabilidades de conducir a un orden jurídico justo y efectivo. Finalmente, la aplicación de las reglas a casos particulares, es hecha por jueces y administradores, y la obediencia de las reglas por todos los ciudadanos.

Dentro de este análisis comparativo los autores presentan diversas semejanzas respecto de la relación entre justicia y ley.

En primer lugar, para ambos el sistema de justicia social debe de estar establecido por las normas determinadas. Por tanto, la justicia política en ambas concepciones se refleja mediante la normatividad vigente, la cual debe reflejar de manera particular los parámetros de justa distribución.

Asimismo, estas leyes constituyen dentro de las dos teorías la “ética social” aplicable, ya sea, expresada a través del legislador y de la costumbre, o bien, de la elección pública de principios sociales de justicia. Es por esto que la misma estabilidad política depende de que las leyes sean justas y reflejen las exigencias de los ciudadanos. Sin este elemento vinculante las instituciones y el gobierno no podrían mantenerse estables, como lo exponen en sus teorías.

De igual forma los dos filósofos afirman la necesidad de que el contenido de justicia de las normas debe ser establecido formalmente por legisladores, a fin de que éstas rijan la vida en sociedad, y que su cumplimiento sea sancionado a través de jueces que guardan la justicia expresada en leyes. Por esto, para ambos tanto el gobierno de la ley como el estado de derecho es un requisito de un sistema social y político justo.

Por otro lado, aunque la equidad se presenta en distintos momentos dentro de cada teoría y con enfoques diversos, es en ambas un elemento básico y característico de la justicia en su relación con la ley. Esto es, la equidad en Aristóteles se da como parte de una aplicación de la norma al caso concreto mediante el reconocimiento de lo equitativo, mientras que para Rawls la equidad se debe reflejar en el momento del establecimiento de los principios que servirán de base para las leyes. Consideramos que las dos visiones no se enfrentan entre sí, sino que se retroalimentan.

No obstante lo anterior, el origen de la leyes es distinta para los dos filósofos, es decir, para Rawls es la elección racional de las personas la que establece principios de justicia, mientras que para el Estagirita, los legisladores son los que se encargan de determinar las normas "prudentemente" a través de expresar lo justo para las personas que mediante la costumbre y la elección del régimen indican. Sin embargo, consideramos que la racionalidad en Aristóteles, es precisamente la "naturaleza" práctica racional de los hombres que se expresa a través de la costumbre.

Por otro lado, para Rawls la primacía de la libertad para la ley, en Aristóteles no se observa, sino que el filósofo griego une el *nomos* directamente a la virtud, por lo que la primacía de las leyes es la educación de los ciudadanos en lo social. Esto es, mientras para el filósofo norteamericano la ley no ingresa al ámbito individual del hombre, para el filósofo griego la ley es la que habitúa al hombre para que actúe de acuerdo a la virtud, en particular, a la justicia.

Implícitamente encontramos dentro de este aspecto una relación entre la norma jurídica y lo ético para cada autor, que paradójicamente dentro del pensamiento moderno las normas de valor que implica la ley (heterónoma y coercitiva) son relegadas al ámbito individual, y lo jurídico se legitima positivamente.

La anterior comparación se expone mediante el siguiente cuadro

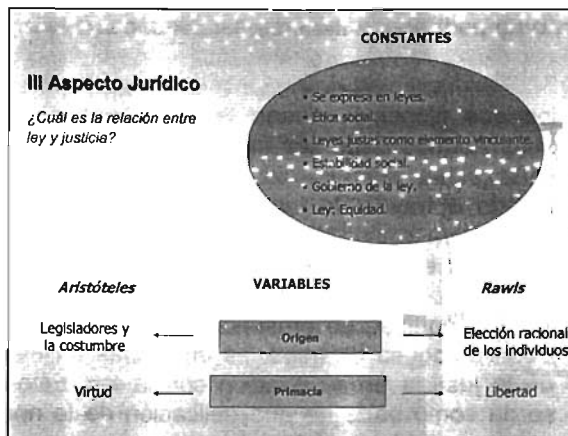


Fig. 9.
Estudio comparativo
¿Cuál es la relación entre
ley y justicia?

en su *Política*, que tanto los partidarios de las democracias como las de la oligarquía parecen haber olvidado la naturaleza del fin para cuyo logro la *polis* existe. Por ello, señala que la propiedad no es la meta de la vida en común, y por lo tanto la justicia distributiva no debe tener por criterio la riqueza.

La comunidad política tiene por causa la práctica de las buenas acciones y no simplemente la convivencia; por lo que quienes en mayor medida contribuyen a una comunidad de esta especie deben recibir más de la *polis* que los que acaso los igualen en libertad, riqueza o linaje, mas no en virtud. Por lo tanto, quienes fundan sus constituciones en conceptos de igualdad para quienes no son iguales, se desvían de la idea original de justicia, aunque utilicen cierta justicia.

El *Estagirita* señala que en la constitución de un estado con miras en lo justo, los errores surgen en la abstracción de los sujetos de imputación del juicio pues cada cual juzga sobre sí mismo, y los hombres en su mayoría son malos jueces en sus propias causas. De este modo y toda vez que lo justo es relativo a las personas, la distribución debe hacerse igualmente atendiendo a las cosas y las personas.

La justicia particular que tiene como objeto general el reparto, la distribución, dar a cada uno lo suyo, en su actividad *distributiva* tiene como objeto el reparto de bienes, honores, cargos públicos, ventajas y desventajas realizados por el Estado con los ciudadanos, en medida proporcional a los méritos, a los servicios prestados, a las situaciones del cuerpo social.

Sin embargo, en virtud de que la justicia no es algo que se de "naturalmente" en la ciudad, es una virtud y se produce por el hábito, por lo que depende de la administración de la *polis*, en el juicio de lo justo.

Por lo tanto, lo justo es que la multitud sea soberana en los asuntos más importantes, ya que el pueblo, el consejo y el tribunal son cuerpos colectivos, y su propiedad es mayor colectivamente. Sin embargo, para evitar valoraciones erróneas asevera que en todos los casos es preferible que la soberanía resida en el *nomos*, más que en algún ciudadano, ya que el hombre se corrompe ante el atractivo del instinto y las pasiones del corazón cuando se encuentra en el poder. El *nomos*, en cambio, "es la inteligencia sin ciegas pasiones".

Por su parte, *Rawls* ve a la sociedad como un contrato social, considerando las intuiciones normativas que están a la base de las instituciones políticas liberales. La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, las cuales no deben distinguirse simplemente por ser ordenadas y eficientes, sino justas.

Mediante un contrato social Rawls busca desarrollar una justificación adecuada de principios moralmente sostenibles del orden social, el cual tiene

que partir de una situación de igualdad y libertad de las personas para un acuerdo equitativo. Por esta razón el Estado tiene que ser entendido como una asociación compuesta de ciudadanos iguales. El Estado no se ocupa de doctrinas filosóficas y religiosas, sino que regula la búsqueda que hacen los individuos de sus intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellos mismos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad.

Para la elaboración de su teoría, entiende por sociedad un sistema justo de cooperación a través del tiempo y del cambio de una generación a otra. A esta idea fundamental se suma la idea de ciudadanos libres e iguales, y la característica del orden como sociedad efectivamente regulada por una concepción política de justicia. La cooperación social implica no sólo una actividad social coordinada, sino condiciones justas de cooperación con principios de reciprocidad y la existencia de un bien racional o ventaja para cada participante. Por ello la autoridad es vista como una creación de los propios individuos, que no puede ser justificada apelando a abstracciones o entidades no humanas.

Además, es indispensable para la teoría de la justicia de Rawls una sociedad bien ordenada donde cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y cuando las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen. Este tipo de sociedad para el filósofo norteamericano afirma la autonomía de las personas y estimula la objetividad de sus juicios referentes a la justicia.

De esta forma considera que la base de unidad social es la más profunda puesto que las ideas justificables de la concepción política están confirmadas por las doctrinas comprensivas razonables, y estas doctrinas representan lo que los ciudadanos consideran como sus más profundas convicciones religiosas, políticas o morales.

Para el filósofo norteamericano, en la situación del hombre en un estado pre-estatal, este no es ni bueno ni malo, pues no sabe que es exactamente; sólo sabe que necesita un orden justo de cooperación para la convivencia social. Si bien preferirían que las ventajas económicas y sociales trabajen en pro del bien común, consistente en unas condiciones generales que producen el mismo beneficio para todos, por lo que buscarían que éstas mitiguen las costumbres mediante las cuales las contingencias naturales y sociales favorecen o ponen en desventaja a los hombres.

Una concepción de la justicia es estable cuando el reconocimiento público de su realización en el sistema social tiende a producir el correspondiente sentido de la justicia. La razón pública es la razón de los ciudadanos en pie de igualdad que, como un cuerpo colectivo, ejercen el poder político final y coercitivo unos sobre otros, al poner en vigor las leyes y al hacer enmiendas a su Constitución. Cuando públicamente se sabe que la

estructura básica de la sociedad satisface sus principios por un largo periodo de tiempo, las personas que se encuentran sujetas a estos acuerdos tienden a desarrollar un deseo de actuar conforme a estos principios y a cumplir con sus tareas en las instituciones que los ejemplifican. Además existen condiciones normales en las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria, las cuales se derivan de que muchos individuos coexisten juntos y son vulnerables a los ataques exteriores, además de la condición de la escasez moderada.

De esta manera las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un equilibrio debido entre pretensiones competitivas a las ventajas de la vida social; por ello establece que una concepción política liberal de la justicia para un sociedad implica la especificación de ciertos derechos, libertades y oportunidades básicos, su prioridad, y determina las medidas que aseguren a los ciudadanos los medios apropiados para hacer uso eficaz de sus libertades.

Además, la constitución de la sociedad bien ordenada ha de contar con un procedimiento justo que satisfaga los requerimientos de libertad igual y ha de ser estructurada de manera que todos los acuerdos factibles se conviertan en sistemas de legislación justos y eficaces.

Al proceso político definido por la constitución lo llama principio de participación, el cual exige que todos los ciudadanos tengan un mismo derecho a tomar parte y a determinar el resultado del proceso constitucional que establecen las leyes que ellos han de obedecer. La constitución debe dar los pasos necesarios para aumentar el valor de los derechos de participación para todos los miembros de la sociedad. Debe subrayar una justa oportunidad de formar parte e influir sobre el proceso político. Se puede decir que una constitución justa establece una forma de competencia leal por el poder y la autoridad política.

La voluntad general de consultar y tener en cuenta los intereses y creencias de los demás, echa las bases para una amistad cívica y perfila el *ethos* de la cultura política. Cuando los más aventajados vean esta cuestión, para Rawls los demás reconocerán que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación social sin el cual nadie podría tener una vida satisfactoria.

El consenso constitucional no incluye la estructura básica, sino sólo los procedimientos del gobierno democrático con base en la aplicación de los principios de justicia. Este consenso tiende a cambiar las doctrinas comprensivas de los ciudadanos a fin de que acepten los principios liberales, los cuales garantizan ciertos derechos y libertades políticas, y establece procedimientos de moderación política.

La justicia rawlsiana es planteada en función de las sociedades liberales modernas, ordenadas bajo el ideal democrático, por ser consideradas ideales para que sea posible establecer principios de justicia, lo más importante es identificar dichos principios para que las personas puedan vivir una vida "plena" en sociedad. La cultura política de una sociedad democrática, dentro de la cual establece su teoría, es caracterizada por la diversidad de doctrinas comprensivas razonables, religiosas, políticas y morales

El liberalismo sostiene que en una sociedad con semejante consenso razonable, los ciudadanos han alcanzado la más profunda y razonable base de unidad social alcanzable en una sociedad democrática. Esta unidad, según Rawls, proporciona estabilidad por que la estructura básica de la sociedad es efectivamente regulada por la concepción política de la justicia más razonable; además está confirmada por un consenso entrecruzado formado por todas las doctrinas comprensivas razonables en la sociedad y, las discusiones políticas públicas, en asuntos de justicia básica, se pueden decidir sobre la base de las razones especificadas por la concepción política de la justicia más razonable.

Asimismo, para Rawls resulta evidente que la interpretación democrática de los dos principios no conducirá a una sociedad meritocrática. Rechaza por tanto toda valoración distributiva con base en el principio de excelencia puesto que, si bien la justicia como imparcialidad permite reconocer valores de excelencia dentro de una sociedad bien ordenada, siempre que se logra dicha perfección humana ha de buscarse dentro del principio de libre asociación.

El constructivismo político del que se sirve, es un punto de vista acerca de la estructura y contenido de una concepción política. Su significado pleno radica en su conexión con el hecho del pluralismo razonable y con la necesidad de tener una sociedad democrática para asegurar la posibilidad de un consenso traslapado acerca de sus valores políticos fundamentales. Este constructivismo tiene la característica de que los principios de justicia política pueden representarse como el resultado de un procedimiento de construcción y se funda esencialmente en la razón práctica. No obstante, Rawls articula solamente valores políticos, como son el de la justicia y los de la razón pública.

Ahora bien, dentro de este aspecto comparativo, los filósofos señalan que la justicia busca expresarse a través del estado con base en tres aspectos particulares: el bien común, la cooperación y la igualdad.

El bien común es expuesto para ambos como un objetivo de bienestar colectivo que redunde en provecho del hombre a fin de que pueda realizar su vida. Por supuesto, el matiz liberal de Rawls respecto del bien común, como sentido de justicia de los hombres, parte de la perspectiva de que éste le

permite al hombre realizar su vida conforme a sus bienes individuales. En cambio para Aristóteles el bien común representa también un bien para el hombre en sí mismo, en particular porque lo educa en la virtud para que tenga una vida plena y feliz. No obstante lo anterior, el bien común en las dos teorías se expone como un fin de la justicia dentro del estado, es un bien para el estado mismo.

Para la realización de este bien común, para ambos, se hace necesaria una cooperación social. Sólo mediante esta cooperación el individuo puede enfrentarse a las inseguridades que se le presentan y multiplica sus posibilidades de bienestar; lo anterior con independencia de que el hombre se encuentra necesariamente en sociedad. Por esto mismo, la cooperación exige una aplicación de la justicia distributiva, un tratamiento igual para los iguales y deferente para los diferentes. Sólo en una sociedad en la cual una cooperación distribuya de manera "igualitaria" los beneficios sociales (libertades, derechos, riqueza) se puede lograr el bien común.

Por esto en ambas teorías se requiere una autoridad que administre, ordene y gobierne a la sociedad. De esta forma coinciden en señalar que los ciudadanos son los que determinan la manera en que se organiza el estado, la sola unión de hombres implica, con fines de orden, que alguien se encargue de llevar a cabo la forma de organización política que la colectividad ha elegido. Así pues, lo justo que se expresa por medio de un régimen elegido, debe preferentemente buscar la participación de todos los hombres que forman parte de la organización política.

De este punto surge también otra semejanza: la necesidad de principios y leyes de justicia que propicien la estabilidad del estado. Esto es, mientras más justo sea un sistema, mientras más se beneficie a los ciudadanos, éstos se sentirán más conformes con su organización social, y por lo tanto, no se presentarían revoluciones o levantamientos. Por lo anterior, se presenta una coincidencia respecto a la necesidad de que la constitución se establezca con base en una concepción de justicia o principios de justicia que atienda a los intereses generales. Lo anterior se deriva, en ambas teorías, de que el modelo de constitución representa la forma de justicia deseable para los asociados, familias o individuos. El modo de organización debe facilitar y permitir el logro de la justicia a través de la determinación idónea de su organización.

Finalmente existe otra semejanza entre ambos autores, pues señalan a la democracia (República) como un régimen político dentro del cual es posible el establecimiento de la justicia a través de la participación de los ciudadanos, siempre y cuando la búsqueda del bien común sea la base de su conformación. Si bien Aristóteles no concebía la democracia como la conocemos en la actualidad, ni como forma de gobierno ideal, coincide en los puntos de la participación colectiva en las decisiones comunes y en la elección de cargos públicos. No obstante, su concepción de la democracia no

es planteada dentro de una perspectiva individualista, sino de pertenencia social, además la actuación de la *polis* se limita a la búsqueda de la vida valiosa y no al capricho de la mayoría.

No obstante lo anterior, difieren los dos filósofos en algunos puntos. En primer lugar, en el modo de relacionar al hombre con el estado; es decir, para Rawls el individuo es anterior al estado toda vez que los individuos tienen la posibilidad de determinar *a priori* sus características y contratar con otras personas su establecimiento, en tanto que para Aristóteles si bien el ciudadano puede participar en la determinación de la forma de organización del estado, este último es anterior a los hombres como una unidad. Aunque Rawls no rechaza que el hombre de origen se encuentra dentro de un estado, su base liberal contractualista le obliga a considerar al individuo como fuente del estado, y a este último, como una creación de aquéllos.

De igual manera, difieren en la forma en como se presenta la conformación social dentro de la cual se realiza la justicia, esto es, para Aristóteles la realidad social y el mecanismo para que la justicia sea realizable es la existencia de una cierta homogeneidad entre los bienes o fines de los ciudadanos, a fin de que el bien común sea apoyado y respetado por todos. Sin embargo, para Rawls el pluralismo de fines es inevitable en virtud de que cada "individuo" determina lo que es bueno para sí mismo. Por ello, para poder determinar la justicia socialmente se vale de un elemento homogéneo que representa para él la racionalidad y la razonabilidad de los individuos, lo cual le permite establecer la libertad y la igualdad como base de la justicia, anterior e independiente de las concepciones particulares de bienes.

Asimismo, se presenta una diferencia en cuanto a la base legitimadora del gobierno en una sociedad; es decir, aunque ambos coinciden en la participación de las personas para la constitución de su organización política, lo que en Rawls legitima la obediencia es que las personas participaron en dicha creación, por lo que son obligadas al *pacta sum servanda*, mientras que para Aristóteles es justo *per se* obedecer los *nomoi* en conexión con el orden social que se expresa de manera natural.

Ahora bien, existen dos diferencias importantes dentro del pensamiento filosófico de ambos autores relacionadas entre sí: la primera es respecto a la relación entre la justicia y el mérito y la segunda, respecto al lugar de la virtud dentro de un régimen social. En virtud de que el aspecto moral será analizado posteriormente, sólo revisaremos estas diferencias desde el plano político.

Para Rawls, aunque reconoce algún beneficio social para los que aportan beneficio a la sociedad, el mérito no debe figurar como parámetro de distribución de beneficios dentro de la organización política de una sociedad que busca ser justa, toda vez que tarde o temprano propiciaría una desigualdad social y dejaría sin atender el bien de las personas que por razón de la fortuna social o de la lotería natural cuentan con menos capacidades

para la realización de méritos. En cambio para Aristóteles la actividad ética que implica la actividad política le permite premiar a los hombres que de manera significativa actúen en beneficio de la comunidad, con independencia de la diferenciación que hace de los hombres por su naturaleza. No obstante, los ciudadanos, hombres y libres, en Aristóteles reciben el mismo tratamiento frente a la ley.

Lo anterior nos lleva a señalar de modo paradójico, que mientras para Aristóteles la sociedad se expresa como una homogeneidad estratificada, para Rawls es igualitaria y pluralista. Como veremos más adelante, las diferentes nociones de libertad que utilizan ambos autores benefician estas variables conceptuales.

Podemos resumir lo expuesto mediante el siguiente cuadro:

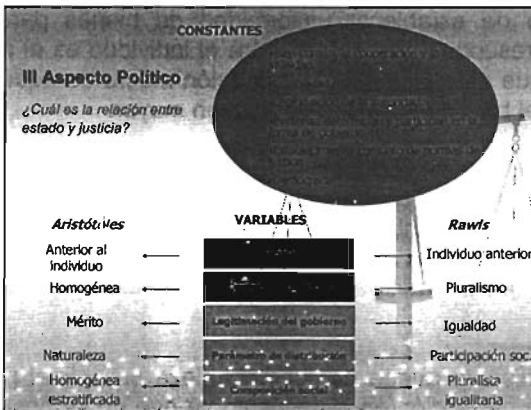


Fig. 10.
Estudio comparativo
¿Cuál es la relación entre
estado y justicia?

V Aspecto Ético.

El aspecto ético-moral es sin duda uno de los puntos más controvertidos dentro del ámbito de la filosofía política y la filosofía del derecho. Los prejuicios positivistas rechazan una realidad: la sociedad se ordena con base en valores y sus relaciones sociales se establecen normalmente bajo esos parámetros. No obstante, es cierto que este aspecto se sumerge en un ámbito complicado, variable, imposible de retenerlo en un espacio limitado de conceptos. La realidad en movimiento supera a la teoría estática.

No obstante, al hablar de justicia es ineludible revisar el aspecto ético respecto del cual se constituye. Por ello, en el presente apartado analizaremos de manera comparativa las concepciones que tiene cada autor en el campo ético de la justicia respecto de la persona, la libertad, la igualdad, la virtud y la amistad.

1. ¿Cuál es la relación que existe entre justicia y persona?

En principio es necesario aclarar que la noción de persona a que hacemos referencia no se ubica dentro de una particular concepción filosófica, sino se hace desde una visión genérica del ser humano como participante de la vida social.

Aristóteles indica que el hombre en posesión del *nous*, posee algo de lo que no participan las demás formas de vida y que considera el filósofo, comparte con la causa inmóvil del universo; por lo cual, tiene su finalidad inscrita en su naturaleza, de tal forma que sólo mediante la rectificación de sus facultades en vistas a los fines humanos de acuerdo al hábito y la razón, es decir, la virtud, el hombre alcanzará su plenitud, especialmente su "fin último". Éste "fin último" representa para el *Estagirita* el bien total o felicidad.

Frente al problema de establecer uniformidad de bienes para una generalidad, Aristóteles presupone que el bien para el individuo es el mismo que el de la ciudad, por que este último es la expresión macro de aquél. Por esta razón, salvaguardar el bien de la ciudad es un bien mayor.

Por lo tanto, el gobierno perfecto es aquel que procura a todos los ciudadanos el goce de la perfecta felicidad a través de ciertos bienes. Estos bienes los clasifica de tres diferentes clases: los que están fuera de su persona, bienes del cuerpo y bienes del alma consistiendo así la felicidad en la reunión de todos éstos, que pueden ser adquiridos y conservados mediante la virtud.

El hombre para el filósofo griego es por naturaleza un animal político que no puede alcanzar su perfección en aislamiento ya que no se bastaría a sí mismo. Por esta razón, se agrupa en comunidades: la familia, la aldea, la polis. Asimismo, los "ciudadanos" son naturalmente todos iguales, por lo que todos deben tener igualmente el poder; por tanto, el régimen que más se acomoda es aquél en el que los gobernantes se retiran del poder por etapas. El ciudadano así, es aquél que participa del poder deliberativo y judicial de la polis.

Aristóteles aclara que lo que interesará a su investigación es indagar no sólo lo justo, sino lo *justo político*, o sea, lo justo entre los asociados para la suficiencia de la vida, y que son libres e iguales, es decir, frente a la ley. La justicia como virtud moral consiste esencialmente en dos cosas: en la obediencia a las leyes, ajustando a ellas la conducta del ciudadano, y en la relación a los demás individuos considerados como ciudadanos iguales y libres.

Por esto el hombre de Estado ha de ocuparse de la virtud más que de otra cosa alguna, toda vez que el hombre se corrompe ante el atractivo del instinto y las pasiones del corazón cuando se encuentra en el poder. Dos

cosas consistentes para el bienestar de los hombres en la polis: acertar en el fin de los actos y los actos conducentes al fin.

Ahora bien, para el *Estagirita*, los hombres que se encuentran en una posición mediana son los mejores dispuestos a escuchar la voz de la razón, en virtud de que los que se encuentran en los extremos, o bien, por su riqueza están poco inclinados a la obediencia, los que carecen de bienes son sumisos y apocados y por tanto no saben mandar. Con estos elementos, considera que no puede formarse una comunidad de hombres libres, sino una sociedad de señores y esclavos.

Para *Rawls* los individuos son personas morales, individuos racionales con un sistema de fines coherente y capacidad para un sentido de justicia. Considera que una concepción sólida del contrato social no puede conformarse con concebir a las personas como contratantes de un acuerdo unánime sobre principios de orden social solamente como individuos libres e iguales sin interés alguno, ni tampoco como totalmente desinteresados y que únicamente les importa armonizar sus derechos innatos; más bien, tiene que concebir a las partes contratantes como libres e iguales que no persiguen intereses especiales o egoístas, sino que en sí mismos representan los intereses comunes de todas las personas. En la situación del hombre dentro de un estado pre-estatal, éste no es ni bueno ni malo, pues no sabe que es exactamente; sólo sabe que necesita un orden justo de cooperación para la convivencia social.

Su concepción política de persona la entiende como alguien que puede ser un ciudadano, es decir, un integrante normal y cooperador de la sociedad durante toda una vida, el cual, en la tradición del pensamiento democrático se consideran personas tan libres como iguales. Así, el deber natural básico es el deber de justicia que exige apoyar y obedecer a las instituciones justas existentes que son aplicables.

Rawls considera, que aunque existen varios principios de deber natural, todas las obligaciones se derivan del principio de imparcialidad, el cual sostiene en que una persona está obligada a cumplir su parte, especificada por las reglas de una institución cuando ha aceptado voluntariamente los beneficios del esquema institucional.

Su contractualismo considera primordial el valor tradicional de la autonomía de la persona en virtud de que ayuda a responder qué nos demanda la moral y por qué debemos obedecer ciertas reglas. De esta forma, la moral exige cumplir con aquellas obligaciones comprometidas a cumplir. Y el contractualismo sostiene que la razón por la cual se debe obedecer ciertas reglas es la de que se ha comprometido a ello.

En el liberalismo político desarrollado por Rawls la autonomía es considerada como política y no moral, pues se concreta en términos de varias

instituciones y prácticas políticas, así como se expresa también en ciertas virtudes políticas de ciudadanos en su pensamiento y en su conducta al llevar adelante un régimen constitucional. Por ello los ciudadanos logran plena autonomía política cuando viven bajo una constitución razonablemente justa que garantice su libertad e igualdad, con todas las leyes y preceptos subordinados adecuados que regulen la estructura básica, y cuando comprenden y confirman esta constitución y sus leyes, ajustándolas a medida que los cambios sociales lo requieren movidos por su sentido de la justicia y demás virtudes política.

El ideal que defiende Rawls es el de que las personas puedan vivir autónomamente, o sea, que puedan decidir y llevar adelante libremente el plan de vida que consideren más atractivo, con la garantía de que con base en los principios elegidos pueden vivir de una manera "justa". Así, el bien de una persona queda determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional. Da por sentado que en una sociedad bien ordenada, las concepciones de los ciudadanos acerca de su propio bien se adecuan a los principios de derecho públicamente reconocidos e incluyen un lugar apropiado para los diferentes bienes primarios.

Este bien está determinado por el proyecto racional de vida que elegiría con la racionalidad deliberativa, entre la clase de proyectos del máximo valor por lo que una persona es feliz cuando se encuentra en camino de una ejecución afortunada de un proyecto racional de vida, trazado en condiciones favorables, y confía razonablemente en que sus propósitos pueden realizarse, aunque dependan de las circunstancias y la suerte.

La prioridad de lo justo sobre el bien en Rawls es determinante, y este último se expresa como racionalidad, bienes primarios, concepciones comprensivas permisibles del bien, virtudes políticas y la idea del bien de una sociedad bien ordenada. Sin embargo lo justo y el bien son complementarios: ninguna concepción de la justicia puede derivar totalmente de lo justo o del bien, sino que ambos deben combinarse de manera definida. Para Rawls la felicidad es un elemento de la búsqueda individual del bien independiente del sentido de justicia que sirve para establecer los principios de justicia. Lo razonable responde a aquella persona que está dispuesto a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y cumplir con ellos de buen grado si se asegura una reciprocidad.

Respecto a la relación entre justicia y persona los filósofos tienen diversas coincidencias.

En primer lugar, ambos coinciden en que tiene un origen natural la necesidad del hombre por buscar lo justo dentro de lo social. Para Aristóteles se origina en que el hombre es un "animal político" cuya naturaleza le empuja a vivir en sociedad y ordenar su vida en función del bien común. Rawls considera que el hombre tiene naturalmente el deber de justicia que le exige

apoyar y obedecer a las instituciones justas existentes que les son aplicables en beneficio común. Lo anterior surge en virtud de que el hombre de manera involuntaria se halla dentro de una sociedad, y solo subsiste en función de ella. No obstante, cada uno matiza esta concepción de diversa manera: para el filósofo griego el origen de la justicia es inmanente al hombre para su perfección, mientras que para el filósofo norteamericano se deriva de la racionalidad humana que busca establecer un sistema equitativo de orden social.

En razón de lo anterior, las personas dentro de las dos teorías son consideradas como ciudadanos, caracterizadas por su participación dentro de la organización del Estado. Esta ciudadanía, su participación en el gobierno y la organización política, se derivan de que para ambos las personas son seres libres e iguales ante la ley. Esta libertad es expresada, entre otros aspectos particulares, como la posibilidad de establecer un determinado régimen de gobierno, elegir sus representantes y participar de él. Asimismo, ambos consideran a las personas como entes racionales que los diferencia de los demás seres y que les permite tener una comprensión de su realidad social y de lo que es justo.

Esa racionalidad, a su vez, hace a las personas seres morales en virtud de que les permite identificar lo bueno y justo para sí mismos, y colaborar así en sociedad. No obstante Rawls busca dentro de su teoría utilizar una concepción de persona eminentemente política que participa en la colaboración social con base en un sentido de justicia compartido, antes que una persona moral con nociones particulares de bien.

Por lo anterior, existen diferencias en cuanto a la concepción del bien de las personas frente a la justicia, a la felicidad y la autonomía del individuo, y su interés en la participación social.

En primer lugar, Rawls delimita de manera importante la intervención de una concepción de bien de los individuos para el establecimiento de reglas de justicia ya que considera, en virtud de la atomización pública de bienes particulares, que es imposible determinar de manera común un fin colectivo. Por lo mismo, utiliza una visión "débil" del bien la cual consiste en el sentido de justicia que cada persona posee de manera natural y por el cual reconoce la necesidad de establecer principios de justicia comunes de colaboración social, sin que intervenga noción particular de bien. Por su parte Aristóteles determina específicamente el bien común del hombre, es decir, la felicidad cuyo logro es a través de la conducta virtuosa, dentro del ámbito social.

De esta forma la felicidad no es para Rawls, como para Aristóteles, un objetivo del gobierno, sino que únicamente su objetivo será establecer la base justa sobre la cual las personas pueden realizar sus planes particulares de vida racionalmente determinados, y que éstos no vayan en contra de dicha base constituida por los principios de justicia. No obstante para el filósofo

norteamericano continua presente la posibilidad de establecer un bien común, aunque limitado.

Asimismo, la individualidad del sujeto racional, propia de la filosofía rawlsiana no se presenta en el pensamiento aristotélico, esto es, para el filósofo de *Estagira* no existe un individuo que se autentifique por sí mismo dentro de la sociedad, sino que los individuos se ven únicamente a través de la *polis*, de la familia, de la aldea, como miembros de un todo que les permite homogeneizar su pensamiento, aún cuando sus estratos sociales sean muy distantes. Esta individualidad carga sobre si gran parte de las diferencias que hemos visto entre los dos autores (bienes, fines, derechos, legitimación, estado, entre otros aspectos).

La individualidad que expresa Rawls es proyectada en las personas a través de la determinación de un auto interés, lo que es contrario a la concepción aristotélica del bien común incluyente del bien individual. El auto interés, que si bien no es egoísta para el filósofo norteamericano, parte de la premisa de que el interés individual es distinto para cada persona, por lo que se ve obligado a utilizar el velo de ignorancia a fin de contar con una teoría débil del bien, basada en el sentido de la justicia.



Fig. 11.
Estudio comparativo
¿Cuál es la relación que existe
entre justicia y persona?

2. ¿Cuál es la relación que existe entre libertad y justicia?

Aristóteles no analiza de manera particular la noción de libertad sino sólo la estudia en relación a la democracia y desde el punto de vista de lo que se conoce como la *libertad de los antiguos*, basada en una *autonomía pública*.⁵

⁵ *Debate sobre el liberalismo político*, Op. Cit., p. 115.

Para el *Estagirita*, la libertad es el principio fundamental de la constitución democrática, pues en ese régimen los hombres en pie de igualdad pueden participar en libertad, teniendo por característica el alternarse la obediencia y el mando, y donde la justicia consiste en la igualdad por número y no por mérito, lo que determina que la decisión de la mayoría es lo justo. El principio de justicia que apruebe la mayoría es ley. Además, en la democracia cada quién vive como quiera, ya que eso parece ser el efecto de la libertad, por el hecho de que el esclavo no vive como quiere.

Sin embargo, para el filósofo griego por vivir bien no se debe entender la abundancia de bienes materiales para llevar lo que normalmente se denomina una buena vida, sino la vida conforme a las exigencias de la virtud, principalmente de la justicia, la cual es propia de la comunidad política, y de la cual se deriva la felicidad, que es también cosa propia de hombres libres.

Para Aristóteles la justicia aparece en la relación a los demás individuos considerados como ciudadanos iguales y libres. De este modo aunque se reconoce la justicia, suele errarse en el modo de alcanzarlas, toda vez que la democracia viene a suponer que por ser iguales en un aspecto deben ser iguales en todo, ya que se piensa que por ser todos igualmente libres, han de ser absolutamente iguales. Es por esto que considera que la justicia democrática consistente en la igualdad como supremacía popular, acaba por creer que la libertad consiste en hacer lo que a cada uno le plazca, y por tanto, los medios para alcanzar los fines comunes se multiplican por el número de ciudadanos. Lo justo en la decisión para la democracia es la mayoría, lo que implica desigualdad en virtud que aplica este criterio en contra de la respectiva minoría, aunque considera que los criterios en la democracia en donde los pobres son mayoría, generalmente buscan justicia e igualdad.

El "*principio distintivo*", que lleva a descansar a la democracia en una clase social, para Aristóteles es una concepción de justicia distributiva respecto del reparto de los cargos públicos entre los miembros de las polis. Sin embargo, afirma que esta concepción política olvida que la finalidad del estado, no es la riqueza o el predominio de los pobres, sino la vida valiosa. Por lo tanto el fin supremo de estado es superior al criterio democrático de libertad por nacimiento.

El propósito de *Rawls* es, por su parte, indicar los principios que ofrecen los más sólidos argumentos en pro de la libertad. Entonces la prioridad de la libertad para Rawls significa que solamente puede ser restringida en favor de la libertad en sí misma. Así, las libertades de autonomía pública y privada son cooriginarias por la razón añadida de que ambas clases de libertad están enraizadas en una o en dos facultades morales, en la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien respectivamente.

Rawls considera que estando en las circunstancias de la justicia, los individuos se encuentran situados en el mundo con otros hombres, los cuales también se enfrentan a limitaciones, por lo que la libertad humana ha de ser regulada por principios elegidos a la luz de estas restricciones naturales.

Para el filósofo norteamericano las libertades básicas son siempre iguales y existe una igualdad de oportunidades; estos derechos y libertades no necesitan, pues, ser confrontados con otros valores. La prioridad de la libertad para Rawls significa que siempre que se puedan establecer efectivamente las libertades básicas, no se podrá cambiar una libertad menor o desigual por una mejora en el bienestar económico.

Sin embargo, según Rawls tampoco es verdad que los individuos sean completamente libres de formar sus convicciones morales. No se debe respetar literalmente la conciencia de un individuo, sino como persona, limitando sus acciones cuando sea necesario en la medida que lo permitan los principios de justicia, en virtud de que en la situación original los individuos convienen en considerarse responsables de la concepción elegida de la justicia.

Ahora bien, existe una conexión del imperio de la ley con la libertad, donde ésta es un complejo de derechos y deberes definido por las instituciones. Pero si se viola el precepto de legalidad los límites de la libertad son inciertos. Este principio tiene una base firme en el acuerdo de las personas racionales para establecer por sí mismas la máxima libertad igual. Para confiar en la posesión y en el ejercicio de estas libertades, los ciudadanos de una sociedad bien ordenada querrán normalmente que se mantenga el imperio de la ley. No obstante, en algunas ocasiones es forzoso admitir ciertas violaciones de los preceptos, si se ha de mitigar la pérdida de libertad ante males sociales que no pueden evitarse, aspirando a la menor injusticia posible que las condiciones permitan.

En el presente punto observamos dos coincidencias entre los dos filósofos respecto a la libertad y la justicia, no obstante que este aspecto representa una de las diferencias más profundas entre ambos autores. En primer lugar, coinciden en que la libertad debe estar asegurada y/o limitada a través de la ley, toda vez que ella garantiza el cumplimiento de la justicia. Asimismo, coinciden en que los ciudadanos son libres para determinar su forma de gobierno y para obedecer las normas que les son aplicables.

Sin embargo, la noción de libertad en cada uno es distinta y afecta su concepción de justicia. Ambas surgen de una visión distinta de autonomía, representada a través de la conocida contraposición de la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Para Aristóteles no existe esta contraposición entre lo individual y lo colectivo, incluso la búsqueda de bienestar se expresa en lo social para que beneficie a las personas.

Por su parte, aunque Rawls busca derivar los derechos de ambas visiones de una misma raíz en virtud de que las libertades de los modernos no se pueden imponer como constricciones externas en el proceso político de la autodeterminación de los ciudadanos, y la protección de libertades particulares se ve limitada a la guarda solamente de valores de dominio público, existe de manera espontánea la contraposición de los fines individuales.

No obstante lo anterior, Rawls parte de la idea de una autonomía particular que se concreta en la libertad de los modernos con base en derechos individuales, a diferencia de Aristóteles cuya "autonomía política" se deriva de la soberanía popular y leyes democráticas, cuyos valores éticos de una comunidad específicamente enraizados en el bien común, pretende expresar las libertades particulares y comunitarias. El verdadero problema al cual se enfrenta la justicia es la lucha entre las dos facultades morales del individuo que considera Rawls, respecto de las cuales otorga una mayor importancia a la propia del ámbito social, la justicia, pero en beneficio individual. Podemos resumir este aspecto de comparación mediante el siguiente esquema:

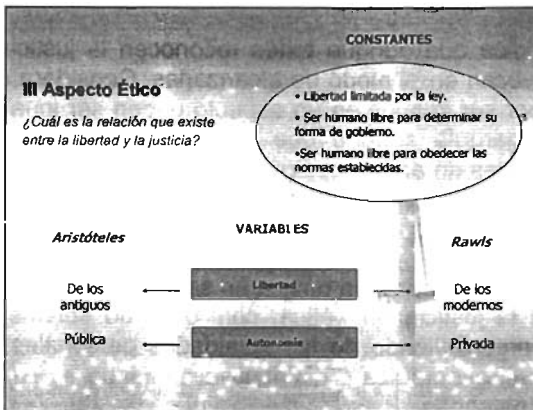


Fig. 12.
Estudio comparativo
¿Cuál es la relación que existe
entre la libertad y la justicia?

3. ¿Cuál es la relación existente entre igualdad y justicia?

Para el *Estagirita* la justicia es una especie de amistad que representa la igualdad entre los hombres, lo que implica que la comunidad no se funda entre enemigos, por lo que aspira a componerse de ciertos elementos iguales en la manera en que sea posible. Muchas son las cosas comunes entre quien son iguales.

Por esto expone en términos de la justicia distributiva, que lo justo es lo igual para los iguales; y desigual para los desiguales. Sin embargo, para su aplicación necesita determinar quiénes son iguales y quiénes diferentes. Los

“ciudadanos” son naturalmente todos iguales en base a la ley, por lo que todos deben tener igualmente el poder, aunque considera que en razón del orden, es natural que algunos manden y otros obedezcan dentro de la polis de forma alternativa.

Asimismo, de las formas de constitución política puras e impuras la igualdad aparece en la misma medida que lo hace la justicia. Donde nada hay de común entre gobernante y gobernado, tampoco habrá amistad, puesto que no hay justicia. Habrá el artífice y el instrumento.

Para saber en que consiste la justicia particular es indispensable determinar que ha de entenderse por igualdad. La igualdad es una relación que puede existir necesariamente por lo menos entre dos hombres. Sin embargo, ésta nunca será una simple igualdad de cosas. Cuando la igualdad se afirma sólo de los bienes, será una igualdad aritmética, en tanto que entre personas será igualdad geométrica o proporcional. Respecto a sujetos, si los méritos son iguales, los sujetos deberán recibir cosas iguales, y viceversa, pero proporcionalmente a su igualdad. Aquí es donde existen diversas concepciones donde el mérito radica: la libertad, la riqueza, el linaje o, la excelencia o virtud.

En consecuencia indica que aunque todos reconocen la justicia y la igualdad, algunos se equivocan en el modo de alcanzarlas. Considera que la democracia supone que por ser iguales en un aspecto deben ser iguales en todo, mientras que la oligarquía supone que por ser desiguales en un aspecto, han de ser desiguales en absoluto. Por lo tanto, quienes fundan sus constituciones en conceptos de igualdad para quienes no son iguales se desvían de la idea original de justicia.

En términos aristotélicos, la cuestión básica es saber en qué casos hay que aplicar el criterio de la justicia aritmética, considerando solamente la igualdad de las cosas y prescindiendo de las igualdades personales, y en cuales otros la proporcional, geométrica o distributiva, tomando en cuenta y valorando el mérito de las personas.

Realizar la justicia es conservar la igualdad emparejando lo disparejo, restableciendo el equilibrio. La justicia distributiva, consiste en una ecuación de igualdad moral, entre el mérito de uno y su participación en el bien común; por lo que se advierte aquí una prudente recompensa por parte del Estado, teniendo en cuenta sus méritos, servicios, y la situación del cuerpo social.

La justicia *distributiva* reparte entre los miembros de la comunidad de manera proporcional, de acuerdo al mérito de las personas. En la justicia *rectificadora*, en los casos en que una de las partes causa y la otra sufre indebidamente el daño, se trata a las personas por iguales. En este supuesto, la función del juez consiste en rectificar la desigualdad restableciendo la igualdad. Sin embargo esta labor distingue dos casos. El primero es el de la

relación contractual en que una de las partes actúa de modo fraudulento y da menos de lo que recibe, y el segundo, el daño provocado por un hecho ilícito. En el primer supuesto la función *correctiva* consiste en restablecer la equivalencia económica entre prestación y contraprestación. En el segundo supuesto, tal función consiste en imponer al delincuente, además de una pena, una sanción pecuniaria.

Rawls examina a la justicia dentro del plano socio-político con base en el individuo libre e igual dentro de una sociedad democrática liberal. Concibe por lo tanto a las partes del contrato social como libres e iguales que no persiguen intereses especiales o egoístas, sino que en sí mismos representan los intereses comunes de todas las personas.

Considera a la igualdad como un valor que expresa que las personas deben de ser tratados de acuerdo con los principios de justicia. Su aplicación es respecto de la administración de las instituciones como sistemas públicos de normas, respecto de la estructura sustantiva de las instituciones (aquí el significado de igualdad se especifica mediante los principios de justicia que requieren que a todas las personas se asignen derechos básicos iguales) y respecto de a quién pertenece la igualdad, de lo cual Rawls responde que precisamente a las personas morales que se distinguen con tener un sentido del bien y un sentido de la justicia.

La intención de la posición original de Rawls es establecer un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos sean justos y anulen los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales. Por lo tanto, un rasgo característico de esta teoría es que a menos que exista una distribución que mejore a las personas, se preferirá una distribución igual. Por esto lo principal para la teoría rawlsiana será que las libertades básicas son siempre iguales, una igualdad de oportunidades; derechos y libertades que no necesitan ser confrontados con otros valores.

Según mencionamos, el filósofo norteamericano considera que la distribución natural no es ni justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Estos son hechos meramente naturales. Lo que puede ser justo o injusto es el modo en que las instituciones actúan respecto a estos hechos.

De este modo los principios de justicia serían de igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, y de mantenimiento de las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo de riqueza y autoridad, sólo son justos si producen beneficios compensadores para todos. Como no considera razonable que espere más de una porción equitativa en los bienes sociales primarios, y como no es racional que acepte menos, como primer paso es necesario un principio de justicia que exija una distribución igualitaria, exige iguales libertades básicas para todos, así como una igualdad equitativa

de oportunidades y una división igualitaria de ingresos y riquezas. Sin embargo, las desigualdades en el ingreso y en la riqueza, así como diferencias en la autoridad y en el grado de responsabilidad, serían aceptables si funcionan haciendo que todos mejoren en comparación con la situación de igualdad inicial.

Para determinar los parámetros de tratamiento, se distinguen que cada persona tiene dos posiciones pertinentes: la de igual ciudadanía y la definida por el lugar que ocupa la distribución de ingresos y de riqueza. Cuando ambas se satisfacen, todos son ciudadanos iguales, políticamente hablando y, por tanto, todos ocupan esta posición.

Ya que las partes comienzan en la teoría rawlsiana a partir de una división igualitaria de todos los bienes sociales primarios, aquellos que se benefician menos tienen un "derecho de veto", el principio de diferencia. Tomando la igualdad como punto de comparación, aquellos que han ganado más tienen que haberlo hecho en términos que sean justificables respecto a aquellos que han ganado menos. El principio de diferencia, pues resulta una concepción fuertemente igualitaria.

Ahora bien, en la comparación al pensamiento de los dos filósofos respecto de la igualdad y la justicia, encontramos en primer lugar que para ambos la igualdad tiene un lugar preponderante en la noción de justicia. Inclusive, los parámetros de igualdad son uno de los requisitos para que algo sea calificado como justo. Por ello, existe una igualdad de los ciudadanos frente a la ley, y una protección igualitaria de sus derechos.

Asimismo, ambos coinciden en señalar que lo justo se deriva de lo político en la manera en que el gobierno o las instituciones otorgan los beneficios sociales de manera distributiva de igualdad, de acuerdo a las normas establecidas.

De igual forma coinciden en señalar un tratamiento diferenciado para la distribución de los beneficios sociales respecto de aquéllos que son diferentes, e igualitario para los iguales. Sin embargo, este tratamiento diferenciado para Rawls será en beneficio del que se ubica en la peor posición social, mientras que para Aristóteles será en beneficio del que más ha contribuido en el estado. Se puede señalar, en términos generales, que la teoría rawlsiana contiene una visión más igualitaria que la del filósofo griego, en virtud de este último acepta diferencias sociales por mérito y por naturaleza, mientras que Rawls no acepta ninguna. Por esto la validez aristotélica del mérito como base de diferenciación es rechazada totalmente por el filósofo norteamericano en virtud de que considera que además de que no proporciona un parámetro bien establecido, provoca finalmente una gran desigualdad social.

Ahora bien, una diferencia primordial entre ambas teorías es respecto a la fuente misma de la igualdad. Para Rawls la igualdad es establecida con base en la naturaleza racional del hombre, pero surge básicamente de la relación de los individuos frente a la ley, la cual aplica a todos los individuos sin distinción.

Por otro lado, si bien Aristóteles considera a los ciudadanos iguales frente a la ley, estos solamente son aquellos que por naturaleza tienen cualidades específicas dentro de la sociedad para ser considerados como ciudadanos. En la antigüedad el lugar que ocupaba un hombre socialmente era legitimado por la naturaleza y de ello dependería su suerte.

Por lo anterior, existe otra diferencia importante respecto a la determinación de lo igual por naturaleza. Mientras que para Aristóteles la naturaleza y las diferenciaciones que se presentan dentro de ella son de cierto modo justas, para Rawls la naturaleza no es ni justa ni injusta, sino la forma en como en la organización social, los hombres se aprovechan de esas desventajas para obtener beneficios extra en perjuicio de los más afectados por de la "lotería natural". Parece indudable que Rawls tiene clara la diferenciación que entre los hombres se haya por naturaleza o fortuna, y también el desequilibrio social que esas cargas representan para el beneficio común dentro de una sociedad. Por lo mismo, provee toda una teoría a fin de establecer un procedimiento que le permita a los que históricamente han sido poco, o nada beneficiados en la sociedad, incorporarse a los beneficios sociales y colaborar proporcionalmente al bien común.

La comparación respecto de la igualdad y la justicia puede resumirse mediante el siguiente cuadro:

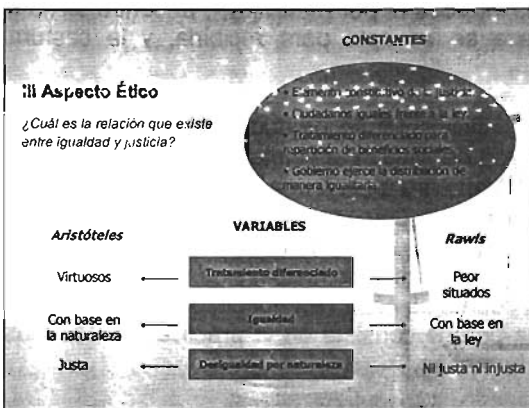


Fig. 13. Estudio comparativo ¿Cuál es la relación que existe entre igualdad y justicia?

4. ¿Cuál es la relación que existe entre virtud y justicia?

El pensamiento *aristotélico* polariza la multiplicidad de los actos y la diversidad de las intenciones particulares fundado en que toda acción se dirige a un fin, impulsada primeramente al bien propio, la virtud, y posteriormente más allá de los fines inmediatos, a un fin último explícito o implícitamente querido.

En términos del pensamiento filosófico de *physis*, se es potencialmente bueno porque en el hombre existe la *dynamis* de la virtud y se adquiere el *eidos* mediante el hábito virtuoso. Pero el filósofo va más allá, es una actividad de acuerdo con la virtud como excelencia, porque se encuentra ligado al concepto de obra o función. Una cosa será buena en la medida que ejecuta correctamente su trabajo. Se diferencia así de lo que es la virtud intelectual, que es una excelencia del saber.

Sólo mediante la rectificación de sus facultades en vistas a los fines humanos de acuerdo al hábito y la razón, es decir, la virtud, el hombre alcanzará su plenitud, alcanzando especialmente su "fin último", la felicidad.

Como actividades humanas que puedan ser laudables, determina las *areté* en virtud de que en ellas se actualiza los presupuestos de la felicidad y lo propio del vivir humano, como un estado del individuo a quién concierne la elección, determinado por un principio racional en la dirección en que lo determinaría el hombre de sabiduría práctica. Para la ética aristotélica, las virtudes correspondientes a las dos funciones de la razón son las dianoéticas o intelectuales, y las éticas.

Para Aristóteles ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. De ahí que las virtudes ni por naturaleza, ni contra la naturaleza nacen; pero por naturaleza se es apto para recibirla, y la costumbre la perfecciona.

Para Aristóteles, la justicia total se produce cuando la ley procura la práctica de la virtud hacia los demás. Si al sujetarse al *nomos* el hombre no obra en relación a otro, simplemente realiza una acción virtuosa. Por lo tanto, es un bien ajeno pues para los demás se realiza el bienestar: para el gobernante o para un asociado. De este modo la justicia y la virtud serán lo mismo en su existir, pero no en su esencia lógica, sino que en cuanto es para otro se llama justicia, y en cuanto es hábito en absoluto es virtud. Esta justicia es la virtud social perfecta porque consiste en la práctica de todas las otras virtudes en las relaciones humanas.

Por ello, para el *Estagirita* el verdadero hombre de Estado parece que ha de ocuparse de la virtud más que de otra cosa alguna, desde el momento que quiere hacer de sus conciudadanos hombres de bien y obedientes a las leyes; toda vez que la justicia no es algo que se da "naturalmente" en la

ciudad, es una virtud y se produce por el hábito, por lo que depende de la administración de la polis.

Para el filósofo griego la felicidad es distinta de la fortuna, porque ésta depende un tanto del azar y la suerte, en tanto que el justo y sobrio virtuoso no es por suerte. Por la anterior, la felicidad nunca puede estar acompañada del vicio, porque tanto el Estado como el hombre no prosperan sino a condición de ser virtuosos y prudentes, transformándose en el fin esencial de la vida de ambos el alcanzar este grado de virtud y hacer todo lo que ella ordene, aunque un Estado virtuoso requiere que todos los ciudadanos que lo componen lo sean.

De esta forma el legislador encarna la prudencia legislativa, las leyes son expresión de la virtud, a ellas corresponde la soberanía de una sociedad de hombres libres, cuyo fin consiste en hacer a los ciudadanos buenos y rectos. El *nomos* ordena vivir según cada una de las virtudes y prohíbe practicar los vicios que le corresponden a cada una.

Por su parte, la justicia para **Rawls** es una virtud de las instituciones, la cual se vincula con la ética y las nociones que de ella se derivan. Es su estudio una teoría de los sentimientos morales que establece el sentido de la justicia del individuo. Sin embargo, también es una virtud política de imparcialidad.

Para el filósofo norteamericano los individuos son personas morales y racionales con un sistema de fines coherente y capacidad para un sentido de justicia. Además, considera primordial el valor tradicional de la autonomía de la persona en virtud de que ayuda a responder qué nos demanda la moral y por qué debemos obedecer ciertas reglas. La moral nos exige que cumplamos aquellas obligaciones que nos hemos comprometido a cumplir y debemos obedecer ciertas reglas es la de que nos hemos comprometido a ello.

De esta manera, los principios de la justicia elegido en su particular posición original, serán imperativos categóricos en sentido kantiano, principios de conducta que se aplican a una persona en virtud de su naturaleza como ser libre y racional. Los principios de la justicia afectan a todas las personas con planes de vida racionales, sea cual fuere su contenido, y representan las limitaciones apropiadas a lo que se entiende por libertad.

Ahora bien, para que la bondad como racionalidad equivalga al concepto de valor moral, es preciso que las virtudes sean propiedades que las personas deseen racionalmente, unas de otras, cuando adoptan el punto de vista necesario. Cabe entonces distinguir las virtudes morales de los valores naturales. Para Rawls, estos últimos son fuerzas desarrolladas por la educación y la instrucción, y ejercitadas, a menudo, de acuerdo con ciertas

características intelectuales de otro tipo, que sirven como referencia para una medición de tales valores. Las virtudes por otra parte, son sentimientos y actitudes habituales que nos inducen a actuar de acuerdo con determinados principios de derecho; de ello que su noción de virtud es básicamente política.

Por ello, busca articular solamente valores políticos, como son lo de la justicia y los de la razón pública, esta última como la razón de los ciudadanos en pie de igualdad que, como un cuerpo colectivo, ejercen el poder político final y coercitivo unos sobre otros, al poner en vigor las leyes ya al hacer enmiendas a su Constitución.

Ahora bien, en este apartado que para ambos filósofos, la justicia es determinada como virtud política para el respeto, distribución y ordenamiento del comportamiento social. Existe también coincidencia respecto a que esta virtud social debe de estar expresada a través de leyes o principios de justicia que determinen lo que las personas consideran adecuado para el bien común y la cooperación social, que debe ser resguardado por la autoridad; es decir, la conducta que se considera virtuosa se refleja a través de leyes. La otra semejanza unida a la anterior, es que la actividad de las personas para determinar las conductas y reglas que se consideran justas, se derivan, en cada teoría, de la capacidad racional de las personas.

Ahora, si bien es cierto que para ambos la virtud es un hábito, y que los hábitos implican educación, en la aplicación de la virtud social que es la justicia, al contrario de Aristóteles, Rawls no reconoce en el ámbito social estos elementos, en razón de que la virtud como elemento moral permanece en el ámbito personal, y únicamente lo "virtuoso consensuado" en principios de justicia es aplicable coercitivamente, pero ya no con fin educativo, sino con el fin de revisar el cumplimiento de las conductas determinadas.

Asimismo, encontramos que mientras para Rawls la virtud es colocada en el plano político, excluyendo expresamente el aspecto ético, para Aristóteles la virtud es propia del ámbito ético-político. La diferencia anterior, se proyecta a nivel teórico, en virtud de que Rawls propone la utilización de un elemento moral como eminentemente político, el sentido de justicia, y que sirve para la cooperación social y los principios de justicia. Esta concepción se une a la virtud aristotélica que no diferencia el ámbito político del moral, y que se presenta para ambos en la determinación de lo justo a través de la ley, lo que representa la facultad moral del sentido de justicia de las personas para una cooperación justa en sociedad.

Otra diferencia es que para Aristóteles la justicia como virtud es primordialmente propia de las conductas de las personas en sociedad y se proyecta en las leyes establecidas por la autoridad para cuidarla. Sin embargo para Rawls la justicia como virtud es en primer lugar aplicable a las instituciones, las cuales la ejercen mediante las reglas que las personas establezcan. Esto se desprende del aspecto ético de la justicia, del cual

Rawls busca prescindir, aunque finalmente es oponible a través de leyes a todos los ciudadanos desde una perspectiva jurídica.

Asimismo, existe una diferencia entre los filósofos en cuanto al fin de la justicia como virtud; para Aristóteles la justicia como virtud tiene como fin la felicidad del hombre mediante la realización de sus potencias éticas, en cambio, para Rawls la justicia le permite al individuo vivir de manera ordenada en sociedad para realizar sus propios fines, cualquiera que ellos sean. Para Rawls la virtud política le permite establecer una sociedad bien ordenada.

Finalmente, una diferencia importante es respecto de la valoración moral de la actividad virtuosa, como parámetro para la determinación de los beneficios sociales. Como lo hemos señalado con anterioridad, a diferencia del filósofo griego, para Rawls no existe valoración moral de las conductas en virtud de que las mismas son compromisos establecidos entre las partes contratantes en una sociedad, por lo que los beneficios se distribuyen de manera igualitaria en términos del principio de diferencia. De esta forma renuncia al mérito socialmente, y lo remite al ámbito particular.

Mediante el siguiente cuadro podemos reflejar la comparación realizada en este aspecto:

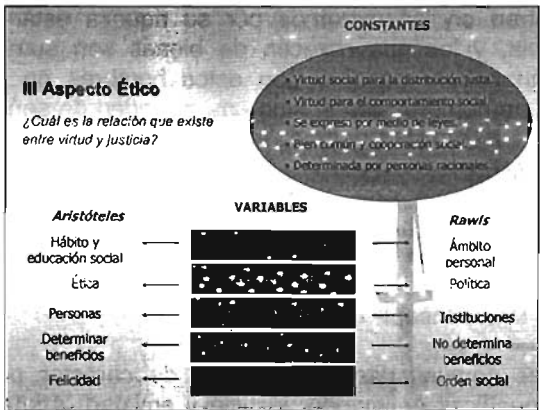


Fig. 14. Estudio comparativo ¿Cuál es la relación que existe entre virtud y justicia?

5. ¿Cuál es la relación que existe entre la amistad y la justicia?

En la doctrina aristotélica surge la justicia en relación directa con la consecución del fin del hombre y su trascendencia en el orden de la sociedad, requiriendo estar conformada por instituciones y leyes sin las cuales no sería posible alcanzar el bien común. Por ello considera que la comunidad no se funda entre enemigos, sino que aspira a componerse de ciertos elementos iguales en la medida en que sea posible.

Entonces, la amistad y la justicia parecen referirse a las mismas cosas y radicar en los mismos sujetos. De aquí que en toda asociación parece haber cierta justicia y amistad. Así es como las comunidades son partes de la comunidad política y se constituyen originalmente en gracia al interés común y por éste perdura. Para Aristóteles, a este fin los legisladores apuntan, y promulgan como justo lo que redunde en provecho de la comunidad con base en la amistad.

Para el filósofo de Estagira la amistad vincula a las ciudades y los legisladores la toman más en cuenta que la justicia, o de menos, prevén para que no ocurra la enemistad. Por tanto, donde los hombres son amigos, para nada hace falta la justicia, mientras que si estos son justos, tienen además necesidad de la amistad. La forma más alta de justicia entonces, parece ser una forma amistosa o una expresión de esta.

Así pues, de las formas de constitución política puras e impuras, la amistad aparece en la misma medida que la justicia. Muchas son las cosas comunes entre quien son iguales pero donde nada hay de común entre gobernante y gobernado tampoco habrá amistad, puesto que no hay justicia.

Para Aristóteles los hombres que se encuentran en una posición mediana son los mejores dispuestos a escuchar la voz de la razón, toda vez que los que se encuentran en los extremos por su riqueza están poco inclinados a la obediencia, y los que carecen de bienes son sumisos y apocados y por tanto no saben mandar. Con estos hombres no puede formarse una comunidad de hombres libres, sino una sociedad de señores y esclavos, entre los que la amistad, como fundamento de la vida en comunidad, nunca podrá florecer.

En Aristóteles, la *phylia* es la base de la sociabilidad, y cuando se basa en el bien y en la virtud, constituye la amistad perfecta. La amistad parece existir por naturaleza en la mayoría de los seres vivientes en su misma raza, y la considera como lo más indispensable de la vida.

A todas las formas comunitarias, no sólo las de carácter político, corresponden formas específicas de mando, justicia y amistad. Atañen por tanto a las formas políticas de mando y de justicia un tipo de amistad entre los ciudadanos, llamada amistad cívica. Esta amistad vincula en razón de su utilidad a los asociados, los cuales parecen permanecer unidos por el hecho de no ser autosuficientes.

El hombre equitativo supera la generalidad del derecho, personalizando el caso concreto desde la amistad y la benevolencia. El virtuoso no podrá abstenerse de hacer el bien a sus prójimos. Si la amistad requiere del otro, se entiende que la justicia sea la virtud de alteridad. Es derecho la vida social

valorable mediante la justicia, y es amistad la vida interpersonal valorable desde el amor.

Para **Rawls** una sociedad está bien ordenada cuando cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y cuando las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen. Entre individuos con objetivos y propósitos diferentes, una concepción compartida de la justicia establece los vínculos de la amistad cívica.

La voluntad general de consultar y tener en cuenta los intereses y creencias de los demás, echa las bases para una amistad cívica y perfila el *ethos* de la cultura política.

El principio de diferencia ofrece una interpretación del principio de fraternidad. Para Rawls, en comparación con la libertad y la igualdad, la idea de la fraternidad ha tenido un lugar menos importante dentro de la teoría democrática en virtud de que se ha pensado que no es un concepto que por sí mismo defina los derechos democráticos. La fraternidad implica amistad cívica y solidaridad moral, pero no expresa ninguna exigencia definida.

Sin embargo, el principio de diferencia parece corresponder de manera intuitiva al significado natural de fraternidad: la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados.

Para Rawls los principios que serán elegidos en la posición original son la base de la moral política, pues no sólo especifican los términos de la cooperación entre las personas, sino que definen un pacto de reconciliación entre las diversas religiones, creencias morales y formas de culturas a las que pertenecen. El filósofo norteamericano no se conforma con concebir a las personas solamente como individuos libres e iguales, contratantes de un acuerdo unánime sobre principios de orden social sin interés alguno, ni tampoco como totalmente desinteresados, sino que tiene que concebir a las partes contratantes como libres e iguales que no persiguen intereses especiales o egoístas.

Ahora bien, en la comparación de ambas teorías respecto de la relación entre la justicia y la amistad, encontramos diversas semejanzas. En primer lugar, ambos establecen una relación entre justicia y amistad como elemento fundamental para la cooperación social. Por ello, en segundo lugar, coinciden los autores en señalar que la amistad establece vínculos entre los ciudadanos y fija las bases de justicia para la búsqueda del bien común. De esta forma ambos afirman que la amistad es algo natural del hombre que vive en sociedad, que además es necesario.

No obstante lo anterior, existen diferencia en la forma en cómo conciben la sociedad para establecer la amistad. Mientras para Aristóteles la sociedad amistosa debe ser básicamente homogénea, para Rawls lo único que une a los individuos es el interés por la realización de sus propios fines en beneficio particular. Esto es, la amistad para Rawls surge del establecimiento de bases de cooperación colectiva en beneficio particular, mientras que para Aristóteles, la amistad es la que produce las bases de justicia para el bien común. Por lo anterior, se diferencian en que mientras para Aristóteles la amistad es la base de la sociabilidad, para Rawls lo son los principios de justicia.

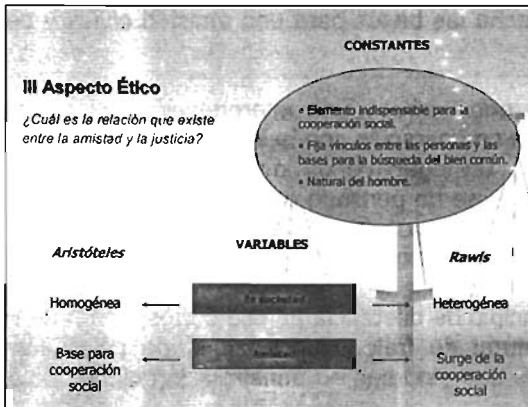


Fig. 15.
 Estudio comparativo
 ¿Cuál es la relación que existe entre la amistad y la justicia?



Titulo: El Grito, 1893
Autor: Edvard Munch
Museo: National Gallery (Oslo)
Características: Pastel 91 x 73'5 cm.

CAPÍTULO CUARTO

LA JUSTICIA, ARISTÓTELES Y RAWLS.

CONCLUSIONES

"El individuo es llamado a vivir desde lo más íntimo de su ser. Sólo desde ahí es capaz de enfrentarse a las realidades del mundo".

Edith Stein

El estudio comparativo realizado nos ha permitido construir un diálogo enriquecedor entre Aristóteles y Rawls respecto a la justicia. Además, aunque la justicia es el punto central de nuestro trabajo, dentro de las teorías de cada uno de los filósofos, nos hemos encontrado que ésta se ve rodeada de un gran número de aspectos y nociones que le confieren una perspectiva más amplia a su reflexión.

Por tanto, el análisis teórico de la justicia se encuentra acompañado, enriquecido y determinado entre otras, por la noción de estado, sociedad, persona, ley, derecho, amistad, virtud, distribución, bienestar, felicidad, bien, igualdad y libertad, haciendo de su investigación una actividad de análisis integral respecto de la vida de los hombres en sociedad.

Revisado el pensamiento de Aristóteles y de John Rawls respecto a la justicia, y comparados sus aspectos centrales, es el momento de establecer las conclusiones de nuestro estudio. Estas conclusiones, de acuerdo a los objetivos planteados en un inicio, serán expuestas mediante tres puntos. Primero, con base a los resultados obtenidos en el Capítulo Tercero, señalaremos las conclusiones específicas respecto de las coincidencias y diferencias que ambas teorías plantean en lo específico para la reflexión de la justicia, y los problemas que ello implica. En segundo lugar, estableceremos las conclusiones generales de la comparación teórica, así como las perspectivas de nuestra temática. En un tercer y último punto, responderemos a cada una de nuestras preguntas de investigación planteadas inicialmente.

I. Resultado comparativo. Conclusiones específicas.

1. Coincidencias.

Las coincidencias teóricas de Aristóteles y Rawls son aquellos aspectos en los cuales existe cierta constante respecto a la justicia dentro de sus respectivas teorías. Dichas constantes se presentan como una interesante unidad teórica a pesar de la disparidad de sus respectivas realidades.

En primer lugar, para ambos autores la justicia no implica una meta inalcanzable, ni muchos menos un ideal alcanzado, sino un conjunto de elementos que propician que la vida en sociedad de los hombres que habitan dentro de una comunidad, sea para ellos valiosa y digna de protección en función de que cumple y protege sus intereses comunes.

Por esto, con independencia de su ámbito puramente ético, el estudio de la justicia conlleva su análisis como política, es decir, como virtud social (en el sentido de excelencia) establecida en la sociedad mediante normas jurídicas, en las cuales se expresa el modo equitativo del reparto de los beneficios sociales y el modo en que los individuos son tratados dentro de la sociedad con el fin de obtener el mayor beneficio común posible. A su vez en ambas visiones, esto debe ser garantizado y realizado por las instituciones sociales determinadas para ello.

Ahora bien, el estudio de la justicia envuelve necesariamente la relación y trabajo conjunto de diversos ámbitos filosóficos: la filosofía política, la filosofía moral y la filosofía del derecho. Su trabajo conjunto es necesario para comprender la gama de implicaciones sociales que la justicia presenta.

En Aristóteles lo político y lo moral no tienen, una división específica, mientras que en Rawls su estudio se centra en la filosofía política, partiendo de conceptos establecidos por la filosofía moral. Asimismo, la filosofía del derecho, aunque no se trata expresamente en las teorías, surge respecto de la legitimidad que la justicia le otorga a las normas establecidas, y en virtud de la necesidad de su existencia para establecer los lineamientos de lo que socialmente se considera como justo. Esto implica para las personas una vida plena. Lo anterior se puede observar gráficamente mediante el siguiente modelo:

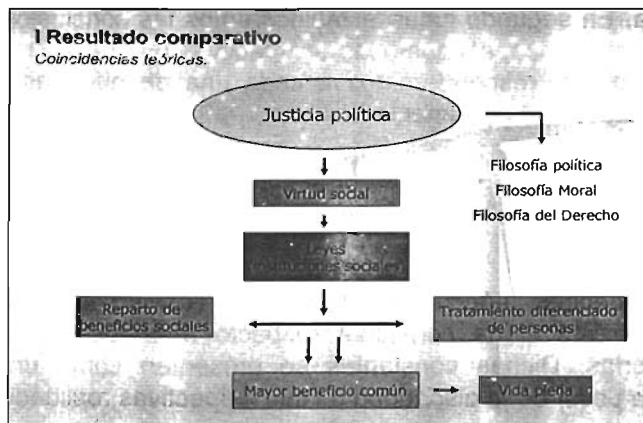


Fig. 1. Resultado comparativo. Coincidencias teóricas.

Ahora bien, la justicia como virtud política se manifiesta particularmente dentro de lo social, donde la alteridad es un elemento imprescindible por la naturaleza social y política de las personas.

De esta forma, con base en la justicia, las personas son ciudadanos que participan dentro de la sociedad como seres libres e iguales. Cabe acotar que para Aristóteles la ciudadanía tiene límites estrictamente establecidos en razón de la estratificación social existente en su época. No obstante, la ciudadanía, en su sentido más estricto, implica la igualdad de los que son considerados como tales. De igual forma, la libertad en Aristóteles sólo se expresa en la capacidad de participar en lo político, y en ello coincide con Rawls, lo cual no significa que no haya existido el valor de la libertad y la igualdad.

Así pues, el establecimiento de una organización social se sustenta en la capacidad racional de los ciudadanos y en los parámetros que de la misma se desprenden. Esto es, el orden adecuado para la supervivencia y el logro de los fines de una organización social se obtienen de lo que los ciudadanos a través de su razón consideran valioso. Estos juicios racionales de valor implican para la justicia que las personas sean seres éticos.

Esta eticidad racional, junto a la igualdad y libertad de los ciudadanos en sociedad, se manifiesta en que éstos puedan decidir y elegir el régimen político que consideran cumple con los requisitos mínimos de justicia social para el establecimiento de una sociedad en beneficio común. Por ello, los individuos buscan que la constitución política de su organización social, sea justa de acuerdo a su propia expectativa, más allá de una *hoja de papel*.¹

Por lo anterior, en el ámbito político-social la justicia tiene como finalidad la estabilidad y orden social de las leyes y las instituciones, es decir, de la organización social. Sin embargo, el fin último de la justicia no es la organización en sí misma, sino el beneficio común y el logro del bien de los ciudadanos. El medio es una sociedad bien ordenada.

Para la existencia de una sociedad ordenada es necesario la existencia y legitimación de leyes e instituciones justas, resguardadas por jueces y legisladores. En este orden de ideas, la ley es ética social, pues es el resultado de la valoración de lo que se considera justo dentro del orden político. Esta valoración incluye, además de las garantías de orden, la consideración igualitaria de los que son considerados como ciudadanos, y la limitación de la libertad.

¹ Ferdinand Lasalle considera en la primera parte de su discurso sobre *¿Qué es la constitución?*, que la constitución como documento escrito es simplemente una hoja de papel, pues lo que verdaderamente representa el poder de la constitución es el equilibrio de los intereses sociales, y el reconocimiento de las distintas realidades sociales. Lasalle, Ferdinand, *¿Qué es la constitución?*, Ed. Ariel, México 2002, p. 23.

De aquí que la justicia está integrada por principios propios de justicia distributiva, como es el tratamiento de igualdad entre los iguales ante la ley, y un reparto equitativo de los beneficios de acuerdo a los parámetros que sean considerados como justos. Para Aristóteles y Rawls, tanto es justo beneficiar más al que más aporte en beneficio de la comunidad, como el ayudar a aquéllos que no tienen las posibilidades de aprovechar la vida en sociedad por circunstancias ajenas a su voluntad.

Ahora bien, existen algunos elementos que sostienen, afirman y promueven la justicia dentro de una sociedad:

Inicialmente, la justicia implica equidad, es decir, una adecuación de los beneficios, derechos y obligaciones recíprocos entre ciudadanos, determinados por las circunstancias que le son propias a cada persona.

Asimismo, la justicia envuelve la cooperación social y el interés por el bien ajeno que es el propio, en cuanto orden social. Sin esta característica los lineamientos sociales de justicia son letra muerta. De aquí que la justicia implique un tipo de amistad cívica, de afecto, incluso de sentido de pertenencia recíproco y de homogenización en lo básico.

Podemos observar los lineamientos generales de coincidencia de la justicia política, aristotélica y rawlsiana, de la siguiente manera:



Fig. 2. Resultado comparativo. Coincidencias teóricas de la justicia política.

2. Diferencias.

Las diferencias teóricas permiten, de manera particular, determinar los "límites" de un determinado objeto de estudio, o bien, las distinciones que existen entre las diversas concepciones que estudian determinada problemática.

En virtud de lo anterior, hemos establecido 12 variables principales que sobre la justicia presenta la comparación de las teorías de Aristóteles y Rawls.

En primer lugar, encontramos una variable respecto a la postura filosófica de cada autor, es decir, una es **natural objetiva y la otra liberal subjetiva**.

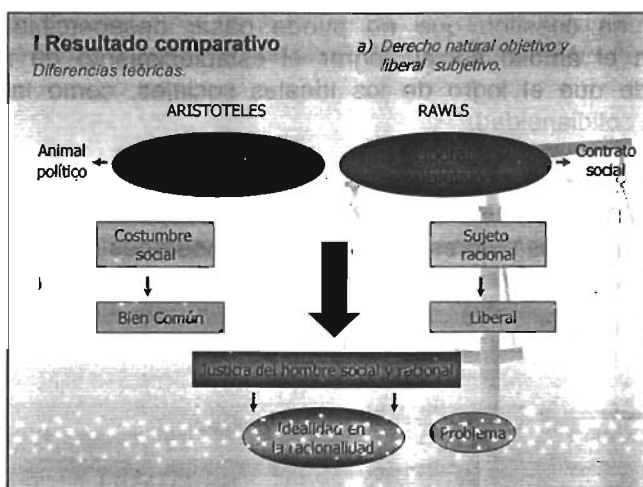


Fig. 3. Diferencias teóricas. Natural objetivo y liberal subjetivo.

En términos generales, la noción de justicia de Rawls es de corte liberal subjetivo mientras que la base de Aristóteles es natural objetiva. Esto es, para Rawls la justicia consiste en el respeto de libertades derivadas del sujeto racional y moral. En cambio para Aristóteles, la justicia se deriva de la virtud determinada en y para la sociedad con base en la necesidad real de beneficio y orden común.

Mientras que el liberalismo requiere de un contrato social para el establecimiento de un régimen estatal con la participación y colaboración de los individuos que deciden unilateralmente unirse a un todo, para la filosofía política aristotélica el hombre es un animal político por naturaleza que nace dentro de una sociedad, y por medio de la práctica determina los requerimientos normativos para el bien común.

De esta forma, Aristóteles busca retratar la justicia con base en la virtud social construida consuetudinariamente, con algunos aspectos inherentes a la naturaleza humana basados en la perfección de las conductas, mientras Rawls establece una teoría política que se proyecta a realidades sociales concretas como un ideal permanente, racional y razonable.

Sin embargo, esta diferencia no afecta el fondo de la justicia entre ambos, sino refleja la constante lucha de lo teórico y lo práctico por plasmar el ideal de justicia humano en la realidad a través de bases objetivas. Se conjuga la idealidad de la ética con el realismo de la política, y con base en estos elementos se plantea la construcción de una teoría de la justicia.

Esta es una cuestión que no puede pasar desapercibida para una investigación en el ámbito social: lograr el establecimiento de mecanismos públicos a fin de que el logro de los ideales sociales, como la justicia, se establezca en la cotidianidad.

En segundo lugar, encontramos diferentes perspectivas con base en lo que hemos considerado **como ética o como moral**, respecto de las diversas posturas filosóficas de los autores. Con Aristóteles podemos identificar la ética, y con Rawls la moral.

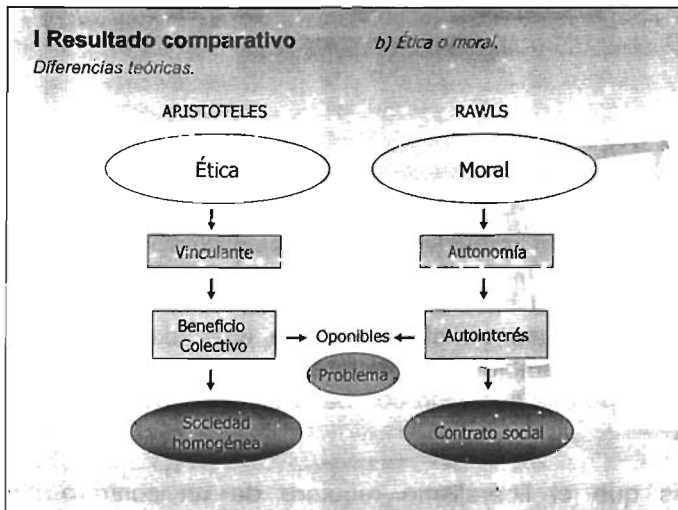


Fig. 4. Diferencias teóricas. Ética o moral.

En tal virtud, Aristóteles no reconoce la existencia de una autonomía moral del individuo propia del liberalismo, aunque si reconoce la capacidad política de participación (no en el sentido de un contrato social primigenio); de tal forma que

podemos diferenciar la ética de Aristóteles, como conjunto de virtudes que vinculan entre sí a los integrantes de una sociedad, de la moral rawlsiana de corte kantiano, que atomiza y formaliza la ética antigua en el orden individual.

La moral moderna es el fundamento de la "multiplicación" de los valores morales proyectados a la jurisdicción del individuo autónomo. Esto representa un problema para lo social puesto que el aumento de bienes particulares impiden que el orden y fines sociales, que implican vínculos y compatibilidades en las búsquedas sociales, sean estables y respetados por los ciudadanos.

Para el filósofo de *Estagira* no existe un individuo que se autentifique por sí mismo dentro de la sociedad, sino que los individuos se ven únicamente a través de la *polis*, de la familia, de la aldea, como miembros de un todo que les permite homogeneizar y consolidar su pensamiento en beneficio colectivo, aún cuando sus estratos sociales sean muy diversos.

La individualidad que expresa Rawls es proyectada en las personas a través de la determinación de un autointerés, lo que es contrario a la concepción aristotélica del bien común que supone el bien individual. El autointerés, que si bien no es egoísta para el filósofo norteamericano, parte de la premisa de que el interés individual es distinto para cada persona, por lo que se ve obligado a utilizar el velo de ignorancia a fin de contar con una teoría débil del bien, basada en el sentido de la justicia. Así la organización social, sólo puede ser un contrato en la que "individuos" eligen su forma de vida política.

Esta individualidad que no supone el beneficio colectivo, carga sobre si gran parte de las diferencias que hemos visto entre los dos autores (bienes, fines, derechos, legitimación, estado, entre otros aspectos).

En tercer lugar, observamos que la justicia se observa en ambos autores desde dos perspectivas distintas, como *justicia ética* o como *justicia política*.

Rawls maneja, en función de su teoría de la justicia, una concepción de persona eminentemente política, antes que moral, con nociones particulares de bien; es decir, su base es el individuo que participa en la colaboración social con base en un sentido de justicia compartido. En cambio, para Aristóteles no existe división entre lo político y lo ético, pues lo ético del ciudadano se expresa a través de la justicia dentro de la actividad política.

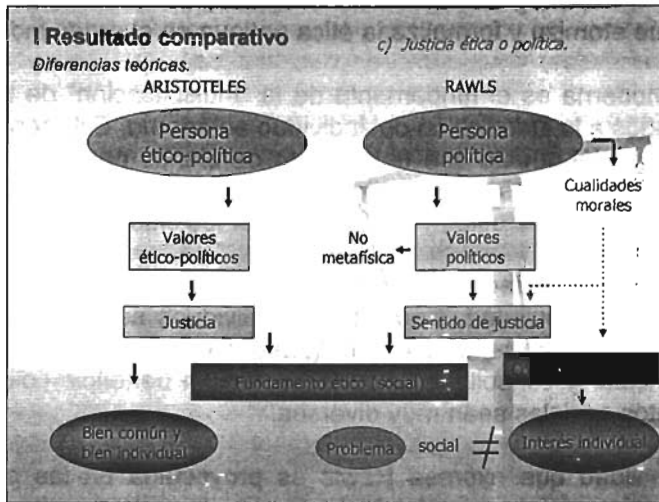


Fig. 5. Diferencias teóricas. Justicia ética o política.

Aunado a lo anterior, se suma la circunstancia de que Rawls rehuye tratar directamente de asuntos éticos, por considerar que ello podría implicar una posición metafísica; en virtud de lo anterior, articula una justicia únicamente con valores políticos con una base liberal que reconoce *a priori* principios morales de los ciudadanos dentro de las sociedades modernas. En cambio, para Aristóteles esta circunstancia no representa un problema, pues su filosofía y su pensamiento admite aspectos respecto de los cuales únicamente se permite especular y tratar de acercarse lo más posible a su comprensión.

La justicia rawlsiana como virtud política, hace uso del sentido de justicia como elemento que sirve para la cooperación social y la elaboración de los principios de justicia.

No obstante, reconoce que este sentido de la justicia es una cualidad moral del individuo junto a la concepción particular de bien, aunque prescinde de ésta, al considerar que es opuesta a una concepción social de orden y cooperación. Por ello, la justicia para Rawls de virtud política se relaciona con la justicia aristotélica de virtud ético-política que no hace distinción entre el ámbito político y el moral, y se proyecta para ambos en la determinación de lo justo, como facultad moral o ética del sentido de justicia de las personas para una cooperación justa en sociedad.

Ahora bien, esta coincidencia de la justicia como virtud política con base en lo ético, "despeja" en Rawls un componente para su aplicación en lo social,

es decir, la moral. De este modo observamos como lo valioso común es recogido por Rawls dentro del contrato social para determinar la justicia, y lo valioso individual se reserva por considerarlo problemático para la organización social.

Este conflicto no aparece en Aristóteles, ya que el bien individual para el Estagirita se encuentra con el social necesariamente. Cabe destacar que en la sociedad griega la estratificación se encontraba socialmente asumida potenciado por el sentido de pertenencia. De esta forma observamos un problema de la justicia: el interés individual frente al interés colectivo.

De aquí surge una cuarta diferencia, la proyección de la justicia con base en un **bien individual o en un bien común**.

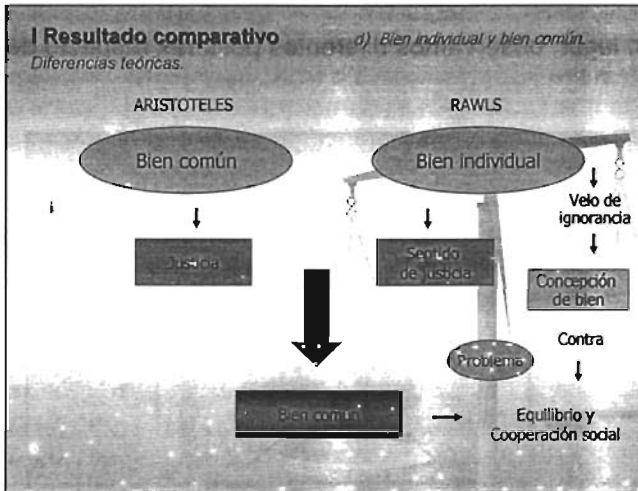


Fig. 6. Diferencias teóricas. Bien Individual y bien común.

Mientras para el Estagirita la justicia surge primordialmente en favor del bien común, para el filósofo norteamericano nace del interés y para el beneficio del individuo *autointeresado*.

El problema no es, como se busca en la teoría de Rawls, que ambos bienes coincidan y sean finalmente dependientes entre sí, sino que la búsqueda del provecho individual se enfrenta con los esquemas sociales de bienestar y cooperación. De ahí que Rawls tiene que recurrir *al velo de ignorancia* para "cegar" a los individuos contratantes de sus intereses personales y estén dispuestos a determinar un bien común dentro de la organización social. El reconocimiento del yo como fuente autónoma de justicia subjetiva complica el

consenso social porque coloca al hombre como centro y eje de su entorno. Entonces la organización social tendría que ir en beneficio del mismo.

Asimismo, el equilibrio y cooperación social que es mantenido por una justa ordenación, se pone en riesgo al no existir la visión comunitaria del bien común. La justicia es inicialmente un bien social, pierde en la individualidad esa legitimación ética, vinculante, y se trasporta únicamente a la obligatoriedad de una norma, al positivismo.

Así pues, se presenta como una paradoja que el individuo poseedor de un sentido de justicia referido a si mismo como fuente de validez, requiere dirigir dicho ese sentido como "virtud social" en su beneficio individual. Sin embargo, mediante el sentido de justicia, Rawls valida la búsqueda del bien común como único medio para el logro de la justicia como virtud social.

En quinto lugar, observamos diferentes posturas respecto de la **validez de la justicia**.

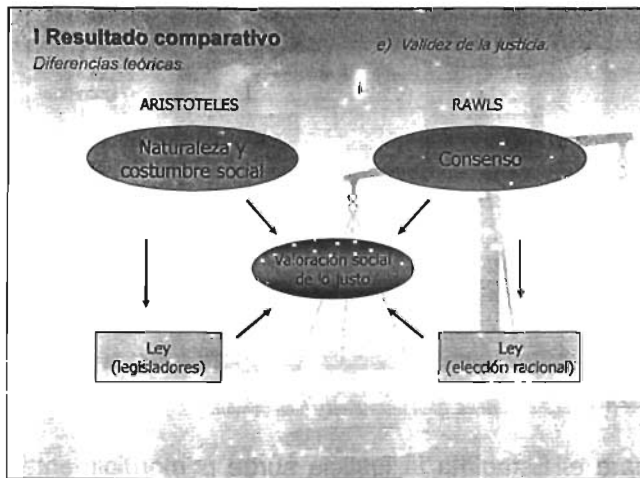


Fig. 7. Diferencias teóricas. Validez de la justicia.

La fuerza y validez de la justicia dentro del ámbito social depende para los autores de fuentes distintas: de la naturaleza y costumbre social del hombre como parte integral de un todo, o bien del consenso social realizado por individuos libres e iguales. Esto sucede en virtud de que mientras para Aristóteles la justicia surge mediante la virtud expresada en la costumbre social de la naturaleza ética, intrínseca al hombre, para John Rawls emana del

consenso entre individuos racionales, morales y autointeresados, bajo la concepción del liberalismo político.

Ambas variables no son completamente antónimas entre sí porque la legitimidad social² del sistema político en una sociedad de hombres libres e iguales, se da a través del consenso para constituir una particular forma de gobierno adecuado a la justicia, ya sea que ésta se desprenda o no de lo social o individual de los seres humanos. De cualquier modo la costumbre social representa una validación de los hombres a lo que consideran como justo.

No obstante lo anterior, el origen de las normas es distinta para los dos filósofos, es decir, para Rawls es la elección racional de las personas la que establece principios de justicia, mientras que para el Estagirita, los legisladores son los que se encargan de determinar las normas "prudentemente" a través de expresar lo justo para las personas que mediante la costumbre y la elección del régimen político indican. La racionalidad en Aristóteles, es precisamente la "naturaleza" práctica racional de los hombres que se expresa a través de la costumbre, por la que a través de ella las personas manifiestan su comportamiento justo en sociedad, sin necesidad de consenso.

Lo anterior es una variable valiosa puesto la racionalidad que implica la elección de lo virtuoso como justicia se manifiesta de diversas maneras, tanto mediante la reflexión como mediante la práctica. La racionalidad normativa es la propia práctica social que se considera justa.

En sexto lugar, observamos otra diferencia en el pensamiento de ambos autores respecto de la **finalidad de la justicia** y lo que representa para ellos **la felicidad**.

Aunque los dos autores determinan como fin de la justicia la vida plena de los ciudadanos, Aristóteles pone especial atención en la virtud como medio para la felicidad de los hombres como fin último de las personas en búsqueda del bien común. Por esto para el filósofo griego es imprescindible la educación de los ciudadanos en la virtud siendo ésta un hábito, y determinar a dicha virtud como un bien inmediato a buscar.

² Aristóteles no maneja el concepto moderno de legitimación, pero considera importante la participación colectiva de la elección de la mejor forma de asociación política. *Política*, Op. Cit., p. 173.

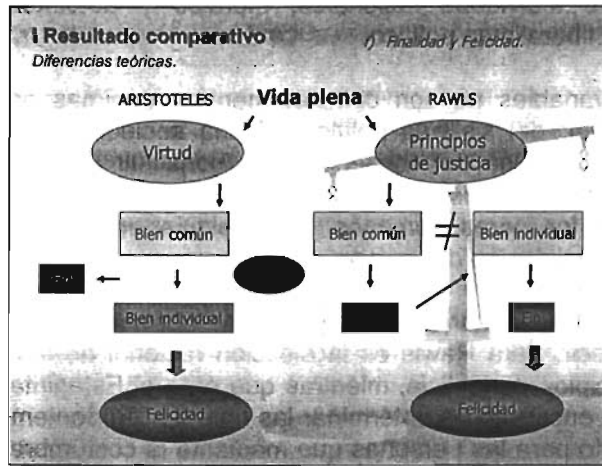


Fig. 8. Diferencias teóricas. Finalidad y felicidad.

Por su parte, el fin de la teoría de Rawls se limita a la búsqueda del bienestar social como un medio para el logro del bien particular, y no como el bien supremo aristotélico en donde la virtud representa la dirección que debe seguir la sociedad. El bien rawlsiano implica el establecimiento de principios de justicia básicos para la organización social. Esta diferencia remarca una circunstancia especial, la justicia social como medio y no como fin para el bienestar, no ya social, sino individual.

Ahora bien, el bien común en Aristóteles es un bien individual de las personas para el logro de su felicidad a través de la virtud, mientras que para Rawls es un camino que permite la realización del bien individual. De tal forma que mientras que el bien rawlsiano tiende a ser excluyente del bien colectivo, el bien aristotélico incluye lo social y lo individual.

La felicidad no es para Rawls, como para Aristóteles, un objetivo de gobierno, sino que este último únicamente debe buscar el establecimiento de una base justa sobre la cual las personas pueden realizar sus planes particulares de vida racionalmente determinados, y que éstos no vayan en contra de dicha base instituida por los principios de justicia.

A pesar de que la justicia rawlsiana representa el elemento vinculante del "bien común" entre los ciudadanos, a diferencia del filósofo griego, no busca establecer de manera general un fin específico común (la felicidad a través de la virtud para Aristóteles), sino que lo deja a la libre elección del individuo. De esta forma se limita el bien común con base en una vía ordenada y justa que permita el logro del bien particular de los individuos dentro de la sociedad.

No obstante, la determinación de lo que se puede considerar como un bien común que motive la organización social representa un problema. Si este es determinado, y salvaguarda el bien particular, la justicia es susceptible de garantizarse en una comunidad política. No obstante, persiste la consideración de que no se puede determinar un bien común, en virtud que en términos de la moral subjetiva, implica la imposición de un valor absoluto.

Como séptimo punto, encontramos que existe una concepción distinta entre ambos autores respecto de la **Sociedad**.

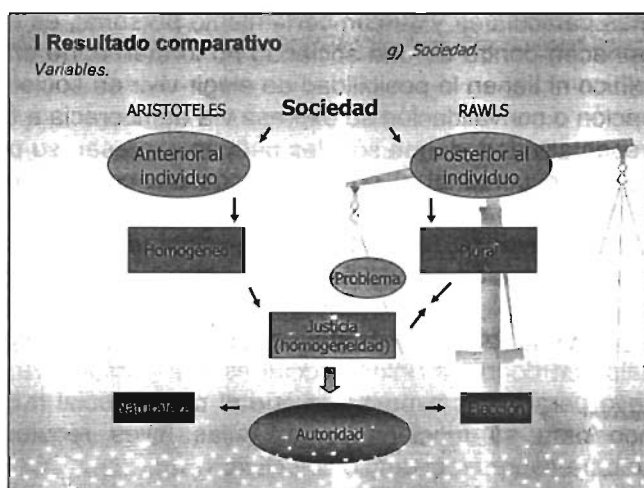


Fig. 9. Diferencias teóricas. Sociedad.

En la teoría de Rawls el individuo es anterior al Estado toda vez que ellos tienen la posibilidad de determinar *a priori* sus características y contratar con otras personas su establecimiento. Para Aristóteles, si bien el ciudadano puede participar en la determinación de la forma de organización de la *polis*, este último es anterior a los hombres como un todo.

Por esto, difieren en la forma en como se presenta la conformación social dentro de la cual se realiza la justicia, esto es, para Aristóteles la realidad social y el mecanismo para que la justicia sea realizable es la existencia de una cierta homogeneidad entre los bienes o fines de los ciudadanos, a fin de que el bien común sea apoyado y respetado por todos. Sin embargo, para el filósofo norteamericano, el pluralismo de fines es una realidad inevitable. Por ello, para poder determinar la justicia socialmente, se vale de un elemento homogéneo que representa para él la racionalidad y la razonabilidad de los individuos, a fin

de establecer la libertad y la igualdad como base de la justicia, anterior e independiente de las concepciones particulares de bien.

Ahora bien, aunque ambos coinciden en la participación de las personas para la constitución de su organización política, lo que en Rawls legitima la obediencia es que las personas participaron en dicha creación, por lo que son obligadas al *pacta sum servanda*, mientras que para Aristóteles es justo *per se* obedecer las *nomoi* en conexión con el orden social que se expresa de manera natural, en beneficio de la realización del hombre como animal político.

Aunque en la posición de Rawls las personas auto autentifican sus reglas morales, sus metas particulares y su comportamiento personal, es evidente que las personas que nacen dentro de una sociedad no forman parte en la creación de su sistema político ni tienen la posibilidad de elegir vivir en sociedad. De esta forma su participación o convalidación se expresa vía democracia a través de los sistemas de representatividad, donde sólo les permite expresar, su posición más no establecer su deseo personal si no se homogeniza con la voluntad de la mayoría. Así, las decisiones sociales en los sistemas modernos se legitiman en la participación de las mayorías, finalmente, en la voluntad general, la cual es la que puede hacer su concepción de justicia.

Sin embargo, el problema persiste en la configuración social de las sociedades actuales en donde la unidad social es una perspectiva utópica y el pluralismo el nuevo paradigma, a pesar de que el orden social requiere de un orden homogéneo para su funcionamiento, y las leyes requieren de una valoración común para expresar el deseo colectivo.

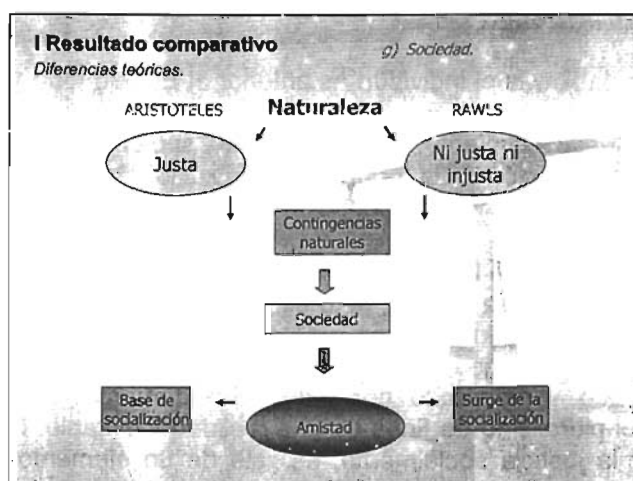


Fig. 10. Diferencias teóricas. Sociedad.

Por otro lado, mientras que para Aristóteles la naturaleza y las diferenciaciones que se presentan dentro de ella son de cierto modo justas, para Rawls la naturaleza no es ni justa ni injusta, sino la forma en como dentro de la organización social, los hombres se aprovechan de esas desventajas para obtener beneficios extra en perjuicio de los más afectados por la "lotería natural".

Por lo mismo, provee toda una teoría a fin de establecer un procedimiento que le permita a los que históricamente han sido poco, o nada beneficiados en la sociedad, incorporarse a los beneficios sociales y colaborar proporcionalmente al bien común. De cualquier forma, la sociedad es un medio para los dos pensadores de mitigar las inclemencias de la vida.

Ahora bien, ambos consideran la amistad como elemento indispensable para la colaboración social, sin embargo, existe diferencia en la forma en como conciben la sociedad a fin de establecer la amistad. Mientras para Aristóteles la sociedad amistosa debe ser básicamente homogénea, para Rawls lo único que une a los individuos es el interés por la realización de sus propios fines en beneficio particular. Esto se expresa en que la amistad para Rawls surge del establecimiento de bases de cooperación colectiva en beneficio particular, mientras que para Aristóteles, la amistad es la que produce las bases de justicia para el bien común. Mientras para Aristóteles la amistad es la base de la sociabilidad y de la justicia, para Rawls lo es los principios de justicia.

En octavo lugar, encontramos que existe una base muy distinta para ambos autores, en lo que se conoce como la **libertad de los antiguos y la libertad de los modernos**.

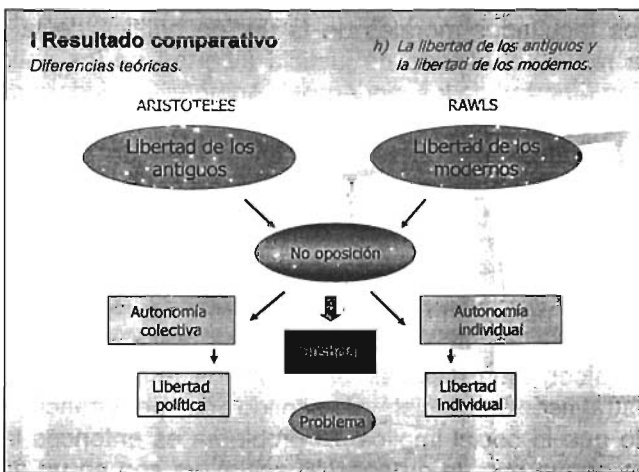


Fig. 11. Diferencias teóricas. La libertad de los antiguos y la libertad de los modernos.

La noción de libertad de la que parte cada uno es distinta y afecta su concepción de justicia. Ambas surgen de una postura distinta de autonomía representada a través de la contraposición de la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, cuya característica primordial es que la primera no se pueden imponer como condiciones externas de un proceso político de la autodeterminación de los ciudadanos.

En Aristóteles no aparece de modo aparente una contraposición entre lo individual y lo colectivo, incluso la búsqueda de bienestar se expresa en lo social para el beneficio final de las personas. El bien común parece incluir para el Estagirita al individual, y el ámbito de libertad se reconoce dentro del todo social.

Por su parte, Rawls busca derivar los derechos de ambas visiones de una misma raíz en virtud de que las libertades de los modernos no se pueden imponer como constricciones externas en el proceso político de la autodeterminación de los ciudadanos, y la protección de libertades particulares se ve limitada a la guarda solamente de valores de dominio público, existe de manera espontánea la contraposición de los fines individuales.

No obstante, Rawls parte de la idea de una autonomía particular que se concreta en la libertad de los modernos con base en derechos individuales, a diferencia de Aristóteles cuya "autonomía política" se deriva de la "soberanía" popular o costumbre social, y leyes democráticas, cuyos valores éticos de una comunidad específicamente enraizados en el bien común, pretende expresar las libertades particulares y comunitarias.

Este problema busca resolverlo el filósofo norteamericano con base en el control de las dos facultades morales de la noción política de la persona co-originarias por la razón: el sentido de justicia (libertad de los antiguos) y una concepción de bien (libertad de los modernos). Además, considera que la *justicia como imparcialidad* observa las dos visiones puesto que la fuente de su sistema de derechos y libertades básicos se basa en la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación social y de representantes racionales de los ciudadanos que eligen los términos de la cooperación sujetos a condiciones razonables.

Sin embargo, el paradigma moderno basado en la legitimación individual de los términos sociales, en virtud del auto interés, hace que la libertad de los modernos tenga raíces muy distintas de la de los antiguos, sustentada esta última en la estratificación social, el sentido de pertenencia y la visión homogénea de lo que lo social implica. El problema es entonces la base en la que la libertad se apoya para la ordenación social, ya sea en un auto interés o en un interés colectivo; es decir, o la libertad es en función de lo político que compacta la búsqueda social, o se limita a ser cualidad rectora del individuo aún

en contra de lo social. A pesar de la particularización de este problema como visión de la libertad, en el fondo persiste la moral de una sociedad fragmentada en sus fines, y la ética de una comunidad política homogénea.

La novena diferencia teórica consiste en la relación que existe para cada autor entre **bien y justicia**.

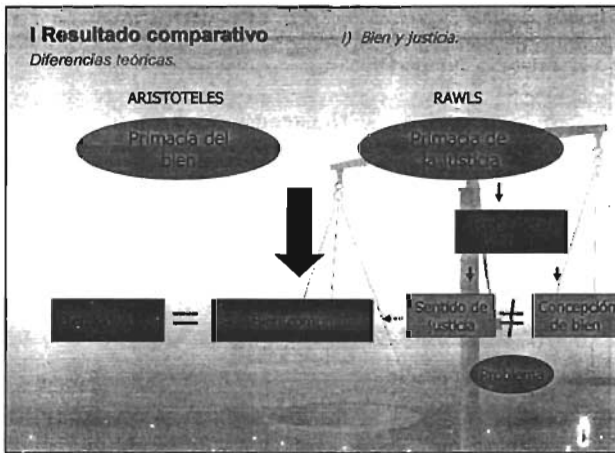


Fig. 12. Diferencias teóricas. Bien y justicia.

Para Aristóteles la justicia se deriva de la búsqueda del bien de los individuos, incluso es el punto de partida de lo ético y de toda actividad humana para el filósofo griego. En cambio, para Rawls el sentido de justicia debe de ser independiente del bien individual para evitar parcialidad en la determinación de las bases de la justicia por lo que hace uso de una concepción débil del bien, con un fin de cooperación social.

No obstante, esta diferencia presenta una importante concordancia: la teoría débil del bien implica que el individuo sabe en la *original position* que es bueno para él el establecimiento de principios de justicia enfocadas a la organización y el bien social, y que éstos, le beneficiaran en la realización de un bien individual que no conoce a causa del *veil of ignorance*. Estos principios serán entonces establecidos con base en un sentido de justicia eminentemente social como el bien de la ética aristotélica sustento de su justicia. Entonces el sentido de justicia originario del filósofo norteamericano es el bien común para Aristóteles, en cuanto reglas sociales de ordenación, ambos sustento de la justicia política de una sociedad.

De este modo Rawls aleja de una decisión colectiva en beneficio común la búsqueda de bienes individuales, frutos de una decisión del ser racional y

autónomo. Respecto a los bienes particulares, si bien Aristóteles no hace referencia especial en su teoría, considera que éstos van en función del bien social, al ser este último preferente. En ello difieren ambos autores, toda vez que Rawls considera que dichos bienes individuales son opuestos entre sí.

El décimo punto de diferencia teórica consiste en la noción que cada uno tiene respecto de la **igualdad**.

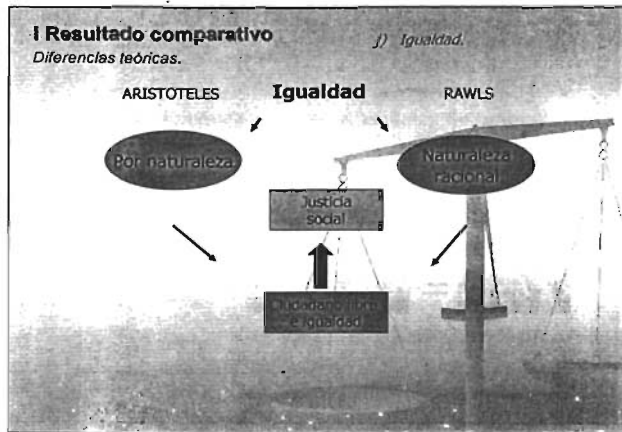


Fig. 13. Diferencias teóricas. Igualdad.

Para Rawls la igualdad es establecida con base en la naturaleza racional del hombre, mientras que para Aristóteles los ciudadanos son aquéllos que por naturaleza tienen cualidades específicas dentro de la sociedad para ser considerados como tales.

Es necesario considerar que en la antigüedad el lugar que ocupaba un hombre socialmente era legitimado por la naturaleza, y de ello dependía su suerte, y su posición frente a los demás hombres. No obstante, en la justicia social como virtud política no existe esta contradicción, pues ambos reconocen al individuo participante de lo social, como ciudadano libre e igual. La búsqueda de igualdad entre ciudadanos no redundaría en perjuicio dentro de la comparación.

La diferencia es que en la filosofía de Aristóteles se legitiman las desigualdades por mérito y por naturaleza, lo que es rechazado, hasta cierto punto, por Rawls, puesto que considera que el reparto de los beneficios públicos en la sociedad debe de ser de modo igualitario, y a los individuos se les debe de dar un valor imparcial, todo esto a fin de evitar el establecimiento de una sociedad injusta y desigual.

Derivado de lo anterior encontramos un undécimo punto de diferencia, el cual consiste en la noción de **ley** como **virtud** o como **igualdad y libertad**.

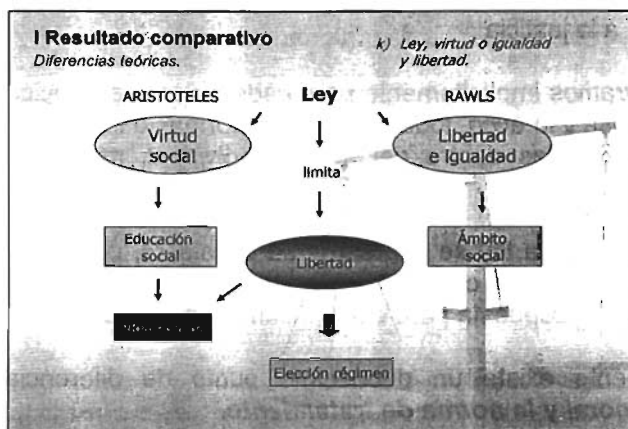


Fig. 14. Diferencias teóricas. Ley, virtud o igualdad y libertad.

Como hemos indicado, para Aristóteles la justicia no consiste de manera fundamentalmente, como en Rawls, en la prioridad de la libertad (y la igualdad) como centro de la justicia. La libertad, central en el liberalismo, no tiene un lugar propio en la filosofía aristotélica. La prioridad para Aristóteles será la conducta virtuosa de los ciudadanos dentro de la *polis*.

Sin embargo, para Aristóteles, en semejanza a Rawls, la libertad aparece en la posibilidad de elegir el modo de gobierno, pero en función de lo social; posteriormente la ley será un límite para la libertad, en ambos, en beneficio del bien común. Aunque Rawls determina la libertad como base en el individuo autointeresado, y éstos la protegen, también considera que los principios de justicia son una limitante en beneficio del bien social.

Aristóteles, que no desconoce el término de hombres libres, envía a la libertad dentro del orden exclusivamente individual, no sin considerar que dentro del ámbito social ésta se expresa en la necesidad de unirse con las necesidades sociales y conjuntarse en beneficio del bien común. Esto ciertamente implica una comunión social, un sentido de pertenencia y beneficio común, que en sociedades individualistas sólo se encuentra respecto de aquello que beneficia al individuo, y que por tanto, es difícil que se provea en provecho de los menos favorecidos, cuando al individuo autointeresado no le afecta esa injusticia.

La primacía de la libertad para la ley de Rawls, en Aristóteles no se observa, ya que el filósofo griego une el *nomos* directamente a la virtud, por lo que la primacía de las leyes es la educación de los ciudadanos en lo social. La

libertad sólo está en función de la virtud social. Esto es, mientras para el filósofo norteamericano la ley no ingresa al ámbito individual del hombre, para el filósofo griego la ley es la que habitúa al hombre para que actúe de acuerdo a la virtud, en particular, a la justicia.

Encontramos implícitamente para cada autor una relación necesaria entre la norma jurídica y lo ético, toda vez que las normas de valor que se expresan en la ley son relegadas dentro del ámbito individual, mientras que lo legal se legitima positivamente.

De aquí que la ley se exprese y se considere, prescindiendo de lo ético, como una norma vacía cuya fuerza es la coerción del que tiene el poder. El positivismo es la respuesta para este vaciamiento de las leyes.

Finalmente existe un duodécimo punto de diferenciación teórica, la **valoración moral y la norma de tratamiento**.

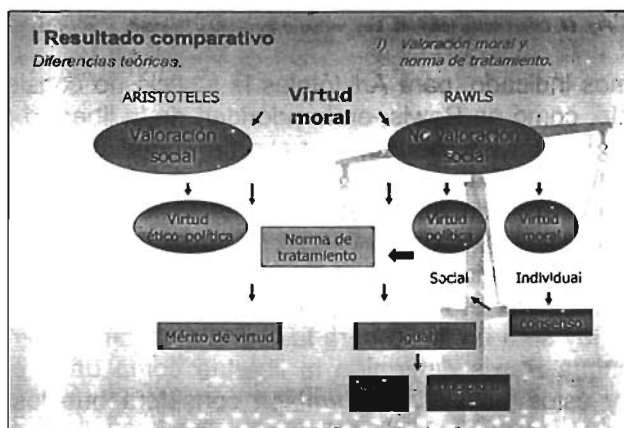


Fig. 15. Diferencias teóricas. Valoración moral y Norma de tratamiento.

Para Rawls, el mérito de la virtud moral no debe figurar como parámetro de distribución de beneficios dentro de la organización política de una sociedad que busca ser justa, toda vez que tarde o temprano ello propiciaría una desigualdad social y dejaría sin atender el bien de las personas que por razón de la fortuna social o de la lotería natural cuentan con menos capacidades para la realización de méritos. Lo que al parecer Rawls rechaza es la valoración con principios subjetivos que redunde en perjuicio de la propia sociedad.

Ahora bien, en una correcta lectura, no es que Rawls se ubique en contra de la valoración virtuosa, pues la justicia es una virtud valiosa, sino que ubica como virtud política la colaboración del hombre en sociedad en beneficio de

todos, cuya excelencia se logra en el plano individual, toda vez que los principios morales se hallan dentro de esa jurisdicción. En cambio, para Aristóteles la actividad ética que implica la actividad política le permite premiar a los hombres que de manera significativa actúen en beneficio de la comunidad.

Si bien es cierto que para ambos la justicia es una virtud, al contrario de Aristóteles, Rawls no reconoce en el ámbito social estos elementos, puesto que únicamente lo "virtuoso consensuado" en principios de justicia es aplicable coercitivamente, pero ya no con fin educativo moral, sino con el fin de establecer bases políticas de organización social.

Por esto, respecto a la norma de tratamiento (el modo de tratar diferente a los diferentes o igual a los iguales), aunque ambos reconocen la necesidad de un tratamiento diferenciado para la repartición de los beneficios sociales, pareciera un problema la definición de dicha norma de tratamiento. Para Aristóteles el mérito del virtuoso o del que aporta más a la sociedad proporciona esta base, mientras que para Rawls el tratamiento básico debe ser siempre igual, cuando no diferente en favor de los menos beneficiados en sociedad y de los que aportan un beneficio especial a la sociedad.

Todo parece indicar que la posición rawlsiana es más igualitaria que el mérito, porque busca que la base de la sociedad no sea desproporcionadamente desigual con respecto a la cúspide social y que la brecha social se amplíe de tal manera que los individuos no puedan tener los mismos beneficios ni oportunidades, ni participar de manera plena en lo social. Sin embargo, Rawls no prescinde del mérito, sino que lo traslada a otro orden, al particular. Autoriza que aquéllos naturalmente aventajados obtengan ventajas adicionales en la medida en la medida en que dispongan su talento para la realización de tareas que favorezcan a los sectores más desaventajados de la sociedad.

En el establecimiento de una base de "arranque justo" o línea de partida para garantizar los derechos de los ciudadanos se debe observar la igualdad, pero de ahí en adelante el desarrollo propio del individuo será de acuerdo necesariamente al mérito personal, que siempre estará sujeto al principio de diferencia, con el fin de beneficiar también al que se encuentra en la peor posición social, es decir, actuar en orden al bien común.

No consideramos que la diferencia en la valoración moral y norma de tratamiento sea un problema fundamental, sino que representa diversas perspectivas de observar la justicia, las cuales se retroalimentan, es decir, tanto es justo beneficiar más al que más aporte en beneficio de la comunidad, como el ayudar a aquéllos que no tienen las posibilidades de aprovechar la vida en sociedad por circunstancias ajenas a su voluntad.

3. Problemas de la justicia

De las diferencias teóricas determinadas entre Aristóteles y Rawls, encontramos algunos planteamientos problemáticos para el estudio de la justicia, los cuales, por su íntima relación con diversas nociones de lo social, como lo es la sociedad, el individuo y el Estado, representan líneas de investigación para la filosofía. Por lo anterior, el objetivo de este apartado es el establecer y exponer algunas de estas perspectivas y colocar en el centro del análisis los aspectos más importantes a resolver.

En primer lugar, se debe partir de que para ambos autores *la exigencia social de justicia* es una realidad y un problema respecto del cual los investigadores y analistas de lo social no pueden pasar desapercibidos. Esto es, no puede ignorarse este aspecto como factor de equilibrio social y como elemento ordenador de un régimen político, incluso a nivel funcional.

La justicia, con independencia de sus rasgos de idealidad, es un fenómeno que tiene influencia en la estabilidad del régimen social y la legitimidad de la autoridad, por lo que de ella depende el curso de la vida social y política de un Estado y de sus ciudadanos. No puede pasar desapercibido para nosotros la fortaleza y constancia que tiene el sentimiento de injusticia dentro de la sociedad, el cual puede convertirse tanto en ingobernabilidad, como en inseguridad.

No obstante, uno de los problemas centrales para la justicia hoy en día es la consideración de una *pluralidad de bienes particulares* oponibles al bien común, éste último, como elemento que dentro de las teorías analizadas, es base e indispensable para el establecimiento de un sistema político justo en una comunidad política.

Esta dificultad tiene relación con las diferentes posturas filosóficas expuestas, la ética de Aristóteles, como conjunto de virtudes que vinculan entre sí a los integrantes de una sociedad, y la *morai* rawlsiana de corte kantiano, que atomiza la ética antigua en el orden individual. El cambio de paradigma suscitado en el mundo occidental con la filosofía cartesiana, y más profundamente por Kant, se constreñirá a la ética a la racionalidad e individualidad de los juicios morales.³

La aparente multiplicación de los valores morales y bienes particulares, como resultado de la proyección a la jurisdicción del individuo autónomo, implica

³ Sobre este punto se puede consultar Ratzinger, Joseph, *Introducción al Cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2001, p. 54-63; o bien, Luhmann, Niklas, *Diferenciación social y sociedad moderna. Teoría de los Sistemas Sociales II: (Artículos)*, Universidad Iberoamericana, S.F., México 2003, p. 199.

una dificultad para la organización y fines de orden común que involucra vínculos y afinidad entre las personas, estables, respetados y protegidos por los ciudadanos.

Es decir, un orden social justo requiere la coincidencia de los intereses de las personas dentro de un bien colectivo a fin de que éste sea el rector de la organización colectiva y señale las metas u objetivos de sus integrantes.

Ahora bien, el problema de esta multiplicidad de bienes en Rawls es la razón por la que éste considere a priori una oposición de fines, es decir, entre las diversas concepciones de bien de los individuos, lo que provoca un enfrentamiento al propio sentido de justicia de los individuos que es común y compartido. En cambio Aristóteles, considera que los bienes individuales y la exigencia de la justicia se unifican en el bien común. Si la comunidad política se desarrolla en su conjunto y permanece estable, el beneficio colectivo e individual es mayor, de tal manera que el establecer parámetros adecuados de desarrollo y permanencia es una consideración de bien colectivo.

En la sociedad griega y en algunas comunidades de la actualidad, el sentido de pertenencia potencia la participación de sus integrantes en búsqueda del beneficio común, especialmente porque no se presenta una diferenciación tajante entre lo político, lo jurídico y lo ético. De igual modo, esta participación e integración social propicia el desarrollo de un interés homogéneo y el establecimiento de fines comúnmente compartidos.

Este enfrentamiento de bienes particulares entre sí y el bien común, no tendría que representar un conflicto si se establecen principios uniformes de la justicia perfectamente consensuados, como hace Rawls. No obstante, el problema aparece en la determinación de las vías para el logro de lo que se puede considerar como un bien común que motive la organización social. Si éste es determinado y salvaguarda el bien particular, la justicia es susceptible de garantizarse en una comunidad política.

Sin embargo, en términos de la moral subjetiva, el determinar un bien homogéneo implicaría la imposición de verdades absolutas y atrae los fantasmas del absolutismo. De acuerdo a Aristóteles y Rawls, el equilibrio y la cooperación social, mantenido por una justa ordenación, se pone en peligro al no existir la visión comunitaria del bien común. De allí que sea necesario la búsqueda de valores políticos (que representan de cualquier modo lo ético) para el establecimiento de valores de orden.

Aquí se presenta una paradoja para la justicia: el individuo que posee un sentido de justicia referido a sí mismo como fuente de validez y de determinación

del bien, se encuentra obligado a dirigir su búsqueda de bienestar en su propio beneficio, pero en función de la colectividad.

Por esto, el reto consistirá en la ***búsqueda de posibles perspectivas para el establecimiento de lo bueno para la comunidad social***; la profundidad de ello será determinada tanto por el grado de comunión social existente como por el mecanismo utilizado para su instauración que en su caso, sea necesario. De aquí que la proyección de esta investigación se hace hacia la vida práctica de los individuos a través de la clarificación y valoración de conceptos.

La justicia que consiste en ser primordialmente un bien social, pierde en la individualidad esa legitimación ética vinculante, y se trasporta a la obligatoriedad de una norma, en ocasiones divorciada de la realidad y en función de intereses egoístas. Por ello, es razonable encontrar que el lugar actual del *derecho es el de una técnica* que se reduce a la norma positiva, y el del jurista como un aplicador técnico de normas.

La relación de la ley con la sociedad misma se ha visto fragmentada en base a que ésta no expresa más lo "bueno" social, sino una particular concepción de "bien", si es que éste aún es considerado. El positivismo en el derecho es una expresión de la imposibilidad de establecer lo bueno, no ya en el plano metafísico, sino dentro de la práctica social. Es la renuncia al consenso y un reconocimiento absoluto de lo relativo. Por ello, el modelo de justicia positiva no es *per se* sostenible.

Ahora bien, *la configuración de las sociedades actuales* representa otro problema importante en virtud de que en términos del cambio de paradigma entre ética y moral, se muestra como imposible la homogenización de una sociedad, puesto que el *pluralismo* es el nuevo hito rector de la sociedad moderna. Aunado a esto, las sociedades de grandes masas hacen imposible que exista el trato y la comunicación suficiente para que logre existir el sentido de pertenencia y solidaridad, y por tanto, se homogenicen comunicativamente valores éticos.

No obstante, una comunidad política justa requiere de un orden homogéneo para su adecuado funcionamiento. Si los fines de las personas son distintos es difícil concebir la realización de beneficios comunes. De la misma forma, las leyes que rigen la vida de determinada comunidad política necesitan una valoración y legitimidad común como expresión de lo valioso, toda vez que su cumplimiento requiere su aceptación y su apoyo en la vida práctica.

Finalmente, una concepción basada en la legitimación individual de la organización social, en virtud del autointerés de la persona, tiene implicaciones

profundas en lo que se entiende por *libertad*. La libertad de los modernos tiene como principio máximo de lo social y lo moral, la autonomía del individuo; sin embargo requiere para su realización en sociedad la colaboración y comunión social. Por su parte, la libertad de los antiguos, sustentada en la estratificación social, el sentido de pertenencia y la visión homogénea, plantea la necesidad de respetar el plano individual. Sin embargo, con objeto de lograr sus respectivos fines, ambas visiones de libertad se requieren mutuamente; de tal manera que lo procedente es el determinar que concepción es más proclive a que la otra se logre a través del estudio de sus correspondientes repercusiones en la vida de las personas.

El problema es la forma en cómo la libertad se sostiene para la ordenación social; ya sea como un autointerés o como un interés colectivo. Por tanto, la libertad se presenta, o en función de lo político que compacta el interés y pertenencia a lo social, que ciertamente puede enfrentarse a lo individual, o se circunscribe a ser cualidad rectora del individuo que encuentra oposición en sus propias limitantes.

En virtud de lo expuesto, la problemática fundamental se centra respecto de la búsqueda del bien individual en lo social. Lo justo social que afecta al individuo podría permitir la realización posterior del bien de aquél, pero lo justo individual que se opone a lo social, no deja abierta esa posibilidad. Es importante considerar que el problema de la justicia siempre es en relación con otro por lo que la justicia individual no existe como tal. Esto parece señalar que el conflicto es respecto del bien particular frente a lo justo, lo que se deriva de la posición moral subjetivista del individuo antointeresado que se refleja en la pluralidad (moral) y en la imposibilidad de la determinación de un bien común, lo que a su vez, presenta a la organización social y a las normas que de ella se derivan como ajenas a la realidad del ciudadano y a sus intereses, incluso, como antónimas a su propia concepción de libertad.

II. Conclusiones generales.

1.- La justicia en el pensamiento humano.

A pesar de que, de acuerdo al pensamiento de ambos autores, la justicia posee un lugar preponderante dentro del estudio del derecho y de la política, a través de la historia del pensamiento filosófico no siempre aquélla ha ocupado esa posición.

En los primeros vestigios que se tienen de un orden social objetivamente aplicable, se encuentra enclavada ya la justicia. Por ejemplo, para elaborar el Código de Hammurabi, éste recopiló todas las leyes civiles y penales existentes y las mandó grabar en columnas de piedra de más de dos metros que se distribuyeron en todo el reino. En la parte superior, en un relieve, está el dios del Sol, *Shamash*, señor de la justicia que habría dictado los decretos a Hammurabi. Las primeras palabras definen el objetivo del código: "Para humillar a los malos e injustos e impedir que el poderoso perjudique al débil; para que toda persona perjudicada pueda leer las leyes y encontrar justicia".⁴

A partir de este momento podemos encontrar referencias similares en las diferentes culturas de la antigüedad, en íntima unión con las divinidades: *Utu*, dios sumerio del sol y de la justicia y de los oráculos, llamado *Shamash* por los acadios; *Maat*, diosa egipcia representada como una mujer, de pie o sentada, con una gran pluma de avestruz en la cabeza, sujeta con una diadema; *Temis*, divinidad griega primitiva relacionada con la diosa de la Tierra, *Gea*; *Minerva*, diosa romana de la sabiduría, patrocinadora de los jueces, defensora del derecho y la justicia; *Kettu*, divinidad caldea representativa de la justicia, carente de atributos materiales, entre otros.

Sin embargo, no es sino hasta el comienzo del pensamiento racional en la Grecia antigua, donde se intenta describir, interpretar y comprender el papel que la justicia juega en sociedad. Encontramos principalmente que ésta alcanzó particularmente un alto grado de análisis y abstracción dentro del pensamiento platónico, e incluso, dentro de las corrientes sofistas.

No obstante, el *logos* pasa con Aristóteles de la contemplación especulativa a la eficacia práctica, esencialmente sistematizadora. En su definición del hombre como ser político, su esencia se encuentra en la razón, y su virtud por excelencia es la justicia. Ésta, en el pensamiento del Estagirita es guía para juzgar y también para actuar, para regular la conducta y se presenta

⁴ La tercera icarito, Historia Universal, Babilonia y su código de Hammurabi.
<http://icarito.tercera.cl/icarito/2001/822/pag4.htm>

en su doble dimensión: subjetiva y objetiva, como virtud (*areté*) y como orden social (*nomos*).

Con base en esa posición general, Aristóteles elabora una teoría minuciosa sobre la justicia en íntima unión con la ética y la política. Es así como la justicia se plantea como un elemento de la vida política de los hombres, y como un factor indispensable de orden social.

El pensamiento aristotélico sobre la justicia es retomado y matizado por algunos de los estudiosos de lo político dentro del mundo occidental, en la línea del estoicismo, e influye de manera especial en la reflexión filosófica del orden político-social de la edad media, particularmente dentro del cristianismo a través de Santo Tomás de Aquino. De ahí la importancia que la escolástica otorga a la justicia dentro de sus reflexiones.

Sin embargo, a partir de la Reforma y del advenimiento del pensamiento racional liberal, el interés sobre la justicia disminuye notablemente; particularmente con la ruptura con el pensamiento clásico. Así la justicia deja de ser una noción necesaria en el análisis social y da paso a los derechos naturales y al vaciamiento y formalización de concepciones de valor, cuya fundamentación racional de sustenta en el individuo.

Con Hobbes observamos un rechazo radical al modelo político social aristotélico, y junto con él, todos sus conceptos fundamentales como la justicia, la cual se transforma en una justificación pragmática de un sistema social que nada tiene que ver con concepciones de bien común y ética social.

Con Locke, el individuo libre pasa a ser el centro de la vida social, y los derechos humanos se consideran como derivados de una naturaleza racional. Es así como se establecen nuevos paradigmas respecto de los cuales se elaborarán diversas teorías de la conducta humana y su rol en sociedad: el liberalismo sin límites y la racionalidad.

Lo anterior llega a su clímax con el pensamiento filosófico de Kant, donde se plantea un alejamiento casi total del individuo de lo social, al concebir que el hombre por sí mismo trasciende a través de su razón. La razón del individuo marca la nueva línea a seguir.

Así, el estado y el derecho encuentran su justificación en la racionalidad de los individuos, reconocedora de derechos humanos basados en la libertad e igualdad, que a su vez se desprenden de la posibilidad de pensar y elegir libremente. Por esto, el contrato social se expresa como una forma de legitimación racional del estado moderno, y la ley como un producto formal aparentemente carente de elementos de valoración humana.

Esta postura encuentra su visión más desarrollada en las teorías de política económica con David Ricardo y Adam Smith, donde el orden social es manejado con medios y fines económicos. El individuo, libre y racional se encuentra como un elemento de economía.

Frente a ello, Carlos Marx retomó lo que Smith y Ricardo habían dejado de lado, el valor de la fuerza de trabajo que formuló como la teoría de la explotación, de tal forma que asume una postura crítica con la sociedad capitalista establecida. A diferencia de Smith o Ricardo, su teoría está asociada no a la burguesía sino a la clase trabajadora. Su trabajo constituye de ahí una crítica al orden capitalista existente. No obstante, aunque suele considerarse que la teoría de Marx tiene relación con la justicia social, ésta no se puede determinar como una teoría sobre la justicia.⁵ El motivo principal de dicha consideración es su metodología del inmanentismo holista; de esta metodología, que subraya el hegelianismo de Marx, se derivaría el resto de los motivos básicos: su ontología de la "naturaleza humanizada", su negación de la distinción entre hechos y valores y su crítica de los derechos y la política. En Marx no hablamos de una teoría general de la justicia sino de otra justicia que supone el derrumbamiento del orden existente.⁶

En virtud del avance científico y la estructuración de los objetos de estudio de las ciencias exactas en las cuales se llega a desarrollar concepciones muy especializadas del respectivo campo de estudio; en el Derecho se trata de emular a éste como una ciencia objetiva y pura que se determina como un conocimiento que de forma sistemática se produce, se desarrolla y se fundamenta en sí mismo. El derecho se vuelve modelo formal de norma de exigibilidad social sin motivación ni fundamento más que una norma hipotética.

De esta forma, la reflexión sobre la justicia fue encapsulada dentro del ámbito exclusivamente filosófico, y tachada como una noción de valor sin referencia en la vida práctica de la personas.

En medio de este ausentismo de la justicia en la discusión académica como factor valorativo de orden político y social, encontramos que sobre la segunda mitad del siglo XX, se renueva con una fuerza considerable el interés por la justicia dentro de la reflexión filosófica de la política y el Derecho, particularmente dentro del pensamiento liberal.

⁵ Pla Vargas, Lluís. *La teoría de la justicia en el joven Marx*. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/jomarx.pdf>

⁶ Sevilla, Carlos, *Marx(ismos) y las teorías de la justicia*.

http://www.revtaglobal.net/WEB/form_CSevilla%20Marx_ismos_v%20justicia.pdf

Con independencia de las múltiples posturas liberales que surgen al respecto, una en particular llama la atención: la teoría de la justicia de John Rawls. La novedad de esta teoría no es únicamente la reconsideración de un tema olvidado, sino la búsqueda por equilibrar la visión liberal y las consideraciones clásicas de orden, particularmente aristotéticas.

La preocupación de Rawls por la justicia estriba en el logro de un apoyo generalizado de los individuos en el establecimiento de una organización social justa. Sin embargo, dentro de ello reconoce la necesidad de un consenso social que va más allá de lo estrictamente político, se encuentra con la búsqueda de bien de las personas, por lo que hay que coordinar las diferentes visiones con base en principios homogéneos de reconocimiento casi universal.

Es así como requiere de un bien común y una homogenización sin precedentes dentro de la línea liberal. Matiza además su postura con una visión de igualitarismo universal que obliga a proporcionar los mismos satisfactores a los menos favorecidos en sociedad, y evitar una sociedad desequilibrada por la valoración exclusiva del mérito.

De esta forma, podemos considerar y concluir que las teorías de la justicia elaboradas por Aristóteles y Rawls se establecen como estudios amplios de reflexión sobre la justicia y de su implicación en el ámbito social y político dentro de sus épocas, además de que forman una especie de puente reflexivo entre dos etapas distintas de pensamiento humano, son una fuente necesaria y básica de referencia en el estudio de lo político y lo jurídico.

2.- Teorías de la justicia.

Las teorías de la justicia que hemos analizado y estudiado, a pesar de su trascendencia y su complejo ejercicio reflexivo, no están libres de diversos debates y críticas, los cuales se derivan frecuentemente de una mala interpretación o una posición prejuiciosa. No obstante, habría que reconocer la existencia de ciertas deficiencias en las que tanto Aristóteles como Rawls incurrían.

A fin de evitar un análisis y crítica parcial de las teorías, con una particular concepción ideológica que complique su conocimiento, estableceremos algunos aspectos surgidos de nuestra comparación que nos permitan identificar ciertos defectos en las teorías de la justicia que hemos analizado.

Por lo que respecta a Aristóteles, el punto que más debilita su posición es su consideración del tratamiento diferenciado entre las personas por razón de su sexo y clase social, e incluso, por sus características físicas.

Al respecto, es importante colocar en contexto este punto, toda vez que, en su descargo del filósofo, hay que considerar que el pensamiento de la época, incluso en las diversas culturas existentes, esa posición no sólo era considerada justa, sino funcional. Por supuesto que no se puede hablar de derechos humanos en esa época, sin embargo, existe un reconocimiento por parte del Estagirita de derechos para los esclavos y las personas que no tenían reconocimiento social, como él mismo lo era, situación sin precedentes en su momento, y comparable únicamente con las reformas de Solón.⁷

Por ello, Aristóteles cuestiona que la mayoría estaba esclavizada por no tener ningún derecho, toda vez que la expulsión del cuerpo cívico pone al hombre al borde de la esclavitud en un momento en que, por el desarrollo económico y los intercambios, tal institución comienza a difundirse por las ciudades griegas. En la práctica, la situación se concretaba en que quienes se habían apoderado de las tierras esclavizaban a los pobres y lo habían hecho a través de las deudas.

No obstante, la influencia del pensamiento de su época no le permitió poner su teoría en función de las grandes diferenciaciones sociales, lo cual es considerado como un vacío considerable. Aunque hace análisis de las clases sociales y su repercusión en el ámbito político, priorizando la existencia de una clase media homogeneizada igual y libre, la igualdad de la justicia particular se limita entre aquéllos que cuentan con derechos plenos. Si bien, consideramos que este aspecto no afecta el fondo de su teoría, sí disminuye su legitimidad en la actualidad.

Por otro lado, Aristóteles realiza una fuerte referencia a la virtud ética dentro del ámbito político sin otorgar mucha importancia a los beneficios prácticos que para la sociedad representa la realización de dichas conductas virtuosas. Es decir, su análisis de la justicia se fundamenta básicamente en la filosofía moral, aunque su proyección se hace a la justicia como política.

Lo anterior impide determinar con claridad la forma práctica de una organización pública justa, aunque el fundamento ético de la justicia se

⁷ Solón, de origen aristócrata, es considerado uno de los siete sabios de Atenas, busco con sus reformas evitar que los ricos abusaran o que los pobres llegaran a ser como los ricos, según expone en sus versos elegíacos, modelo de la poesía lírica representativa de la aristocracia arcaica no competitiva. La medida principal fue la *sisactia*, la descarga de las deudas y obligaciones que pesaban sobre el campesinado. Con esta estructuración, la *politeia* disminuía, le quedaba reconocida también a los *thetes*, sin tierras suficientes de la ciudad, para desempeñar las funciones secundarias que la nueva urbe requería, en los intercambios y en las manufacturas. Paralelamente, la explotación del trabajo esclavo permite liberar de la presión al campesino de la ciudad y estructurar la comunidad de modo que la *politeia*, incluso la mínima, sirva de protección frente a la dependencia, de la que queda libre el ateniense. Al parecer, *ekklesia* y *heliea*, órganos de plena participación ciudadana con funciones legislativas y judiciales, respectivamente, cobran en este período un nuevo impulso de gran trascendencia posterior como arma de la actuación política del pueblo. *Arte e Historia*, Protagonistas de la Historia.

<http://www.artehistoria.com/frames.htm?http://www.artehistoria.com/historia/contextos/392.htm>

encuentra fuertemente construido y la consideración de la realidad política se analiza eficazmente.

Por otra parte, para Rawls juega en su contra la parte ideal de su teoría de la justicia que él mismo denomina como un realismo utópico.⁸ Ha sido sumamente cuestionada la aplicación real de su postura, tanto por la dificultad de establecer un contrato social, imparcial y sin contexto social, como la posibilidad de una homogenización razonable entre los individuos.

La teoría de Rawls, a nuestro parecer, más que elaborar un "método para el establecimiento de una sociedad justa", es un trabajo que pone en el centro de la discusión la consideración de elementos básicos para el establecimiento de la justicia, como la imparcialidad y la igualdad, así como una forma reflexiva para lograr consenso.

Si bien, la idealidad de Rawls es de difícil aplicación material, ésta puede valorar de manera sería considerando que la misma es una abstracción de una problemática real y constante, la cual plantea elementos innovadores para la sociedad moderna. De ahí que tanto el contexto social como el condicionamiento personal, sea considerado por el filósofo norteamericano como un escollo para la realización de un diálogo constructivo, toda vez que ello impide la apertura a la diferencia y la valoración adecuada del otro.

Por otro lado, a nuestro juicio el punto más débil de su pensamiento se presenta en la fundamentación de los valores de libertad e igualdad en el individuo excluyente de lo social, que por otro lado, son un problema para él mismo en el establecimiento de principios comunes de justicia, en virtud de su proyección al bien individual.

La concepción de Rawls, como del liberalismo general, tiene el problema de idealizar sobremanera la libertad fundada en el individuo, toda vez que el pensamiento del hombre, así como su concepto de libertad, igualdad, derecho, justicia, entre otros, no se desprenden de su capacidad de libre pensador, sino es un condicionamiento social. El concepto de libertad moderno se observa cuestionable por su falta de limitación y su sostenimiento en sí mismo.

Ahora bien, no consideramos que dicho condicionamiento represente necesariamente un prejuicio para la actividad racional y la comunicación social, sino que es un complemento real de adecuación a un mundo real. La cuestión es que en un mundo en plena globalización y multiculturalidad, la diferencia complica sobremanera, aunque no elimina, la comunicación entre los individuos. Lo que verdaderamente afecta a ello, es la radicalización de posiciones.

⁸ Op. Cit., *La justicia como equidad*, p. 27.

Al respecto, nos parece que la mejor posición es la de considerar a la personas, mediante su determinación a través de su comunidad social, pero sin perder su individualidad. La aplicación de principios homogéneos es indispensable siempre y cuando se establezcan mecanismos legítimos de protección del individuo.

Finalmente, desde una particular postura ideológica, suele considerarse que las teorías de la justicia son un mecanismo de legitimación de un orden establecido y de justificación de regímenes políticos.

Al respecto, cabe considerar que en la relación de la ética y la política, ésta última siempre tiene la posibilidad de instrumentar a la primera para el logro de sus fines particulares, lo que no inválida a la ética, sino que pone en tela de juicio a la propia política. El verdadero problema no son los valores éticos, sino la forma en como se hace uso ellos. El concepto de libertad puede ser utilizado tanto como defensa de los desprotegidos como para la invasión de un pueblo. El problema no es el valor libertad, sino el manejo que de él se haga.

De aquí que consideremos que los filósofos que hemos estudiado, en particular por la seriedad de sus trabajos, la amplia reflexión que hacen y su proyección universal, no buscan legitimar un sistema particular de gobierno, sino analizar el problema que representa la justicia.

3.- Debates Teóricos.

Las teorías de la justicia de Aristóteles y Rawls, además de proporcionarnos elementos necesarios para nuestro estudio sobre la justicia, exponen a su vez líneas teóricas de gran importancia que es necesario de valorar. Es así como los debates teóricos se presentan necesariamente dentro de nuestras conclusiones.

Liberalismo y aristotelismo político.

Nuestra investigación nos ha planteado una realidad primordial: el debate entre la postura clásica del aristotelismo político y el liberalismo, especialmente, el neoliberalismo de Rawls. Esta problemática, expresada en nuestra comparación, se presenta hoy en día en diversas disputas teóricas alrededor del mundo de la filosofía política y del derecho.

Muy posiblemente este enfrentamiento tiene sus inicios en los enfrentamientos entre el Papa y el Emperador, en el cual el liberalismo surge para mantener la relativa independencia de este último frente a las designaciones y consagraciones papales. Más tarde, cuando el aristotelismo se

esparce por Europa, estos rudimentos se convierten en una herramienta para las naciones europeas que buscan su independencia. De la mano de ello, se presenta rompimiento en el ámbito de lo religioso. Al igual que en lo político, el protestantismo se levanta a fin de exigir su independencia de Roma. De lo anterior podemos inferir que la búsqueda de "autogobernabilidad" en lo político y lo religioso fue lo que dio origen a este debate.

A primera vista, nos parece que el pensamiento de Aristóteles representa para la reflexión filosófica actual, una postura superada y añeja que no tiene relación alguna con el mundo moderno. Sin embargo, el pensamiento clásico no queda interrumpido por completo en el siglo XIV. Hay elementos clásicos, aunque parciales, en el Renacimiento, a lo largo del Barroco y del Romanticismo que llegan hasta nosotros. Ese otro tipo de intenciones constituye lo que la modernidad, cuyas últimas ondas estamos recibiendo, frenadas en los núcleos que todavía, aunque sea por inercia, la mantienen.

La tradición aristotélica es la historia de un planteamiento que va creciendo y reconociéndose a sí mismo, organizándose, incorporando factores y aportando otros superiores con los cuales se constituyen síntesis que en esforzada lucha dominan el pensar mediterráneo y europeo hacia finales del siglo XIII.

El aristotelismo se puede remontar a la Grecia antigua, sin embargo, esta postura filosófica no surge como tal sino hasta la edad media, justo frente al debate con las nuevas ideas liberales. Durante la edad media tardía, los trabajos de Aristóteles, a los que se pudo acceder a través de los textos y comentarios preparados por estudiosos árabes, tuvieron una fuerte influencia en el pensamiento europeo.

Todo parecía indicar que al resaltar el conocimiento empírico en comparación con la revelación, el aristotelismo amenazaba la autoridad intelectual de la Iglesia. Sin embargo, santo Tomás de Aquino consiguió armonizar éste con la doctrina católica al admitir la verdad del sentido de la experiencia pero manteniendo que ésta completa la verdad de la fe. La gran autoridad intelectual de Aristóteles se puso así al servicio de la autoridad de la Iglesia, y la lógica aristotélica acabó por apoyar los conceptos agustinos del pecado original y de la redención por medio de la gracia divina.

A pesar de la crisis del siglo XIV, el aristotelismo es actual, pero el sentido de la actualidad del aristotelismo es muy peculiar. Sin embargo, la inspiración del aristotelismo es difícil de entender porque, en vez de ser una parte de la modernidad, es más amplia y ambiciosa que ella. Los clásicos no son una mera fase histórica, pues no se ha sabido sacar partido de todas sus averiguaciones.

En el siglo XIV hay una crisis aguda, y aunque la corriente aristotélica atraviesa esa crisis, sin embargo, unida a ella, comienza a entrar en escena otra intención, que es el liberalismo.

De esta manera, podemos ver en qué medida los planteamientos filosóficos modernos prolongan las discusiones doctrinales y teológicas de la Edad Media tardía, en la que hunden sus raíces y de la que son deudores. Al mismo tiempo, se pone de manifiesto que la presunta liberación del sujeto a que aspiraría la modernidad se opera en función de la concepción teologizante de un poder absoluto, lo que exige en contrapartida, una sumisión igualmente absoluta y que desemboca en una teoría política.

Aunque, el realismo aristotélico es considerado como una de las raíces del liberalismo clásico, así como de la escuela del Derecho Natural, estrechamente vinculada a la fisiocracia y a la escuela austriaca de Economía,⁹ consideramos que su origen es precisamente al contrario. El desarrollo del liberalismo tuvo lugar dentro de un pensamiento eminentemente aristotélico, pero con perspectivas de un individualismo racional. La mezcla del liberalismo con otras corrientes de pensamiento como utilitarismo, positivismo, pragmatismo, conductismo, es sin embargo indudable. No consideramos necesario profundizar lo que el liberalismo implica, toda vez lo hemos analizado anteriormente. Sin embargo, vale la pena contextualizar el mismo en este apartado.

El liberalismo como doctrina política deriva del racionalismo del siglo XVIII, por cuanto se oponía al yugo arbitrario del poder absoluto, al respeto ciego al pasado, al predominio del instinto sobre la razón. Por el contrario, preconizaba la búsqueda de la verdad por parte del individuo sin ningún tipo de trabas, sino mediante el diálogo y la confrontación de pareceres, dentro de un clima de tolerancia, de libertad y de fe en el progreso. Esa doctrina se asienta en la confianza en el poder de la razón humana que todo lo esperaba de las constituciones y de las leyes escritas. Su rasgo distintivo consiste en el deseo de querer resolverlo todo mediante la aplicación de unos principios abstractos y mediante la aplicación de los derechos de los ciudadanos y del pueblo.

Así pues, el enfrentamiento entre estas dos posiciones es más profundo. A nivel teórico el problema radica en un punto específico. El liberalismo tiene, al igual que el realismo de Santo Tomás, el aristotelismo, el platonismo, el epicureísmo, el utilitarismo, entre otros, su propia concepción de bien y por eso su pluralismo no tolera concepciones de bien que se escapen de cumplir con las formalidades liberales. La concepción de bien que se tolera es aquella que queda enclaustrada en el círculo de la más estricta individualidad, en lo que se

⁹ Mansueti, Alberto y Tapia, José Luis, *Plan de trabajo por la defensa integral del liberalismo*, Instituto de Libre Empresa, http://www.ileperu.org/contenido/consultoria/nuestros_proyectos_polit.htm

refiere a la vida moral de la persona. Pero una concepción moral que vea la necesidad de difundir y proteger públicamente un bien, precisamente por ser de orden público, el liberalismo no lo tolera.

Sin embargo, las recientes propuestas teóricas, como lo podemos ver con Rawls, buscan armonizar las posiciones del aristotelismo político y del liberalismo a fin de establecer propuestas para un análisis más amplio del estado. Por ejemplo, el filósofo norteamericano, sin abandonar su concepción del individuo racional libre e igual ni el esquema de contrato social, retoma la justicia como principio de orden social basado en expectativas homogéneas y búsqueda de bienestar común. Esto se puede observar gráficamente en la Figura No. 1 de las coincidencias teóricas del resultado comparativo de este capítulo.

En el mismo sentido encontramos algunos autores de gran trascendencia, como Habermas, Arendt o Nussbaum, que buscan actualizar algunos principios aristotélicos con base en ciertos conceptos modernos, a fin de lograr un bien común pero con base en paradojas modernas como el individuo.

Por lo tanto, es muy probable que en adelante encontremos propuestas teóricas que expongan con un mayor impacto un acercamiento entre ambas perspectivas, y una aportación mucho más rica para el mundo presente.

En Aristóteles y Rawls esta discusión se proyecta en la fundamentación de los valores de la justicia, más no así en el escenario general de fundamentación y desarrollo de ésta.

Idealismo y realismo.

Otro aspecto a resaltar dentro del debate entre ambos autores es la perspectiva ideal o real que manejan. Estas categorías parecen excluyentes entre sí, sin embargo, no son sino dos extremos dentro de los cuales se mueven diversas posturas filosóficas.

Damos por supuesto que la disyuntiva puramente filosófica, y el dilema consecutivo, entre el realismo y el idealismo dependen del análisis de la experiencia en términos de sujeto y de objeto. Esto supone que solamente disponemos de dos esquemas primarios utilizables para dar cuenta de la conexión entre las afecciones o sensaciones del sujeto y los objetos que les correspondan: el esquema que considera a las sensaciones como determinados por objetos preexistentes, o bien, el esquema que considera a los objetos como determinados por las sensaciones. El primer esquema es el núcleo del realismo, mientras que el segundo es el núcleo del idealismo.

A su vez, estas posturas filosóficas representan dentro del ámbito político dos perspectivas contrarias entre sí.

El enfoque del realismo político más radical (*Real-politik*), conlleva frecuentemente a un mundo derivado de la concepción maquiaveliana en cuanto a la creencia de la maldad del hombre, completada por Hobbes, que trata de resaltar la teoría contractualista para situar, lo mismo que había hecho con el hombre, al Estado, donde el más poderoso triunfa y los esfuerzos de los Estados se encaminan a lograr el llamado "interés general", que era en realidad la expresión del interés de los gobernantes en un primer nivel, interés sometido a las ideologías del príncipe y, en un segundo nivel, el de los pueblos bajo el subterfugio del beneficio colectivo, que después se llamaría interés nacional.

El realismo como teoría política se construyó con base de entender la historia como el resultado de la naturaleza del ser humano a codiciar el poder y desear la dominación de otros. Siguiendo este supuesto, se determina que la posibilidad de erradicar el instinto por el poder es una aspiración utópica. Esto lleva a percibir la política como una lucha interminable entre aquellos actores que intentan dominar a otros y aquéllos que intentan resistir este dominio externo.

Existe por tanto, una confusión respecto del significado del realismo considerándolo como una teoría. El hecho de que autores como Hans Morgenthau hayan desarrollado una teoría realista, no significa que lo hayan hecho sobre el realismo. La teoría de Morgenthau fue sobre el poder, desde una cosmovisión realista. Realismo e idealismo son cosmovisiones, no teorías. Platón fue idealista filosóficamente. Aristóteles fue realista, al igual que Maquiavelo y Hegel.

El idealismo, visto a través del mito de las cavernas de Platón, muestra que el conocimiento no es la resultante del condicionamiento del objeto sobre el sujeto, sino a la inversa. Resulta de la representación, la imagen que tenemos de las cosas, más que de lo que las cosas son en sí. El realismo, por el contrario, considera que el objeto condiciona al sujeto. El realismo, más allá de la idea que tenga sobre cómo debe ser (perspectiva idealista), considera que la realidad, tiene vida propia, tiene su propia lógica propia y debe ser descubierta, a los efectos de explicarse su comportamiento y saber cómo actuar sobre ella.

Realismo e idealismo, como cosmovisiones, han existido siempre y seguirán existiendo, depende de la perspectiva que se adopte para comprender, explicarse y operar sobre la realidad. Al parecer, el idealismo ha dominado, pues ha existido una gran influencia de su perspectiva. Las relaciones internacionales eran el derecho internacional, visión jurídico-idealista. Con la finalización de la primera guerra mundial y el fracaso de la Sociedad de Naciones para mantener

la paz, es que el realismo, en lo internacional, se fortaleció y planteó la necesidad de abandonar la postura de dar la espalda a la realidad y considerarla como algo que tiene vida propia, lógica propia.

Lo que parece preocupar fundamentalmente a los teóricos y a los que toman decisiones siguiendo una concepción teórica, es el orden en términos de status quo, pero no un orden considerado como dinámico. La idea de orden, más allá de estabilidad, no implica inmovilidad, perpetuación; sino movilidad y cambio entre parámetros.

Sin embargo, las concepciones jurídico-idealistas, bajo el esquema actual sistémico-funcionalista, mantienen su poder de observar y operar sobre la realidad y, en vez de actuar como un complemento de la perspectiva realista o sistémico-estructural, mediante la que se podría observar que se institucionaliza lo que el poder alcanza en los hechos, se pretende mostrar que el orden es la resultante de una convergencia de voluntades en un marco institucional.

No obstante, lo importante de la evolución del debate teórico y epistemológico, ha sido que no se ha frenado el conocimiento bajo esquemas que plantean una visión u otra de manera excluyente, sino con conjunciones integradoras, que suman perspectivas teóricas y metodológicas, para mejorar el conocimiento y explicación de los hechos y fenómenos de la internacional. El problema con las teorías, es que muchos toman partido por una u otra, como si apuntalaran un punto de vista o una ideología, en vez de considerarlas como complementarias de una aproximación científica a la verdad.

En nuestros autores estas cosmovisiones se presentan de manera peculiar. El idealismo de Rawls no es un sueño fugaz totalmente desprendido de la realidad, ni el realismo de Aristóteles una visión restringida a los motores de la materialidad. Más bien, ambas concepciones hacen uso de ambas posturas.

El realismo aristotélico se expresa mediante la referencia al comportamiento social cotidiano. Sin embargo, el filósofo griego no prescinde de la herencia platónica de la idealidad de la virtud y la vida contemplativa. Su análisis reflexivo se desprende de la observación y de la experiencia, aunque proyectado al ideal del cumplimiento de la excelencia de esa conducta representada por medio de la virtud.

Por su parte, Rawls parte del ideal del hombre racional de cuya característica se desprenden los principios de justicia, así como la proyección del individuo como libre e igual. Esa racionalidad, libertad e igualdad se proyectan *a priori* como nociones ideales. Pero *a contrario sensu* de Aristóteles, busca determinar y adecuar dichas idealidades a la práctica social. Por ello,

requiere de un consenso entre los individuos y un equilibrio entre las exigencias de las personas.

Esto nos permite comprender, que si bien la justicia prevé un ideal de la búsqueda humana, también lo es que requiere adaptarlo al mundo y abrir caminos para su concreción. Por esto, el debate entre ambos autores respecto a la justicia no es tan profundo en términos de idealismo y realismo, y por tanto no son teorías excluyentes entre sí. De aquí que dentro de un análisis y consideración de la justicia se debe acudir a una posición intermedia entre ambas concepciones, pues las dos, tienen que decirnos sobre lo justo.

4. Ética y política

De la comparación entre las teorías de la justicia de Aristóteles y Rawls encontramos a la ética y la política como campos de reflexión en donde ella actúa. Ambos campos se requieren, puesto que el poder desencarnado de justificación alguna se presenta como una fuerza arbitraria, mientras que una propuesta ética sin referencia a las fuerzas reales es una renuncia a cualquier intento de configurar una realidad social.

En la relación de tensión entre ética y política existen dos niveles de conocimiento que Luis Villoro denomina como moralidad social y ética crítica.¹⁰

La moralidad consensuada, *Sittlichkeit*, se presenta cuando el individuo se socializa dentro de una comunidad constituida por las reglas que de hecho sigue la colectividad en la realización de valores comunes. Dentro de esta masa social, la persona adquiere las actitudes sociales que permiten una convivencia ordenada y una colaboración recíproca, haciendo coincidir sus intereses propios con los de la colectividad.

La relación que se presenta en este escenario con el sistema de poder varía en dos extremos. Por un lado, puede ser que el poder intente justificarse con los valores comunes. De este modo, el discurso moral, además de ordenar a la sociedad, sirve para afianzar la dominación existente. En cuanto propone valores comunes es ético; en cuanto esa propuesta es utilizada para afianzar el poder, es ideología. En otras palabras, la ética a pesar de que sirve para el logro ordenado de los fines sociales, es instrumento, ya sea en el discurso o en la práctica, del grupo en el poder para mantenerse en él.

Sin embargo, por otro lado puede que la política y la moralidad social choquen, haciendo imposible la adhesión común necesaria para la persistencia

¹⁰ *Los linderos de la Ética*, Op. Cit., p. 5.

de un control político, por lo que el poder para sostenerse, debe aceptar e incluir en su justificación los valores de esa moralidad social.

No obstante, existe otro nivel que es la ética crítica, en donde es el sujeto el que se distancia de las formas de moralidad existente y se pregunta por su validez al considerar la inautenticidad de una moral consensuada percibiendo la carencia en el orden social de ciertos valores objetivos. Se opone un orden ideal frente a un orden fáctico. Normalmente el rechazo se proyecta a la crítica de la ideología del poder que se liga a la moralidad social.

En síntesis, la moralidad social efectiva puede dar lugar a una ética reiterativa de un orden social que sirva y afiance un poder político, mientras que la ética crítica es disruptiva, poniendo en cuestión el poder político.

Ahora bien, la filosofía moderna ha tratado de reducir la tensión entre ética y política principalmente por dos vías, ambas con base en la reivindicación de la razón como proyecto ilustrado.

La primera, busca fundamentar la asociación política en principios éticos, con base en el carácter universal de la razón práctica, sobre la cual se intenta fundamentar el orden político.

La segunda vía, como la tendencia dominante en los últimos dos siglos, se basa en la racionalidad instrumental que establece los medios adecuados para la realización de los fines y comprende a la política como una técnica o ciencia del poder. Esta vía se sustenta en la fuerza como realidad del poder, el orden político como choque entre intereses particulares y la ética como factor de la política. Sin embargo esta segunda vía no elimina a la ética, sino que la reduce a un elemento explicativo.

No obstante, el primer proyecto, que es el propio del concepto de justicia, como observamos en nuestra comparación no puede prescindir de los factores causales que inciden en la realización de relaciones sociales justas y los medios para lograr ese fin, y de que la ética no puede ser obra de una voluntad moral abstracta, sino que debe formar parte de los deseos individuales coincidente en una voluntad general dirigida al bien común.

La ciencia que se limita a explicar un orden político renuncia a su justificación y no logra explicar los comportamientos políticos disruptivos del orden social y político existente. Buchanan indica al respecto que cualquier acción de transformación social dirigida a la realización de un bien compartido

por todos, supone un interés hacia valores comunes, pues no puede explicarse a través de cálculos de costo-beneficio individuales.¹¹

Por tanto la ética no puede reducirse a reglas de hecho, pero debe superar su postura abstracta. Concentrada en cuestiones relativas a la fundamentación pretendidamente moral de los juicios morales, la ética ha perdido la referencia a la realidad societal.¹² De aquí que Luhmann señale como la tarea más urgente de la ética el prevenir contra la moral, es decir, no proceder simplemente a solidarizarse con el lado bueno, olvidándose del malo, sino que tematice a ésta como una distinción dentro del sistema, precisamente, entre lo bueno y lo malo como productos de la comunicación y las relaciones sociales interpersonales, que además determine conductas funcionales.

5. Los obstáculos de la justicia.

Ahora bien, un estudio sobre la justicia presenta diversos prejuicios que dificultan su análisis. Es por ello, que con base en las conclusiones que hemos establecido, es conveniente enfrentar algunos de los principales obstáculos contra ella.

El primer problema al que se enfrenta la justicia es la determinación de su ámbito de estudio. Al afirmarse que la pregunta central de la humanidad sobre la justicia es ¿qué es la justicia?,¹³ se reduce su ámbito al de la razón pura, al conocimiento cierto formalista. Sin embargo, como observamos en nuestra comparación, la justicia es propia del ámbito de la razón práctica, es decir, se desprende de la ordenación racional que el hombre hace de los valores dentro de sus relaciones humanas y que se expresa en la moralidad social. Por lo tanto, la correcta pregunta de estudio es la de determinar ¿cómo realizar la justicia?

Desde luego, es importante determinar sus rasgos primordiales, pero sólo como un elemento de referencia para su aplicación en la vida práctica. El estudiar la justicia desde la razón pura propicia hacer de ésta un concepto irreal. Del ámbito social no se pueden extraer leyes inmutables como busca el positivismo.

Por lo mismo, suele restringirse el estudio de la justicia al ámbito de la filosofía moral, lo que propicia la pérdida de su conexión con el mundo real. Es necesario investigar a la justicia dentro de un ámbito multidisciplinario, integrado principalmente por la reflexión ética, política y del derecho, a fin de comprender sus cualidades y sus diversas perspectivas sociales. El tratar de extraer un

¹¹ Buchanan, A. *Revolutionary motivation and rationality*, en Cohen, Nagel y Scalón (eds.), *Marx, justice and history*, Nueva York, Princeton University Press.

¹² *Diferenciación social y sociedad moderna*, Op. Cit., p. 207.

¹³ Kelsen, Hans, *¿Qué es la justicia?*, Distribuciones Fontamara, México 2004, p. 7.

concepto absoluto del mundo social implica el desconocimiento del ámbito de su aplicación, pues respecto de la conducta humana es difícil determinar por medio de la razón conceptos inmutables. Esto mismo le paso a Kelsen al analizar la determinación de la justicia como absoluta.¹⁴

Por esto, la reflexión kelseniana sobre la justicia tambalea entre la consideración de ésta como distributiva, como principio de legalidad, como valores absolutos, como virtud, como igualdad, como reglas de oro, como libertad, entre otros aspectos, sin considerar que éstos pudieran ser únicamente expresiones o matices de la justicia. Sin embargo, en nuestro trabajo comparativo observamos en el pensamiento de ambos filósofos la necesidad de un análisis ordenado sobre la justicia, que va desde lo general a lo particular, considerando sus expresiones y sus divisiones, y sus efectos prácticos.

De ahí que es importante no confundir la justicia con alguna de sus diversas manifestaciones, aspectos o clases. Por ejemplo, Kelsen considera que Aristóteles aplica el justo medio para determinar la virtud de la justicia únicamente.¹⁵ Sin embargo, como analizamos en su momento, el justo medio es utilizado por el Estagirita fundamentalmente como instrumento, mediante la aplicación de la aritmética y la geometría, para la determinación de las particularidades de la justicia correctiva y la rectificadora.

Ahora bien, existe otro prejuicio que se ha enraizado en el estudio del comportamiento social: el conflicto de intereses como a priori de las relaciones humanas. De aquí que el problema de los valores se reduce al problema del conflicto de intereses.¹⁶ La confrontación de valores y bienes entre los individuos se ha convertido dentro del ámbito científico como un prejuicio en la investigación social.

Sin embargo, si el conflicto de intereses fuera de tal dimensión que no fuera posible el establecimiento de ciertos valores sociales homogéneos, estaríamos hablando de una sociedad totalmente desarticulada, caótica, en la cual no se lograría establecer relaciones sociales y en la cual reinaría la anarquía y la violencia de todos con todos.

De igual forma, el conflicto de intereses como premisa iría en contra del orden social necesario para la convivencia. Si cada quién tiene su propias valoraciones, con su propia concepción de orden, se presenta difícil que los individuos se sumen en la búsqueda de la realización de intereses de una comunidad política dentro de un orden establecido que propicie su logro.

¹⁴ Idem., p. 83.

¹⁵ Idem., p. 66.

¹⁶ Idem., p. 17.

No obstante, la sociedad es una muestra de que los individuos no solo requieren la ayuda mutua, sino que se puede convivir, ya sea coordinando sus concepciones de bien o sus intereses, o bien homogeneizándolos en una sola visión social. Si bien es cierto que en la sociedad moderna, donde existen ciudades muy pobladas, la coordinación social se presenta complicada, esto no incide en que a priori los individuos entre sí no puedan consensar o coincidir en sus búsquedas. De aquí que considerar una contraposición completa entre sí de las diferentes visiones humanas es errónea, sin pretender que esto sea sencillo. La convivencia social mediante la coincidencia, siempre requiere la comunicación, el diálogo y la participación social, propios de la razonabilidad humana.

Por otro lado, suele considerarse que los juicios de valor no pueden ser estudiados objetivamente, de tal manera que el problema de la justicia no puede ser racionalmente solucionado, en virtud de que no se puede demostrar que ésta y no aquélla, es la solución justa.¹⁷

Esta visión, que atañe a su vez a todo el conocimiento de lo social es el que ha provocado que el avance en su estudio no haya sido el deseado. Sin embargo, la investigación actual dentro del ámbito filosófico político se encuentra en la búsqueda de mecanismos para la determinación de lo justo. Se analizan propuestas teóricas procedimentales de reflexión pública, perspectivas de inclusión de minorías, nuevos modelos de organización social, entre otros.¹⁸ Además, hemos visto en Aristóteles y Rawls la existencia de premisas básicas objetivas de la justicia.

En virtud de lo anterior, es importante no reducir el conocimiento de lo ético al ámbito puramente científico, toda vez que existen otras fuentes del conocimiento que pueden proporcionar información valiosa.¹⁹ Tenemos por ejemplo, el análisis histórico del comportamiento de los grupos sociales, la antropología moral, la estadística, la filosofía, entre otros instrumentos, que pueden servir como herramienta en el estudio de la justicia y las consecuencias que ésta tiene en una sociedad determinada.

Aunado a lo anterior, existe como prejuicio epistemológico a priori en el estudio de lo ético dentro de las diversas culturas y civilizaciones, con respecto a que se presume que los juicios de valor aceptados en un tiempo por la mayoría,

¹⁷ Idem., p. 22 y 32.

¹⁸ Kymlicka, Hill, *Cosmopolitismo Estado-Nación y Nacionalismo de las Minorías*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Méx. 2001, p. 83.

¹⁹ Villoro, Luis, *Creer, saber y conocer*, Siglo XXI Editores, México 2003, p. 17.

son y han sido desplazados por otros juicios de valor distintos, lo que implica la relatividad "absoluta" de éstos.²⁰

Al respecto cabe señalar que sí bien existen algunas posturas contrarias entre nuestros autores, Aristóteles y Rawls, en lo principal y general existe una concordancia respecto de lo que ambos consideran de la justicia, a pesar de que sus cosmovisiones y sus culturas sean muy diversas. Lo anterior no implica una generalización o una absolutización de los valores, sino que el hombre a través de la reflexión o del análisis puede determinar algunos valores favorables para la organización social y para el logro del hombre.

Asimismo, suele confundirse la diferente práctica social de los valores sociales con que éstos sean distintos, pues es probable que cada sociedad tenga diferente vía para expresar un mismo valor. Por ejemplo, el valor de la libertad en la antigüedad era reconocido únicamente para los ciudadanos que pertenecían a cierta clase social, de su género y que hayan nacido en determinado grupo, a diferencia de que en la actualidad se reconoce normalmente a todo ser humano como un ser "libre". Lo que expresa esto no es que los valores sean diferentes y por tanto relativos, pues en ambos casos se reconoce el valor de la libertad, sino que cada sociedad lo expresa de modo diferente y de acuerdo a su contexto.

Por otro lado, suele señalarse que la naturaleza racional no tiene voluntad alguna y por lo tanto no puede prescribir ninguna conducta humana determinada.²¹ Al respecto Rawls señala que la racionalidad se logra determinar la igualdad y libertad, es decir, la posibilidad de tener la capacidad de razonar y la libertad de hacerlo. Aunque ésta consideración tiene sus interrogantes, lo más importantes es que la razón no es una ley natural por sí misma, sino mediante su instrumentalización se pueden señalar consideraciones morales y éticas válidas y efectivas para la organización social, ya sea mediante el estudio de lo social y el comportamiento del individuo, como mediante la búsqueda de bienestar del individuo y sus deseos de justicia.

Sin embargo, lo que reconoce Kelsen es que una de las necesidades que diferencia al hombre del animal es la necesidad de justificación.²² Es decir, es una necesidad (no indica de donde surge la misma) el caracterizar de justo a determinado comportamiento o acción, de ello que la justicia es una expresión necesaria del hombre en sus relaciones sociales, frente a los otros y frente a sí mismo. No obstante, considera de manera no muy clara que la necesidad de

²⁰ Idem., p. 28.

²¹ Idem., p. 71.

²² Idem., p. 30.

justificación se proyecta necesariamente a un valor absoluto que no es racionalmente posible establecer.²³

Aunque ciertamente existe dentro de una búsqueda existencial de sentido la necesidad del establecimiento de algo perenne y absoluto, las razones del comportamiento humano en la sociedad son principalmente de carácter práctico, y por lo tanto, no puede establecer de modo inmutable, fuera de contexto.

Las razones son la piedra angular de toda explicación de las acciones humanas, en realidad, del concepto mismo de acción humana. La propia acción intencional es una acción efectuada por un agente que sabe lo que está haciendo y lo hace por una razón. Las razones son estados mentales de las personas cuyas acciones o deseos se explican o bien sus creencias o bien sus deseos. La teoría de la razón práctica contribuye por tanto, a la explicación de la acción al describir aquellas normas de razonamiento que el agente estaba tratando de seguir.²⁴

De acuerdo a lo anterior, la justicia sobrepasa aún los más duros ataques en contra de ella y sigue siendo un fenómeno social que necesita ser comprendido. No basta con rechazar de tajo una realidad, es necesario buscar los caminos necesarios para su estudio, entendimiento y aplicación.

6. La ruta de la justicia.

Finalmente, es procedente establecer la panorámica general que ofrece la filosofía respecto de la justicia como premisa central. En la actualidad, la justicia dentro del campo filosófico lleva dos líneas muy delimitadas para su estudio: la línea liberal y la línea comunitarista. Ambas posiciones exponen condiciones necesarias para una ética en el ámbito político. Éstas a su vez cuentan, en sus diversas posiciones, con diferentes matices derivados de particulares concepciones de la sociedad y del individuo.

La disputa entre comunitaristas y liberalistas puede ser vista como indica Roberto Gargarella,²⁵ como un nuevo capítulo de un enfrentamiento filosófico añejo, como el realizado por las posiciones kantianas y hegelianas. Mientras Kant se refería a la existencia de ciertas obligaciones universales que debía prevalecer sobre aquellas contingentes derivadas de la pertenencia a una comunidad particular, Hegel, invertía esa postura para otorgar prioridad a los lazos comunitarios. Por un lado se tenía el ideal del sujeto autónomo, mientras

²³ Idem., p. 35.

²⁴ Raz, Joseph, *Razonamiento práctico*, Fondo de Cultura Económica, México 1986, p. 16.

²⁵ *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Op. Cit., p. 125.

que por el otro la plena realización del individuo a través de la completa integración de los individuos en su comunidad.

Los enfoques liberales, dirigidos en dos vertientes, el igualitarismo (Ronald Dworkin)²⁶ y el liberalismo (Robert Nozick),²⁷ se centran en que los derechos individuales tienden a apelar a percepciones autoevidentes sobre lo correcto y lo incorrecto para derivar de dichas percepciones imperativos morales.

La mayor parte de los teóricos liberales contemporáneos que trabajan sobre la justicia intentan extraer principios sustantivos de la justicia a partir de una fórmula que combine el debate, el consentimiento, el uso de la razón, la publicidad y la imparcialidad, partiendo de la concepción del hombre libre e igual como ser racional. Por tanto, se presenta una fuerte tendencia a la instrumentalización de la razón a través de un proceso público que garantice la extracción de valores objetivos y comunes para la organización política de la vida social.

Dentro del ámbito liberal, y respecto de un orden de beneficio colectivo en la organización social, se proyectan dos líneas liberales importantes: la justicia (Rawls) y la legitimidad (Habermas).²⁸ Centrarse más en la legitimidad que en la justicia no es cosa menor, ya que se puede pensar que lo legítimo y lo justo son lo mismo. La legitimidad se refiere particularmente a la procedencia, aunque puede ser que ésta no sea justa. Por tanto, la legitimidad se presenta como una idea menos sostenible que la justicia, en íntima relación con la de un orden institucional establecido.

Aunque haya una conexión esencial entre ambas, la legitimidad permite cierto grado de injusticia, que la misma justicia no hace. Un proceso legítimo es un procedimiento que todos pueden aceptar razonablemente como libres e iguales cuando tienen que tomarse decisiones colectivas y falta un acuerdo. Pero la legitimidad del procedimiento se debilitaría en la medida de que la sociedad deje de estar bien ordenada o se aleje de los valores determinados por el interés de los individuos, en virtud de que un procedimiento no determina su contenido sustantivo, lo que sí considera la justicia.

Por ello, existe una fuerte batalla por el establecimiento de mecanismos procedimentales que prescindan de aspectos sustantivos, toda vez que se considera que éstos refieren a concepciones metafísicas. Al respecto Rawls señala que no es posible una organización política sin una base metafísica que determine los principios de orden y sus correspondientes fines. De allí que en el

²⁶ Dworkin, Ronald, *El imperio de la Justicia*, Editorial Gedisa, Barcelona 2004.

²⁷ Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México 2003.

²⁸ *Debate sobre el liberalismo político*, Op. Cit., p. 135.

fondo se encuentra un debate entre lo que es justicia procedimental y justicia sustantiva. Sin embargo, es evidente la dependencia entre estas dos visiones de justicia por la necesidad de un valor como guía que determine un procedimiento.

Ahora bien, es significativo que el renacer de la filosofía política en el siglo XX dentro del ámbito liberal, tenga como centro una reconsideración de lo público de la mano con una clara concepción de lo práctico y lo ético (Arendt, Habermas y Rawls).²⁹

La esfera pública debe ser pensada, para ser comprendida y ser construida desde un punto de vista ético- práctico, desde la idea de razón, de juicio, de ejercicio reflexivo del entendimiento y de encuentro racional. Por ello la propuesta de esta línea liberal filosófica propone la racionalidad como lo constitutivo del espacio público, por tanto, es una racionalidad reflexiva. Esta racionalidad relevante para lo público es intersubjetiva, en tanto se da entre sujetos, constitutiva y de estructura procesal, como proceso que se acuerda válido y relevante para aquello de lo que se trate.

Esta idea de publicidad en la modernidad dentro de la filosofía política, del *uso público de la razón*, encuentra su desarrollo más importante de la influencia del pensamiento de Kant. Se expresa como un campo de encuentro entre personas libres e iguales que razonan y argumentan en un proceso discursivo abierto y dirigido al mutuo entendimiento y a su autocomprensión normativa. De aquí que lo que confiere objetividad a las convicciones morales en sociedad es el uso público de la razón.

No obstante, es necesario señalar que la postura liberal moderna se encuentra en la búsqueda de un punto de encuentro entre el individuo y la sociedad considerando su contexto, de tal manera que la línea liberal razonable niega la imagen de la sociedad como una comunidad compuesta de átomos distantes y separados entre sí. No tememos equivocarnos al considerar que ello se deriva muy probablemente del desencanto y peligro que representa la individualidad para la vida del propio hombre en el ámbito político-social. Asimismo, tuvo mucho que ver el embate comunitarista que obligó a revisar las posiciones liberales.

El comunitarismo, por su parte, se observa inicialmente como una corriente de pensamiento que surgió en los años ochenta del siglo pasado, cuyo crecimiento se ha realizado en permanente polémica con el liberalismo en general, y con el igualitario en lo particular. Esta visión ha cobrado fuerte auge frente a los fenómenos internacionales de globalización y comercialización mundial, con una postura proteccionista de la cultura social de cada región.

²⁹ Sahú, Alejandro, *Razón y Espacio Público*, Ediciones Coyoacán, México 2002, p. 13.

El término comunitarismo es de reciente creación, y hace referencia a un variado cúmulo de visiones que son contrarias a los presupuestos del individualismo liberal sin una conexión propia de una política específica. El comunitarismo incluye a pensadores de diversos orígenes filosóficos: Alasdair MacIntyre es aristotélico; Charles Taylor, hegeliano; Mary Ann Glendon sigue a Tocqueville; Robert Bellah, Robert Nisbet, Michael Sandel, Michael Walzer y varios otros se consideran pertenecientes a la tradición comunitario-republicana norteamericana.³⁰

El mayor rechazo de la crítica comunitarista es con respecto al individualismo moral, pues se considera que pone demasiado énfasis en la libertad personal y no confiere un peso específico a la responsabilidad social, de tal forma que centrado en la autonomía y la independencia, se dejan de lado la reciprocidad, la lealtad y la solidaridad.

Más allá del desacuerdo moral, surge un problema ontológico respecto del hueco que dejaría el vaciar la idea del individuo una vez abstraído del contenido social que le da una realidad concreta constituida por el tejido de relaciones sociales en cuyo interior el individuo encuentra su identidad, su significado y su sentido; por lo tanto no existe un “yo desarraigado” en la que la identidad individual sea separable de la identidad social.³¹

De aquí que una de sus posturas epistemológicas, considera que cada comunidad tienen su propio concepto y sus propias funciones de la justicia, por lo que no se puede colocar fuera de esas construcciones culturales y llegar a una teoría de la justicia “más allá de lo social” que se ubique por encima de de las creencias y actitudes de comunidades culturales específicas.

Gargarella³² señala al respecto, la existencia de dos posturas del comunitarismo frente a la justicia. La primera que considera que la justicia no tiene el valor que los liberales tienden a asignarle, toda vez que ésta es una virtud “remedial” que bien puede ser sustituida por la noción de comunidad. La segunda postura considera que las ideas de comunidad y de justicia pueden ser compatibles, no obstante, debe no considerar a la justicia con base en principios universales, ahistóricos y abstractos, sino que se debe nutrir a partir de las prácticas comunes.

Tras varias décadas de discusión entre la posición liberal y la comunitarista, la filosofía política ha dado entrada a una discusión distinta,

³⁰ Naval, Concepción, *Educación ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación*, Pamplona, EUNSA, 1995, p. 59 ss.

³¹ Sandel, M.J., *EL Liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona 2000, p. 52.

³² *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Op. Cit., p. 126.

aunque relacionada con la anterior. Ésta se refiere a los problemas originados por la diversidad cultural que distingue a las sociedades modernas, las cuales se observan como una nueva pluralidad étnica con diferencias en el lenguaje, en las costumbres y en las cosmovisiones.

Al respecto encontramos al filósofo canadiense Will Kymlicka,³³ cuyos estudios, vinculados con el multiculturalismo, pretenden llamar la atención sobre la referida diversidad cultural, y destaca las dificultades del pensamiento liberal para dar una respuesta adecuada a los desafíos a los que las modernas sociedades se enfrentan.

Sin embargo, Kymlicka considera que la incompatibilidad entre el liberalismo y el multiculturalismo resulta infundada. En primer lugar, rechaza la concepción comunitarista de que los principales reclamos de las minorías son reclamos antiliberales, y señala, por el contrario, que empíricamente se observa que al menos una gran mayoría de estos grupos pretenden ser participantes iguales y plenos en las sociedades liberales modernas. De allí que la mayoría de los grupos minoritarios comparten los principios liberales.

En segundo lugar, considera infundado el presupuesto de que los principios liberales son *per se* opuestos a los reclamos de derechos por parte de las minorías. Al respecto, el filósofo canadiense trata de demostrar que el liberalismo puede darla cabida a los reclamos de ciertas minorías, así como los límites que ése impone al hacerlo. Incluso, los liberales en la actualidad, buscan defender el establecimiento de medidas para defender una determinada minoría, derechos que pueden ser extensiones o suplementos que enriquecen los principios liberales más clásicos.³⁴

Ahora bien, además de las líneas teóricas señaladas, existe una línea de estudio actual que considera a la justicia: la teoría de los sistemas.³⁵ Dentro de esta teoría, en principio, la justicia sólo se observa como cuestión ética legitimadora del derecho, pero considera que la teoría del derecho no puede quedar satisfecha con ello pues el derecho juridifica también las normas morales.

Aunque la justicia no se pueda añadir como un tercer valor aparte del de conformidad/discrepancia (código binario del derecho), ni cómo uno de los programas del sistema (un tipo de ley); se expresa como una representación de la unidad del sistema, es decir, se trata de una autoobservación y

³³ *Cosmopolitismo Estado-Nación y Nacionalismo de las Minorías*, Op. Cit.

³⁴ *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Op. Cit., p. 145.

³⁵ Luhmann, Niklas, *Derecho y Sociedad*, Capítulo 5, Universidad Iberoamericana, S.F., México 2002, p. 199.

autodescripción del sistema, o un “programa para todos los programas”, de tal manera que el sistema jurídico se pretende a sí mismo como justo.

Entonces por justicia se designa el punto de vista a través del cual se puede superar la diferencia entre teorías tradicionales iusnaturalistas y positivistas, mediante la pregunta por la forma de autocontrol del sistema jurídico. Por ello, dentro de la teoría luhmaniana la justicia se puede entender como fórmula de contingencia del sistema jurídico, la cual al interior se asegura como irrefutable.

Dado que el sistema jurídico realiza la función de estabilizar expectativas normativas, parece lógico permitir que también la justicia aparezca como norma, sin embargo, no se puede prever qué decisiones surgirán a partir de ella y qué intereses se favorecerán, por lo que la práctica de las decisiones en torno a los casos individuales y la propuesta de soluciones en términos de legislación, se orientan más bien por la impresión de injusticia de ciertas reglas, que por la aplicación de la norma de justicia.

Por tanto, la justicia para Luhmann no tiene necesidad de fundamentarse, pues no es ni una afirmación en torno a la esencia o a la naturaleza del derecho, ni un principio fundador de la validez jurídica. La fórmula de contingencia es únicamente un esquema de búsqueda de fundamentos o de valores que no pueden obtener validez jurídica a no ser en la forma de programas.

De esta forma, observamos el vasto territorio que la justicia tiene para ser desarrollada, desde muy distintas perspectivas. Queda por tanto, dar seguimiento puntual a los encuentros y desencuentros que al respecto se presenten dentro del ámbito de la filosofía político y del derecho.

III. Preguntas de investigación.

Finalmente, y de acuerdo a las conclusiones establecidas anteriormente, estamos en posibilidad de responder a las preguntas de investigación que planteamos al inicio de esta investigación.

1. ¿La justicia es un concepto ideal sin relación alguna con la realidad social?

Para ambos autores la justicia es más que un concepto o un ideal social. En virtud de sus implicaciones sociales, la justicia incumbe a la vida práctica de las personas. No obstante, la justicia sí considera ideales de ordenación social.

El problema se presenta en que el estudio sobre la justicia, como para casi todo el conocimiento respecto del comportamiento social humano, es en parte especulativo y no puede ser aprehendido mediante normas exactas.

No obstante la dificultad que su análisis representa, desde los primeros escritos filosóficos sobre lo social hasta nuestros días, ha continuado siendo objeto de múltiples debates y análisis. ¿Por qué? Porque ésta es y ha sido una exigencia del hombre que vive en sociedad.

Ahora bien, la justicia no sólo es una exigencia y un ideal. De acuerdo a lo que vimos en ambos autores, la justicia tiene un ámbito eminentemente pragmático: lo político, respecto de la organización social y la participación de los ciudadanos como hombres libres e iguales.

Por lo tanto, si la justicia como una exigencia social existe, y también existe algo que puede satisfacer a esa exigencia, a eso le podríamos denominar *Justicia*.

2. ¿Qué implicaciones tiene la justicia para las ciencias de lo social?

Tanto para Rawls como para Aristóteles la vida social implica alteridad, y en virtud de ésta, la vida social requiere de la justicia. Asimismo, el logro de las metas sociales e individuales tiene implicaciones de justicia.

De aquí que la estabilidad de una sociedad y de su gobierno depende, hasta cierto grado, del nivel de justicia que se manifieste en la ordenación social y el logro de los fines. Por lo anterior, la legitimidad real de las normas y de las instituciones, así como de los valores que ellas implican, se derivan de que la sociedad los considere como justas.

Aunado a lo anterior, la elección de un orden justo (leyes, instituciones, autoridades) y de sus metas y fines particulares envuelve un juicio de valor, es decir, participa valoraciones éticas.

Ahora bien, todas estas implicaciones de tiene la justicia con el ciudadano, la sociedad, el estado, las instituciones políticas, las leyes y la moral, obligan a las ciencias de cuyo objeto de estudio forman parte, es decir, a las ciencias sociales, a conocer y estudiar a la justicia como fenómeno, parámetro y meta social.

3. *¿Existe alguna relación entre la ética y la justicia?*

Para ambos filósofos lo justo implica necesariamente valoraciones éticas dentro del mundo práctico. La actividad humana y social que busca ser justa debe realizarse sustentada no sólo en la idoneidad pragmáticamente definida, sino en lo que los seres humanos participantes de lo social consideran como valioso. Encontramos como lo bueno social y lo bueno particular deben encontrarse a fin de establecer un orden colectivo justo.

Rawls refleja esta necesidad al hablar de una relación intrínseca entre justicia sustantiva y justicia procedimental. Ambas son dependientes entre sí y hacen de la justicia una necesidad ética, y se componen de elementos valorativos, cuya elaboración es necesario estar justificada éticamente. Esto es, en el mundo de lo social-político, la justicia se infiere como un elemento de práctica ética sobre lo político.

Asimismo, la vinculación social establecida por esta justicia, elemento básico e indispensable para la organización social en beneficio de una colectividad, implica una actividad ética, entendida ésta como vínculos homogéneos de valoración de lo bueno y lo justo.

4. *¿Existe alguna relación entre el derecho y la justicia?*

En ambos autores encontramos un punto básico para la filosofía del derecho: las normas jurídicas implican valoraciones, o bien, juicios de valor. Por más pragmática que la norma busque ser, su objetivo es el dirigir la conducta de las personas en la realización de algo que es considerado como bueno o valioso. El problema es determinar que eso valioso sea lo comúnmente compartido y no capricho de la voluntad de una minoría o persona.

Ahora bien, lo valioso que es determinado por la norma tiene la necesidad de ser compatible, o por lo menos no contrario con los valores determinados como exigencia social mediante la costumbre, expresado mediante el *statu quo* de las personas y grupos sociales. En caso de no ser así, la norma pierde su

legitimidad social y corre el riesgo de no ser respetada, con independencia de las consecuencias políticas que de ello se deriven.

De lo anterior, lo justo tiene un valor preponderante para el Derecho, toda vez que éste no se sigue y se guarda de forma mayoritaria por temor a la autoridad o la represión, sino porque coincide con lo que la sociedad considera como bueno, justo y valioso. Por tanto, la norma si busca además de ser respetada y seguida, apoyada y cuidada, debe de tener en cuenta a la justicia.

5. ¿Existe alguna relación entre la política y la justicia?

En el pensamiento filosófico de Aristóteles y Rawls, la organización social del hombre tiene un fin dirigido por un bien específico con base en la justicia: el bienestar común en concordancia y en función del individual. Este bien, que es búsqueda de la justicia, es el sostén principal de una sociedad por parte de sus ciudadanos.

De igual forma, el establecimiento de una autoridad requiere de legitimación, por lo que debe ser considerada justa por lo integrantes de la comunidad política a fin de ser respetada y obedecida. La misma suerte corren, por lo tanto, las instituciones públicas que organizan y dirigen una sociedad. El funcionamiento de un régimen social requiere del apoyo y participación de las personas.

Por lo anterior, observamos que si un poder político y su organización no proporcionan un bien social dirigido al individual, tarde o temprano, terminará por ser rechazado. Vemos como la sociedad civil puede ser capaz de modificar un régimen si no lo considera adaptado a lo que considera como justo.

6. ¿Cuál es principal problema para la realización de la justicia política?

El problema principal que encontramos, derivado de la comparación que hemos realizado, es sin duda, el enfrentamiento entre lo que se considera como bien individual y bien social, específicamente en Rawls. Esto a su vez se desprende del modelo de pensamiento basado en el paradigma de la moral subjetiva, que dirige exclusivamente el bien al ámbito individual.

El problema práctico que se presenta es entonces el establecimiento de mecanismos para la determinación de principios básicos en el orden de lo social en función de la organización de una comunidad política, a fin de que éstos sean compatibles con las diversas concepciones de bien que tienen las personas que la integran.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Editorial Época, México 1999.
- Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Porrúa, Colecc. "Sepan cuantos...", México 1998.
- Aristóteles, *Política*, Editorial Porrúa, Colecc. "Sepan cuantos...", México 2000.
- Aristóteles, *Arte Retórica*, Editorial Porrúa, Colecc. "Sepan cuantos...", Núm. 715, México 2000.
- Blanchard Ken, *Administración por valores*, Editorial Norma, México 2004.
- Borón, Atilio (compilador), *La filosofía política moderna*, CLACSO/EUDEBA, Buenos Aires 1999.
- Buchanan, A. *Revolutionary motivation and rationality*, en Cohen, Nagel y Scalon (eds.), *Marx, justice and history*, Nueva York, Princeton University Press.
- Campbell, Tom, *La Justicia*, Gedisa editorial, Barcelona 2000.
- Del Palacio Díaz, Alejandro, *Logos-Dike, Razón y justicia en Grecia Antigua*, Editorial Claves Latinoamericanas, México 1998.
- Descartes, René, *Discurso del Método*, Editorial Porrúa, Colecc. Sepan Cuántos, Méx. 1974.
- Düring, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1966.
- Durkheim, Emilio, *El Suicidio*, Ediciones Coyoacán, México 2002.
- Dworkin, Ronald, *El imperio de la Justicia*, Editorial Gedisa, Barcelona 2004.
- García Maynes, Eduardo, *Teoría aristotélica de la justicia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1971.
- Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Ediciones Paidós Ibérica, Buenos Aires, 1999.
- Goldman, Robert A., *John Locke*, artículo compilado en *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México 2002.
- García González, Elvira, *Liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, Plaza y Valdés Editores, México 2002.
- Gómez Robledo, Antonio, *Introducción, Ética nicomaquea*, Editorial Porrúa, Colecc. "Sepan cuantos...", México 2000.

Guthrie, William, *Los Filósofos Griegos*, Fondo de Cultura Económica, Breviarios, México, 1994.

Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, Editorial Trotta, Barcelona, 2002.

Hegel, G.F., *Filosofía del Derecho*, Ediciones Casa Juan Pablos, México, 2002.

Horkheimer, Max, *Anhelo de justicia*, Editorial Trotta, Madrid 2000.

Kant, Emmanuel, *Filosofía de la Historia*, Fondo de cultura económica, México 1998.

Kant, Immanuel *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político*, Nova, Buenos Aires 1964.

Kant, Immanuel, *Teoría y práctica*, Editorial Tecnos, Barcelona 2002.

Kelsen, Hans, *¿Qué es la justicia?*, Distribuciones Fontamara, México 2004.

Kern, Lucian (Compilador), *La justicia ¿discurso o mercado?*, Gedisa editorial, Barcelona 2000.

Kymlicka, Will, *Cosmopolitismo Estado-Nación y Nacionalismo de las Minorías*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Méx. 2001.

Lasalle, Ferdinand, *¿Qué es la justicia?*, Ed. Ariel, México 2002

Loening, Richard, *La doctrina aristotélica de la imputación*, Jena, 1993.

Luhmann, Niklas, *Derecho y Sociedad*, Capítulo 5, Universidad Iberoamericana, S.F., México 2002.

Luhmann, Niklas, *Diferenciación social y sociedad moderna, Teoría de los Sistemas Sociales II: (Artículos)*, Universidad Iberoamericana, S.F., México 2003.

Moreno, Miguel, *Compendio al Ética*. Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Morgenthau, Hans, *Escritos sobre política internacional*, Editorial Tecnos, Madrid 1990.

Naval, Concepción, *Educación ciudadanos, La polémica liberal-comunitarista en educación*, Pamplona, EUNSA, 1995.

Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica México 2003.

Platón, *Diálogos*. Editorial Porrúa. Colecc. "Sepan cuantos...", México, 1981.

Ponce Román, Miguel Angel, *El mundo en que vivimos*, Trabajo de investigación para obtener el Título de Bachiller Pontificio en Filosofía, México 1991.

Rawls, John y Habermas, Jürgen, *Debate sobre el liberalismo político*, Ediciones Paidós, Barcelona 1998.

- Rawls, John, *La justicia como equidad*, Editorial Paidós, Barcelona 2001.
- Rawls, John, *Liberalismo Político*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.
- Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México 1997.
- Rawls, John, *The independence of Moral Theory*", Proceedings and Adresses of the American Philosophical, 1974/75.
- Raz, Joseph, *Razonamiento práctico*, Fondo de Cultura Económica, México 1986.
- Rousseau, Jean Jacques, *Contrato Social o Principios del derecho político*, Perrot, Buenos Aires 1961.
- Sahuí, Alejandro, *Razón y Espacio Público*, Ediciones Coyoacán, México 2002.
- Sánchez Fernández, Luis Manuel, "El problema de la producción del derecho" Revista Crítica Jurídica No. 19 JUL-DEZ/2001, México 2001.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*. Editorial Grijalbo, México, 1969.
- Sandel, M.J, *EL Liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona 2000.
- Simón, René; *Moral*; Editorial Herder, Barcelona, 1987.
- Tucidides, *La guerra del Peloponeso*, Editorial Porrúa, Colecc. "Sepan Cuantos...", México 2003.
- Villoro, Luis, *El Poder y el valor*, Fondo de Cultura Económica, México 1997.
- Villoro, Luis, *Los linderos de la ética, Ética y Política*, Siglo XXI Editores, México 2000.
- Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial*, Siglo Veintiuno Editores, México 2003.
- Weber, Max, *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, México 2001.

Artículos de Internet

Fundación para la libertad Friedrich Neuman Stiftung. *Liberalismo*. Folleto publicado por el Instituto Liberal, España, 1998.

Arte e Historia, Protagonistas de la Historia.

<http://www.artehistoria.com/frames.htm?http://www.artehistoria.com/historia/contextos/392.htm>

Nissani, Noah, *Introducción al liberalismo clásico*. <http://www.liberal.org.il/spanish/capl.htm>

Historia de la filosofía. www.mflor.mx/materias/temas/filosofia/filosofia.htm.

De la polis griega a la civitas christiana, Primera I, Canisius, Revista Arbil, No. 58.
<http://www.iespana.es/revista-arbil/%2858%29sius.htm>.

La tercera icarito, Historia Universal, Babilonia y su código de Hammurabi.
<http://icarito.tercera.cl/icarito/2001/822/paq4.htm>
Sevilla, Carlos, *Marx(ismos) y las teorías de la justicia*.
http://www.revoltaglobal.net/WEB/form_CSevilla%20Marx_ismos_y%20justicia.pdf

Pla Vargas, Lluís. *La teoría de la justicia en el joven Marx*.
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/jomarx.pdf>

Mansueti, Alberto y Tapia, José Luis, *Plan de trabajo por la defensa integral del liberalismo*,
Instituto de Libre Empresa,
http://www.ileperu.org/contenido/consultoria/nuestros_proyectos_polit.htm

Ioannes Paulus II
In memoriam