

JUSTICIA

Pocas ideas despiertan tantas pasiones, consumen tantas energías, provocan tantas controversias, y tienen tanto impacto en todo lo que los seres humanos valoran como la idea de justicia. Sócrates a través de Platón sostenía que la justicia es una cosa más preciosa que el oro (*La República*, Libro Primero 336, e) y Aristóteles, citando a Eurípides, afirmaba que ni la estrella vespertina ni la matutina son tan maravillosas como la justicia (*Ética Nicomaquea*, Libro Cuatro -De la Justicia-, i.).

¿Qué es la justicia? ¿Una virtud de las personas? ¿La primera de las cualidades de las instituciones políticas y sociales? ¿El resultado de un procedimiento equitativo? ¿Lo que surge de un proceso histórico en el que no se violan derechos fundamentales? ¿Un ideal irracional? Estas y muchas otras respuestas extremadamente divergentes entre sí fueron dadas por filósofos serios a lo largo de una extensa historia del pensamiento dedicado a desvelar esta incógnita.

La preocupación de los filósofos se centra en analizar un concepto que es empleado en muchos tipos de discursos, articulando concepciones que permitan justificar o impugnar los juicios que se formulan en tales discursos empleando el concepto en cuestión. Se invoca la justicia en los juegos de los niños o adultos. Se apela a ella también en contextos religiosos. Por cierto, que ella ocupa un lugar central en el discurso jurídico. Y es absolutamente distintiva del discurso moral, tanto en lo que hace a la dimensión referida a la virtud o a la excelencia personal como a la que se refiere a las relaciones interpersonales, y a las prácticas e instituciones que regulan estas instituciones.

Entre estos discursos en que se emiten juicios de justicia, el de índole moral tiene una posición dominante en nuestra cultura. La justicia de acuerdo a reglas de juego, sociales, religiosas, jurídicas,

está supeditada a que las reglas en cuestión sean a su vez justas. Las únicas reglas o principios de los que no tiene sentido preguntarse si son justas son las de una moral ideal. Esto implica que el concepto de justicia debe analizarse primariamente en el contexto del discurso moral. Es allí donde está «en su casa» y en donde interactúa con otros valores. Esta localización de la noción de justicia en el discurso moral implica que ella necesariamente recibe el impacto de los diferentes análisis que se han propuesto de la estructura y funciones de ese discurso.

Autores como John Rawls distinguen, entre el *concepto* de justicia y las diversas *concepciones* de justicia. Sobre la base de esta distinción, Rawls caracteriza al concepto de justicia indicando que él se refiere a un balance apropiado entre reclamos competitivos y a principios que asignan derechos y obligaciones y definen una división apropiada de las ventajas sociales. A su vez las concepciones de justicia, como la que él mismo propician son las que interpretan el concepto determinando qué principios determinan aquel balance y esa asignación de derechos y obligaciones y esta división apropiada (ver *A Theory of Justice*, Oxford, 1971, pág. 10).

Algo en lo que coinciden casi todos los filósofos que es intrínseco al concepto de justicia es su carácter de valor intersubjetivo. Aristóteles, por ejemplo, sostenía que la justicia «es la única virtud de una persona que es considerada como el bien de alguna otra, ya que ella asegura una ventaja para otra persona, sea un funcionario o un socio» (*E. N.* Libro Cuatro, ii). Además de este carácter intersubjetivo, el valor de la justicia está relacionado con la idea de asignación de derechos y obligaciones, o beneficios y cargas entre diversos individuos de un grupo social, como vimos en la caracterización explícita de Rawls. También parece haber acuerdo en que es parte del concepto mismo de justicia el que el valor identificado por él puede satisfacerse o frustrarse independientemente de las intenciones de los agentes que producen esa satisfacción o frustración, a diferencia de lo que ocurre con otros valores como la generosidad. Aristóteles afirmaba que se puede causar una injusticia involuntariamente, aunque un *acto* es injusto sólo cuando es voluntario y un *agente* sólo puede ser reprochado como injusto si actúa con conocimiento y voluntad (*E. N.*, Libro Cuatro, vi y viii).

Las visiones meta-éticas sobre el análisis del concepto y de los enunciados de justicia se pueden clasificar en cognoscitivistas y no-cognoscitivistas, según se entienda que tales enunciados formulan proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas, por un lado, o que fundamentalmente expresan emociones o imperativos de conducta, por el otro. Las posiciones cognoscitivistas pueden ser de índole empirista o no empirista, según sostengan que las proposiciones de

justicia hacen o no referencia a hechos accesibles a la experiencia sensible. Tanto en el empirismo como en el no empirismo cognoscitivista pueden distinguirse posiciones objetivistas como subjetivistas, según sostengan que los hechos que determinan la verdad o falsedad de los juicios de justicia dependen de actitudes, creencias o preferencias de ciertos sujetos (un ejemplo de una posición no empirista y subjetivista es la teoría del mandato divino). A su vez, el subjetivismo empirista puede distinguirse en individualista y societalista, según sostenga que los juicios de justicia describen las actitudes del hablante o las de la sociedad en su conjunto; esto último es lo que constituye el convencionalismo moral.

Un buen ejemplo de una visión meta-ética subjetivista y, por tanto, relativista de la justicia es la de Hans Kelsen (ver *¿Qué es la justicia?*, trad. E. Garzón Valdés, Córdoba, 1957). Luego de señalar que las concepciones más conocidas de justicia -como la de que consiste en dar a cada uno lo suyo, o la regla de oro de que no se debe hacer a otros lo que no se quiere que nos hagan a nosotros, o el imperativo categórico kantiano, que prescribe que debe obrarse de acuerdo a la máxima que uno desearía que se convirtiera en ley universal- son o bien vacuas o bien remiten al orden positivo, Kelsen afirma lo siguiente (n. 32): «Si hay algo que la historia del conocimiento humano puede enseñarnos, es la inutilidad de los intentos de encontrar por medios racionales una norma de conducta justa que tenga validez absoluta, es decir, una norma que excluya la posibilidad de considerar como justa la conducta opuesta. Si hay algo que podemos aprender de la experiencia espiritual del pasado es que la razón humana sólo puede concebir valores relativos, esto es que el juicio con el que juzgamos algo como justo no puede pretender jamás excluir la posibilidad de un juicio de valor opuesto. La justicia absoluta es un ideal irracional...».

Sin embargo, este tipo de posiciones debe aclarar qué quiere decir que un juicio de justicia no puede pretender excluir el juicio opuesto. Por cierto que cuando formulamos un juicio de justicia no podemos excluir la posibilidad de que otros formulen juicios de justicia opuestos, lo mismo que ocurre con juicios de cualquier otra índole. Pero sí parece que estamos lógicamente comprometidos a rechazar tales juicios, o sea a considerarlos falsos, o inválidos. No parece tener sentido sostener, por ejemplo, «la pena de muerte es injusta, pero bien podría ser justa». Por otra parte, el mismo Kelsen sostiene que la visión relativista de la justicia, lejos de ser amoral, supone una moral, que es la moral de la tolerancia y de la democracia. Sin embargo, un relativista debería admitir, para ser consistente, que la tolerancia y la democracia tienen tanto valor como la intolerancia y el autoritarismo.

Otro ejemplo de una posición escéptica sobre la justicia, esta vez más explícitamente emotivista, es la de Alf Ross (ver *Sobre el derecho y la justicia*, trad. G. R. Carrió, Buenos Aires, 1963, Cap. XII, LXIII). Sostiene este autor: «Invocar la justicia es como dar un golpe sobre la mesa: una expresión emocional que hace de la propia exigencia un postulado absoluto. Esta no es una manera adecuada de obtener comprensión mutua. Es imposible tener una discusión racional con quien apela a la ‘justicia’, porque nada dice que puede ser argüido en favor o en contra. Sus palabras constituyen persuasión, no argumento. La ideología de la justicia conduce a la intolerancia y al conflicto... es una actitud militante de tipo biológico-emocional a la cual uno mismo se incita para la defensa ciega e implacable de ciertos intereses».

No obstante, este tipo de emotivismo suele enfrentar la réplica de que él confunde el aspecto pragmático del lenguaje ético con el aspecto semántico: esa réplica sostiene que es cierto que muchas veces -aunque no siempre- expresamos o intentamos provocar emociones en los demás con formulaciones lingüísticas que tienen un contenido descriptivo indudable; de modo que el «significado» emotivo de las formulaciones éticas no excluye su posible significado cognoscitivo. Por otra parte, la afirmación de Ross, como las afirmaciones análogas de Kelsen, de que es imposible sostener una discusión racional con quien apela a la justicia debe ser confrontada con la fenomenología de la práctica de discusiones sobre justicia, tanto en ámbitos teóricos, como políticos o en otras esferas de la vida social, que, según sostienen algunos, parece mostrar lo contrario: filósofos que escriben en innumerables publicaciones dedicadas a temas de justicia, políticos que se involucran en discusiones sobre la justicia de programas o medidas, vecinos que debaten sobre la justicia o injusticia de acciones y actitudes que los afectan, todos ellos parecen argumentar, aunque el argumento en algunos casos vaya acompañado por algún golpe sobre la mesa. Muchos sostienen que si es cierto, como dice Kelsen, que los seres humanos tenemos una tendencia irrefrenable a justificar mutuamente nuestras acciones sería extraño que esa tendencia nos condujera permanentemente a frustraciones por la vacuidad de tales justificaciones. Tal vez la tendencia a justificar nuestras acciones nos haya llevado a desarrollar pautas que rigen esa justificación, y quizá la misma práctica de dar razones en materias de justicia presuponga criterios, reglas y valores que determinan cuáles razones son válidas en el contexto de esa práctica. Según algunos, tales criterios, reglas y valores subyacentes a la práctica de dar razones sobre la justicia de acciones e instituciones presentan una notable uniformidad en el tiempo y el espacio, no obstante que es posible advertir algunas variaciones relevantes: mientras

hay configuraciones pre-modernas de esa práctica que asocian las razones últimas con los dictados de una divinidad, de un cacique o de la tradición, la configuración que la práctica de dar razones presenta a partir de la modernidad implica la posibilidad de someter a crítica toda prescripción o convención sobre la base de principios ideales aceptables desde una perspectiva imparcial.

Quizá las posiciones escépticas, relativistas y subjetivistas sobre la justicia están determinadas por la preocupación preteórica por la intolerancia, el fanatismo y el autoritarismo a los que suelen conducir posiciones éticas absolutistas. Como Trosky le recordaba a Kausky (citado por Carl Schmidt en *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trad. E. Kennedy, Cambridge, 1988, 64), «la aprehensión de verdades relativas nunca le da a uno el coraje de usar la fuerza y derramar sangre». Sin embargo, esta prevención quizá tenga su ámbito de satisfacción, no en el plano *ontológico* de constitución de principios de justicia (en el que se enfrenta con la posibilidad de que el relativismo se aplique al mismo ideal de tolerancia), sino en el plano *epistémico*, o sea en el plano del conocimiento de los principios de justicia: lo que conduce a la tolerancia es una posición falibilista sobre si estamos acertados en nuestras creencias sobre lo que es justo, no nuestra supuesta certeza de que no hay nada que conocer. Ese falibilismo puede conducir a desconfiar en las intuiciones individuales sobre la justicia -dada la variedad de condicionamientos a que cada uno de nosotros se ve sometido- y a confiar más, en cambio, en el resultado del proceso colectivo de discusión como el que se organiza a través del procedimiento democrático.

Una forma de orientarse sobre las concepciones substantivas de justicia, o sea las diversas interpretaciones del concepto de justicia, consiste en hacer una revisión de la «geografía axiológica», de modo de inspeccionar las relaciones entre la justicia y otros valores, como los de bienestar o felicidad, la legitimidad, la eficiencia, el orden, la libertad, la igualdad. Algunos de estos valores parecen ser externos a la justicia -ya que su satisfacción no implica necesariamente un estado de cosas más justo; al contrario, pueden estar en tensión con la justicia. En cambio, algunos otros de estos valores parecen ser internos al de justicia, puesto que su satisfacción si parece ir en beneficio del valor justicia.

Si comenzamos con la relación entre el bien de cada individuo -que se suele identificar con la felicidad- y la justicia veremos que la división entre concepciones teleológicas y deontológicas de la justicia reside precisamente en si ese bien es concebido como un valor interno o externo a la justicia.

Platón sostenía que la justicia es la parte esencial del bienestar. El hombre injusto manifiesta una discordia entre los elementos que

componen su alma que lo hace impotente para obrar, y sus acciones hacia los demás es fuente de disensiones, odios y luchas; la disposición injusta de algunos hombres impide que actúen en común con otros hombres, por lo que el hombre al que mueve un alma injusta es incapaz de ser feliz (ver *La República*, Libro Primero, el 352-354).

Para Aristóteles la justicia es la virtud más alta, la virtud perfecta. Una virtud es el punto medio entre dos vicios extremos; la justicia es la virtud de una persona cuando la consideramos en relación a otras personas. Ser justo es la cualidad de obrar conforme a las leyes cuando éstas tienden a la ventaja común, de modo que llamamos «justo» a lo que tiende a producir o a conservar la felicidad de una asociación política. Este es el sentido general de justicia, pero hay un sentido particular que es el que se refiere a la justicia distributiva y rectificatoria. La primera implica proporcionalidad y conduce a tratar igualmente a los iguales y desigualmente a los desiguales; la segunda implica restaurar la igualdad alterada por un delito o por el incumplimiento de contratos. La justicia particular de un comportamiento es el medio entre los dos extremos constituidos por el cometer una injusticia y por el sufrirla (ver *Ética Nicomaquea*, Libro V).

Al igual que Aristóteles, Tomás de Aquino sostenía que todo acto humano tiene una finalidad, se dirige a algo que es aprehendido como bueno. La voluntad humana está necesariamente orientada hacia el bien último del hombre que es el perfeccionamiento pleno de su naturaleza. Para ello el hombre tiene una facultad, la que llama *sinderesis*, que le permite detectar los principios más generales de justicia plasmados en el derecho natural. Este es la parte de la ley eterna de Dios que es cognoscible por la razón humana. El principio más general del derecho natural es que el bien debe hacerse y el mal evitarse; la razón puede derivar de este principio preceptos más específicos. Según Tomás de Aquino, el gobierno es una institución de derecho natural en la medida en que esté orientado al bien común. Una ley es injusta cuando impone al ciudadano cargas que no son exigidas por el bien común (ver *Suma Teológica*, I-II).

También defendió una concepción teológica de la justicia Thomas Hobbes en la medida en que, según él, los principios que constituyen están dados en un contrato social al que los hombres deben suscribir para satisfacer su propio auto-interés. La vida en el estado de naturaleza es «cruel, brutal y corta», pero los hombres no pueden salir de ella simplemente por acuerdos mutuos, ya que ellos plantean problemas de acción colectiva -del tipo del que luego fuera llamado el «dilema de los prisioneros»-, ya que cada uno desconfía en que el otro saque ventaja de la violación del acuerdo. De modo que los hombres deben primero acordar establecer un poder (el del Estado o Leviatán) que luego los fuerce a cumplir con los otros

artículos del pacto. Esos artículos establecen los principios fundamentales de justicia, como el que los hombres deben buscar la paz, o renunciar a toda libertad respecto de otros que no esté dispuesto a concederle a ellos sobre sí mismo (ver *Leviathan*, 1651).

Otra concepción teleológica de la justicia es la del utilitarismo, que a diferencia de la anterior no se basa en el auto-interés de cada uno, sino en el interés general. Para esta concepción los actos e instituciones son justos en la medida en que sus consecuencias contribuyan positivamente a expandir el bien intrínseco. Este es generalmente identificado con la felicidad general, pero es interpretado de muy diversas maneras. Hay una interpretación hedonista, como la de Jeremy Bentham, que asociaba a la felicidad con el placer, interpretación que fue calificada por John Stuart Mill al distinguir diferentes tipos de placer según su calidad intrínseca. Hay otra interpretación del bien intrínseco, vigente sobre todo en las aplicaciones económicas del utilitarismo, que lo identifica con la satisfacción de deseos o preferencias de la gente, cualesquiera sean ellos. Hay también una interpretación idealista del bien intrínseco, como la de E. G. Moore, que admite que hay estados de cosas que pueden ser intrínsecamente buenos sin tomar en cuenta las actitudes subjetivas que hacia ellos puedan tener los individuos. La concepción utilitarista de la justicia se distingue también según sea el objeto primario de aplicación por parte del principio de utilidad: hay un utilitarismo de actos, otro de reglas, otro de disposiciones humanas, otro de instituciones, etc. El utilitarismo también puede ser positivo o negativo según prescriba promover la felicidad general o prevenir la miseria general, y puede tener una versión clásica -que computa la mayor o menor felicidad sin tomar en cuenta el número de personas beneficiadas por ella- y una versión «del promedio» que toma en cuenta tal número.

Finalmente, la corriente comunitarista que se opone a la concepción de la justicia del liberalismo deontológico de origen kantiano -que veremos de inmediato- ofrece también una visión teleológica de la justicia. Pensadores como Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer, etcétera (ver, por ejemplo, W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989), objetan la pretensión de sus contrincantes de inferir principios de justicia sin una previa concepción del bien de la persona: ellos sostienen que tal pretensión o bien conduce a proponer fórmulas de justicia vacuas o, sino, implica pasar de contrabando una cierta concepción del bien. Pero, es más, los autores comunitaristas también sostienen que las concepciones del bien se articulan a través de las prácticas y convenciones de una sociedad, por lo que los principios que se infieran de ellas varían según las sociedades, contrariamente a la aspiración liberal deontológica de inferir principios de justicia universales.

y abstractos. Esto conduce a un tipo de relativismo como el que fue mencionado anteriormente.

La concepción deontológica de la justicia más influyente es sin duda la de Emanuel Kant (ver *Crítica de la razón práctica* y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). Para este filósofo los principios básicos de la moral debían tener la universalidad de los principios de la lógica y el contenido substantivo y no trivial de las leyes de la física. Los principios morales deben ser para Kant *autónomos*, porque son principios que uno se da a sí mismo con independencia de toda autoridad humana o divina; deben ser *categoricos*, porque lo que ellos ordenan no está condicionado a intereses o deseos; deben ser *universales*, ya que obligan a todos los seres racionales por igual. Este último requisito de los principios morales deriva de la primera formulación del famoso imperativo categórico de Kant: «obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal». Kant aspiraba a que este principio sirva para seleccionar todos las máximas morales substantivas. Para ello debía mostrar que está intrínsecamente relacionado con un fin absoluto de todos los seres racionales. Él encuentra ese fin absoluto en el hecho de que la humanidad deba ser tratada como un fin en sí misma y nunca sólo como un medio, lo que constituye la segunda formulación de su imperativo categórico. Esto se conecta con la relación de prelación entre la justicia y la bondad moral o la felicidad que define al deontologismo: Yo trato a otros como fines en sí mismos cuando respeto sus fines subjetivos. El deber moral de cada uno no es buscar el perfeccionamiento moral de los demás porque ello lo deben hacer ellos mismos; uno sólo debe ayudarnos a satisfacer sus fines. En cambio la búsqueda de la propia felicidad de cada uno no es objeto de un deber moral, sino de una inclinación natural. La felicidad no es buena sin calificaciones porque puede no ser merecida, no ser el resultado de la virtud. Lo que es bueno sin restricciones es la buena voluntad, que implica obrar no por inclinación, sino por respeto del deber moral.

Quien en las últimas décadas ha hecho más por revitalizar una teoría deontológica de la justicia ha sido indudablemente John Rawls (ver obra citada). Este autor recurre al contractualismo inherente a las concepciones de Rousseau y Kant para oponerse fundamentalmente al utilitarismo y al intuicionismo. Al primero lo acusa de no tomarse seriamente la separación e independencia de las personas -idea expresada en la segunda formulación del imperativo categórico kantiano- proyectando a la sociedad el enfoque maximizador del placer o de la satisfacción de intereses que el procedimiento de decisión hace aplicable a un solo individuo. Al segundo le objeta la falta de criterios constructivos para jerarquizar diferentes principios

morales, recurriendo a la intuición en cada caso particular. Rawls se pregunta si habría principios universales para aplicar a la estructura básica de la sociedad que hombres libres e iguales consentirían hipotéticamente en condiciones ideales -lo que implica ver a la justicia como «equidad», o sea como resultado de un procedimiento equitativo, y para ello imagina una posición originaria: ésta es una situación hipotética en la que seres racionales, libres e iguales, en circunstancias en que es relevante discutir sobre la justicia de las principales instituciones de la sociedad, siendo racionalmente auto-interesados en la obtención para sí de «bienes primarios», como las libertades civiles y políticas, ingreso y riqueza, prestigio, etc., pero que están bajo un «velo de ignorancia» sobre sus circunstancias particulares de raza, religión, inteligencia, condición social, etc., discuten sobre qué principios comprometerse a aceptar para regir la sociedad en la que van a vivir cuando sea levantado ese velo de ignorancia. Según Rawls, la aplicación de principios de racionalidad como el «maximin» -que prescribe hacer menos mala la peor situación que a uno le puede tocar- llevaría a esos seres a elegir dos principios de justicia: el primero -que tiene prioridad lexicográfica sobre el segundo- establece que cada persona debe tener un derecho igual al sistema más extenso de libertades básicas (de conciencia, de palabra, contra detenciones arbitrarias, de voto, etc.), que sea compatible con un sistema igual de libertades para todos. El segundo principio prescribe que las desigualdades sociales y económicas deben ser dispuestas de modo tal que, primero, sean para el mayor beneficio de los que se encuentran en posición social menos aventajada (que es el llamado «principio de diferencia»), y, segundo, ellas deben adjudicarse a posiciones abiertas a todos bajo condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades. Rawls también sostiene que a estos principios se arriba mediante un «equilibrio reflexivo», que trata de llegar a un equilibrio entre nuestras intuiciones más fuertes sobre la justicia e injusticia de soluciones en casos particulares y la necesidad de subsumir esas intuiciones en principios generales consistentes que aparezcan como plausibles. En una serie de artículos publicados en los últimos años (ver por ejemplo, «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs*, vol. XIV, n. 3, 1985), Rawls fue abandonado, sin reconocerlo abiertamente, el carácter universalista de esta concepción de la justicia, y, como reacción a las críticas comunitaristas, ha venido sosteniendo que ella no pretende basarse en una concepción metafísica de la moral, sino que solamente pretende reconstruir concepciones implícitas en la tradición democrática.

Parece claro que el deontologismo de Kant y Rawls abandona la relación interna entre la justicia y el bien o la felicidad sólo para sustituirla por una relación interna con otros valores. Uno de esos

valores es indudablemente el de la libertad entendida como autonomía personal, o sea la libertad para elegir y materializar visiones del bien personal. Es posible sostener que la autonomía personal no es sino otra concepción del bien o de la felicidad, pero es en todo caso una concepción peculiar, puesto que deja abierto a la elección de cada individuo otras especificaciones de ese bien. Sin embargo, hay pensadores libertarios, como Robert Nozick (ver su *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974), que sostienen que la concepción de Rawls pone en peligro esta autonomía personal al admitir la justificación de un estado que redistribuya bienes entre los individuos sobre la base del principio de diferencia. Según Nozick, si partimos de la presuposición de derechos naturales del tipo lockiano sólo se justifica un Estado mínimo: ese Estado mínimo, que se ocupa de la seguridad y la justicia, es el único que puede emerger sin violar los derechos de nadie cuando las fuerzas del mercado llevan a la aparición de una agencia protectora dominante de los derechos de los individuos, agencia protectora que puede hipotéticamente transformarse en un Estado mínimo cuando se advierte que ella puede estar justificada en prohibir que individuos no adheridos a ella usen procedimientos riesgosos para hacer valer sus derechos, siempre que sean compensados por la prohibición de servicios de esa agencia dominante. Nozick sostiene que Rawls mismo no tiene en cuenta la separabilidad de las personas cuando trata a los talentos naturales de cada uno como si fueran un patrimonio común y concibe a los recursos económicos como si emergieran como maná del cielo, en lugar de ser el resultado de procesos de producción que ya supone la adjudicación de bienes. Esa adjudicación está regida, según Nozick, por tres principios: el de adquisición, que se basa en el principio lockiano de que es justo apropiarse de lo que se ha mezclado con el propio trabajo, siempre que quede suficiente para los demás; el de transferencia, que legitima las transferencias de bienes consentidas por las partes; y el de rectificación, que neutraliza la violación de los principios anteriores.

Independientemente de las discusiones que ha provocado la fundamentación de Nozick, lo cierto es que difiere de la de Rawls en el aspecto crucial de que éste no sólo parte del valor interno a la justicia de autonomía personal, sino también del valor de igualdad. La concepción de la igualdad que acepta Rawls no es la de la equiparación, sino la de no explotación, expresada en la segunda formulación del imperativo categórico de Kant. Nozick podría replicar que él también parte de la prohibición de usar a otros como meros medios, pero, sin embargo, debe enfrentar la objeción de que lo hace unilateralmente, ya que no toma en cuenta que tal uso se puede hacer no sólo por acción, sino también por omisión, por omisión de impedir

que los demás vean frustrados sus derechos. A la respuesta de que uno no *causa* la frustración de derechos por omisión corresponde a su vez la réplica que esa limitación de la asignación de efectos causales a los actos positivos deriva de la aceptación no crítica de convenciones sociales subyacentes a tales juicios causales. Si esto fuera así el libertarismo infringiría el presupuesto implícito en el discurso moral liberal de someter a crítica toda convención social. El libertarismo derivaría de relacionar intrínsecamente la justicia con el orden establecido, desconociendo que el valor del orden es externo y secundario al de justicia, ya que sólo hay orden cuando se satisfacen principios de justicia (la violencia necesaria para imponer instituciones injustas es siempre computada como desorden).

Una posición simétrica a la del libertarismo respecto del liberalismo igualitario es la que ocupa la concepción marxista de la justicia. Muchos autores, como Robert Tucker, por ejemplo (ver *The Marxian Revolutionary Idea*, New York, 1970), sostienen que el marxismo no incluye en realidad una teoría de la justicia, ya que él se ofrece como una descripción científica de la evolución de los modos de producción de la humanidad y rechaza explícitamente, como ideología burguesa, la pretensión de los socialistas utópicos de condenar al capitalismo sobre la base de su justicia. Para esta visión de Marx, él llevaba al extremo la concepción meta-ética relativista y concebía simplemente como justas las distribuciones que se ajustan a cada modo de producción. Sin embargo, otros autores, como Jon Elster (ver *Making Sense of Marx*, Cambridge, 1986) sostienen que la idea de explotación que Marx pone en el centro de su teoría -como la apropiación por los capitalistas de la plusvalía del trabajo proletario- sirve de crítica normativa moral para cualquier observador y como pauta para actuar en contra del sistema que la produce. Los defensores de esta visión enfatizan que sobre todo en la *Crítica del Programa de Gotha* se avanzan principios de justicia como el famoso «de cada uno según su capacidad; a cada uno según sus necesidades». Evidentemente, si esta interpretación del marxismo es aceptada, ella implica concluir que la condena a la explotación deriva de relacionar intrínsecamente a la justicia con una concepción de la igualdad. Frente a esta posición del marxismo, el liberalismo ha objetado recurrentemente que ella ignora la relación interna entre la justicia y el valor de la libertad o autonomía personal. Por cierto que esto no ha sido aceptado por los marxistas, quienes, como en el caso de Carol Gould (Ver *Marx's Social Ontology*, Cambridge, 1978), sostienen que Marx asumía una concepción superior de la libertad, concibiéndola en términos positivos como la más plena auto-realización de individuos sociales. Sin embargo, los liberales suelen replicar que esta idea de auto-realización es peligrosamente perfeccionista

y que no tiene en cuenta la importancia de la libertad meramente negativa -como ausencia de interferencias externas- para una genuina autonomía en la elección y materialización de planes de vida.

De modo que buena parte de las discusiones sobre justicia en la filosofía política contemporánea, sobre todo entre las diversas variedades de liberalismo y de socialismo, se refieren al alcance y al respectivo peso de los dos valores internos a la justicia constituidos por la libertad o autonomía personal y la igualdad. En una primera aproximación, las tensiones entre estos valores se atenúan una vez que tenemos en cuenta que ambos valores se complementan: la libertad es un valor substantivo que no nos dice nada sobre quiénes y en qué medida deben ser beneficiarios de ella; la igualdad es un valor adjetivo que no nos dice nada acerca de en qué respecto las personas morales deben ser iguales (puede haber una libertad disvaliosa por la forma en que está distribuida, y una igualdad moralmente irrelevante por el tipo de bien que es distribuido igualitariamente). Esto sugiere una combinación de ambos valores bajo la idea de que la justicia consiste en una distribución igualitaria de la libertad. Sin embargo, las tensiones reaparecen a otro nivel: la igualdad como no explotación exige que haya deberes positivos de servicios a los demás -una vez que abandonamos el dogma conservador de que no se causa daños a otros por omisión-; es obvio que pasado cierto límite, esos servicios positivos pueden dejar a los individuos sin autonomía para desarrollar su propio plan de vida.

Es también importante determinar la relación entre la justicia y valores externos a ella, aparte del de orden que ya fue mencionado. Un valor que suele entrar en aguda tensión con el de justicia tanto en la teoría como en la práctica política y económica contemporánea es el de eficiencia. Esta suele ser definida en términos de los criterios de Pareto, uno de los cuales define a un estado de la sociedad como eficiente cuando no hay ningún estado alternativo en que algún individuo puede estar mejor sin que alguno esté peor. Este valor de eficiencia constituye la base axiológica del llamado «análisis económico del derecho», así como el de las instituciones y prácticas sociales en general (ver, por ejemplo, Richard Posner, *Economic Analysis of Law*, Boston, 1977). Cómo este valor debe relacionarse con el de justicia es motivo de controversia y hay variaciones relevantes entre diferentes escuelas. Algunos subsumen a la eficiencia en la justicia, ya que adoptan una visión utilitarista de la justicia. Otros subsumen la justicia en la eficiencia, ya que ven a la justicia como el objeto de preferencias individuales que deben ser tomadas en cuenta en el cálculo de eficiencia. En fin, otros conciben a la eficiencia y a la justicia como valores independientes; en este caso, se tiende a dar prioridad a la justicia sobre la eficiencia,

aunque se difiere si esa prioridad implica meramente una asignación de peso superior o es de índole lexicográfica.

También es importante tomar en cuenta la relación entre el valor justicia y el de la legitimidad política, que es controvertible si debe concebirse como externa, interna o *sui generis*. Es obvio que puede haber tensiones entre ambos valores, ya que quienes están legitimados para tomar decisiones políticas lo pueden hacer en forma injusta. Si, como muchos suponen, la legitimidad política depende de la justicia, el gobierno y el Derecho parecen ser superfluos, ya que los principios de justicia determinan directamente cómo se debe actuar. Esto ha llevado a algunos pensadores, como Robert Paul Wolff (ver *In Defense of Anarchism*, New York, 1970) a adoptar una posición anarquista. Otros suponen que la justicia debe depender de la legitimidad política, sosteniendo que el proceso de discusión y decisión democrática es la única forma de constituir principios morales intersubjetivos como los de justicia; esta es la posición de Jürgen Habermas (ver *The Theory of Communicative Action*, Boston, 1981). Si esta posición se interpreta de modo que el consenso democrático, bajo condiciones que satisfagan una situación ideal de comunicación, constituye los principios de justicia, presenta el problema de analizar el carácter de los juicios de justicia que se formulan en el proceso democrático mismo. Tal vez una forma de eludir estos problemas consiste en asignar a la legitimidad política que se plasma en el consenso democrático un valor epistémico sobre los principios de justicia (con lo que se establece una relación *sui generis* entre justicia y legitimidad). Esto se relaciona con la necesidad de evitar posiciones elitistas sobre la justicia, que es lo que en el fondo preocupa, como vimos, a relativistas y escépticos.

BIBLIOGRAFÍA

- G. del Vecchio, *La giustizia*, Roma, 1952.
C. Cossio, *El derecho en el derecho judicial*, Buenos Aires, 1967.
H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, trad. G. Carrió, Buenos Aires, 1963.
L. Fuller, *La moral del derecho*, trad. F. Navarro, México, 1967.
M. D. Farrell, *Utilitarismo. Ética y, Política*, Buenos Aires, 1983 y *Análisis crítico de la teoría marxista de la justicia*, Madrid, 1989.
G. Peces Barba, *Derechos fundamentales*, Madrid, 1983.
Eusebio Fernández, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, 1984.
Horacio Spector, *Autonomy and Rights*, Oxford University Press, 1991.
Manuel Atienza, *Tras la justicia*, Barcelona, 1993.
Eliás Díaz, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, 1984.
Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, 1977.

- Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, 1980.
- Stanley Benn y r. S. Peters, *Social Principles and the Democratic State*, Londres, 1959.
- John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, 1980.
- E. Garzón Valdés (comp.), *Filosofía y derecho*, Barcelona, 1988.
- Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, 1986.
- A. E. Pérez Luño, *Los derechos fundamentales*, Madrid, 1984.
- Jesús E. Martínez García, *La teoría de la justicia en John Rawls*, Madrid, 1985.
- Fernando Vallespín Oña, *Nuevas teorías del contrato social John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, 1985.
- Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford, 1991.
- Alasdair MacIntire, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, 1988.
- J. R. Lucas, *On Justice*, Oxford, 1980.
- D. R. Gauthier, *Morals by Agreement*, Chicago, 1986.
- A. Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago, 1978.
- D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, 1984.
- M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982.
- M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York, 1983.
- J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge, 1973.
- J. Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton, 1980.
- E. Kamenka y A. Tay (comp.), *Justice*, Londres, 1979.
- B. Barry, *Theories of Justice*, Berkeley, 1989.
- E. Rakowski, *Equal Justice*, Oxford, 1991.
- G. Sher, *Desert*, Princeton, 1987.
- D. Richards, *The Moral Criticism of Law*, Encino, 1977.
- Ph. Pettit, *Judging Justice*, Londres, 1980.
- Paul Miller and Paul (comp.), *Distributive Justice, Social Philosophy & Policy*, vol. 1, 1983.
- R. Miller, *Analyzing Marx*, Princeton, 1984.
- A. Cortina, *Ética sin Moral*, Madrid, 1990.
- Betegon y Paramo (comp.), *Derecho y Moral. Ensayos analíticos*, Barcelona, 1990.
- R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt, 1986.
- L. Ferrajoli, *Diritto e ragione*, Bari, 1989.
- C. S. Nino, *Ética y derechos humanos*, Barcelona, 1989.

DOXA-14 (1993)

