



MANUAL DE PRINCIPIOS Y PROBLEMAS ÉTICOS

CIRO ALEGRÍA VARONA
(Editor)

CIRO ALEGRÍA VARONA se doctoró en filosofía en la Universidad Libre de Berlín. Se especializa en Ética y Filosofía Política. Investiga sobre reciprocidad y justicia. Es profesor del Departamento de Humanidades y decano de la Escuela de Posgrado PUCP. Durante la transición democrática de Perú contribuyó al control civil de las fuerzas armadas, la policía y los servicios de inteligencia. Condujo las investigaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación sobre las Fuerzas Armadas. Ha publicado *Adagios. Crítica del presente desde una ciencia melancólica*. (Premio Copé 2018) y numerosos artículos, entre ellos: «La moral y la ambivalencia de los bienes. Ideas y valores», (2017), «Reciprocidad y crítica social» (2013), «Geschichte und Sittlichkeit» (2008).

CIRO ALEGRÍA VARONA
(Editor)

MANUAL DE PRINCIPIOS Y PROBLEMAS ÉTICOS



Manual de principios y problemas éticos

© Ciro Alegría Varona (editor), 2019

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Todos los autores que participan en este libro son profesores de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Carátula en base a foto de Isabela Naiara Matilde:

<https://www.pexels.com/photo/grayscale-photo-of-women-crossing-pedestrian-lane-2220873/>

Primera edición digital: julio de 2019

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 978-612-317-493-4

JUSTICIA

Ciro Alegría Varona

1. DEFINICIONES BÁSICAS

Se llama justicia al principio y la virtud de dar a cada uno lo suyo (Platón, 2000, 433a; Aristóteles, 2002, Libro V; Kant, 1989, p. 47; 1922, VI, p. 237, A3). Esta breve definición contiene una paradoja con significado práctico. Si hace falta dar a cada uno lo suyo, es porque alguien no tiene consigo lo que es suyo, lo suyo no está en sus manos. En esto hay una contradicción, pues estar privado de lo suyo es, a fin de cuentas, estar privado de sí, es ser quien se es y no serlo al mismo tiempo. Esta paradoja, en teoría, destruye a la persona, pero no lo hace en la práctica. La paradoja expresa que en medio y a pesar de la injusticia hay una capacidad de acción indemne que debe dedicarse a redimir a la persona y a atribuirle lo que es suyo. La justicia es, pues, un deber moral elemental, el deber de pensar y actuar de tal manera que se le asegure a cada uno lo que le corresponde por derecho. Lo que es propio de la persona forma parte de ella, aunque no esté en sus manos.

La idea de justicia se fortalece si pensamos en las cualidades de las personas, especialmente en sus formas de vida. Lo característico del ser vivo es que traza alrededor de sí un ámbito propio, el de las cosas que se han vuelto imprescindibles para él y tienen en este sentido un valor infinito, incommensurable, ya que sin ellas él no tiene vida. Sin embargo, el alcance de su ámbito lo establece el viviente con su propia actividad y así también puede cambiarlo, es lo suyo. Esta realidad de lo que pertenece a una persona o a otra se determina finalmente en la relación entre las vidas, es decir, en la forma de vida.

El objeto de la justicia, el derecho, es por esto un aspecto de la forma de vida, o un fenómeno derivado de ella, a saber, la relación entre personas expresada en términos de relación entre persona y cosa, o quién tiene ante quién derecho a qué. Como la relación de la persona con la cosa está en el arbitrio de la persona, el derecho es la forma en que los arbitrios de las personas se hacen compatibles (Kant, 1989, p. 39; 1922, VI, p. 230, §E). El derecho no reside en las cualidades de las cosas, no surge de las leyes de la naturaleza ni de la economía tampoco. El asunto de la justicia es la diferencia que separa a una relación de derecho (*de iure*) de una relación de hecho (*de facto*) entre la persona y lo que ella tiene o le sucede. Cada vez que alguien, a causa de la acción o la inacción de otra persona, está impedido de ser activamente quien es y realizar su esencia, estamos ante una injusticia. La injusticia más grande es que una persona se pierda, que deje de ser persona y sea rebajada a la condición de cosa por obra u omisión de otra persona. Ello suele ocurrir en parte por violencia directa y en parte bajo la forma indirecta y más generalizada de la alienación, que incluye autoengaño y servidumbre.

Como lo esencial en la justicia es la persona y lo que ella es y tiene por derecho, entonces hay que entender en este sentido en qué consiste el *darle* lo que es suyo. No se trata de un dar propiamente dicho —lo que sería cederle algo que no es de ella—, se trata de un acto de atribución. En otras palabras, la justicia no es regalo, gracia ni merced. Incluso los libertadores, si son tales y no se convierten en tiranos, saben que no hacen más que devolver a las personas la libertad que es de ellas.

La justicia es un tipo especial de deber moral, el deber estricto. Los mandatos morales son, en general, aquellos que no son relativos a las circunstancias, ni están basados en la necesidad de alcanzar o evitar determinadas consecuencias, sino que hacen necesaria una acción por sí misma (Kant, 1999, p. 159; 1922, IV, p. 414; Tugendhat, 1993, p. 135), como por ejemplo, «no puedes humillar a nadie», «tienes que educarte» o «tienes que ayudar a los que sufren». Ahora bien, los deberes morales de perfeccionarse y servir a los demás son deberes en sentido amplio, es decir, su cumplimiento es progresivo, depende de un desarrollo personal y social. Incumplir estos deberes amplios no es hacer daño a nadie, es solo falta; es un defecto de quien actúa, no la anulación del derecho de otra persona. En cambio, los deberes morales estrictos son aquellos cuyo incumplimiento es daño (Kant, 1989, p. 50; 1922, VI, p. 239). Estos son los deberes de justicia. Se

dividen a su vez en dos tipos, los generales, que obligan a todos a respetar ciertos derechos básicos de todos, como por ejemplo no robar, y los especiales, que son los deberes estrictos adquiridos como responsabilidad de la función o de la situación de las relaciones personales. La efectución de los deberes de justicia, en todas sus formas, no puede ser paulatina, relativa a circunstancias ni a conveniencias. Los deberes de justicia son perentorios y terminantes. No se puede invocar la paciencia ni el civismo de la gente para que soporten injusticias, ni se puede colaborar con acciones injustas, ni tolerarlas tampoco. Inclinar con beneficios la voluntad de las personas para que colaboren con injusticias es cometer un acto de corrupción, que es la mayor injusticia.

La acumulación gradual de ventajas es necesaria, sin duda, para ganar. Pero las interacciones en las que se trata exclusivamente de ganar o perder son muy limitadas: son la guerra, el comercio y el juego. Al plantear de esta forma restringida la interacción, se hace abstracción de la mayor parte del ser social de las personas; entrar en guerra es romper relaciones, y los negocios y el juego son relaciones bastante impersonales y efímeras, definidas de tal manera que se pueden mantener prácticamente con cualquiera. El derecho a ignorar la forma de vida de los demás está limitado fuertemente por razones de justicia. No hay ventaja alguna, ni privada ni pública, cuya adquisición justifique la vulneración de los derechos básicos de una persona, en especial el derecho a su forma de vida. Por esto mismo, el uso de la fuerza es justo únicamente en defensa de derechos, para reducir los daños, nunca por ganancias, nunca para adquirir nuevos derechos ni poder ni riqueza.

Una vez hecha la aclaración formal de que los deberes de justicia son estrictos y que esto los diferencia de otros deberes morales, aparece el problema de la justicia distributiva. Decimos que la justicia manda a respetar estrictamente los derechos de las personas, pero, ¿cómo sabemos a qué tiene derecho cada individuo en la práctica social concreta? La doctrina de los derechos humanos mantiene una visión abarcadora y unitaria de los deberes de justicia, pero con ello no cancela el problema de la justicia distributiva sino, al contrario, lo hace más urgente. El problema de la justicia distributiva es que las personas tienen diversas cualidades que les dan derecho a diversos bienes en diverso grado. Ello nos impide encomendar la justicia a un sistema distributivo en el que un agente distribuidor central asigne invariablemente los mismos bienes con un criterio distributivo simple (Walzer, 1993, p. 27). La complejidad de la justicia distributiva se hace todavía más densa cuando notamos que las cualidades de las personas no se pueden fijar de modo impersonal, es decir, por una observación externa, objetiva e imparcial que nos permitiría saber cuál es el trato que debemos dar a cada una (Nagel, 1991, cap. 2). Sin embargo, hacer que el orden social dependa de la comunicación con cada individuo y grupo sobre el trato que le corresponde a cada uno parece conducirnos a un total relativismo y a una indecisión que equivale a abandonar la causa de la justicia.

Las teorías de la justicia ofrecen distintas soluciones al problema de la justicia distributiva. Este artículo se va a dedicar a reseñarlas críticamente. Como esto ya es bastante trabajo para un artículo, no se estudiará aquí la justicia penal, que es retributiva. Sin duda hay muchos aspectos de la cuestión de la justicia que requieren mayor profundización. Los estudios de principios y problemas éticos que se reúnen en este libro dan conceptos que contribuyen a una mejor comprensión de la justicia y, con ello, a su realización.

1.1. Justicia como legalidad

Una primera postura ante el problema de la justicia distributiva es dejarlo de lado como un falso problema. Al tomar este camino, se sostiene una versión radical de la igualdad entre los seres humanos. El igualitarismo formal cuenta con que es posible y suficiente establecer un paquete de derechos básicos igual para todos. La justicia consistiría entonces en la igualdad ante la ley. Los diferentes resultados que tocan de hecho a las personas a pesar de contar todas con los mismos derechos básicos no son, según esto, asuntos de justicia. Una versión plausible de igualitarismo formal tendría que incluir en el paquete de derechos básicos, para empezar, el derecho a no sufrir daños y a no ser privado de la propiedad, pero también las libertades civiles y de participación política. Cualquier teoría de la justicia tiene que admitir que estos derechos se tienen que asegurar por igual a todos, sin tomar en cuenta cualidades, necesidades especiales ni méritos de las personas. Pero para ser plausible, el paquete igualitario tendría que contener también iguales condiciones básicas de desarrollo infantil, educación básica y satisfacción de necesidades básicas, como las de alimentación, vivienda y salud (Sen, 1976; Nussbaum & Sen, 1996), sin las cuales los iguales derechos políticos no pueden tenerse en su justo valor.

Las versiones históricas del igualitarismo formal son bastante más burdas que el concepto al que obedecen. Suelen dejar de lado la preocupación por la suficiencia del paquete de derechos básicos con tal de estabilizar un orden que garantice un paquete cualquiera de derechos estrictamente iguales para todos, quizás porque en tal orden el distribuidor

central, que es el gobernante, parece estar siempre suficientemente justificado. La creencia que une a los modelos sociales y políticos de igualdad total es que más vale un orden normativo simple que ninguno. Esta creencia da por sentado que el perfeccionismo de las teorías distributivas, al buscar una igualdad compleja, destruye la posibilidad de un orden social de garantías básicas. En esta creencia terminan unidos socialistas y libertarios, revolucionarios y tradicionalistas, cuando se vuelven autoritarios o, peor, totalitarios. Los agentes políticos andan por el borde del abismo de la tiranía cuando llegan a la convicción de que conocen suficientemente las necesidades humanas y pueden defender sin restricciones el orden que garantiza su satisfacción. A los candidatos a tiranos se los reconoce fácilmente porque creen que la mejor distribución es la que hace un agente distributivo central, basado en un criterio simple y unitario. El ideal del igualitarismo formal es el de una vida sencilla, con un orden visible como el de las fábricas, las granjas, los cuarteles, los buques, los hospitales y las escuelas uniformadoras. La dificultad más tenaz a que se enfrentan los sistemas distributivos simples es que las personas, con el paso del tiempo, sacan distinto provecho del paquete igual de bienes que reciben en un inicio y la desigualdad vuelve a presentarse.

No hay que negarle al igualitarismo formal que tiene cierta racionalidad propia y que está armado de ciertas razones para dudar de una justicia distributiva abierta a los resultados del proceso social. Su racionalidad propia es la siguiente: la mayor injusticia es la ausencia de normas civiles, o sea el estado en que impera a la fuerza el deseo particular. Para salir de ese estado incivil —llamado clásicamente «estado de naturaleza»— hay que establecer un orden legal y un poder central dedicado a defenderlo (Hobbes, 2004, cap. 14). Ese orden legal tiene como única tarea y justificación garantizar derechos básicos iguales para todos y hacer frente a procesos disolventes. Una revolución socialista se enfrentará al poder disolvente de los capitales privados, y un gobierno autoritario neoliberal se enfrentará al poder disolvente de los partidos populistas; la creencia de que es suficiente para justificarse garantizar a todos un mismo paquete de derechos básicos conducirá a un efecto semejante, un orden antidemocrático. Cuál sea el orden resultante de la defensa de un paquete de derechos básicos y cuáles sus efectos para los individuos y grupos, eso es secundario para el igualitarismo formal, porque lo principal para él es que imperen leyes.

Se trata de una universalización normativa de primer grado, según la cual son válidos únicamente aquellos mandatos que no se basan en el arbitrio particular sino en un orden general (Mackie, 2000, p. 95). Con tal de asegurar a todos un paquete de derechos iguales que puede contener, digamos, igual seguridad para todos de acceder a educación básica y de no sufrir hambre, enfermedad ni violencia, ese orden deja al gobernante en libertad de consagrar algunos derechos distintos para los varones y las mujeres, privilegios para los allegados al gobierno, para los miembros de una religión o partido oficial, o dedicar la riqueza pública a dar el crédito más barato posible a los individuos y grupos más competitivos. Limitada la agenda de la justicia a la garantía de unos cuantos bienes básicos, el gobernante no tiene más restricciones que esas al usar la fuerza del Estado para ordenar la sociedad hacia lo que él considera que son los fines públicos. Además, como esta posición parte de que el problema de la justicia distributiva es un falso problema, tiende a reducir la justicia a justicia penal, lo que implica tratar las cuestiones de derecho, inclusive las luchas por la justicia social, como infracciones al orden legal que protege los derechos básicos. Lo importante para el igualitarismo formal es que el paquete de derechos iguales que se asegure a cada uno sea efectivo. Sin duda este criterio representa un avance en justicia en comparación con el estado incivil en que los intereses particulares se disputan el predominio sin respetar ningunos derechos básicos, pero también es cierto que deja pasar muchas injusticias.

1.2. Justicia como equidad

1.2.1. Idea general de justicia distributiva

Si se considera las distintas condiciones en que se encuentran las personas en relación a la diversidad de los bienes, se nota que optar por una distribución compleja hace posible aprovechar mejor los bienes y ser más justo con las personas. Por ejemplo, si hacemos una redistribución al azar de los anteojos en un grupo, es muy probable que nadie reciba los anteojos que necesita y muchos reciban los que no necesitan, con el resultado de que la capacidad visual promedio del grupo se reduciría. Este análisis ha sido desarrollado en la teoría económica y se le conoce como el óptimo de Pareto (Rawls, 1979, p. 74). Independientemente de si la distribución compleja es más provechosa para la utilidad colectiva promedio, toma en consideración características particulares de las personas, lo que es un aspecto importante de la idea más común y corriente de justicia. El concepto de justicia distributiva tiene una forma lógica distinta a la del concepto de justicia retributiva. Como ya lo mostró Aristóteles, la justicia distributiva toma en cuenta las cualidades —*axia*— de las personas, mientras que la retributiva no (Aristóteles, 2002, libro V, 1131 a29-b24). En cambio, cuando los actos son tales que para responder con justicia a ellos no se debe tomar en cuenta los méritos ni deméritos de la persona, ni si es una persona rica o necesitada, sino únicamente la naturaleza del acto, entonces está claro cuál es el trato que corresponde a quien hizo tal cosa, y solo queda determinar en qué magnitud ocurrió la acción para saber qué magnitud debe tener la retribución. Esta estructura diádica acción-retribución es propia de la justicia penal. Como es obvio, las más veces no basta esta justicia, porque las cualidades de las personas son relevantes y lo justo es hacer una distribución desigual de los diversos bienes.

En la justicia distributiva, a una persona caracterizada por tener una determinada cualidad relevante para la distribución de determinado bien le corresponde acceder a dicho bien en magnitud equivalente a la magnitud en que ella tiene dicha cualidad (Gosepath, 2011). Por ejemplo, en una carrera de natación, la cualidad relevante es la velocidad del nado en el estilo indicado y los bienes a distribuir son las medallas de oro, plata y bronce. Según la magnitud en que cada uno tenga la cualidad relevante, recibirá el premio de mayor o menor magnitud. En términos más cercanos a los de Aristóteles: «La distribución es justa, cuando la persona A, junto con la cantidad x de un bien que se le imparte, se relaciona con la persona B y su respectiva cantidad z del mismo bien, así como la persona A se relaciona con la persona B» (Wolf, 2013, p. 105). A pesar de que incrementa la complejidad de los asuntos de justicia de una sociedad hasta un grado casi desesperante, esta estructura está ampliamente difundida en la vida social concreta y acompaña de cerca al más elemental sentido de justicia. La complejidad surge de la diversidad de cualidades de las personas y de la diversidad de bienes a que esas cualidades dan derecho. Lo cierto es que para tratar a todas las personas con igual consideración y respeto hay que darles distinto trato. Las personas que padecen pobreza extrema tienen más derecho que otras a paquetes de bienes básicos y las que tienen habilidades especiales tienen más derecho que otras a los medios para practicarlas. Nadie se siente respetado cuando es tratado de forma impersonal, con el mismo trato que se le da a cualquiera. El mejor trato, al contrario, es el que deja en quien lo recibe el sentimiento de haberse ganado por su propia forma de ser la consideración de que es objeto.

El principio de justicia distributiva tiene que sumarse al de igualdad ante la ley para perfeccionar la estructura de la sociedad desde el punto de vista de la justicia. Una buena forma de explicar cómo acontece esto es el divertido ejemplo que usaba Ernst Tugendhat en sus clases. Lo voy a usar variándolo para mis propósitos. La torta de cumpleaños se puede partir en pedazos estrictamente iguales o dar a algunos un pedazo más grande. El igualitarismo formal se contenta con dar a todos una porción igual suficientemente grande, asegurando que cada uno la reciba efectivamente y que a nadie le quiten su porción. Luego, usando el otro lado de su autoridad, no dirigido a la justicia sino a la felicidad, quien parte la torta en pedazos iguales, una vez que ha dado un pedazo igual a cada uno, puede dar pedazos más grandes a quien quiera sin que nadie pueda decir que eso es injusto, porque todos tienen ya lo que es su derecho. Pero si en este cumpleaños ese criterio no basta, se aceptará que es justo dar un pedazo más grande a algunos según determinadas cualidades. A uno, porque es quien cumple años, a otro, porque no ha almorzado y tiene hambre, y a otro, porque ayudó a preparar la torta. No se da pedazo más grande a quienes ostentan cualidades que no vienen al caso, como tener el pelo rizado, ser el hijo mayor o ser el consentido de la persona que reparte. En todo caso, no se permite lo que dice el dicho «el que parte y reparte se lleva la mejor parte».

1.2.2 Crítica de la idea general de justicia distributiva: meritocracia y exclusión

El ejemplo ayuda a explicar cómo la justicia distributiva perfecciona la estructura social, pero no ayuda a percibir los límites de esta mejora. En los hechos, son ciertos sectores sociales los que suelen reunir las cualidades que dan mérito para detentar los bienes predominantes en una sociedad. Son bienes predominantes aquellos que dan acceso a todos los demás bienes, como el agua en el desierto, o el poder legislativo. El monopolio de los bienes predominantes, que muchas veces es inevitable, trae consigo el riesgo de la tiranía (Walzer, 1993, p. 30). Estos bienes son los cargos y puestos más altos y mejor remunerados en lo político, lo institucional, lo profesional y lo económico. La justicia distributiva propende a la meritocracia, porque los mayores bienes se confieren en razón del mérito y los menores, en razón de la necesidad. El efecto de la lógica distributiva es que los desaventajados tienden a quedar instalados de por vida en una situación desventajosa. Sin estudios superiores, sin experiencia laboral formal, sin cartas de presentación, resultan siempre menos beneficiados porque no reúnen las cualidades para merecer determinados bienes. En esto consiste precisamente la exclusión social, en la sustitución de los viejos estigmas estamentales o raciales por el nuevo estigma de la descalificación racional. Con raras excepciones, la persona que nace en un medio lleno de desventajas sociales recorre a lo largo de su vida una secuencia previsible de descalificaciones que se acumulan y se potencian, hasta reunir una especie de prontuario de deficiencias que tiene los mismos efectos que un estigma (Luhmann, 2007, p. 490; Casuso, 2013). La exclusión es en cierta forma peor que la discriminación por estigma, porque el estigma, por ser marca de identidad, puede ser transformado mediante luchas sociales y cambios culturales en un signo de mérito y autorrespeto, como en Estados Unidos «black» en «black power». No así la condición de excluido, que no consiste en nada más que en carecer de las cualidades que dan derecho a los mayores bienes de una sociedad. Esta comprensión crítica de la idea de justicia distributiva, que advierte su propensión a la meritocracia, hace necesario desarrollar mejor el sentido de equidad que hay dentro de la misma idea de justicia distributiva.

1.2.3. El principio de diferencia

Si aceptamos que una sociedad tiene que 1) garantizar a todos un paquete igual de derechos básicos y además 2) asignar los cargos y posiciones de mayor poder y responsabilidad a quienes pueden hacer mejor uso de ellos, entonces, para que esta sociedad sea justa, solo falta asegurar que en ella nadie pueda prosperar sin producir al mismo tiempo una mejora real de la situación de quienes tienen las mayores desventajas. Este último principio, llamado el principio de diferencia, convierte la comprensión crítica de la justicia distributiva en una razón para actuar de una determinada manera. El principio de diferencia corrige y precisa los conceptos clásicos de justicia y es por esto el componente más importante de los principios de justicia enunciados por John Rawls:

1. Cada persona tiene igual derecho a un esquema de derechos y libertades completamente adecuado que es compatible con que ese mismo esquema lo tengan todos; y en este esquema las libertades políticas iguales, y solo ellas, tienen que ser garantizadas en su justo valor.
2. Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: a) tienen que estar vinculadas a posiciones sociales y cargos abiertos a todos bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades y b) las posiciones y los cargos tienen que usarse para el mayor beneficio de los miembros más desaventajados de la sociedad (Rawls, 1979, p. 67).

Sobre 1) La igualdad de derechos básicos y libertades es condición necesaria, aunque no suficiente, para que una sociedad sea justa. Este concepto de derechos iguales contiene una dualidad, pues tiene que incluir los derechos políticos, que deben ser fomentados afirmativamente, al lado de los derechos subjetivos, que se hacen respetar por la vía negativa de impedir las acciones contrarias a su libre ejercicio. Los derechos políticos requieren un tratamiento especial. Mientras que el común de las libertades son meramente permisivas y no pueden ser fomentadas, las libertades políticas solo pueden ejercerse si se garantiza «su justo valor». La garantía de las libertades personales, como la de desplazarse, reunirse o participar en determinado culto religioso consiste y no debe consistir más que en defenderlas de obstáculos e impedimentos, porque las personas son tan libres de ejercer estas actividades como de no ejercerlas (Alexy, 1997). Las libertades políticas, en cambio, requieren una protección activa, que consiste en organizar el conjunto de la sociedad para que haya deliberaciones, consultas y elecciones y para que las personas tengan el bienestar mínimo necesario para participar en ellas. Con todo, la igualdad de libertades y derechos básicos, incluidos los derechos políticos, aunque es una condición necesaria, no es suficiente para que una sociedad sea justa.

Sobre 2) La justicia distributiva justifica la desigualdad al regularla como igualdad compleja. El concepto básico de

distribución justa es que los bienes corresponden a las personas que tienen ciertas cualidades que las hacen merecedoras de ellos. Ello implica que no quedan reservados a un sector de la sociedad por falsas razones. Habida cuenta de que los bienes predominantes son los cargos y puestos, es decir, las instancias distribuidoras de bienes, solo podrá ser justa la sociedad en que cualquiera que reúna las condiciones para ejercer esos cargos pueda acceder a ellos. Sin embargo, esto no resuelve el problema de la exclusión sistémica. Las personas que tienen desventajas secuenciales y acumulativas, sean sociales, económicas, educativas o de salud, se encuentran alejadas crónicamente de los cargos y posiciones sociales más importantes. Este problema residual agria la justicia obtenida con todos los criterios anteriores. La única salida al problema de la exclusión sistémica es la equidad. Esta palabra designa a la justicia que se efectúa más allá del derecho. La lógica de la asignación compleja, que atribuye a quien tiene una cualidad el derecho a detentar cierto bien, tiene que subordinarse a un criterio de equidad que haga razonable la cooperación de los miembros desaventajados de la sociedad.

El principio de diferencia responde a la necesidad de estabilizar el orden social. Para ello, añade al criterio distributivo clásico, que es el mérito para acceder al cargo, una condición de otro tipo, referida al uso, la finalidad o la utilidad del cargo. La condición para justificar una desigualdad es que la capacidad de acción especial que va con ella no se use en beneficio exclusivo de quien la tiene, sino que se use, al contrario, para producir ante todo el mayor beneficio posible para los que tienen menos ventajas. Cuando esta condición, convertida en principio, determina la estructura social, entonces los miembros más desaventajados de la sociedad tienen una buena razón para cooperar con ella en vez de patear el tablero de la justicia distributiva.

El principio de diferencia no apunta a reducir la desigualdad, sino a mejorar en términos absolutos la situación de los menos productivos, conforme aumenta la riqueza y la capacidad de los más productivos. Esta teoría no niega que el rendimiento de una sociedad depende principalmente de que los recursos y medios de producción se concentren en manos de los individuos y grupos más capaces de hacerlos producir. Lo que aquí se precisa es que el rendimiento social se estabiliza y se potencia cuando se destina una parte significativa de la riqueza a incorporar como agentes de alto rendimiento al mayor número posible de miembros de la sociedad. Se trata de ganar para la participación activa y corresponsable a quienes de otro modo permanecen en una condición pasiva, limitada a la subsistencia, sin voz ni voto sobre el rumbo del sistema en que están inscritos, debido a que padecen carencias que limitan sus capacidades.

En los términos de la última versión que dio Rawls de la teoría en *Justicia como equidad: una reformulación* (2002), la justicia es cambiar las estructuras sociales para acercarlas al ideal de una sociedad de cooperación. A diferencia de la acción colectiva coordinada, en que un agente central ordena a las partes hacia un fin unitario que ellas no conocen ni controlan, la cooperación consiste en que cada miembro de la sociedad tenga iniciativa, influencia y coautoría en la determinación de los fines de la acción colectiva. A fin de cuentas, la equidad de la que hablamos es el principio de una sociedad sin dominación. En un orden de dominación, los agentes sociales más capaces de organizar la producción deciden por los demás el rumbo de los esfuerzos, las inversiones y el uso de los recursos, mientras los demás buscan su suerte dentro de estos marcos cambiantes. Las concepciones políticas de la justicia se han limitado a legitimar la dominación, y cuando mejor lo han hecho, han esbozado principios para poner en marcha su abolición y la instalación de un orden de cooperación, como el *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau. La equidad no es conmiseración, sino respeto por el derecho que tienen todas las personas a dar y pedir razones. Si redistribuimos con equidad, es porque comprendemos que las personas requieren de cierto bienestar para activarse como ciudadanos y como productores. Por más que una norma o disposición sea justa en sí, o racional, solo es justa en la práctica si puede obedecerse por las buenas razones, es decir, si es razonable, y esto no depende solo de su contenido conceptual, sino también de la circunstancia en que se encuentran sus destinatarios. Una población maltratada por carencias crónicas no está en buenas condiciones para tomar en cuenta las razones que justifican un orden, por más que este se presente a los ojos de los entendidos como el mejor posible bajo las circunstancias dadas.

La concepción de la justicia como equidad implica una universalización de segundo grado. En la universalización de primer grado, como vimos, se exige que las prescripciones, para ser válidas, sean normas generales y no meros mandatos puntuales como los ruegos, las órdenes y los decretos. A esta exigencia se añade ahora la de asegurar que todas las personas que forman parte de una sociedad se encuentren en condiciones dignas, es decir, que se encuentren en condiciones conformes a su dignidad de seres libres y pensantes. La equidad implica, por ejemplo, instalar facilidades para que las personas con condiciones especiales de desplazamiento o de salud no queden impedidas de trabajar, estudiar, vincularse a otras personas y participar en la vida social. Esta universalización de segundo grado dice, entonces, que solo son válidas aquellas prescripciones que, además de ser normas aplicables por igual a todos, contribuyen a mejorar las

condiciones necesarias para que todos puedan hacer valer su dignidad de seres racionales. La justicia como equidad, al erigirse sobre la base de la igualdad de derechos básicos, hace efectivo en política el imperativo moral enunciado por Kant en dos niveles: primero, actúa de tal forma que tu máxima pueda convertirse en ley universal y, segundo, actúa de tal forma que trates a la humanidad que hay en ti y en los demás siempre como un fin a la vez que como un medio, y nunca meramente como un medio (1999, pp. 173, 189; Ak. IV, pp. 421 y 439).

Una dificultad seria para hacer justicia es la tendencia a concebirla como distribución de bienes, o más precisamente, a creer que los bienes en cuestión son meras cosas, cuando en verdad son oportunidades de acción y papeles en la realización de fines compartidos. Rawls propone superar esta dificultad con la precisión de que el asunto de la justicia distributiva son los cargos y los puestos. Entonces el problema aparece en su verdadera magnitud. Aunque dotemos a las personas de iguales recursos al comienzo de la carrera de la vida, los distinguos sociales hacen que sean siempre los mismos sectores sociales favorecidos por la «lotería de la vida» los que detentan a la larga los puestos de mayor poder y riqueza. Por eso Rawls llega a la conclusión de que el principio de igualdad de oportunidades, o de no discriminación en el acceso a cargos y puestos, tiene que ser complementado con el principio de diferencia, que obliga a usar dichos cargos principalmente en favor de los miembros de la sociedad menos productivos.

Ronald Dworkin (2003) ha sostenido elocuentemente que la verdad de la justicia distributiva está en la igualdad de oportunidades para acceder a los recursos, cosa que tiene que garantizarse más allá del artificio de un beneficio general para los desaventajados por razones de equidad. Ciertamente, las personas tienen ciertas dotes y ciertas aspiraciones y lo justo es que exista cierta adecuación entre ambas. El beneficio general para los desaventajados se efectúa por medio del aseguramiento de un paquete de bienes básicos. Esta estrategia, dirigida a mejorar la situación de masas de excluidos, no ayuda a prestar la atención debida a las personas con limitaciones poco frecuentes, como impedimentos físicos o problemas de salud. Si el beneficio general y sistemático para los desaventajados está dirigido a corregir la «lotería de la naturaleza», por la que unos están mejor dotados que otros para desempeñarse en determinado contexto, la verdad es que lo hace a medias, porque mejora la situación del desaventajado promedio y pasa por alto a quienes tienen desventajas graves. En efecto, la equidad a que Rawls se refiere no es un principio de reparación, sino de reforma de las instituciones de la estructura básica de la sociedad para convertirla en una sociedad de cooperación. La crítica de Dworkin a Rawls continúa con un asunto todavía más delicado. En realidad, muchos sufrimientos son el resultado de las decisiones que los individuos toman libremente, no de una escasa redistribución de los recursos de la sociedad. Muchas veces la gente se va a la bancarrota por darse lujos o por aferrarse a ideas fijas. Este margen de casualidad no se reduce con asegurar a todos los que se encuentran en situación desventajosa la porción de bienes básicos más completa posible bajo las actuales condiciones de productividad de la sociedad. Tenemos que hacerle a la teoría de la justicia, pues, dos precisiones críticas: 1 los más desaventajados tienen que ser atendidos con medidas de redistribución específicas que van más allá del aseguramiento de bienes básicos y 2 hace falta orientar las decisiones personales si no queremos que las malas decisiones de los individuos dejen sin efecto el esfuerzo de redistribución que hacemos por equidad social.

Estas precisiones no afectan al núcleo de la teoría de la justicia como equidad, cuyo propósito principal no es que todos sean felices, sino que la estructura de la sociedad sea justificable. Reparar los daños causados por la naturaleza o por la violencia y guiar a las personas para que tomen las mejores decisiones para su propio bienestar son sin duda deberes éticos importantes, pero más importante aún es encuadrar en leyes justas el poder que dan los cargos y puestos destacados en la sociedad, de forma que estos contribuyan a integrar a los desaventajados para reducir progresivamente la dominación y aumentar la cooperación.

Rawls insiste en el carácter estrictamente político de la idea de justicia como equidad —política, no metafísica— para que la agenda pública se mantenga libre de complicaciones surgidas del mundo de las ideas éticas. Al concentrarnos en el deber de corregir la estructura básica de la sociedad, de modo que en ella prevalezca la cooperación, evitamos las paradojas de la justicia que surgen de la diversidad de ideas éticas —doctrinas, religiones, caminos de perfección, modelos sociales, formas de vida— y estabilizamos una agenda principal de la justicia. La relación entre los multicolores asuntos éticos y la tarea de corregir la estructura básica queda así encargada a cada uno, es la tarea de conseguir un «equilibrio reflexivo» entre la idea de justicia y las demás convicciones (Rawls, 1978, p. 32). Esta privatización de los asuntos éticos apenas consigue contener el tumulto de las cuestiones de justicia que ellos desencadenan. La teoría de la justicia como equidad deja en silencio los muchos sentidos en que la idea de justicia se potencia a partir de los fines y valores optados de manera personal y grupal. Estas opciones éticas que se presentan como causas justas son, por un lado, las teorías de la utilidad colectiva, el mérito y la competitividad y, por otro, las teorías del cambio social generado por la dinámica de la

identidad ética, étnica y de género. La misma idea de política, tomada en su buen sentido republicano de abolir la dominación y hacer posible la participación de los gobernados en el gobierno, implica dar la palabra y el poder a los sujetos particulares tales como ellos son, lo que acontece de hecho en la democratización.

1.3. Justicia como democratización

Tenemos claro, por lo estudiado hasta ahora, que la justicia exige que se establezca un conjunto de derechos básicos iguales para todos y, al mismo tiempo, que se admitan únicamente aquellas desigualdades vinculadas a puestos y cargos a los que todos tienen iguales oportunidades de acceder y que se usan principalmente para mejorar la situación de los que tienen las mayores desventajas. En todo esto está implícito un tercer aspecto de la justicia, a saber, que las normas y decisiones tienen que estar acompañadas siempre de razones con las que puedan ganar la cooperación libre y voluntaria de las personas.

1.3.1. Racional y razonable: republicanismo versus autocracia

A diferencia de un conocimiento teórico, que es objetivamente válido aún para quienes lo ignoran, una prescripción, para ser racional, tiene que ser también razonable. Luego, no se trata solo de que una sociedad tenga la mejor estructura legal e institucional, sino del procedimiento por el que la adopta y la modifica. Como ya lo hace notar Hegel, el Código Napoleón es sin duda un progreso en la garantía de las libertades, pero imponerlo a los pueblos mediante una invasión militar no es precisamente un acto de justicia (Hegel, 1975, p. 322). A esto se refiere el bello quiasmo de Baltasar Gracián: «No basta la substancia, requiérese también la circunstancia; todo lo gasta un mal modo, hasta la justicia y razón» (1954, aforismo 14). Kant desarrolla el significado político de esta idea cuando precisa que, sin importar cuál sea la *forma* de gobierno que se adopte (si es el gobierno de uno solo, monarquía; de unos pocos, aristocracia; o de la mayoría, democracia), lo principal es el *modo* en que se adopta, es decir, si es por decisión privada de quien gobierna —lo que es típico de una autocracia— o si es por obra de un poder legislativo independiente del ejecutivo y que se guía por razones que todos pueden examinar, comprender y compartir libremente —lo que es propio de una república (Kant, 1985, primer artículo definitivo; Ak VIII, p. 352). En otras palabras, en la autocracia lo público es tratado por el gobernante como si fuera su asunto privado, quien seguramente se justifica a sí mismo con muchas razones, pero este uso privado de la razón no puede quitarle su lugar al «uso público de la razón» (Kant, 2004, p. 85; AA VIII, p. 37), que es el genuino. La diferencia entre el modo republicano y el modo autocrático de gobernar es que el primero lo hace con buenas maneras y el segundo con amenazas y sobornos, hechos consumados y estratagemas, con todo menos la serenidad y consideración necesarias para que la única fuerza que prevalezca sea la de la razón. El gobierno no tiene jamás derecho a sorprender a los gobernados con decisiones precipitadas ni a arrollarlos con acciones mientras ellos argumentan o deliberan. El respeto a la autonomía del debate legislativo incluye admitir que quienes debaten son dueños de definir incluso sus fines. Si los fines están establecidos por alguna instancia superior a quienes deliberan, sea un consejo revolucionario o un comité técnico, entonces la deliberación se reduce a encontrar los mejores medios para realizar aquellos fines y la libertad política está perdida.

El lector crítico habrá notado ya la enorme dificultad a que se enfrenta la teoría de la justicia cuando tiene que pronunciarse sobre la legitimidad de una comunidad de fines, valores y preferencias. Por lo general nos abstenemos de llamar justa o injusta a la opción por una identidad personal o una forma de vida. Sin embargo, cuando se trata de la opción por un régimen político, que es a fin de cuentas también una forma de vida, entonces sí exigimos que el modelo que se adopta sea justo. La idea republicana es lo que nos impide abandonar la búsqueda de justicia en el territorio de los fines y valores, a pesar de la imposibilidad de concebir claramente algo así como *la* forma de vida verdadera y *la* constitución política esencialmente justa.

1.3.2. El principio de justificación recíproca

La imposibilidad de una ciencia de los fines radica en que ellos son representaciones imaginarias de una realidad deseada que nos motivan a actuar para alcanzarla. También las preferencias a las que llamamos valores se despliegan en el escenario de la imaginación. La posibilidad de compartir de manera inequívoca tales visiones es hipotética, es ella misma imaginaria. No hay forma de conseguir objetividad ni imparcialidad al referirnos a los fines y preferencias que nos unen. ¿Cómo podría conocer uno lo que otro se imagina? Aun cuando consiguiéramos un cierto saber psicológico sobre lo que otro se imagina, no podríamos conocer aquello a lo que esa imaginación se refiere, porque imaginar no es saber ni conocer. Uno mismo no es capaz de conocer a ciencia cierta eso que tiene en su propia imaginación. Y de eso, de imágenes mentales, está hecha la idea de lo venidero, de lo preferible y deseable, y de lo que vamos a realizar con acciones. La realidad futura no está dada en la experiencia, es pensable, pero no es cognoscible.

En los términos del análisis de los grados de universalización de Mackie que venimos usando, la universalización de los fines y las preferencias sería una universalización de tercer orden que iría más allá de la universalidad formal de las normas y de la universalidad material de las condiciones de vida. Ello supondría un imperativo como este: son válidos aquellos fines y valores compartidos —y solo aquellos— que todos los seres humanos puedan adoptar por buenas razones y no resulten arbitrarios para ninguno. Salta a la vista que quien pretendiera conocer cómo se hace efectiva tal cosa se creería dueño de la verdad universal en materia de religión, formas de vida, gustos y visiones de futuro. Entonces, según Mackie, como la pretensión de validez universal en materia de fines y valores nos precipita en el dogmatismo y el fanatismo, es mejor renunciar a tal pretensión y contentarse con los acuerdos y afinidades personales que buenamente resulten del mismo trato entre personas. Para decirlo con una ironía de George B. Shaw citada por Mackie: no trates a los demás así como tú quisieras que te traten, seguro tienen otros gustos (Mackie, 2000, p. 102).

La conclusión escéptica de este análisis es que los juicios universalmente válidos sobre fines y valores no son posibles, y que debido a que las otras dos formas de universalización dependen de esta tercera para ser aceptables —pues, como vimos, la legalidad es insuficiente sin la equidad, y la equidad no tiene brújula sin la idea de una sociedad de cooperación, que es una finalidad compartida— entonces no existen fundamentos objetivos de la justicia ni de la moral. Esta conclusión desemboca en un total relativismo que convierte a los principios prácticos en meras preferencias de individuos o grupos. Es el camino de pensadores contemporáneos como John Mackie y Bernard Williams, llamados neohumeanos porque reactivan el empirismo de David Hume. No seguimos este camino porque se dedica a la explicación del origen empírico de las razones y nos aparta de investigar en qué reside la fuerza de justificación de las razones.

Aprovechemos más bien la posibilidad de mirar estos hechos desde otra perspectiva y obtener una conclusión distinta, no meramente escéptica sino también crítica. La operación crítica consiste en descubrir dentro de una contradicción una distinción que hace posible de un nuevo tipo de juicio. Si leemos críticamente la contradicción entre representarse realidades deseables en la imaginación y conocerlas objetivamente, entonces podemos distinguir un nuevo tipo de juicio, la justificación recíproca, que establece el siguiente principio práctico: las acciones basadas en fines y valores compartidos son correctas siempre y cuando esos fines y valores se configuren en un fluido intercambio entre los participantes y nadie pretenda conocer los fines y valores de forma objetiva e imparcial ni imponer a los demás los suyos propios. Si añadimos este principio de reciprocidad a los de legalidad y equidad para rectificarlos —conformando lo que se ha llamado el principio de justificación general y recíproca (Forst, 2015, p. 19)— obtenemos una idea de justicia capaz de referirse no solo a los ostensibles fenómenos de tiranía y explotación, sino también a los fenómenos más pertinaces y menos conscientes de ideologización, opresión y alienación.

Esta idea de justicia llama a considerar y debatir los planteamientos contemporáneos que pretenden determinar la justicia o injusticia de fines y valores. Estos planteamientos son teorías sobre la democracia como proceso social y político. La teoría inicial y la más ambiciosa es el utilitarismo, que es al mismo tiempo una doctrina ética y un método científico para determinar cuáles son los fines y valores que una comunidad debe asumir. A causa de las contradicciones y conflictos en que caen las sociedades democrático-liberales, el utilitarismo pierde espacio y su lugar es ocupado por el neoliberalismo, corriente que reduce las expectativas en la democracia y, en su versión más radical, es hostil a ella. Sin embargo, el neoliberalismo contiene ideas éticas sobre la competitividad y el mérito que se ofrecen como principios de justicia distributiva. Frente a estos métodos para determinar objetivamente los fines colectivos se alza la teoría crítica de la sociedad, que está centrada en la denuncia de la alienación y de la falsedad de una vida íntimamente subordinada a grandes fines colectivos, como la vida del consumidor promedio, manipulado hasta la médula por la propaganda

comercial, o la vida ideologizada de las «masas» del totalitarismo. La versión de la teoría crítica más comprometida con la construcción de la democracia es la ética del discurso de Jürgen Habermas. Pero como esta última gran teoría pone mucho énfasis en los procedimientos de legitimación del poder público, se queda corta en el tratamiento de las expresiones más personales de la injusticia, en las que proliferan formas elementales de dominación, como la opresión de género.

1.3.3. Utilitarismo, neoliberalismo, meritocracia y libertarismo

Con el desarrollo de la economía política en el siglo XIX, la utilidad colectiva empieza a verse como el objeto de un conocimiento científico. Los filósofos utilitaristas ven entonces la posibilidad de determinar el deber moral a través de la investigación y de la aplicación técnica de conocimientos sobre los fines de la sociedad. Según ellos, el deber moral manda a actuar de tal modo que se produzca el mayor beneficio posible para el mayor número de personas. Las ventajas que encuentran en este concepto son múltiples. Es una moral altruista, porque prioriza la felicidad de los demás. Es, en política, un principio democrático y feminista, porque prioriza el interés de la mayoría, la que necesariamente incluye a los pobres y a las mujeres, que no son minorías. De hecho, los utilitaristas son los primeros filósofos demócratas y el más notable de ellos, John Stuart Mill, escribió contra la sujeción de la mujer y luchó al lado de las sufragistas. El utilitarismo es, además, una doctrina universalista, no permite discriminación cultural ni religiosa y se apoya únicamente en la razón humana. El argumento utilitarista para superar la diversidad de las concepciones del bien es que nadie niega que apreciamos los bienes por la felicidad que nos causan: hablamos de felicidad verdadera y duradera, no de meras ilusiones. Una característica esencial de la verdadera felicidad es que es colectiva, porque es ilusoria la felicidad particular conseguida en medio de la infelicidad de los demás. Luego, podemos expresar el valor de cada bien en términos de su mayor o menor contribución a la felicidad. Esto permite cuantificar las causas de bienestar y contento. Finalmente, los utilitaristas encuentran que una de las mayores ventajas de su concepto es que el aumento o disminución de los beneficios y del número de personas beneficiadas se puede conocer con métodos científicos que aseguran la objetividad y la imparcialidad. En suma, el utilitarismo se presenta como la doctrina orgánica de la democracia de masas, pues identifica el bien con el de la mayoría y se atiene a métodos cuantitativos, pues asume que son los únicos con que se puede captar lo que acontece a las personas en el contexto moderno de creciente urbanismo, industrialismo y mercantilización de los intercambios.

No cabe aquí recapitular la trágica historia de cómo el esplendor de la *belle époque* y la era victoriana, orquestado con las ideas del utilitarismo, dio lugar al imperialismo y el totalitarismo. Concentrémonos en precisar cuál es el error conceptual del utilitarismo que conduce a la destrucción de la democracia. El error es creer que los fines y las preferencias que unen a las personas pueden establecerse sin ellas, por un procedimiento científico y objetivo. El razonamiento que justifica soportar cargas y rigores durante un tiempo para cosechar más adelante buenos resultados es un asunto de cada individuo, no puede hacerse desde una instancia superior, como se hace un razonamiento técnico, porque eso es tratar a las personas como si fueran cosas. Nadie, ni siquiera las más altas autoridades científicas, nacionales ni espirituales, tiene derecho a decidir que unas personas soporten hoy cargas y rigores para que después otras personas reciban beneficios. La creencia de que es moral usar un método científico —usualmente el análisis económico, a veces el análisis estratégico militar— para decidir por los demás a qué fines ellos tienen que subordinarse, además de ser ofensiva para los afectados, ciega a quienes la practican. Una vez establecida de esta manera dogmática y pseudocientífica la meta colectiva, los problemas subsistentes se atribuyen a falta de consecuencia en la adecuación de medios a fines, con lo que se bloquea cualquier diagnóstico alternativo. Los representantes políticos se entregan entonces a la tarea de concentrar la mayor cantidad posible de medios económicos e influencias para alcanzar las metas preestablecidas, mientras la administración atiende técnicamente las demandas de las mayorías como meras necesidades a satisfacer con obras y servicios públicos. Estas prioridades —concentración de poder y objetivación de necesidades— conducen por lógica al pacto de los utilitaristas con otras fuerzas dogmáticas que creen saber también, cada una a su manera, cuál es el bien de los demás. Hay que reconocer, sin embargo, que Mill enfrentó este problema y defendió, en brillantes escritos sobre la justicia, sobre la libertad y contra la sujeción de las mujeres, el principio filosófico de no instrumentalizar a las personas. Pese a ello, las ideas del utilitarismo, que se presentaron originalmente como la filosofía de la moderna democracia de masas, no impidieron que el totalitarismo la destruyera, porque fueron usadas para justificar visiones iluminadas y tecnocráticas que acallaron la experiencia social y la reflexión moral y política de individuos y grupos.

En 1934, ante el desastre de Europa, surgió en un coloquio de teóricos de la economía y la política una nueva orientación que pronto se autodenominó neoliberalismo. Su propósito es separar el núcleo racional del liberalismo —que

es, según ellos, la racionalidad del mercado— de la mezcla innecesaria con ideales de democracia y derechos sociales. El diagnóstico que da inicio al neoliberalismo es que los representantes políticos tienden a confundir el interés colectivo con sus propios intereses y disponen de los recursos públicos para incrementar su popularidad o simplemente su riqueza personal, sin respetar las leyes del crecimiento económico (Buchanan, 2009). En esto, el diagnóstico de los neoliberales se parece al que hace Carl Schmitt del parlamentarismo como la peor enfermedad del Estado moderno (2002). La solución la encuentran los neoliberales en restringir la democracia mediante normas constitucionales que garanticen el equilibrio fiscal. Esas normas crean autoridades públicas autónomas, no subordinadas al gobierno ni al parlamento, que se dedican a mantener limitado el endeudamiento y el gasto público a fin de garantizar que las actividades más rentables cuenten con un flujo constante de crédito a bajo costo y condiciones tributarias atractivas. Hiperregulación del gasto público, para reducirlo a su mínima expresión, y desregulación de la actividad económica, en especial del mercado financiero, para estimular el crecimiento económico, son misiones de los funcionarios públicos neoliberales. Una versión más radical del neoliberalismo, protagonizada por Milton Friedman, líder de la corriente llamada Escuela de Chicago, plantea sustituir progresivamente las decisiones y deliberaciones políticas por procesos de elección racional en el mercado. Así, por ejemplo, en vez de embarcarse la sociedad en el costoso y contraproducente debate democrático sobre cuál es el mejor sistema educativo, hay que permitir a las personas escoger la escuela a la que quieren mandar a sus hijos en un mercado de servicios educativos. En lugar de la compleja libertad política debe quedar la libertad económica, en lugar del voto y la adopción de un programa o un partido político debe quedar, según el neoliberal, la libre elección de una mercancía en un mercado. Desde esta perspectiva, es natural que los espacios públicos, la prensa y los medios de masas se dediquen al marketing político. No debe haber, tampoco, límites nacionales a la libertad económica, de manera que los pobladores de un determinado territorio puedan optar por las ofertas más competitivas que existan en el mundo. Si el neoliberalismo de la primera hora se limitó a restringir la democracia mediante normas constitucionales para salvarla del populismo, el segundo neoliberalismo avanza hacia sustituir la democracia y, en general, la política por el mercado (Biebricher, 2015).

Las transformaciones sociales y políticas ocurridas luego de la caída del totalitarismo incluyen el desarrollo de reflexiones sobre el derecho individual en términos de retribución del mérito y defensa de la libertad y la propiedad privada. La paradójica tendencia antipolítica de los políticos y funcionarios neoliberales se apoya en determinados sentimientos de justicia alimentados por ciertos precisos análisis y discusiones sobre principios. Una primera vertiente de estas reflexiones se refiere a que la distribución más justa de los bienes es la que responde a los méritos antes que a las necesidades. Al mérito se le llama a veces, en este contexto, competitividad. El mérito se determina según, al menos, dos puntos de vista: 1) la justa retribución que la sociedad le debe a quien contribuye a ella y 2) la restitución de los costos en que se ha incurrido para hacer dicha contribución. El primer punto de vista está animado por el bello sentimiento de gratitud a quien ha ido más allá de los deberes básicos para hacer una contribución especial al logro de los fines de la sociedad, pero al mismo tiempo está afectado por cierta oscuridad, porque las realizaciones excelentes no siempre suponen esfuerzo personal, suelen ser resultado de la acumulación de ventajas en unos pocos individuos (Lamont, 1994, p. 45). Por ejemplo, los mejor dotados consiguen las mejores calificaciones sin mayor esfuerzo y se llevan los premios y reconocimientos, mientras que la superación personal de quienes empiezan en un nivel de capacitación más bajo es por lo general ignorada. Si el principio normativo de la sociedad es utilitarista, es decir, si se trata de conseguir el mayor beneficio promedio, entonces valdrá concentrar los mayores recursos en quienes pueden alcanzar el rendimiento más alto; pero si el principio es el de equidad, entonces se reservará una parte importante de los bienes sociales para retribuir el esfuerzo de quienes han conseguido el mejor resultado a partir de la situación más desventajosa. La perspectiva de restitución de costos es, en este sentido, bastante razonable, porque el mérito suele contener aportes difíciles de valorar, como la vida dedicada a pensar lo que pasa inadvertido. En general, la noción de mérito es de aplicación difícil y su confusión con la ventaja competitiva es más bien fácil y frecuente.

Entre tanto, los libertarios ofrecen otro tipo de argumentos en favor de la limitación de la justicia distributiva. Si el derecho es inherente a la persona, como lo dijimos al comienzo de este artículo, entonces el derecho a la propiedad exclusiva también lo es y no hay forma de relativizarlo o recortarlo sin dañar a la persona. En lo referente a la transferencia de bienes, la prohibición del robo y el fraude contra el poseedor precedente es criterio suficiente, pero requerimos criterios mucho más complejos para establecer la justicia o injusticia de una adquisición originaria. Para esto, Robert Nozick (1988) retoma la teoría de la propiedad privada de John Locke dándole un interesante giro a la formulación de su principio. Locke sostiene que la apropiación originaria de un bien que antes no era de nadie es legítima siempre y cuando, una vez hecha esta apropiación, queda para los demás una cantidad igual de dicho bien (Locke, 2000, §36) Ello es

notoriamente así al respirar, pues, bajo condiciones normales, el aire de que cada uno se apropia no reduce la cantidad de aire disponible para que respiren los demás. En el siglo XVIII se creía que este era el caso de las tierras del nuevo mundo, donde la naturaleza salvaje y sin dueño se percibía tan inmensa que si un colono se apropiaba de la parte que podía trabajar quedaba una cantidad prácticamente igual de grande para que también lo hicieran otros. Durante mucho tiempo se ha creído que este es el caso de la selva amazónica. Hoy muchos piensan que sucede algo semejante con las riquezas del mar y del subsuelo. Para precisar y actualizar la idea de Locke, Nozick la fórmula de otro modo: es legítima la apropiación excluyente de algo que no ha sido antes de nadie si, a consecuencia de esta apropiación, no empeora la situación de quienes no se encuentran ya más en libertad de apropiarse de lo mismo. Esta reformulación introduce un sentido de responsabilidad por la situación de los que no están presentes para reclamar su parte.

El celo libertario por la libertad individual se activa especialmente cuando se trata de los impuestos. Las pertenencias de una persona son la concreción de su libertad. Cuando una persona tiene títulos suficientes para ser dueña de lo que posee —sea por transferencia justa o por apropiación originaria— nadie puede tomarlo sin su consentimiento. Según este principio, la afectación coercitiva de la propiedad por parte del poder público bajo el pretexto de atender a las necesidades de los más pobres, reducir riesgos o asegurar el desarrollo social vulnera la libertad. En lugar de cargas impuestas por coerción, debe haber contribuciones voluntarias. En tal sentido, la única razón válida para afectar los derechos de propiedad sería destinar parte de los bienes a proteger los derechos de propiedad. Caso contrario, como las pertenencias son atributos de las personas, lo mismo que sus talentos, poner una parte de las pertenencias de alguien a la fuerza en manos de otras personas es poner a la fuerza la vida de alguien parcialmente al servicio de otras personas, lo que equivale a una esclavitud parcial. Para evitar esta figura, los libertarios sugieren poner los servicios públicos en manos privadas, de forma que los aportantes sean los mismos usuarios y ninguna parte de la propiedad de uno quede forzosamente al servicio de otro. Aplicaciones de esta forma de pensar son los seguros privados de salud y de jubilación, los servicios privados de seguridad, la privatización parcial o total de la policía, y el derecho irrestricto a la tenencia y uso de armas bajo propia responsabilidad. Los libertarios tienen serias dificultades para explicar por qué y cómo la libertad se realiza principalmente a través del derecho irrestricto a la propiedad y no a través de otras dimensiones de la libertad como la vida política o social.

Por lo visto, los intentos por identificar las demandas de justicia del mundo contemporáneo con las condiciones básicas del desarrollo capitalista son tan variados como infructuosos. La creencia de que los intereses universalizables de las personas coinciden esencialmente con los del crecimiento económico y el aseguramiento de la propiedad privada, o que para alcanzar un orden social y político justo basta dejarse llevar por la corriente del desarrollo capitalista, es demasiado simple para ser verdad. La reducción de la dominación exige restringir la autonomía de los sistemas de acumulación de ventajas competitivas, como el mercado, las meritocracias y el orden jurídico garante de libertades básicas, a fin de que cada persona tenga las oportunidades y recursos necesarios para ejercer su igual derecho a participar en la configuración de los fines y valores que caracterizan a su forma de vida.

1.3.4. Configuración justa de fines y valores en las formas de vida

El principio de igualdad, que garantiza iguales derechos básicos; y el principio de diferencia, que pone como condición para tener las ventajas que dan los cargos usarlos principalmente para mejorar la situación de los más desaventajados, se han mostrado completamente necesarios. Pero es notorio que no son suficientes para asegurar la justicia. El modo en que se adoptan y se renuevan los fines y valores que caracterizan a la vida en común tiene que ser también justo. La efectuación de un modo correcto de establecer fines y valores es muy compleja porque estos no se definen en abstracto, sino en los vínculos que dan a los individuos identidad y obligaciones personales. Estos vínculos se establecen a través de instituciones éticas, sociales y políticas, las que pueden ser, en unos casos, extremadamente informales e íntimas, como las formas de la amistad y el amor, y, en otros, extremadamente canónicas y públicas, como las instituciones religiosas y políticas. Su legitimidad moral reside, en todo caso, en que pongan a sus participantes en capacidad de asumir libremente, transformar y crear, a partir de nuevas experiencias, los fines y valores compartidos. El riesgo de anquilosamiento del vínculo crece, sin duda, junto con el formalismo, pero no es menos riesgoso atenerse a un pacto personal en el que, debido a roles sociales semiconscientes, como los de género, la configuración de los fines y valores compartidos se realiza de manera muy unilateral.

1.4. Formas de la libertad política

La libertad en materia de fines y valores compartidos se ejerce mediante la crítica de las formas de vida. Distinguimos, siguiendo a Rahel Jaeggi (2014, p. 261), tres tipos de crítica, con los que podemos hablar aquí de tres modos de la libertad de averiguar la verdad de los fines y los valores.

1. La libertad liberal es la de dejar una forma de vida y adoptar otra que adviene junto con nuevos paradigmas y recursos. La conducta que esta libertad protege no es elaborar un problema para solucionarlo profundizando en él, sino abandonar una forma de vida afectada por problemas para acogerse a otra que resulta menos problemática. El cambio de vida que acontece como liberalización consiste en romper barreras que limitan los intercambios y acogerse a un orden más abstracto y permisivo, basado en sistemas de respeto impersonal, como el orden jurídico igualitario y el mercado. Este modo de la libertad protege el derecho a la crítica externa, que es la que muestra los límites y la relatividad de una forma de vida a la luz de conocimientos y de recursos de organización social sistémica ignorados por ella. Pero en tanto este cambio de una forma de vida por otra no procede de la elaboración de los problemas de una forma de vida, parece inadecuado llamarle crítica. En realidad, se trata de elección racional. Al producirse una liberalización, caen en desuso formas de vida basadas en instituciones de reciprocidad que restringen los intercambios e impiden, por ejemplo, tener trato o comercio o entablar relación personal con personas ajenas a determinado estamento, raza, nación o religión. El cambio de que hablamos no es el de un orden restringido por otro, sino la adopción de sistemas sociales que anulan en general tales restricciones, como el derecho igualitario y el mercado. La migración es el fenómeno que revela más claramente la naturaleza de este tipo de cambio de forma de vida. Lejos de ser resultado de una elaboración de la forma de vida anterior, la nueva vida que el migrante adopta viene en paquete, y si tal opción total ha de justificarse, lo será por un cálculo muy superficial de ventajas y desventajas. Tanto en el caso de la liberalización de una sociedad entera como en el de la migración, se asume que hay que aprender a vivir con la interrupción de la representación del decurso de la propia vida. Ello implica desistir de toda representación de quién soy o quiénes somos y quiénes queremos ser. La libertad entraña el riesgo de la nulidad política y social. Si la pertenencia a un orden de representaciones sociales es libre, es porque es posible abandonar ese orden sin perder la propia vida. La liberalización y la migración ponen toda integración sobre la base de la mutua aceptación.
2. La libertad de reforma protege el derecho a criticar el orden de fines y valores característico de la actual forma de vida a partir de un principio que está en el origen y fundamento de ella, pero ha caído en el olvido. La crítica que la libertad de reforma protege es autointerpretativa, es la reivindicación de una tradición que se ha perdido o de un potencial de desarrollo que ha quedado inhibido por el paso del tiempo. La reforma es una nueva respuesta a la pregunta ¿quiénes queremos ser? basada en una respuesta a la pregunta ¿quiénes somos? Presupone que tenemos un acceso filosófico al origen de nuestro propio ser. Su primera versión filosófica contemporánea, protagonizada por Martin Heidegger, afirma que la cultura moderna es el olvido del ser y que, para retomar el camino de una vida auténtica, el pensamiento tiene que despojarse de todas las ideas sobre la libertad y la razón creadas a lo largo de la historia de la metafísica, para dedicarse a una reflexión radical sobre qué significa la tradición filosófica de guiarse por el pensamiento. Si bien Heidegger no cierra con respuestas simples las preguntas que abre, acepta pagar el precio de participar con sus preguntas en la destrucción del universalismo ético por parte del régimen totalitario nazi. Una versión corregida de esta crítica de la modernidad es la filosofía hermenéutica de Hans Georg Gadamer, que halla en el círculo presente-pasado-presente de la interpretación de un texto antiguo el modelo de la reconstitución de los valores prácticos. Propuestas análogas de crítica de la sociedad moderna por recuperación de un acervo cultural identitario y comunitario las han hecho Charles Taylor y Alasdair MacIntyre. El retorno a las ideas originarias de una forma de vida es una forma básica e irrenunciable de criticar la alienación que reduce las vidas de las personas a meros instrumentos para conseguir y acumular ventajas. La sociedad que pretenda ser justa tiene que garantizar la libertad de cuestionar la forma de vida actual a la luz de las ideas que la originaron. Todas las instituciones tienen en la memoria de su origen un principio crítico. Pero la injusticia tiene muchas formas y este tipo de crítica solo enfrenta unas pocas. Resulta muy difícil luchar contra la

discriminación racial, por ejemplo, a través de una recuperación del mensaje de los primeros colonos de los Estados Unidos, y la cosa no mejora mucho si recurrimos al mensaje de los ilustrados padres de su Constitución, que fueron todos blancos y, algunos de ellos, esclavistas. Así mismo, la lucha de las mujeres por la igualdad encuentra poco apoyo en los mensajes y doctrinas fundamentales de las grandes religiones.

3. Finalmente, la libertad de transvaloración es la de mostrar que los fines y valores que motivan conscientemente a la actual forma de vida son falsos en el preciso sentido de que, al efectuarse en acciones, producen contradicciones reales, es decir, conflictos. La actividad transformadora que esta libertad protege es la de ejercer la crítica inmanente de una forma de vida. La parálisis que acompaña a la conflictividad de las ideas y las acciones es vista por la crítica inmanente como un problema cuya solución, si bien pasa por el momento teórico de la búsqueda de la verdad, solo puede consistir en encontrar, junto con la verdad de la vida criticada, una forma de vida distinta. Este tipo de crítica es el más importante y característico de un proceso de democratización. Consiste en la elaboración de un problema de la actual forma de vida que se ha vuelto crítico o crucial para ella. El comienzo de la solución está en admitir la crisis, que es un estado de parálisis producido por la contradictoriedad de las acciones y de las ideas que las motivan. La crisis, al convertirse en ocasión de actividad crítica, se hace visible como el efecto práctico negativo de un problema. Una vez identificado el problema, estamos ante una tarea de aclaración, investigación y explicación, es decir, emprendemos una búsqueda de la verdad. Pero la verdad que buscamos no solucionará el problema ni la crisis que el problema implica en la práctica si no da lugar a nuevas razones para actuar de cierta forma, razones que, a su vez, se determinan como las ideas de una nueva forma de vida.

Ejemplos de prácticas contradictorias y por tanto conflictivas: los padres educan a su hija para que llegue a ser una persona adulta y decida por sí misma, pero insisten, al mismo tiempo, en que ella no puede elegir sin el consentimiento de ellos el trabajo a que se va a dedicar ni la pareja con la que va a vivir; un abogado litigante en materia de seguros de accidente se acostumbra a un estilo estratégico de conducta y de razonamiento que lo capacita para ganar los procesos pero, al mismo tiempo, degrada el vínculo con su mujer y sus hijos a una especie de relación jurídica en la que él tiene siempre las de ganar; la ciudad experimenta un boom de construcción y, al mismo tiempo, para maximizar las ganancias, los empresarios mantienen a los trabajadores de la construcción en condiciones de trabajo rudimentarias, con lo que se producen docenas de muertes por accidentes de trabajo y crímenes vinculados a la competencia por los puestos de trabajo y a la extorsión; el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada expropia los latifundios, da en propiedad los terrenos agrícolas a los campesinos en pequeñas parcelas de baja rentabilidad y al mismo tiempo, para calmar la agitación de los campesinos que migran masivamente a la ciudad, subsidia los alimentos importados, con lo que dificulta todavía más la rentabilidad de las nuevas pequeñas unidades agrícolas; para tener cierta representación ante el gobierno colonial, los dignatarios de un territorio africano que fue un antiguo reino se erigen en jefes de tribus (término latino usado por los etnólogos) y consiguen así determinados derechos, como cuotas de trabajo para sus pobladores en las minas de cobre, mientras el régimen colonial se prepara para descolonizar ese territorio, creando un vacío político y económico que convierte en guerra la rivalidad entre esos grupos locales; el gobierno que ha derrotado a los terroristas con una campaña que ha incluido ejecuciones extrajudiciales, desapariciones forzadas y torturas, encubre estos delitos y, de paso, muchos otros delitos de corrupción, al mismo tiempo que se autoproclama salvador de la democracia.

En casos como estos, la conducta contradictoria causa tarde o temprano una crisis que es parálisis llena de sufrimiento, si no violencia abierta. Una buena imagen de lo que es una crisis está en la descripción de la peste en *Edipo rey* de Sófocles: *kamátos*, paroxismo de esfuerzo y sufrimiento sin salida ni desenlace (verso 174). La salida bloqueada en la práctica no impide, sin embargo, una cierta actividad, la investigación, que reviste irónicamente el aspecto de una actividad mental que no viene al caso, disfuncional e intempestiva. La investigación, bajo capa de elucubración melancólica, como los discursos de Solón mientras se hizo el loco y vistió el gorro frigio, saca en claro cuál es el error de conocimiento o de comprensión causante de las acciones contradictorias que conforman la crisis. Es cierto que el diagnóstico y la aclaración de las causas del mal suelen llegar tarde. Hegel piensa que esto es inevitable y que la aclaración filosófica de las contradicciones históricas sirve únicamente de orientación para una vida que empieza después de la catástrofe de la vida anterior. Pero esto es más bien un prejuicio de Hegel, producto de su excesivo intelectualismo.

La figura de la transvaloración parece más cercana a la acción. En ella, del desengaño de los valores de la forma de vida que entró en crisis salen nuevos valores que dan lugar a una nueva forma de vida que está conectada críticamente a la vida anterior.

La libertad de transvaloración, o de crítica inmanente, es la más importante de las libertades que un orden social y político debe garantizar. Es injusta la sociedad en la que se impide denunciar la contradictoriedad de los principios y de los fines y valores establecidos, se encubre la crisis y se niegan los medios para investigar las causas de la crisis. Este derecho a la crítica social hace explícitas las consecuencias del derecho a la justificación recíproca. Desde el momento en que rechazamos que alguien pretenda conocer objetivamente, sea por un método científico o por revelación divina, los fines y valores que lo unen a los demás, exigimos que los fines y valores sean relacionales en el sentido fuerte de que quienes los comparten tengan todos igual derecho a transformarlos según sus experiencias e investigaciones críticas. Por ello, la crítica inmanente, transvaloradora, realiza mejor el principio de coautoría recíproca que las otras dos formas de crítica. La crítica externa tiende a fijar los fines y valores compartidos en ciertas características objetivas de la forma de vida no problemática que ofrece, y la crítica interna tiende a fijarlos en ciertas características objetivas del mensaje originario que ella rescata del olvido. La crítica inmanente, en cambio, no hace más que impulsar y recoger en conceptos la actividad problematizadora e investigadora de cada persona sobre la verdad de los vínculos en que se encuentra. El joven Marx lo dijo brillantemente en una carta a Ruge en 1843: «Por lo tanto, nada nos impide convertir en el punto de partida de nuestra crítica a la crítica de la política, la participación en la política y, por ende, a las luchas reales, e identificar nuestra crítica con ellas. En ese caso, no nos enfrentamos al mundo en actitud doctrinaria con un nuevo principio: ¡Esta es la verdad, arrodíllense ante ella! Desarrollamos nuevos principios para el mundo sobre la base de los propios principios del mundo. No le decimos al mundo: “Termina con tus luchas, pues son estúpidas; te daremos la verdadera consigna de lucha”. Nos limitamos a mostrarle al mundo por qué está luchando en verdad, y la conciencia es algo que tiene que adquirir, aunque no quiera» (Marx, 2014).

1.5. Momentos del proceso de deliberación para determinar normas justas

La teoría de la democracia deliberativa expuesta en *Facticidad y validez* por Jürgen Habermas (2001) es probablemente la respuesta más rigurosa y sistemática que se ha dado hasta ahora a la cuestión de cómo se organiza una sociedad para que sus miembros puedan ejercer la libertad política, que es la de determinar juntos no solo sus reglas básicas, sino también sus metas y preferencias compartidas. El precio de esta sistematicidad ha sido dejar en un segundo plano la interpretación crítica de los procesos sociales, que, según Habermas, se dispersa en un historicismo sin consecuencias. Para que el potencial crítico de la experiencia social se realice, Habermas propone aprovechar el principio normativo de la racionalidad social que opera en el lenguaje, a saber, la idea y el hecho social de una comunicación no distorsionada por coerciones ni ventajas indebidas, que consiste en entenderse y ponerse de acuerdo libremente y generar así un verdadero poder social. Habermas sostiene, basándose en Max Weber, que en la sociedad moderna, debido al predominio de los sistemas funcionales que multiplican el trato impersonal e instrumental, no podemos recurrir ya más a una capacidad de resistencia basada directamente en la práctica de intercambios recíprocos, creadores de obligaciones personales. La crítica social se tiene que ejercer entonces en el terreno de la reflexión normativa en que la situó Kant, pero ahora no en nombre de la idea moral misma, sino en nombre del universalismo implícito en la función comunicativa del lenguaje. Luego, la justicia se define y se defiende al someter las normas del derecho y las acciones a una crítica desde el punto de vista del actuar comunicativo, que es la idea normativa de una vida sin instrumentalización de las personas, sin dominación ni alienación, idea que, aunque implícita, está activa y operante en el lenguaje y en todo sistema social.

Habermas no se plantea el problema específico de la dificultad de universalizar fines y valores, antes bien, lo da por resuelto al constatar el hecho de que la sociedad moderna tiene una estructura principalmente normativa en la que este asunto de los fines y los valores se cifra en la cuestión de cuáles son las normas para establecer las políticas que unen y caracterizan a la sociedad. La justicia de las formas de vida es, pues, un asunto de deliberación democrática y de uso del poder público. Se trata de que impere la norma que Habermas formula como el Principio D: son válidas únicamente aquellas normas que pueden ser aceptadas libremente por todos los afectados por ellas que participen en discursos racionales sobre ellas (Habermas, 2001, p. 172). Si se adopta como norma un procedimiento de validación de acciones, normas o metas colectivas que reduce a un papel pasivo a alguno de los afectados, sin darle la oportunidad de considerar libre y serenamente, con información clara y suficiente, de qué se trata, es decir, sin que pueda ejercer su derecho a pedir y dar razones, entonces tales acuerdos no son válidos.

La posibilidad de una comunicación no distorsionada por urgencias, presiones y ofrecimientos que no vienen al caso tiene que realizarse bajo las condiciones de una sociedad moderna. El sistema de iguales derechos básicos y su aplicación económica, que es el mercado, intensifica las interacciones impersonales, con lo cual aumenta el riesgo de despersonalización e instrumentalización, pero también descarga al individuo de la presión social difusa múltiple que sufría en tiempos premodernos. Al desarrollarse la división social del trabajo y la diferenciación jurídica de cargos y competencias, el individuo puede especializarse y dedicarse con mayor intensidad a lo suyo, lo que permite el florecimiento de las capacidades humanas, en especial la ciencia, la tecnología y la producción. En esta perspectiva, los dos elementos básicos de la sociedad, 1) el poder surgido de la comunicación y 2) el orden jurídico que estructura a la sociedad compleja, en vez de contradecirse y anularse uno al otro, se apoyan y se complementan. El derecho aporta al poder un medio para estructurarse en instancias y combinarse con la autoridad administrativa, mientras el poder aporta al derecho la sanción social que pone en vigor las normas, pues sin validación comunicativa ellas no pueden siquiera ser aplicadas a los casos particulares (Habermas, 2001, cap. IV). La cuestión de la justicia social y política se concentra, pues, en manos del poder legislativo, cuya función es precisamente articular el poder con el derecho.

Al entrar al detalle del proceso legislativo, Habermas distingue tres fases o niveles de examen de una iniciativa de ley.

1. Primero se trata de encontrar los términos regulativos que hacen compatibles intereses diversos. Esta primera fase busca en el terreno de las condiciones objetivas de realización de los intereses un arreglo de tipo contractual, bajo el supuesto de que las partes están dispuestas a dejar de lado concepciones integrales de lo que quieren con tal de encontrar la forma de realizarlo en algún grado. El arreglo específico —por ejemplo, hacer compatible la pesca artesanal con la industrial estableciendo territorios marítimos exclusivos para la primera— es un desarrollo del orden jurídico. La función social básica del derecho es enmarcar las expectativas de comportamiento y así descargar a los individuos de excesivas presiones sociales y riesgos de conflicto.
2. Un segundo momento de la reflexión legislativa profundiza en los fines y valores compartidos, con ocasión de dar una determinada ley, para responder a la pregunta por quiénes somos y quiénes queremos ser. La nueva ley, aparte de ser un arreglo que compone intereses, va a influir en el devenir del carácter de la comunidad que conforman quienes están sometidos al sistema de normas. Este grupo es comunidad en la medida en que está unido por obligaciones y compromisos que van más allá de lo jurídico. El aspecto del comportamiento que no se determina con referencia a los límites que pone el derecho vigente, no se rige por la presión social precisa producida por la coerción legal, sino por una presión social difusa que se presenta en términos éticos. Esta dimensión ética de la sociedad está llena de ambivalencias y problemas que bien vale la pena mantener vivos, cultivar y profundizar. La racionalidad de esta elaboración pública interpretativa de los fines y valores de una sociedad es la hermenéutica, entendida como disciplina de autointerpretación colectiva que se ejerce con referencia a un acervo cultural. Con este segundo nivel de deliberación se entra de lleno al terreno de la política, si entendemos por ella la actividad de captar las voluntades, reunir apoyos y formar consensos.
3. En un tercer momento se examina si la propuesta de ley es justa en el sentido moral de que es universalizable, si «todos pueden querer que, en situaciones semejantes, sea seguida por todos» (Habermas, 2001, p. 229). Vista así, la norma tiene que contribuir a realizar un orden en que impere la moral de igual respeto a todo ser humano, independientemente de si, además, contribuye a realizar determinados fines o preferencias. Puede ser muy útil para una colectividad, por ejemplo, desarrollar un medicamento, o un proceso productivo, o puede ser muy valioso seguramente proteger un bien cultural o un patrimonio natural, pero si ello implica tratar a personas como si fueran cosas, negando sus derechos más elementales, entonces la norma, por más ventajosa que sea en promedio, no es justa.

Como se ve aquí, el concepto de justicia política que opera en el procedimiento legislativo de una democracia deliberativa reitera la ya clásica complementación de criterios liberales con criterios republicanos. Desde el punto de vista liberal, se exigen reglas claras y negociaciones francas para facilitar el logro de los objetivos de individuos y grupos, lo que presupone que se respete un conjunto de derechos básicos iguales de todo ser humano. Desde el punto de vista republicano, se exige que los fines y valores compartidos se definan a la luz de las experiencias que configuran la

identidad colectiva (Habermas, 2001, p. 372). Esta elaboración crítica de los fines y valores compartidos no puede limitarse a una hermenéutica, a pesar de que las nociones teleológicas más usadas —como nación, etnia, religión, tradición, historia, memoria y patrimonio cultural— remiten a un pasado lleno de mensajes, símbolos y actos instituyentes. El realismo que habría en dedicarse a este repertorio acostumbrado resulta ser más bien un conformismo si lo contrastamos con las múltiples luchas actuales por la justicia. El propio Habermas, después de haber presentado el proceso legislativo como la aplicación sucesiva de tres criterios, dejando a cargo de la hermenéutica la consensualidad de los fines, se subleva contra ello en su capítulo central, titulado «Política deliberativa», y plantea que el examen racional de los fines y valores compartidos no puede limitarse a la reconstrucción hermenéutica del sentido fundado por mensajes originarios. La cuestión de los fines y valores compartidos por una comunidad política, quiénes somos y quiénes queremos ser, solo puede responderse mediante una deliberación en la que todos tienen igual derecho a proponer valores y configurar formas de vida, con ocasión de la búsqueda de una solución normativa a un conflicto de intereses. «La integración social efectuada políticamente ha de pasar por un filtro discursivo. Y cuando fracasan otros reguladores, como son por ejemplo los valores, las normas y las formas rutinarias de entendimiento en los que se ha crecido, la política y el derecho elevan, por así decirlo, por encima del umbral de la conciencia, es decir, vuelven conscientes y reflexivos esos procesos cuasinaturales de solución de problemas. El proceso político resuelve *el mismo tipo* de problemas que aquellos procesos sociales que el derecho sustituye por haber quedado desbordados en su capacidad de solucionarlos» (Habermas, 2001, p. 397).

Cabe mencionar aquí tres problemas de justicia actuales: el de los migrantes, el ambiental y el de las mujeres, en representación de tantos problemas desatendidos por el dualismo liberal-hermenéutico. Los cambios sociales necesarios para tratar con justicia a los migrantes no se limitan a garantizar la libertad liberal de cambiar una forma de vivir por otra, ni pueden orientarse solamente según nociones de autenticidad o reinterpretación de tradición, las que suelen usarse más para etiquetarlos que para terminar con injusticias. La llegada de los migrantes es el resultado de un proceso económico y social que se debe investigar y comprender para acompañar reflexivamente sus luchas por derechos y su actividad creadora de nuevas formas de vida. El calentamiento global y, en general, los impactos ambientales, son injusticias transnacionales reveladas por la investigación científica. Los daños ambientales se producen de forma inconsciente y, sin embargo, son causados por sistemas de producción contruidos mediante investigación tecnológica y formas de vida integradas a complejos ordenamientos jurídicos y económicos. No hay forma de enmendar el daño, ni siquiera de evitar que progrese, sin investigar críticamente las contradicciones de esa compleja organización y de las formas de vida que le corresponden. Aún más intrincado y difícil de corregir es el tejido de ordenamientos institucionales causante del menosprecio y la opresión que padecen las mujeres en todo el mundo. La insuficiencia de los principios liberales y de sus complementos hermenéuticos en estos asuntos es tan conocida, que, sin negar que estos principios forman parte de todo orden social justo, las fuentes de justicia que quedan fuera de ellos son las más importantes.

La adopción libre y justa de fines y valores compartidos, no distorsionada por alienación, prejuicio, falso temor ni ideología, exige un fluido intercambio recíproco de propuestas de validez, de modo que se elaboren las experiencias de todos los participantes y que no se permita que alguien pretenda conocer objetivamente, de forma impersonal e imparcial, lo que solo puede aclararse de forma recíproca; la justicia de la forma de vida, además, consiste en que en ella se ejerza la libertad de cuestionarla y transformarla según los resultados de la investigación de sus problemas y contradicciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexy, R. (1997). *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles (2002). *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Biebricher, T. (2015). Neoliberalism and democracy. *Constellations*, 22(2), 255-266.
- Buchanan, J. (2009). *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán*. Madrid: Katz.
- Casuso, G. (2013). *Dimensionen der Exklusion. Sozialphilosophische Beiträge zur Demokratie und Macht*. Freiburg: Karl Alber.
- Dworkin, R. (2003). *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós.
- Forst, R. (2015). *Justificación y crítica*. Madrid: Katz.
- Gosepath, S. (2011). «Equality». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/equality>

Consulta: 16/11/2018.

- Gosepath, S. (2004). *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gracián, B. (1954). *Oráculo manual y arte de prudencia*. Edición crítica y comentada por Miguel Romera-Navarro. Madrid: Jura.
- Habermas, J. (2001). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Hampton, J. (1988). *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hobbes, T. (2004). *Leviatán*. Madrid: Alianza.
- Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, I. (1985). *La paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1989). *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo. Barcelona: Ariel.
- Kant, I. (2004). *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza.
- Lamont, J. (1994). The Concept of Desert in Distributive Justice. *The Philosophical Quarterly*, 44, 45-64.
- Lamont, J. (1996). «Distributive Justice». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/justice-distributive/> Consulta: 16/11/2018.
- Locke, J. (2000). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. Madrid: Herder.
- Mackie, J. L. (2000). *Ética: la invención de lo bueno y de lo malo*. Barcelona: Gedisa.
- Marx, K. (2014). *Carta a Arnold Ruge*, setiembre de 1843, publicada originalmente en *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Trad. Virginia Monti. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm> Consulta: 16/11/2018.
- Mill, J. S. (1984). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- Nagel, T. (1991). *Equality and Partiality*. Nueva York: Oxford University Press.
- Nagel, T. (2006). *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M & A. Sen, compiladores (1996) *La calidad de vida*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón (2000). *La República*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Alianza.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- Schmitt, C. (2002). *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.
- Sen, A. (1976). *Elección colectiva y bienestar social*. Madrid: Alianza.
- Tugendhat, E. (1993). *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1997). *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa.
- Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia*. Ciudad de México: FCE.
- Wolf, U. (2013) *Aristoteles' Nichomanische Ethik*. Tercera ed. Darmstadt: WBG.

LIBERTAD

Miguel Giusti

La libertad es uno de aquellos valores que mantienen su validez y su magnetismo a través del tiempo, aun a pesar de los crímenes que, como se dice, puedan haberse cometido en su nombre. La libertad parece encarnar una aspiración muy honda de los seres humanos, no solo como sociedades sino también como individuos, razón por la cual ella ha sido y sigue siendo una fuente de motivación moral de innumerables luchas políticas, protestas sociales o reivindicaciones culturales en todo el mundo. La conciencia de su valor, o de su relevancia para la definición de una vida humana plena, es tan grande que ha llegado a pensarse que la historia entera debería ser concebida como el camino de realización de la idea de la libertad. Esto era, por ejemplo, lo que sostenía Hegel, el filósofo alemán, en sus clases sobre Filosofía de la Historia: que «la historia universal consiste en el progreso de la conciencia de la libertad» (Hegel, 2010, p. 332). Detengámonos un momento en esta afirmación, porque ella nos puede permitir entrar directamente en materia.

A primera vista, llama quizás la atención la simplicidad de la tesis, y hasta podría pensarse que hay en ella algo de ingenuidad o de ignorancia. Por si fuera poco, Hegel añade una explicación que acentúa la apariencia de simplicidad. La conciencia de la libertad, nos dice, ha pasado en la historia por tres momentos: en las culturas de la Antigüedad —el primer momento—, la humanidad parecía tener solo conciencia de que *un hombre* era libre: el déspota o el gobernante autócrata en cualquiera de sus variantes en los diversos continentes. Estamos hablando, para ser precisos, de la *conciencia* de la libertad, es decir, de la percepción entonces dominante acerca de quién podía ser considerado titular legítimo de esa facultad o condición. En un segundo momento, entre los griegos, la humanidad pareció tomar conciencia de que la libertad la merecía más de uno: *algunos*, varios, un colectivo. Los griegos y los romanos inventaron, como sabemos, los conceptos de ciudadanía y de democracia, incluso las palabras que usamos hoy para evocarlas, y sostuvieron que la libertad era una facultad esencial de los miembros de la polis o de la república. Pero no tuvieron problemas en excluir de la ciudadanía política a las mujeres y a los siervos, ni en legitimar la existencia de la esclavitud. Si bien la conciencia de la libertad experimentó en aquella época un notable progreso, adoleció de una ostensible y, para nosotros, sorprendente restricción. Recién en la Edad Moderna se llegó al tercer momento de esta historia, uno definitivo e irreversible, en el que la humanidad llegó al convencimiento de que *todos los seres humanos*, sin excepción ni restricciones de ningún tipo, son libres. Se tomó finalmente conciencia de que la libertad es una facultad constitutiva y universal del ser humano en cuanto tal. La Revolución Francesa, dice Hegel, consagró por vez primera en la historia, al menos de forma programática, la tesis certera pero prematura de los filósofos presocráticos según la cual la razón, y con ella la libertad, debía gobernar el mundo (Hegel, 2010, p. 775). Desde entonces, pues, no solo es libre un hombre excepcional (el déspota), ni solo un colectivo privilegiado (los ciudadanos griegos o romanos), sino libres somos todos, o libre es el ser humano por el hecho mismo de ser humano.

No hace falta que estemos de acuerdo en todos los puntos que contiene la tesis de Hegel —tesis, por lo demás, que no tiene nada de simple, a pesar de su apariencia—, ni que entremos a debatir la espinosa cuestión de si tiene sentido hablar de progreso en la historia. Como bien sabemos, puede ser temerario imaginar que la historia se halla en continuo progreso, y es además un asunto que ha desatado con razón múltiples controversias en la filosofía contemporánea. Retengamos de aquella tesis, por el momento, solamente la idea de que la libertad se ha convertido en el valor más importante de la vida humana y que ello ocurrió a partir del instante en que se tomó conciencia de que es un atributo de todos los seres humanos sin distinción, o que le corresponde al ser humano en cuanto tal. Se trata, por supuesto, como ha sido ya advertido, de la adquisición de una *conciencia*, de una conquista conceptual, no necesariamente, o no aún, de una realidad. Para que esto último ocurra, añade el propio Hegel, para que el principio o el valor de la libertad se ponga en práctica en el mundo real y llegue a permear todas las instituciones de la sociedad en el mundo, hará falta desplegar una ardua tarea de educación y