

# LA JUSTICIA: ¿LEGALIDAD E IGUALDAD? CONFLICTOS PERMANENTES EN TORNO A UN IDEAL NECESARIO

Gisèle Velarde La Rosa\*

*El debate sobre los valores que inspiran el derecho constituye en la actualidad materia de amplia polémica. Una aproximación coherente a la problemática debe partir de la diferenciación de los términos justicia y legalidad, ya que indebidas interpretaciones de éstos pueden motivar innumerables arbitrariedades.*

*En este sentido, la autora del presente artículo aborda el tema partiendo oportunamente de la concepción premoderna de justicia, analizando, con posterioridad, las transformaciones que surgen con la Modernidad e Ilustración. Luego, define la ley (autoridad) sobre la base de la justicia (consenso), diferenciando ambos conceptos y estableciendo las dificultades generadas a partir de su confusión.*

*La autora define el concepto igualdad desde el criterio moderno de libertad. Finalmente, reflexiona acerca de la posibilidad de alcanzar la igualdad en la sociedad, de cara a las expectativas de equidad existentes en un entorno social regido por el mérito.*

## I. INTRODUCCIÓN A LA JUSTICIA: ENTRE EL FIN DEL ESENCIALISMO Y LA NECESIDAD DE UN CONSENSO

¿Qué es esto de la justicia? ¿Hay acaso algo que pueda ser tildado de justo por sí mismo? ¿Existe lo “justo” en sí? ¿Qué es esto justo? Lo primero que tenemos que decir es que no hay nada que pueda ser llamado justo en sí mismo: lo justo en sí no existe o, en todo caso, no significa nada para la conciencia postmoderna. Es decir, que no tenemos ninguna realidad o vivencia a la que lo justo en sí pueda corresponder como categoría. Este tipo de posibilidades son premodernas en su origen, o en todo caso cristianas, y por ello ambas están hoy desacreditadas desde el punto de vista racional. La que alude al origen queda hoy excluida en tanto, pensar o plantear que exista algo que sea lo justo en sí, nos remite a una concepción esencialista, la cual explicita la existencia de entidades u objetos inmutables que son los objetos mismos y, para ser más precisos, los objetos morales mismos: por ejemplo, explicita la existencia de lo justo en sí, de lo bello en sí, etc.

---

\* Filósofa. Especialista en Ética y Política. Postgrado en Relaciones Internacionales en París, Francia. Profesora de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

El primer paradigma del conocimiento y de la moral en Occidente lo propone Platón, quien, por cierto, presenta una propuesta esencialista de carácter meramente racional. En el Libro VI de “La República” Platón muestra claramente su posición esencialista, al diferenciar entre cosas justas y lo justo en sí y/o cosas bellas y lo bello en sí, a la vez que establece que lo justo en sí pertenece a un ámbito superior, al del conocimiento o saber *-episteme-* y no al de la mera opinión *-doxa-*; distinción que, por cierto, ha resultado y resulta siempre hoy fundamental para el pensamiento occidental, más allá del fin de la preeminencia de las posturas esencialistas en general.

“...de los que contemplan muchas cosas bellas, pero no perciben lo bello en sí y no son capaces de seguir a quien quisiera elevarlos hasta esa contemplación, y también perciben muchas cosas justas, pero no lo justo en sí, y de igual manera todo lo demás, diremos que opinan sobre todo pero no conocen las cosas sobre las que opinan”.<sup>1</sup>

Precisemos un poco más qué es esto del esencialismo. El esencialismo es la doctrina que propone la existencia de objetos trascendentes, inmutables, o esencias, que son la realidad misma, y más precisamente, la realidad de los valores morales que tenemos, los cuales pueden llegar a ser conocidos a través de la inteligencia, por medio de una orientación adecuada de la mirada.<sup>2</sup> El que llega a conocer directamente los objetos mismos - en este caso lo justo en sí- practicará acciones justas y enseñará a los demás a practicarlas también.

Estas afirmaciones nos permiten notar otro aspecto propio al mundo griego, e interesante de señalar, y es que el esencialismo presupone una ausencia de divorcio entre la voluntad y el conocimiento, o más bien presupone que la voluntad se somete siempre al conocimiento, lo cual es otra forma de decir que si

conocemos el bien haremos de todos modos el bien, si conocemos la justicia nos comportaremos justamente. Hoy en día esta posibilidad no sólo es considerada inexistente, ya que no sólo consideramos que podemos conocer el bien y no hacerlo<sup>3</sup>, sino que, y sobre todo, nos preguntamos por lo que el bien mismo pueda ser y hasta si cabe hablar de él hoy en día.<sup>4</sup>

Por otro lado, nuestra herencia cristiana seguiría también un camino esencialista, dado que los mandamientos serían las normas dadas por Dios para vivir el bien y obrar con justicia, y en amor al prójimo; siendo Dios una sustancia inmutable, trascendente, la propuesta cristiana también es esencialista. Ambas posturas apelan a la trascendencia y, más precisamente, a que la verdad se halla en la trascendencia y a que a través del conocimiento de las cosas en sí mismas (esencias), fundadas en la idea platónica del Bien o en el Dios cristiano, llegaremos a saber lo que es lo justo.

La Modernidad rompe con estas dos posturas cuando establece la autonomía racional como su rasgo característico. Esto quiere decir que, si bien la trascendencia puede existir, la razón no se halla necesariamente subordinada a ella. De ahí que la escisión, o conflicto, entre razón y fe sea un conflicto moderno o, en todo caso, iniciado a partir de la Modernidad. Prueba de ello es que los filósofos y científicos modernos no son propiamente hablando ateos, pero tampoco reciben los fundamentos últimos de la tradición cristiana, sino que los establecen en el proceder mismo de la razón, lo cual deja de lado a la vez todo fundamento proveniente de la trascendencia y, en esa medida, también la posición esencialista platónica. Esta autonomía racional ganada se expresa claramente en el concepto de verdad que acuña la Modernidad, el cual es la certeza, que se define como aquello de lo que es absolutamente imposible dudar<sup>5</sup> y se expresa más

<sup>1</sup> Platón. “La República”. Libro VI. 479 edición. Buenos Aires, Eudeba, 1963. pp. 332-333.

Igualmente, encontramos en el mismo Libro VI diversas alusiones al esencialismo: “lo bello existe en sí mismo” (476d), “las cosas bellas, pero no la belleza en sí” (476d), “¿no habremos de llamar filósofos -y no “filodoxos”- a los que buscan y aman todas las cosas en sí?” (480<sup>a</sup>), “cada una de las cosas en sí, siempre inmutables en su esencia” (479 edición), “lo bello es uno, lo mismo que lo justo, y, otras realidades semejantes” (479<sup>a</sup>).

<sup>2</sup> Este proceso es descrito tanto en el Libro VI como en el Libro VII de “La República”. Platón, 1963.

<sup>3</sup> Este cambio en la relación entre ‘el conocimiento’ y ‘la voluntad’ que cuestiona y hasta deja de lado la subordinación de la mente, o voluntad humana, al conocimiento como un hecho necesario, se da ya desde el Cristianismo, con Agustín de Hipona, quien deja en claro que uno puede conocer el bien y hacer el mal.

<sup>4</sup> Para una interesante lectura sobre la situación moral postmoderna, leer el libro de MACINTYRE, Alasdair. “Tras la Virtud”. Barcelona, Crítica, 1987.

<sup>5</sup> “¿Qué podrá considerarse verdadero, pues? ¿Acaso sólo que no hay nada cierto en el mundo?” (...) “¿Acaso no me he convencido también de que no existía en absoluto? No, por cierto; yo existía sin duda, si me he convencido, o si solamente he pensado algo”. (...) “De modo que después de haber pensado bien, y de haber examinado cuidadosamente todo, hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu”; (...) “ese conocimiento que sostengo es más cierto y evidente que todos los que he tenido antes”. (...) “Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? A saber todo el tiempo que yo piense, pues quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o de existir”. Estas citas son los enunciados centrales de la “Segunda Meditación” de René Descartes, donde con el establecimiento del ‘pienso – soy’ o ‘*cogito ergo sum*’, Descartes funda el proyecto moderno iniciado por los científicos, estableciendo al pensamiento como la primera verdad absolutamente indubitable y queda así claramente establecida la autonomía racional moderna. DESCARTES, René. “Meditaciones Metafísicas”. En: Obras Escogidas. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1967. pp. 223-226.

adelante en el ámbito ético, político y social como ilustración.

*“La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración”.*<sup>6</sup>

La Modernidad permite así que la ética retome su verdadera naturaleza, que es la de ser laica o secular, como lo es la razón. La ética cristiana sólo es una posibilidad de establecer códigos valorativos, pero de ninguna manera la única. A partir de la Modernidad, entonces, lo que lo justo sea tendrá que ser definido por la razón y, en principio, esto ocurrirá a través de un consenso entre los seres humanos. La pregunta por lo justo queda entonces sin respuesta definitiva, y hoy en día, en la época postmoderna que vivimos, esta pregunta se vuelve tan difusa como apremiante, dado que como no tenemos una respuesta definitiva para ella, la necesidad de su precisión se vuelve más apremiante aún, precisamente porque no podemos socialmente renunciar a la justicia y tenemos entonces que crearla; más precisamente, crear los criterios que nos permitan decidir sobre lo que es justo e injusto. De esta manera, el consenso se vuelve inminente.

## **II. LA JUSTICIA HOY: UN SISTEMA DE RELACIONES MÚLTIPLES EN BÚSQUEDA DEL CONSENSO ADECUADO**

Hemos dicho hasta aquí que lo justo en sí mismo no existe, pero no hemos renunciado a la justicia; pues, ¿cómo renunciar a ella? Esto es imposible desde el punto de vista racional, dado que la vida humana es inadmisibles sin un ordenamiento -moral y legal- y en ello la justicia, desde sus inicios hasta hoy, ha tenido un rol central, pues ha sido vista como la virtud social por excelencia; es decir, como la virtud -y el valor- que debe tener una sociedad para poderse concebir moralmente como tal.<sup>7</sup>

Habiendo hecho estas precisiones iniciales, abrimos la pregunta por la justicia a partir de la autonomía racional ganada. No obstante, el presente trabajo no consistirá en una exposición de los diversos criterios que se han establecido para la justicia -para la distribución de bienes-, sino en un análisis y reflexión sobre los conflictos mismos que en ella se dan y que, precisamente por eso, hacen tan necesarios, como discutibles, los diversos criterios que en las teorías se establecen.

Comencemos entonces ahora a esclarecer lo que la justicia es en cuanto a su realización; la cual evidentemente va más allá de su carácter de ideal social. Vamos a introducir la problemática de la justicia a partir de cuatro citas de John Rawls<sup>8</sup>, que definitivamente resultan fundamentales para esclarecer los problemas y complejidades que conforman lo que en la justicia se debate.

- (1) “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales (...), no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas”.<sup>9</sup>
- (2) “...el papel distintivo de las concepciones de la justicia es especificar los derechos y deberes básicos, así como determinar las porciones distributivas apropiadas...”<sup>10</sup>
- (3) “...las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un equilibrio debido entre pretensiones competitivas a las ventajas de la vida social”.<sup>11</sup>
- (4) “Es a estas desigualdades de la estructura básica de toda sociedad, probablemente inevitables, a las que se deben aplicar en primera instancia los principios de la justicia social. (...) La justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad”.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> KANT, Immanuel. “¿Qué es la Ilustración?” En: Filosofía de la Historia. 5ta reimp. México, F.C.E., 1994. (Las itálicas son del texto original).

<sup>7</sup> Aristóteles dice respecto de la justicia: “Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo” (1129b30, p. 239). Igualmente: “Esta clase de justicia, entonces, no es una parte de la virtud, sino la virtud entera” (1130<sup>a</sup>10, p. 239); y más adelante “La justicia es un término medio, pero no de la misma manera que las demás virtudes, sino porque es propia del medio...” (1133b30, p.251). Aristóteles. “Ética Nicomáquea”. Libro V. Madrid, Gredos, 1985.

<sup>8</sup> John Rawls tiene el mérito de haber reabierto el debate actual sobre la justicia y resulta siempre fundamental, pues si bien no todos están de acuerdo con su propuesta, las teorías posteriores y el debate actual siempre se hacen tomando su obra como punto de referencia. La obra central de Rawls -“Una Teoría de la Justicia” (1971)- refleja una propuesta liberal descendiente de la línea de argumentación kantiana.

<sup>9</sup> RAWLS, John. “Una Teoría de la Justicia”. 1era. reimp. México, F.C.E., 1997. p. 17.

<sup>10</sup> Ibid p. 20.

<sup>11</sup> Ibid p. 19.

<sup>12</sup> Ibid p. 21

Ahora bien, antes de entrar a nuestro tema de fondo, analicemos lo central de cada una de estas citas arriba mencionadas:

- (1) Mantiene el carácter de virtud social por excelencia propio a la justicia y nos muestra que la justicia alude a un sistema: el concepto de 'instituciones' es aquí central. Igualmente, establece que la ley y la justicia se relacionan. No obstante, diferencia la justicia de la ley y reconoce que las leyes pueden no ser justas, pero señala a la vez que, si no lo son, deben apuntar a serlo.
- (2) Muestra que pueden haber distintas formas de entender la justicia, pero su objetivo siempre es determinar los derechos y deberes y las distribuciones en la sociedad. (Indirectamente aquí se apunta al tema del criterio a utilizar para hacer esas determinaciones y distribuciones).
- (3) Agrega que estas determinaciones deben evitar la arbitrariedad entre las personas y conllevar al equilibrio social, el cual apunta a una regulación de la libertad (pretensiones competitivas) en miras al bien común (las ventajas de la vida social). Aquí el punto clave está entonces en la búsqueda de la igualdad como objetivo propio a la justicia.
- (4) Señala que las desigualdades son en principio inevitables, pero que es tarea de la justicia regularlas y que el objetivo de las teorías de justicia es el criterio que se va a usar para esa regulación, que apunta a la igualdad.<sup>13</sup>

Considero que estas cuatro citas esclarecen bien lo que se juega en la justicia, así como los diversos terrenos en que se mueve el debate en torno a ella. Podríamos sintetizar estos ámbitos diciendo que el tema se vincula a cuatro aspectos centrales: la legalidad, la igualdad, los bienes a distribuir y los criterios distributivos a utilizar. Precisemos, a manera de información, cuáles son los bienes de los que se ocupa la justicia. En general, y sumando las constantes, en las diversas teorías de la justicia se consideran bienes - bienes sociales- los siguientes: la propiedad, los recursos, la igualdad de oportunidades, los talentos, el ingreso, los derechos y también el bienestar.

Nuestro tema, hemos dicho, se centrará en los conflictos mismos inherentes a la justicia, los cuales nos van a llevar a analizar y polemizar sobre dos conceptos centrales que se han usado desde siempre como sinónimos de la justicia: estamos hablando de la legalidad y de la igualdad. Como bien afirma Bobbio: "De los dos significados clásicos de justicia que pueden seguirse hasta Aristóteles, uno es el que identifica justicia con legalidad (...); el otro es el que identifica 'justicia' precisamente con igualdad."<sup>14</sup> Entremos entonces a esclarecer ambas relaciones.

### III. LA RELACIÓN JUSTICIA – LEGALIDAD: ENTRE LA MUTUA DEPENDENCIA Y LA AUTONOMÍA

Situación introductoria al problema: Juan toca todos los lapiceros del escritorio de su padre. Su padre le dice si tocas mis lapiceros te daré un palmazo. Juan vuelve a tocar los lapiceros del padre y éste le da tres palmazos. Juan exclama: es injusto; me dijiste que me darías un palmazo y me has dado tres. La justicia aquí está asociada a la legalidad: lo justo es cumplir la ley, la norma; si cumplimos la ley hacemos justicia, aun si, en caso contrario, no podemos decir que, necesariamente, estamos en una situación de injusticia. La injusticia más bien se produce cuando la autoridad abusa de su poder en ejercer la norma o ley estipulada; en este caso, cuando el niño no recibe la sanción que debió haber recibido (un palmazo en lugar de tres).

Surgen aquí varias preguntas: ¿es la justicia lo mismo que la ley?, ¿qué relación guardan ambas entre sí?. Es más, Juan podría cuestionar el hecho de que su padre le dé palmazos, sean uno o tres. ¿Por qué Juan no discute la autoridad del padre? ¿Por qué el padre tiene derecho a darle un palmazo a Juan cuando toca sus lapiceros?

El niño, entonces, acepta la ley del padre y considera que el cumplir la ley es lo justo, es hacer justicia; mientras que el tergiversar la ley, o abusar de ella es injusto. Notemos de entrada que no es lo mismo decir que cumplir la ley es lo justo que decir que cumplir la ley es hacer justicia. En la primera, justicia y ley son usadas como sinónimos; mientras que en la segunda la ley es un instrumento para la justicia, que viene a ser

<sup>13</sup> Otras citas que complementan las aquí mencionadas, y/o van en el mismo sentido, son las siguientes: "Los hombres están en desacuerdo acerca de cuáles principios debieran definir los términos básicos de su asociación. No obstante, podemos decir que a pesar del desacuerdo, cada uno tiene una concepción de la justicia. Esto es, entienden la necesidad de disponer de un conjunto característico de principios que asignen derechos y deberes básicos y de determinar lo que consideran la distribución correcta de las cargas y beneficios de la cooperación social, y están dispuestos a afirmar tales principios" (RAWLS, John. Op.cit. p.19) y "el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social" (RAWLS, John. Op.cit. p.20).

<sup>14</sup> BOBBIO, Norberto. "Igualdad y Libertad". Barcelona, Piados, 1993. pp. 56 – 57.

un ideal. Para esclarecer entonces la relación entre justicia y ley comencemos por el origen de ambas.

¿Cuál es el origen de la ley y cuál el de la justicia? Lo primero a decir es que la ley nace para regular, determinar, o poner fin a un hecho social que resulta perturbador; por ejemplo, la invasión de terrenos, la venta de productos malogrados, el abuso de niños, la posesión de bienes ajenos, etc. Si estas -y otras- situaciones perturbadoras no se dieran, no habría necesidad de la ley. La ley entonces se origina debido a un hecho social que resulta perturbador y en ello -en lo perturbador del hecho- radica su fuerza; de ahí que la coacción le sea esencial. La ley, por su propia naturaleza, determina, obliga; es autoridad.

La justicia, por el contrario, no se origina ante un hecho social, sino que se considera como la situación ideal deseada en la sociedad para la convivencia humana armoniosa (las citas de Rawls anteriores apuntan a ello). De ahí entonces que podamos decir que su origen esté en la petición de un ordenamiento social necesario por parte de la razón. No veo ningún otro origen a la justicia que el que responde a la petición de un principio: necesitamos siempre postular la necesidad de la justicia para tener un mínimo de convivencia humana con sentido. De ahí que la justicia haya sido considerada siempre como la virtud social por excelencia, como mencionamos anteriormente.

Así pues la justicia es más una meta, un ideal, al que se tiende<sup>15</sup>, que una realidad dable y estable en la vida; pero precisamente en esto se muestra ya la intrínseca relación que guarda con la ley, pues es ésta la que permite acercarnos, de una u otra manera, a la realización de ese ideal social, en tanto la ley sí es dable y puede ser estable. Los diversos pactos sociales buscan precisamente ese establecimiento y estabilidad de la ley.

Queda así esclarecido que si bien la ley y la justicia tienen un origen diferente guardan una intrínseca relación entre sí, y esto en tanto la ley es el instrumento de la justicia. De ahí que si bien la justicia no se subsume ni resume en la ley, necesita de ella como su instrumento para realizarse, pues de no haber ley, ¿cabría pensar en la justicia? Pensar quizás sí, pero

hacer justicia pienso que no. A esto alude la frase cumplir la ley es hacer justicia.

Sin embargo, cabe notar que la ley sí puede existir sin la justicia, pues de qué justicia hablamos cuando se trata de la ley del déspota, por ejemplo, o de la ley de la minoría, o fruto del dogmatismo o del fundamentalismo, por mencionar algunos casos<sup>16</sup>. De ahí que no sostengamos que la relación entre la ley y la justicia es fundamentalmente distributiva -sostener esto nos parece equívoco-, pues nada nos garantiza que distribuir la ley conlleve a la justicia (como también lo señala la cita inicial de Rawls). En realidad es fundamental señalar aquí que siempre este es un punto espinoso, pues todo depende de qué se entienda por justicia y de cómo se establezca la ley, y esto nos sitúa definitivamente en el conflicto permanente, dado que toda decisión permanecerá siempre coyuntural o cultural, aun si puede también ser histórica.

Ahora bien, pero ¿qué pasa con la frase que iguala la ley a la justicia? ¿Es esta igualación válida o representa de entrada un error? Considero que aquí debemos distinguir dos niveles. Decir que la ley es lo justo no sólo es tan antiguo<sup>17</sup> como actual, sino que en ciertas sociedades es lo real, en el sentido que es lo que realmente se da, lo fáctico, pues en la práctica algunas sociedades reducen la justicia a la ley.

Quiero introducir entonces una distinción entre dos tipos de sociedades o realidades sociales: una en donde lo legal y lo moral son lo mismo -donde la ley es lo justo- y otra en donde lo legal y lo moral son distintos -donde la ley hace, o conlleva, justicia. Voy a considerar también que el primer caso representa a una sociedad más incipiente y menos autónoma, mientras que la segunda es una sociedad más evolucionada y racional.

De esta manera, decimos que la ley es lo justo cuando la legalidad y la moralidad no se distinguen entre sí. Aquí el caso más significativo me parece ser el de Hobbes, cuando al hablar del paso del estado natural al Estado o sociedad civil, afirma que todo ordenamiento racional es producto del pacto entre todos los hombres y que sólo a partir del pacto podemos establecer qué es lo legal y lo justo<sup>18</sup>; sin distinguir, no

<sup>15</sup> "...donde por "justo" se entienda que tal relación tiene de algún modo que ver con un orden que hay que instituir o restituir (...), con un ideal de armonía de las partes del todo..." (BOBBIO, Norberto. Op.cit. p.58) . Igualmente: "...la justicia es un ideal..." (BOBBIO, Norberto. Op.cit. p.59).

<sup>16</sup> Obviamente, nuestras afirmaciones se mueven (como ya hemos señalado) en el consenso racional como necesario para la justicia y, en esa medida, pensamos de manera moderna y postmoderna, y no premoderna.

<sup>17</sup> "...el justo será el que observa la ley (...). De ahí que lo justo sea lo legal" (1129b). Aristóteles. Op.cit. pp.237-238.

<sup>18</sup> "Los deseos, y otras pasiones del hombre, no son pecados en sí mismos. Tampoco lo son los actos que proceden de las pasiones, hasta que no haya una ley que las prohíba: que los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que (los hombres) se pongan de acuerdo..." . HOBBS, Thomas. "Leviathan". Cambridge, Cambridge University Press, 1997. p. 89.

obstante, entre ambas nociones. Para Hobbes lo legal y lo moral son lo mismo, equipara derecho o legalidad con justicia. Cito:

“En esta guerra de cada hombre contra cada hombre<sup>19</sup>, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y de mal, justicia e injusticia no tienen lugar aquí. Donde no hay poder común, no hay ley: donde no hay ley, no hay injusticia. (...) Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. (...) Son cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en soledad”.<sup>20</sup>

En este tipo de sociedad más incipiente la justicia sí se ve subsumida en la ley, y por ello la justicia no adquiere su verdadera dimensión, que es la dimensión ‘moral’ (el ser la virtud social por excelencia). Además los individuos de esta sociedad actúan movidos fundamentalmente por la coacción: respetan las leyes por miedo a la sanción, aun si son ellos mismos quienes han hecho el pacto.

Es cuando la ley y la justicia quedan claramente diferenciadas en su origen, fundamento y objetivos, que la verdadera naturaleza de ambas queda esclarecida y ello implica ya el tránsito de lo legal a lo moral, lo que no quiere decir que lo moral excluya lo legal, sino que el actuar moral no se mueve motivado por la coacción, sino por la autodeterminación de la razón misma más allá de la existencia de la coacción.<sup>21</sup> Entonces, es sólo donde lo legal y lo moral quedan diferenciados, que la justicia aparece en toda su dimensión moral.

Antes de seguir, ejemplifiquemos de alguna manera esta diferencia y superioridad de lo moral en relación a lo legal. Por ejemplo: reglamentar una jornada de trabajo en ocho horas pertenece al ámbito de lo legal en la relación empleador-empleado, pero las diferencias cualitativas y/o cuantitativas que enriquecen esa ley de las ocho horas pertenecen -cuanto más negociadas y cualitativas son- al ámbito de lo moral. Por ejemplo: que las condiciones de trabajo sean adecuadas, en tanto maquinarias, protección humana, etc;

que si al empleador le va bien, mejore económicamente y con ciertas protecciones (como el seguro familiar, por ejemplo) al empleado; que el empleado se sienta comprometido con la empresa y contribuya a su desarrollo, etc. Éstas no son relaciones legales propiamente dichas, sino morales, pues el ser humano aquí está siendo tomado cada vez más como un fin en sí mismo y ya no como un simple medio o instrumento para una labor determinada.

Ahora bien, hemos dicho que el fundamento de la justicia reposa en una petición de principio, pero no hemos aún esclarecido el fundamento de la ley. ¿Cuál es entonces el fundamento de la ley si esta no depende de la justicia? No veo ningún fundamento a la ley sino la mera creencia en ella; el crédito que le damos a la ley.<sup>22</sup> Lo que le da a la ley su fundamento es la mera creencia que tenemos en su necesidad; porque creemos que es necesaria para la convivencia humana es que la ley se sostiene. Esto ha sido bien elucidado por Jacques Derrida, quien lo expresa señalando que el fundamento de la autoridad es un fundamento místico. El texto a continuación me parece doblemente interesante, pues en él se diferencia también la legalidad, o el derecho, de la justicia. Cito:

“La justicia del derecho, la justicia como derecho, no es justicia. Las leyes no son justas en tanto que leyes. No se obedecen porque sean justas sino porque tienen autoridad. La palabra crédito soporta todo el peso de la proposición y justifica la alusión al carácter místico de la autoridad. La autoridad de las leyes sólo reposa sobre el crédito que se les da. Se cree en ellas, ése es su único fundamento. Este acto de fe no es un fundamento ontológico o racional”.<sup>23</sup>

#### IV. LA COMPRESIÓN DE LA JUSTICIA COMO IGUALDAD: ¿ES DESEABLE?, ¿ES POSIBLE?

##### 1. ¿Es deseable la igualdad?

Habiendo esclarecido la relación entre la justicia y la ley, pasemos ahora a la segunda relación que nos

<sup>19</sup> Cabe señalar que por ‘guerra de cada hombre contra cada hombre’ Hobbes entiende la convivencia en el ‘estado natural’, que es un estado donde no hay ‘ley’, sino ‘ley del más fuerte’.

<sup>20</sup> HOBBS, Thomas. Op.cit. p.90.

<sup>21</sup> El ejemplo perfecto de esta diferencia entre lo legal y lo moral, donde lo legal es una instancia previa a lo moral, lo constituye Immanuel Kant, cuando separa entre los mandatos que mandan realizar una acción “para otra cosa”, los cuales son los propios de la legalidad -imperativos hipotéticos- y los que mandan hacer una acción “por sí misma”, los cuales son propios de la moralidad -el imperativo categórico. Ver: KANT, Immanuel. “Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres”. En: Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Crítica de la Razón Práctica. La Paz Perpetua. México, Porrúa, 1975.

<sup>22</sup> Es importante notar que no es lo mismo ‘creer en’ que ‘necesidad de’, aunque la diferencia entre ambas pueda ser sutil. La creencia es un ‘acto pasivo’ -Derrida dirá ‘acto de fe’-, mientras que la necesidad es una ‘exigencia’ -un acto de la razón. De ahí también que lo moral, cuando se distingue de lo legal, sea un paso superior a lo legal, en tanto se explicita como un nivel mayor de desarrollo racional.

<sup>23</sup> DERRIDA, Jacques. “Fuerza de Ley. El Fundamento Místico de la Autoridad”. Madrid, Tecnos, 1997. pp. 29-30.

interesa analizar. A partir de las distintas teorías existentes y teniendo en cuenta nuestras citas anteriores, es claro que la igualdad es concebida como un sinónimo de la justicia. Nos toca ahora analizar entonces la pretendida asociación entre la justicia y la igualdad.

Hay dos preguntas que resultan aquí fundamentales: (1) ¿es deseable la igualdad? y (2) ¿es posible la igualdad?<sup>24</sup> No obstante, para responder a estas preguntas tenemos primero que esclarecer qué entendemos por igualdad. Lo primero a señalar es que la igualdad alude a una relación y a nada más: es un concepto que pone en relación dos o más cosas, personas, etc.; pero en sí mismo el concepto de igualdad no tiene una carga valorativa. La carga valorativa la adquiere de su asociación con la libertad. Expliquemos el proceso.

### 1.1 La Igualdad ganada a partir de la Libertad

La Modernidad trae como valor fundamental la libertad. La libertad es la expresión de la autonomía racional en el ámbito de la vida práctica; es ilustración. Pero ¿qué significa esto? y ¿en qué medida esto se vincula con la igualdad? El hecho de que el pensamiento liberal moderno ponga la prioridad sobre la libertad del individuo quiere decir que el individuo tiene libertad frente a los otros individuos –sociedad civil– así como frente al Estado. Esto quiere decir, más explícitamente, que si “todos somos libres” –“igualmente libres”– todos tenemos entonces derecho –igual derecho– a elegir la forma de vida que queramos para nosotros mismos, siempre y cuando no atentemos contra la forma de vida que los demás también eligen como expresión de su propia libertad ganada.

La libertad entonces conlleva la igualdad en su seno, pues el plantear que todos somos libres nos hace inmediatamente igualmente libres para cualquier proyecto y de cualquier atadura. A partir de la Modernidad todos nos volvemos libres en igual proporción o medida y a esto aluden dos expresiones claves modernas: la de “igualdad ante la ley” y la de “igualdad de oportunidades”. La universalización, entonces, del concepto de igualdad como concepto moral es fundamentalmente moderna, y ocurre en tanto la igualdad surge íntimamente vinculada al concepto central de la liber-

tad. De ahí también que la justicia haya adquirido un rango esencialmente vinculado a la igualdad. No obstante, esto debe quedar bien precisado pues, como dijimos citando a Bobbio, desde siempre la justicia ha estado vinculada a la igualdad, el punto clave está en que la igualdad no ha sido siempre entre todas las personas.

Las épocas premodernas fueron esencialmente desigualitarias; jerarquizadas. En dichas épocas la asociación de justicia con igualdad aludía en general al igual tratamiento entre clases o frente a hechos semejantes de acuerdo a las categorías. Es decir, el concepto de igualdad no tenía una dimensión moral universal. Precisamente, las democracias modernas lo que hacen es constituir la universalización del ideal griego: para los griegos la democracia era el gobierno del pueblo, de los ciudadanos. No obstante, los ciudadanos eran sólo unos pocos: los libres e iguales. Las democracias modernas universalizan el ideal de la libertad – igualdad llevándolo a todas las personas: a partir de la Modernidad todos somos ciudadanos y, en esa medida, gozamos de iguales derechos y deberes.<sup>25</sup>

### 1.2. La Libertad como Derechos y la Igualdad de los Derechos

Los derechos resultan ser así la expresión de la libertad y los deberes son la expresión de la igualdad. De ahí que la justicia –como decía anteriormente Rawls– se ocupe de la distribución de los derechos y deberes básicos y también que entienda esos derechos como las libertades básicas fundamentales, en tanto que son este tipo de libertades las que deben ser co-extensivas para todos, o sobre las que todos tenemos igualdad: igual derecho. De ahí también que la justicia sea asociada a la igualdad, pero recordemos que se trata de la igualdad de libertades y no de cualquier otra igualdad en particular. Agnes Heller precisa esto diciendo que “...en una democracia moderna, la igualdad de libertades es debida a cada ciudadano. Esto, y nada menos que esto, es lo justo”.<sup>26</sup> Pero, ¿cuáles son estas libertades fundamentales o básicas? Rawls nos responde de una manera muy completa:

“Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la

<sup>24</sup> Podríamos además preguntar: ¿igualdad de qué? y ¿de quiénes? La respuesta aquí *grosso modo* es igualdad de bienes y entre personas, pero esto no es tan simple y nos remite también a diversas clasificaciones posibles.

<sup>25</sup> Sobre el tema de democracia, he publicado un artículo que versa sobre los problemas que la democracia afronta hoy. Ver: VELARDE, Gisèle. “¿Puede la democracia resolver sus problemas?”. En: Agenda Internacional. Año VII, No. 15. Lima, IDEI – PUCP, Abril, 2001.

<sup>26</sup> SÉLLER, Agnes. “Tesis sobre la Justicia Social”. En: Estudios Ocasionales. Centro de Investigaciones Socio-Jurídicas CIJUS. Bogotá, Universidad de los Andes, Noviembre, 1997. p. 33.

libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho".<sup>27</sup>

Podríamos así culminar esta parte respondiendo a nuestra primera pregunta y podríamos decir que sí es deseable la igualdad, al menos si esta se entiende, como en general ocurre desde la Modernidad, como igualdad de libertades y si esas libertades aluden a nuestras libertades básicas. La pregunta que tenemos ahora que abordar es si esto, si la igualdad, es posible.

## 2. ¿Es posible la igualdad?

Ya hemos dicho que la igualdad es deseable; tenemos que precisar entonces si es posible. No obstante, antes de abordar este segundo punto, polemizemos un poco respecto del aspecto deseable de la igualdad y preguntémos de nuevo: ¿es realmente deseable la igualdad? ¿Acaso el que tiene libertad y, concretamente hablando, libertad de conciencia y de pensamiento quiere necesariamente la igualdad? ¿Desea el talentoso ser tratado igual que el promedio o que el bruto?, ¿desea el pobre ser tratado igual que el rico y viceversa? Hay un problema que veo en la pretendida igualdad de libertades y es que la libertad, o el desarrollo de las libertades, no conlleva 'necesariamente' a la igualdad, no sólo porque es difícil llegar a esta situación, sino porque no es deseable por los individuos mismos, y en ocasiones parece que tampoco necesariamente para el bien de la sociedad. Esta afirmación abre muchas problemáticas que no podemos abordar ahora en su totalidad, pero lo que sí vamos a abordar es la perspectiva de la libertad misma -de la libertad individual-, pues la perspectiva de la libertad, o el desarrollo de los derechos, conlleva en sí una paradoja que impide su delimitación.

La mayor parte de los derechos ha sido creada por los individuos y fijados a través de pactos, consensos sociales, en las Constituciones, etc. No obstante, desde el

momento en que establecemos derechos a través de algo tan contingente, empírico y hasta arbitrario como un pacto; los derechos muestran su mutabilidad: es propio entonces al que ejerce la libertad, al que tiene conciencia de su libertad, así como a la naturaleza misma del pacto, postular nuevos derechos y rechazar derechos existentes; de una u otra manera "contravertir la norma".

La vigencia de determinados deberes y derechos no sólo queda establecida en el pacto<sup>28</sup>, sino que para que perdure no sólo es necesaria la ley y el poder, sino la voluntad de los individuos; pues, ¿de dónde salen los derechos? De nada distinto que de la conciencia de ellos, que es lo mismo que la conciencia de la libertad que tenemos y, por lo tanto, de la eterna posibilidad de reformular derechos existentes y crear derechos nuevos. De ahí que no concibamos que la igualdad pueda ser considerada como deseable "sin más", sino que ésta es deseable mientras regula relaciones que convienen a la mayor parte de la sociedad en general, y que los individuos entienden como tal. Al decir esto también estamos mostrando que la igualdad no es posible, al menos no totalmente y/o de manera definitiva.<sup>29</sup>

### 2.1. La Paradoja de los Derechos.

Lo que ocurre a partir de la Modernidad y desde el momento en que los derechos son propios a cada individuo, y ya no un atributo del príncipe, es que se comienzan a producir ciertas paradojas al interior de la concepción y vigencia de los derechos mismos. Hay dos puntos que quiero aquí señalar:

- (1) Lo primero es que, si bien los derechos son creados por los individuos, habrán múltiples derechos, tantos como individuos con conciencia de los derechos hayan. Por ejemplo, respecto del tema de los impuestos: (A) puede considerar que no debe pagar impuestos nunca; (B) puede considerar que sí debe pagar, pero bajo ciertas condiciones; (C) que sólo se paguen en caso de cierto bienestar comprobado, etc. La paradoja acá está en que si bien los derechos surgen como expresión de la libertad individual frente al poder del Estado, desde el momento en que le pertenecen al individuo -y no al Estado (o príncipe)- la sociedad se vuelve

<sup>27</sup> RAWLS, John. Op.cit. p. 68.

<sup>28</sup> Sobre una lectura ética respecto de la ausencia de pacto en el Perú, véase un artículo que he publicado en la revista 'Copé'. VELARDE, Gisèle. "El Perú actual: entre la cultura de 'Pepe, el vivo' y la posibilidad de ser una nación". En: Copé. Volumen XI - No. 27. Junio - 2001. Lima, Ediciones de Petróleos del Perú - Petroperú.

<sup>29</sup> Aún en los regímenes totalitarios, donde las personas pretendieron ser igualadas por completo, los que tenían el poder fueron (auto)excluidos de esa igualación. Sobre el totalitarismo ver: ARENDT, Hannah. "Los Orígenes del Totalitarismo". Madrid, Alianza, 1982 - 1987; y ARON, Raymond. "Démocratie et Totalitarisme". Paris, Gallimard, 1996.

<sup>30</sup> Esto no ocurría cuando los derechos se consideraban un atributo del príncipe y los individuos eran todos sus súbditos; los individuos carecían entonces de derechos y sólo tenían deberes.

incircunscriptible y se pierde como un 'todo'<sup>30</sup>: de ahí la dificultad permanente en que se encuentra la justicia, así como la necesidad absoluta del pacto o del acuerdo constante.

- (2) Lo segundo es que los derechos adquieren su identidad -se elevan al *status* de un derecho- en la medida que alguien los enuncia, los establece y/o divulga: al hacer esto estamos dándole una identidad al derecho; lo estamos creando como tal. No obstante, el crear derechos conlleva el que otros los interpreten de la misma manera o de manera distinta a como el creador lo hace. Surge entonces otra paradoja: la identidad que yo le doy al derecho que enuncio, puede ser entendida o leída de manera distinta por otro. Yo puedo enunciar o crear el derecho a la vida. No obstante, este derecho puede verse interpretado por otros de distinta manera: que se respete la vida sin más, que se la respete mientras tenga sentido (por ejemplo: aplicar o no el aborto y la eutanasia), que se la respete mientras no me vea yo en peligro (robo, asalto, asesinato, etc.), que no se la respete cuando alguien me ha agredido y estoy de por vida dañado o anulado emocional y/o físicamente, o hasta que no se la respete si yo mismo decido que mi vida no vale la pena; y así sucesivamente.<sup>31</sup>

De esta manera, vemos que por más deseable que sea la igualdad, en la práctica ella se ve confrontada a múltiples y difíciles situaciones. La igualdad entonces, entendida siempre como igualdad de derechos, es formalmente viable y teóricamente necesaria; no obstante, en la práctica, las posibilidades de entender y respetar derechos son plurales, diversas y a menudo contradictorias. Evidentemente, cuanto más cultivada, ilustrada, racional, moral es una sociedad, la igualdad será más viable, el pacto más permanente, y la comprensión del derecho más unitaria.

## 2.2 El Mérito en la Justicia: un conflicto permanente

Hemos hecho notar entonces, que la deseada igualdad no es tan deseada realmente y/o que se presenta con diversos conflictos internos. Esto se ve más agravado: aun cuando hacemos alusión al mérito. Cuando

alguien considera que tiene "más derecho que otras personas frente a un bien en cuestión en miras al mérito que porta". Pero, ¿cómo medir el mérito? Walzer sostiene que:

"El principio que sustenta la idea de la meritocracia en la opinión de la mayoría de sus propugnadores es simplemente éste: los cargos deben ser ocupados por los individuos mejor calificados porque la calificación es un caso especial del merecimiento. Los individuos podrán o no merecer sus cualidades, pero merecen aquellos puestos donde sus cualidades tengan cabida".<sup>32</sup>

De esta manera, el mérito vincula el talento o cualidad en relación al cargo, de ahí que las calificaciones y exámenes sean, en general, el criterio propio de la meritocracia. No obstante, esta respuesta es insatisfactoria en tanto no llega al meollo del asunto, y además no resuelve otros problemas, como algunos nuevos que se podrían plantear a raíz del siguiente caso:

Mario ha trabajado mucho durante toda su vida y ha comprado una casa, invertido en la educación de sus hijos y en diversos seguros familiares. El gobierno decide expropiar la casa para construir una carretera y alza los impuestos tanto que sus proyectos de educación y seguros de vida se ven amenazados. Mario considera que la situación es injusta, pues ha trabajado honestamente durante años para llegar a ello y considera que nadie -ni siquiera en miras al bien común- puede pedirle que renuncie a los derechos que él ha conquistado, o se ha ganado con su esfuerzo; aquí concretamente el derecho a la propiedad (su casa) y el derecho a la elección de un determinado modo de vida (educación, seguros médicos, calidad de vida, etc).

Surgen entonces estas preguntas: ¿a qué tenemos derecho?, ¿cuáles son nuestros derechos y quién(es) los determina(n)?, ¿tenemos derecho a tener derechos?, ¿es el mérito un criterio para adquirir derechos?; si es así ¿cómo determinar cuándo una acción es meritoria o no? Hemos contestado ya a algunas de estas preguntas a lo largo de lo hasta aquí señalado; el problema aquí es el conflicto con el mérito, que ahora

<sup>31</sup> Claude Lefort hace una exposición muy interesante sobre estas paradojas que surgen en la Modernidad. Él habla de tres paradojas, siendo la que omito la más importante para los fines de su artículo. No obstante, la omito pues el análisis que hacemos no busca confrontarnos al Estado, sino analizar la situación misma desde el ámbito del individuo y/o de la mera libertad. Cabe, sin embargo, señalar que la paradoja faltante alude al hecho de que para que un derecho sea 'real', para que se dé realmente en la sociedad, no basta que los individuos lo enuncien, sino que el Estado debe reconocerlo: la paradoja aquí estaría en que si bien los derechos surgen como expresión de la autonomía del individuo frente al Estado, no adquieren "realidad" -vigencia- sin el reconocimiento del Estado. Ver: LEFORT, Claude. "Derechos del Hombre y Política". En: La Invención Democrática. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1990. pp. 23-24.

<sup>32</sup> WALZER, Michael. "Las Esferas de la Justicia". México, F.C.E., 1997. p.146.

crece al no haber calificación alguna de por medio necesariamente. Cabe mencionar, y antes de continuar, que no hay una respuesta ‘absoluta’ a la pregunta de si tenemos derecho a tener derechos; simplemente nosotros –la razón– ha decidido que sí tenemos derecho a partir de la Modernidad; pero no hay ninguna razón universal, necesaria, o trascendente, para sostener que tener derechos es un derecho consustancial al ser humano.

Regresando al caso de Mario, donde el ‘derecho a conservar la propiedad’ y ‘el derecho a un nivel de vida determinado’ habían sido “ganados” por él y aquí no había calificación alguna de por medio necesariamente. La pregunta es: ¿cómo refutarlo? ¿Acaso su trabajo y esfuerzo –aún si no consta en un título y/o no puede ser medido por calificaciones– no es (socialmente) relevante? No creo que sería “justo” responder que no lo es, pero sinceramente no sé bien qué podría aquí significar “justo”.

Este es un problema complicado dentro de la justicia, pues el esfuerzo y, sobre todo, el talento pretenden siempre un *status* especial; precisamente la polémica sobre la pretendida deseada igualdad se introdujo a raíz del caso del talentoso, quien no quería igualdad de oportunidades con el bruto –y aun con el promedio. Las diversas teorías de la justicia han tratado este problema y han debatido respecto a qué priorizar: si los talentos o la igualdad de oportunidades. Rawls concluye que dar igualdad de oportunidades a todos es más justo que priorizar los talentos<sup>33</sup>; Walzer separa a cada bien en una esfera de justicia y le atribuye a cada esfera un criterio distributivo propio, independiente, con el fin de evitar la tiranía de un bien sobre otro y para que cada quien pueda tener los méritos de acuerdo al bien que posee o desarrolla más, y así lograr la igualdad social.<sup>34</sup> No obstante, creo que en la práctica ninguna de estas respuestas nos deja satisfechos.

Es más, y siendo más polémicos aún, el mérito precisamente se vuelve central a partir de la Modernidad,

pues es tan fruto del desarrollo de la libertad, como lo es el ideal de la igualdad que la libertad conlleva. En las sociedades premodernas no había mayor lugar para el mérito, dada la jerarquización que les fue propia. No obstante, la igualdad que se da en las sociedades modernas a través de las democracias, o el fin de los gobiernos y formas de vida jerarquizadas, ha traído precisamente la famosa lucha por el reconocimiento, en la medida en que una vez igualados los individuos –al menos teóricamente– éstos han comenzado a luchar para diferenciarse de los demás, para ganarse un lugar propio en la sociedad. Así, el lugar que antes se tenía por clase, por nacimiento, ahora se tiene que ganar, cada uno se tiene que ganar su lugar –su valor– y, entonces, la competencia en miras al diferenciamiento del otro está al acecho y con ella, por supuesto, el mérito se convierte en un tema central. La igualdad de todos trae la diferenciación de unos a través del mérito. ¡Otra paradoja más!<sup>35</sup>

Igualmente, Walzer considera que el merecimiento implica una especie muy rigurosa de títulos, de manera que el título precede y determina la selección.<sup>36</sup> Entonces, ¿tendríamos que decir que ahora que todos somos iguales, que todos somos ‘ciudadanos’, que ya no hay jerarquías, ni sociedades (nobiliarias) de títulos, el mérito resulta un título diferenciador que hemos creado para desigualarnos de los demás –ya no por el nacimiento, sino ahora por la lucha cotidiana y el esfuerzo– y por el cual competimos constantemente?

Considero que el mérito también está vinculado a la creación de derechos antes mencionada, pero el punto que lo hace difícil de precisar y de regular es que, en realidad, se refiere a una auto-creación. El mérito representa una auto-creación de derechos, es decir, da origen a los derechos mismos, pero a diferencia de los derechos básicos, el derecho aquí está creado para uno y no necesariamente para los demás. Esta situación, que hace del mérito un derecho en principio autoimpuesto –sobre todo en los casos donde la calificación no se aplica–, pone a los derechos en una situación no sólo paradójica, sino profundamente

<sup>33</sup> El modelo de sociedad justa para Rawls es la ‘Igualdad Democrática’, que explicita el máximo de libertades básicas coextensivas para todos (primer principio) unida a la priorización del principio de la diferencia (las desigualdades sólo son permitidas en tanto beneficien al grupo en peores condiciones) con la igualdad de oportunidades para todos (ambos representan la interpretación más adecuada del segundo principio). Ver: RAWLS, John. Op.cit. pp. 67 y siguientes.

<sup>34</sup> WALZER, Michael. Op.cit. (Capítulo: “La Igualdad Compleja”).

<sup>35</sup> “...las revoluciones democráticas de la época moderna (...) culminan con la sustitución de un título único por la jerarquía de los títulos. El título que a fin de cuentas gana (...) proviene de la categoría más baja de la aristocracia o del orden caballeresco. En la lengua inglesa, el título común es el de *master*, condensado en *Mr...*”. “En una sociedad de señores, la carrera está abierta al talento, los reconocimientos a cualquiera que los pueda ganar. (...) la igualdad de los títulos genera una igualdad de esperanzas y luego una competencia general”. “Dado que no tiene categoría fija alguna, dado que nadie sabe adónde pertenece, debe establecer su propio valor, y sólo puede lograrlo ganándose el reconocimiento de sus compañeros”. Estas citas han sido extraídas del Capítulo XI – “El Reconocimiento”, donde Walzer explica el tránsito de las sociedades jerarquizadas premodernas a las sociedades democráticas modernas. Ver: WALZER, Michael. Op.cit.

<sup>36</sup> WALZER, Michael. Op.cit. p.147.

conflictiva, en la medida en que los derechos (y deberes) surgieron como expresión del ideal libertad-igualdad, y en esa medida deben ser compartidos por todos por igual, pero en el mérito la libertad se reclama sola, y no sabríamos cómo negarle esa posibilidad. ¿No son acaso los talentosos, los creativos, los grandes innovadores de la sociedad? ¿Tendría sentido privarlos o reducirles su capacidad? ¿No han surgido en gran parte de ellos las ideas sobre las que se ordena la sociedad, incluyendo, desde luego, las concepciones de la justicia en particular?<sup>37</sup>

Podríamos ir aún más lejos: ¿qué pasaría con el siguiente caso? Felipe vive en un pueblo joven y trabaja todos los días en una casa residencial. Tanto él como su patrón son honestos y llevan una buena relación. No obstante, Felipe considera injusta su situación: “no es justo que el señor tenga tantas cosas -dinero, oportunidades, propiedad y tranquilidad- y yo no”. La justicia aquí se vincula tanto a la necesidad (distribución de bienes) como al merecimiento; lo injusto consiste tanto en que unos tengan más bienes que otros, pero en este caso, sobre todo, en que esto venga determinado de antemano.

Para efectos del mérito, surgen aquí las siguientes preguntas: ¿debe regularse la “lotería natural”?, ¿es este un problema de la justicia?, ¿es el merecimiento -en sus diversas formas- un tema propio a la justicia? ¿Hay algo así como un merecimiento universal? ¿Es esto un problema de derechos?, ¿de qué se queja Felipe? Evidentemente de su ‘condición natural’, la cual considera no merecida.

Hay aquí un cuestionamiento de lo que podríamos llamar un merecimiento universal o determinismo histórico, y frente a esto no encontramos fundamento racional alguno. Es decir, no vemos cómo podríamos fundamentar aquí la desigualdad entre los seres humanos desde un punto de vista a-social y a-histórico.

Tampoco creo que así planteado el problema sea, propiamente hablando, un problema de derechos, pero sí es un problema de la justicia el que Felipe mejore su condición o, en todo caso, que tenga derecho a una vida mejor: dependerá del concepto de justicia propio a cada sociedad encontrar los criterios distributivos que conlleven al bien común y a la armonía social -y cabe señalar que las desigualdades aunque permanezcan no pueden ser extremas; la pobreza es un problema moral en cualquier sociedad.

En nuestro trabajo no nos hemos dedicado a bienes como el ingreso, los recursos y las propiedades, etc., y lo hemos hecho conscientemente dado que el giro económico y los diversos criterios de distribución vinculados a ello han sido ajenos a los objetivos de este trabajo, como inicialmente lo mencionamos. No obstante, lo que sí es un hecho a partir de lo mencionado en esta última sección, es que la libertad ha conllevado más bien a la desigualdad que a la igualdad, y cada vez más.<sup>38</sup> Muy pocas sociedades han logrado expresar, de manera unitaria, el respeto a la libertad unido a la igualdad, concepto que puede aceptar ciertas desigualdades pero no extremas.

El punto económico es, sin embargo, central, pues la libertad no se desarrolló mientras las necesidades básicas no estuvieron en general satisfechas y, una vez que la libertad se desarrolló, ésta buscó llevar la igualdad de condiciones de vida a las personas, pasando muchas veces por revoluciones para poder llegar a su realización plena.<sup>39</sup> La gran paradoja está en que hayamos regresado a la desigualdad, y esta vez a partir del ideal -la libertad- que buscaba precisamente la igualdad. No obstante, creo que en la esencia misma de la libertad se halla tanto la posibilidad de la igualdad como la de la desigualdad. Precisamente, lo que las teorías de la justicia deben encontrar es el equilibrio entre ambas, y ese es el gran e inacabado reto que todas las sociedades tenemos.

<sup>37</sup> Excluimos en este comentario a los considerados “destruidores” en la sociedad. No obstante, este también es un problema unido al de los talentos; es su ‘cara negativa’. Es importante aquí señalar que los herederos de una posición izquierdista dura están a favor de la igualdad completa y no aceptan el ‘principio de la diferencia’ de Rawls. Si bien esto resulta difícil de comprender hoy dentro de un contexto donde la libertad no sólo no está en cuestión, sino que más bien suele ser un principio en todo proyecto humano, los percances en el tejido social de ciertos grupos humanos han motivado esta polémica crítica. En una entrevista hecha por Bryan Magee a Ronald Dworkin, éste se refiere a esta postura izquierdista: “Creo que el daño a la propia estimación, que causa ver a otros en mejores condiciones en la estructura social, es una influencia tan maligna sobre la personalidad, que la gente en el fondo no puede realmente encontrarse en una mejor situación total, aun en caso de encontrarse materialmente en mejores condiciones. De todas las críticas a Rawls, yo diría que la más ferozmente controvertida es esta tesis de “fastídate a tí mismo, por querer fastidiar a los demás.” Personalmente concuerdo con Dworkin en que esta crítica es extremadamente controvertida, y si bien cada contexto social debe ser evaluado en particular, posturas de esta naturaleza fomentan la mediocridad en la sociedad y hacen del ser humano un ser sin iniciativa ni dinamismo. Ver: MAGEE, Bryan. “Los Hombres Detrás de las Ideas”. México, F.C.E., 1982. (Filosofía y Política – Diálogo con Ronald Dworkin).

<sup>38</sup> Los estudios de Amartya Sen precisamente abordan este problema: su propuesta económica es profundamente ética.

<sup>39</sup> Ver: ARENDT, Hannah. “Sobre la Revolución”. Madrid, Revista de Occidente, 1967.