

Francisco Gil Villegas M. \*

## La relativización sociológica de la teoría de la justicia

### *Introducción*

La noción de Justicia puede ser analizada de varias formas; puede considerársele como un valor digno de ser estudiado y discutido de manera immanente, o bien puede buscarse su relación con los fines del Estado y el gobierno. Este segundo enfoque ha experimentado un vigoroso renacimiento en la filosofía política anglosajona de la última década, a partir de la publicación del libro de John Rawls, *Teoría de la Justicia* (1971). La problemática de la justicia se ha erigido en la matriz central de la filosofía política a partir de la cual se abordan los demás problemas filosóficos de la organización social y política. John Rawls pretende haber encontrado dos principios de Justicia válidos para cualquier comunidad política en cualquier momento histórico. Su noción de Justicia pretende ser *transhistórica* y superior a otras conceptualizaciones de este valor. Sin embargo, los postulados esenciales a partir de los cuales Rawls desarrolló su *Teoría de la Justicia* son postulados valorativos inválidos para una tradición de pensamiento político que no comparta los presupuestos individualistas y iusnaturalistas de la tradición anglosajona. La teoría de Rawls está demasiado ligada a los presupuestos de socialización política anglosajona como para tener un atractivo universal. Siendo una teoría antihistórica y antisociológica, difícilmente puede atraer a humanistas y científicos sociales que hayan tenido contacto con pensadores como Marx, Max Weber o Emile Durkheim. En el mejor de los casos, la filosofía política de John Rawls y sus secuaces se antoja sumamente ingenua y abstracta; en el peor caso se nos puede presentar como una

\* Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

tramposa construcción ideológica que busca justificar la organización socio-política de las actuales sociedades anglosajonas y pierde, por tanto, cualquier posibilidad de presentarse como teoría transhistórica y transcultural de la justicia. Su pretensión de validez universal se manifiesta de repente como sumamente etnocéntrica y provinciana.

En el siguiente ensayo sostenemos la hipótesis de que la noción de Justicia es un valor fundado y determinado por otros valores y que las distintas concepciones de Justicia, manifestadas a lo largo de la tradición de pensamiento occidental, se encuentran permeadas por criterios valorativos relativos a momentos históricos y condiciones socio-económicas y específicas.

En la búsqueda de la comprobación de nuestra hipótesis, expon-dremos someramente las diferentes interpretaciones dadas a la noción de Justicia a través de los pensadores más representativos de la filosofía occidental; señalaremos sus diferencias y oposiciones y su relación, de cada una de ellas, con distintas circunstancias políticas o valores determinados. Es decir, abordaremos la problemática de la Justicia desde la perspectiva de la *Wissensoziologie* o sociología del conocimiento en la línea iniciada por Marx y completada por Scheler y Mannheim, y dejaremos a un lado los métodos deontológicos o fenomenológicos para el análisis axiológico. Aunque no negamos la importancia y posible utilidad de estas alternativas metodológicas, consideramos que la respuesta más adecuada a las pretensiones universalistas del actual paradigma dominante de la teoría de la Justicia de Rawls, consiste en relativizar la noción de justicia a través de su incrustación en un análisis fundamentado en la metodología de la sociología del conocimiento.

## I. La justicia y la política

Tradicionalmente, las ideas relativas a la Justicia, aparecieron en dos planos, según se refirieran a la legislación o a la aplicación de la ley. La expresión de "justicia" se usaba en dos contextos distintos: las leyes promulgadas por el Estado deberían ser leyes justas; su aplicación debería hacerse con justicia. La Ciencia política se encuentra en el primer contexto y el Derecho en el segundo. En ambos casos los interrogantes son ¿qué es justo?, ¿qué es injusto? En la época del predominio del iusnaturalismo, el tratamiento de ambas problemáticas se encontraba fusionado en una unidad y sólo recientemente se separaron. Arnold Brecht señala acertadamente la posibilidad de utilizar la noción de "filosofía política y jurídica" cuando hay un tema que las afecta a las dos, siendo inadecuado referirse sólo a una de

ambas ramas.<sup>1</sup> Por esta razón, el análisis de la Justicia como valor se encuentra íntimamente relacionada con los fines del Estado y del Gobierno, y con la evolución histórica del iusnaturalismo.

En realidad es difícil separar el concepto de Justicia de los fines políticos pues, como sostiene Carl J. Friedrich, los valores predominantes de una sociedad, principalmente los políticos, determinan el ideal de justicia. Así, Friedrich afirma que “El grado de relación con los valores es el que determina la justicia relativa de un acto y por ende de la persona o actor político . . . El acto más justo es el que responde a mayor número de valores y creencias y a los más intensamente sentidos . . . pueden suavizarse las controversias sobre la justicia, considerándolas como formas diversas de efectuar una parte característica del agregado de valores de la comunidad”.<sup>2</sup>

Debido a esta relación sostenida por la Justicia con los valores predominantes de una comunidad, ésta no resulta un concepto estático sino sumamente dinámico, pues intenta relacionar los valores en desarrollo con lo hecho en su nombre, ya sea legislar, conciliar diferencias o aplicar otras reglas. Por esta razón Friedrich afirma: “La justicia nunca está determinada sino que hay que determinarla. Su realización incompleta no es consecuencia de la complejidad de los criterios sino de su fluidez o variabilidad . . . la dificultad radica en la evolución y desenvolvimiento constante de los valores”.<sup>3</sup>

Con este punto de partida nos encontramos situados en el terreno del relativismo axiológico: la justicia es un valor cuyo contenido está regido por otros valores predominantes en una comunidad política determinada. La tabla jerárquica de valores es relativa a las distintas comunidades políticas y a las distintas etapas históricas y, por lo mismo, el contenido del concepto de Justicia varía en relación a estas diferencias.

Por eso recurrimos, a continuación, a dar una reseña general de las distintas concepciones de Justicia aparecidas históricamente.

## II. La justicia Grecoromana

La noción de Justicia se ha visto afectada históricamente por los tres eclipses y tres renacimientos que ha sufrido la idea de un derecho natural, desde su aparición en el siglo v antes de Cristo, hasta nuestros días.

<sup>1</sup> Arnold Brecht, *Teoría Política*, Barcelona, Ed. Ariel, 1969, p. 144.

<sup>2</sup> Karl J. Friedrich, “Justicia: el acto político Justo” en Friedrich y Chapman (comps.) *La Justicia*, México, Ed. Roble, 1969, p. 48.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.

En efecto, antes de recibir una explicación racional en Platón y Aristóteles, la idea de justicia ya estaba presente en las cosmovisiones de los literatos griegos en las palabras de *Θημις*, *δική* y *δικαιοσυνη*. En el primer caso se piensa que todo, particularmente la justicia, está bajo la dependencia de los dioses. Es una expresión muy general de la Justicia integrada a la cosmovisión más plena. “Dike” en cambio, se refiere a la justicia concreta de las conductas o maneras establecidas o de los mandatos de la Justicia. Finalmente, la “dikaiosyne” se refiere a la “legalidad” o “imperio de la ley”. Esta última noción surge durante la revolución de Atica en el siglo VI A. C., proclama el ideal político de que los nobles y plebeyos son iguales ante la ley. Este es el legado de Solón. La “dikaiosyne” viene a constituir un puente entre la noción cósmica general de la *Θημις* con la vida social de la *πολις*. Vemos pues como en este caso la visión de la justicia, aunque incrustada en una cosmovisión muy general, se encuentra relacionada con los cambios políticos generados en el mundo griego.<sup>4</sup> Una conexión más sistematizada del *χοσμος* con la *πολις* será proporcionada por Anaximandro al establecer que, en su origen, el *χοσμος* designa el recto orden del Estado y de la comunidad. Este orden es salvaguardado tanto a nivel cósmico como político por la *δική* reguladora de las desigualdades y el devenir en busca de un equilibrio general.<sup>5</sup>

La búsqueda de esa estabilidad general en base a la noción de justicia tendrá implicaciones ontológicas en Parménides,<sup>6</sup> y aparecerá en los griegos tanto como principio de estabilidad como de igualdad. Los pitagóricos la conciben como medida determinada en forma matemática. “La justicia es un número cuadrado” compuesto de dos factores iguales y por eso es una relación de igualdad. Más aún, “la justicia consiste en la igualdad de lo igual o en el número cuadrado, porque ella recompensa igualmente a lo igual”.<sup>7</sup>

La referencia a la igualdad aparece incluso en sistemas tan estratificados como el de *La República* de Platón. En efecto, el elitismo platónico no es incongruente con el principio de igualdad pues él dio a la justicia la fórmula de igualdad para iguales.<sup>8</sup> Las implicaciones políticas de esta fórmula saltan a la vista: el ideal aristocrático de

<sup>4</sup> Una excelente exposición de esta relación se encuentra en George Thompson, *Los primeros filósofos*, México, UNAM, Colección “Problemas científicos”, 1959, p. 434.

<sup>5</sup> Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, F. C. E., 2a. Ed., 1962, p. 172.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Pitágoras, citado en Miguel Villoro Torranzo, *Lecciones de Filosofía del Derecho*, México, Porrúa, 1973, p. 67.

<sup>8</sup> Platón, *República* IV, 10, 433 A. C.

Platón debe reflejarse en su ideal de Justicia sin menoscabo del principio formal de la igualdad.

Es quizá, en Aristóteles, donde son más palpables las implicaciones políticas del ideal de justicia y donde más claramente aparece la formulación de la igualdad como su criterio. Efectivamente, Aristóteles señala que la justicia política consiste en la igualdad, pero las ideas humanas sobre ésta son imperfectas y no expresan todo el concepto. Por eso hay, señala el Estagirita, tantas clases de justicia e igualdad como constituciones políticas (y Aristóteles analizó y clasificó a 158 de ellas).<sup>9</sup> Esta idea particular de la Justicia (pues la idea general se relaciona con toda la ética y medida de la virtud) aplicada al Derecho y al Estado comprende todas las virtudes ciudadanas de la comunidad política y consiste en una igualdad proporcional, ya que el peripatético la dividió en distributiva y rectificativa; la primera distribuye bienes, honores y riquezas con el criterio de méritos, ratificando así la idea de igualdad entre iguales; la segunda repara las injusticias o daños inferidos en los hombres y reclama una *paridad* entre el daño y la reparación.<sup>10</sup> Aristóteles también reflejaba en su concepto de igualdad los valores predominantemente aristocráticos del Imperio Macedónico. El criterio de méritos determinaba un trato igual para iguales y desigual para desiguales.

La concepción romana de la justicia retomarí­a esta visión: Ulpiano aplicaría la fórmula de "a cada quién lo suyo" y Cicerón la retomarí­a.<sup>11</sup>

### III. La idea medieval de justicia

San Agustín parece divergir de todas esas concepciones en dos sentidos: en primer lugar, su pensamiento marca el primer eclipse de la idea iusnaturalista desde que la considera de origen "pagano" frente al derecho divino;<sup>12</sup> en segundo lugar, el obispo de Hipona introduce la idea de *equidad* en el trato justo: puesto que las cosas no son iguales se deberá dar a cada quién lo suyo de acuerdo a una tabla de equivalencias, es decir será necesario apreciar las desequivalencias posibles entre cosas desiguales.<sup>13</sup>

La sociedad feudal con su estructura estática y jerarquizada, reforzará fuertemente el ideal de dar a cada quién lo suyo, tanto en las

<sup>9</sup> Aristóteles, *Política* III, 9, 1280 A. C.

<sup>10</sup> Citado en Luis Recasens S., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, México, Porrúa, 1975, p. 483.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Brecht, *op. cit.*, p. 145.

<sup>13</sup> "La ciudad de Dios", citado en Recasens, *op. cit.*, p. 484.

filosofías voluntaristas como en las intelectuales de la Edad Media. Guillermo de Ockham y Santo Tomás de Aquino, respectivamente, representan el desarrollo más acabado de estas tendencias. Santo Tomás seguirá, en esencia, la idea aristotélica de Justicia, pero introducirá algunas variantes; Aquino afirmará: "La igualdad es la forma general de la justicia, en lo que coinciden la distributiva y la conmutativa; pero en una vemos la igualdad de proporción geométrica y en otra la de proporción aritmética".<sup>14</sup> No obstante, el de Aquino introduce en su concepción de Justicia, una visión ontológica del orden natural regida por la ley divina o eterna a la cual se inclina el hombre y de la cual no puede salir.<sup>15</sup> Es decir, Santo Tomás refuerza el tipo de dominación patrimonial basada en la divinidad y el orden social rígido establecido por ésta, predominante en la Edad Media, en tanto Aristóteles basó su criterio de igualdad en los méritos formadores de una comunidad aristocrática.

#### IV. Renacimiento e inicio del liberalismo

La revalorización del individuo en el Renacimiento condicionará nuevas concepciones políticas y jurídicas. Maquiavelo dejará libre al gobernante de las presiones morales y sujetará la noción de Justicia a sus designios. Esta revolución en la concepción de esta idea se desarrollará de una manera más plena y sistemática en los principios deciosinistas de Thomas Hobbes. Para él la Justicia no será tan sólo el resultado de una transacción, de un pacto, celebrado por los hombres para protegerse a sí mismos. Por el pacto nace el Estado con poderes absolutos sobre los pactantes. La justicia la *decidirá* el Estado. "Por tanto, antes de poder tener un lugar adecuado las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder correctivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso y de otra parte para robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de erigirse el Estado... Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, y por lo tanto donde no hay Estado, nada es injusto".<sup>16</sup> En Hobbes, la justicia la decide el Estado, pero el principio de igualdad subyace a esta concepción pues para él todos los individuos contratantes son iguales. Este principio de igualdad con-

<sup>14</sup> David Granfield, "La controversia escolástica sobre la Justicia", en Friedrich y Chapman, *op. cit.*, p. 278.

<sup>15</sup> Miguel Villoro, *op. cit.*, pp. 286, 291 y 292.

<sup>16</sup> Thomas Hobbes, *El Leviathán*, I, cap. 15, pp. 118 y ss., México, F. C. E., 1940.

tractual será desarrollado más explícitamente en Rousseau y al aceptar la posibilidad de derrocar al mal gobernante, reafirmará la idea de igualdad subyacente al contrato.

En Locke, se reafirman fuertemente los principios del iusnaturalismo, para él la ley de la naturaleza representa “el principio y fundamento de la justicia y de todo orden justo”.<sup>17</sup> De esta ley natural deriva el derecho a la propiedad que adquiere el hombre “en justa propiedad con su laboriosidad”.<sup>18</sup> De la ley natural procede directamente la justificación del derecho de adquirir y poseer bienes. “Por tanto, dice Polin, no es extraño que, según Locke, no haya justicia donde no hay propiedad”.<sup>19</sup> La propiedad, junto con la igualdad y la libertad son derechos inalienables y cualquier acto contra ellos es injusto. Estos valores, característicos de la comunidad política burguesa, son los que determinan y llenan el contenido del valor de justicia en Locke.

Para Locke la ley de la naturaleza (y según los especialistas puede aquí traducirse como justicia),<sup>20</sup> impone la igualdad natural de todos. No obstante, el oxoniense reconoce las diferencias de aptitudes y capacidades individuales (debe recordarse que éstas justifican las diferencias en el derecho a la propiedad), y en consecuencia es normal la existencia de desigualdades justas en la distribución de los bienes. La igualdad aludida por Locke es “una igualdad para ley, una igualdad de derecho; es por lo menos una igualdad moral”.<sup>21</sup> Por esta razón las diferencias individuales no dicen nada contra el principio de igualdad como criterio de justicia.

## V. Liberalismo utilitario

Dentro de la tradición liberal, aparece en el siglo pasado la filosofía utilitarista. Su principio de justicia se relaciona con la aplicación imparcial de la ley y con la búsqueda del mayor bien posible para el mayor número de personas.<sup>22</sup> Se ha señalado que tanto en Bentham como en Hume, la igualdad queda subordinada a la utilidad y por tanto sería necesario, para estos autores, sacrificarla cuando interfiriera con el ideal de la utilidad del bien común. Sin embargo, en la

<sup>17</sup> Raymond Polin, “La Justicia en la Filosofía de Locke”, en Friedrich y Chapman, *op. cit.*, p. 312.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>22</sup> Hugo A. Bedau, “La Justicia y el Utilitarismo clásico”, en Friedrich y Chapman, *op. cit.*, pp. 337-338.

evolución del pensamiento utilitario irá cobrando fuerza el principio de la igualdad como criterio de la justicia. John Stuart Mill es el primer utilitario quien sostiene: la "igualdad" y la "imparcialidad" se relacionan y constituyen "la norma abstracta más elevada de la justicia social y distributiva".<sup>23</sup> Siguiendo a Mill, Henry Sidgwick afirmará: "el principal elemento en la justicia... es una especie de igualdad, esto es, de imparcialidad en la observancia de ciertas reglas generales que asignan o distribuyan bienes o males a los individuos".<sup>24</sup> Sin embargo, aunque Mill escribió que en el significado mismo de utilidad van implícitas la igualdad y la imparcialidad, también afirmó que "Todos tienen derecho a la igualdad de trato, menos cuando alguna utilidad social reconocida exige lo contrario".<sup>25</sup> Algunos autores han resaltado esta contradicción: si la igualdad es el criterio de justicia, entonces no puede quedar subordinada a la norma utilitaria y, señalan, Mill afirmó en algunos pasajes la independencia de la igualdad como norma y en otros la subordinó al criterio utilitario.<sup>26</sup> Ahora bien, esto implica que tanto Mill como Sidgwick abandonan, en ocasiones, la filosofía utilitaria al tratar a la justicia, lo cual pone de manifiesto su imposibilidad de subordinarse a los cánones utilitarios.<sup>27</sup> En realidad puede encontrarse una solución a esta aparente contradicción: Mill señala el derecho de *todos* los hombres a la igualdad de trato, a excepción de cuando aparece una utilidad social superior, para lo cual sólo *algunos* hombres conservarán ese derecho a la igualdad. El principio político de la igualdad proporcional es también una restricción de la igualdad a alguna categoría social esencial. Con esto puede verse que en Mill reaparece la norma igualitaria de igualdad para iguales, desigualdad para desiguales. Mill no niega o subordina el criterio de igualdad, sólo lo restringe. Esta restricción responde a las preocupaciones políticas de esa época en Inglaterra: es el momento cuando una serie de reformas sociales pasan por el parlamento y se discute la aplicación del sufragio universal. Los dos Mill encontraban limitaciones prácticas a esta idea.<sup>28</sup>

## VI. Carlos Marx

Uno de los teóricos políticos que mejor comprendió a la sociedad liberal fue Carlos Marx. Hay autores como E. H. Carr, Harold J.

<sup>23</sup> John Stuart Mill, "Utilitarianism", p. 395, citado por Bedau, *op. cit.*, p. 351.

<sup>24</sup> Sidgwick, "Methods of Ethics", citado en Recasens, *op. cit.*, p. 486.

<sup>25</sup> Mill, "Utilitarianism", citado por Bedau, *op. cit.*

<sup>26</sup> Bedau, *op. cit.*, p. 353.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 344.

Laski y Sidney Hook quienes consideran la condenación marxista de este régimen como una protesta contra la injusticia inherente al capitalismo. El marxismo afirma moralmente la Revolución proletaria porque va a inaugurar un reinado de justicia en la sociedad humana. El valor marxista, afirman, es la justicia distributiva y por aquél “Marx demostró por vez primera, que la victoria del proletariado no iba a ser sólo el triunfo de la fuerza bruta, sino de la justicia abstracta”.<sup>29</sup> “La ética de Marx no expresaba sólo una demanda de justicia social, sino un tipo específico de justicia, dependiente de las posibilidades objetivas creadas por el capitalismo”.<sup>30</sup>

En realidad esta visión de la concepción de la justicia marxista, no toma en cuenta que la preocupación esencial de Marx no radicaba en estos criterios éticos a los cuales él hubiera calificado, con justa razón, de ideológicos. La columna vertebral del análisis marxista es el modo de producción, las actividades del hombre como productor y sus condiciones de desarrollo. Recordemos la afirmación contundente de Marx en la *Crítica al programa de Gotha*: “el derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica de la sociedad, y su desarrollo cultural debe determinarse por ella”.<sup>31</sup> Por esta razón, según la ley de intercambio de artículos en una sociedad capitalista, el modo de distribución es completamente equitativo y justo según sus cánones. En un régimen capitalista es perfectamente justo que el obrero tenga derecho a su salario y el capitalista al valor excedente. La única norma aplicable para discernir lo justo es la del sistema económico existente. La justicia eterna no es sino “la expresión ideológica glorificada de las relaciones económicas existentes” según afirma Engels.<sup>32</sup> Para los griegos la esclavitud es justa; para los franceses en 1789 el feudalismo era injusto. Todo depende del tiempo, del lugar y de las circunstancias económico-sociales. La solución no está en modificar el modo de producción a través de un nuevo ideal de justicia como querían Proudhon y los socialistas franceses, sino en transformar directa y radicalmente el modo de producción para la aparición del nuevo ideal de justicia. Por esta razón Marx atacó furtivamente la cláusula del programa de Gotha la cual proponía la “justa distribución del producto del obrero”. Marx pregunta “¿Qué es una justa distribución? ¿No pretende la burguesía que el actual modo de distribución es el único justo, y no tienen razón desde su punto de vista?”

<sup>29</sup> Citado en Robert C. Tucker, “Marx y la Justicia Distributiva”, en Friedrich y Chapman, *op. cit.*, p. 359.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Karl Marx, “Crítica del Programa de Gotha”, en Marx y Engels, *Obras Escogidas*, II, p. 16, Moscú, Editorial Progreso, 1966.

<sup>32</sup> Engels, citado en Tucker, *op. cit.*, p. 365.

Y por otra parte, ni los socialistas entre sí acaban de ponerse de acuerdo sobre el significado de la justa distribución<sup>33</sup>. Marx parecía conciente de que la orientación distributiva abría el camino para la traición de la causa revolucionaria; los socialistas como Proudhon resultaban peligrosos porque no veían lo inútil de la idea de justicia para resolver el problema social. Sólo una revolución en el modo de producción podría conseguir esa meta.

Ahora bien, si el ideal de justicia es relativo al modo de producción, ¿cuál será el tipo de justicia asignado por Marx a la sociedad sin clases?

En la *Crítica al programa de Gotha*, Marx cita la fórmula socialista “De cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades”, la cual introduce el tema distributivo en la sociedad comunista. Pero, como dice Tucker, “aunque cita en esta única ocasión la fórmula de distribución según las necesidades, el comunismo no gira principalmente en torno a la distribución, según su manera de pensar”.<sup>34</sup> Marx no fue muy prolijo en la descripción de la sociedad sin clases. Para nuestros propósitos basta apuntar dos cosas: 1) el ideal de justicia es relativo al modo de producción y sólo una transformación de éste puede modificar al primero, no siendo posible lo contrario, y 2) el concepto relativista de justicia en Marx, lleva implícito una referencia igualitaria basada en las necesidades.

## VII. Hans Kelsen

Un punto de vista a partir de bases completamente distintas e incluso con una metodología radicalmente diferente, pero conducente a las conclusiones apuntadas por Marx y por nuestro propio relativismo axiológico, es el sostenido por el jurista vienés Hans Kelsen.

“La justicia absoluta —escribe en *What is Justice?*— es un ideal irracional o, lo que viene a ser lo mismo, una ilusión, una de las eternas ilusiones de la humanidad. Desde el punto de vista del conocimiento racional, sólo existen intereses de seres humanos y los conflictos de intereses que esos seres ocasionan. Se puede alcanzar la solución de estos conflictos ya sea satisfaciendo un interés a expensas del otro, ya por un compromiso entre los intereses en conflicto. No es posible probar que sólo una u otra solución sea justa. Bajo unas determinadas condiciones, una solución puede ser justa; bajo otras condiciones la otra”.<sup>35</sup> Claramente podríamos extrapolar esas condi-

<sup>33</sup> Marx, “Crítica del Programa . . .”, *op. cit.*, p. 13.

<sup>34</sup> Tucker, *op. cit.*, p. 370.

<sup>35</sup> Hans Kelsen, *What is Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, Los Angeles, University of California Press, 1957, p. 21.

ciones a la visión marxista de los modos de producción. Continúa Kelsen: “La posición de que los principios morales se componen sólo de valores relativos, no significa que no contengan ningún valor; significa que no hay un único sistema moral, sino que hay varios sistemas diferentes, y que, por consiguiente, se debe seleccionar entre ellos. De esta suerte el relativismo impone a cada individuo la difícil tarea de decidir por sí mismo lo que es justo y lo que es injusto”.<sup>36</sup>

Kelsen acaba por considerar a la Justicia como un mero valor subjetivo: “Los juicios sobre la Justicia no pueden ser comprobados objetivamente. Por eso la ciencia del Derecho no tiene lugar para ellos. Los juicios de Justicia son juicios de valor moral o político en oposición a los juicios de valor legal”,<sup>37</sup> pueden ser comprobados objetivamente por los hechos. Aparece aquí la clara escisión neokantiana entre el ser y el deber ser. Los juicios legales pertenecen al primer campo y por tanto son susceptibles de consideración científica, los juicios de justicia pertenecen al terreno del deber ser y por tanto no pueden abordarse científicamente.

Nosotros aceptamos el relativismo Kelseniano pero no su metodología. No por que los juicios de Justicia sean imposibles de “comprobarse objetivamente por los hechos” dejan de poseer cierta objetividad. Ciertamente, los valores no se pueden ver o tocar, se conocen por medio de los procesos del entendimiento y no por los sentidos. Pero ya que los valores condicionan la conducta de los hombres y repercuten en el mundo material, al parecer debe otorgárseles el derecho a algún tipo de existencia. La superestructura ideológica no es algo meramente subjetivo, participa de alguna manera de la estructura material y de aquí parte su relativa objetividad. Si cambia la base material cambiarán los valores, pero no por eso dejarán de participar en la nueva base. Su objetividad es relativa a esa base y no por ello es algo meramente subjetivo.

No discutiremos aquí el criterio de la comprobación objetiva empírica fundamentada en los “hechos” de la cual parte Kelsen, y sumamente discutible. Sólo se afirma la aceptación de relativismo, pero no su subjetivismo axiológico. Por otra parte, como deja a un lado del estudio del Derecho, a los valores, situándolos en el mundo “meta-jurídico” no encontramos en él una profundización efectiva en el estudio de la Justicia.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 229.

## VIII. Evaluación crítica

La exposición de las concepciones más importantes obtenidas de la noción de justicia, nos permite comprender que las categorías esenciales a las cuales se aplica el criterio de justicia están determinadas por los valores políticos predominantes en un momento histórico. Dentro de estos valores pueden encontrarse criterios de estratificación social en base al nacimiento, méritos, propiedad o rango, o bien, criterios ideológicos como el “bien común” determinante de cuál es “el mayor número posible” al que se debe beneficiar. Incluso en sociedades supuestas donde no haya clases el criterio de selección pueden ser las necesidades.

Los valores particulares determinantes de la categoría esencial para la aplicación de la justicia, serán aquéllos predominantes en una comunidad política y cuyo surgimiento esté condicionado por las variaciones históricas, sociales, económicas y circunstanciales.

Esta conclusión implica pues, la aceptación de un relativismo axiológico fundamentado en condiciones objetivas. Dentro de estas condiciones, el patrón de los “modos de producción” puede incluirse, aunque no de manera forzosamente necesaria y exclusiva.

Hemos expuesto cómo diversas circunstancias históricas y políticas van condicionando la aparición de distintas concepciones de Justicia, aunque casi siempre se vio a la Justicia como ideal que podría moldear y modificar esas circunstancias. En una cosmovisión la alteración de la *δική* implicaba forzosamente la del *χοσμος*; la Justicia de *La República* está planteada como el ideal alcanzable para estructurar la nueva *πολις* platónica; el relativismo de las 158 constituciones clasificadas por Aristóteles es sólo aparente, pues la justicia aparece en *La Ética Nicomaquea* como la *virtud* por excelencia que acabará modificando la contrapartida de la virtud política dentro de la dualidad moral-política. El Derecho Divino y Natural de la Edad Media plantea un ideal rígido imposible de alterarse por los cambios políticos y que, en cambio, condiciona un deseo de aceptar lo dado y en última instancia aspirar a realizar el ideal natural o divino. La aparición del individuo en el Renacimiento, el siglo xvii y la ilustración, no modifica sustancialmente la visión teórica de un ideal natural necesario de alcanzar. La realización del ideal de Justicia implica la desaparición de las injusticias particulares y, por tanto, la modificación de las condiciones materiales en una comunidad o una nación.

La realización del bien común o la igualdad proporcional de los utilitaristas liberales, es también la piedra de toque sobre la cual,

la buena exposición del ideal de justicia, modifica por sí misma las injusticias concretas y transforma la base socioeconómica y política de una sociedad. Esta concepción no se ha modificado sustancialmente en las exposiciones de defensores más recientes del liberalismo: John Rawls relaciona “el concepto de justicia con tres ideas: libertad, igualdad y recompensa por los servicios que contribuyen al bien común”,<sup>38</sup> esto sigue implicando el planteamiento según el cual el ideal de justicia puede modificar “las desigualdades definidas por la estructura institucional o fomentadas por ella...” (*ibid.*). Por su parte, Benn y Peters defienden al ideal de la justicia distributiva en el *Welfare State* Británico; considerando que este ideal posee técnicas como la determinación de los ingresos, los impuestos y los servicios sociales los cuales implican forzosamente la modificación y evolución de tal comunidad.<sup>39</sup> Para esta posición el planteamiento de un ideal y su realización, a través de las técnicas adecuadas, ha permitido el surgimiento de un nuevo tipo de sociedad, sin necesidad de revoluciones. Este elemento constituye una “evidencia empírica irrefutable” haciendo “falsable” el paradigma marxista, según el cual la modificación de la base económica no puede hacerse con factores superestructurales y de manera gradual, sino con la consideración de los factores estructurales básicos y de una manera violenta para romper el esquema dictado por la sociedad anterior. Frente a esta crítica, los nuevos teóricos marxistas pueden sostener que el éxito del *Welfare State* no afecta la fuerza del planteamiento marxista y, en cierta forma, puede servirle de refuerzo. La Economía capitalista liberal no podía mantenerse en su forma pura de *laissez faire* a menos que buscara acelerar su colapso. El *Welfare State* es un mero paliativo previsto perfectamente, en una forma más elemental por Marx en su *Crítica al Programa de Gotha*.<sup>40</sup> El mejor salario, el “estado libre”, la “educación popular”, la prohibición del trabajo infantil, el seguro a la mujer, etcétera, son analizados y se critica la posición de Lasalle, como defensor de la clase obrera, por proponer tales medidas que sólo servirían para prolongar la subsistencia del sistema capitalista. Este paliativo lograría tal cometido sin alterar en forma sustancial la estructura básica de la sociedad. Ahora bien, independientemente de la aparición de nuevos factores, tales como la creciente complejidad e interrelación del sistema internacional, el desarrollo

<sup>38</sup> John Rawls, “La libertad Constitucional y el Concepto de Justicia”, en Friedrich y Chapman, *op. cit.*, p. 179.

<sup>39</sup> S. L. M. Benn y R. S. Peters, *Social Principles and the Democratic State*, George Allen & Unwin Ltd., 1959, pp. 148-154.

<sup>40</sup> Marx, “Crítica del...”, *op. cit.*, pp. 20-29.

de la tecnología, la aparición del socialismo en un grupo de países con bajo desarrollo industrial, los nuevos mecanismos de control, etcétera, no previstos por Marx y que modifican necesariamente la aplicación práctica de su teoría, la revolución teórica establecida por él, con respecto al planteamiento tradicional del problema de la justicia sigue con una validez relativa.

Marx invirtió los planteamientos tradicionales de este concepto: la sociedad no se modificará con la implementación de un ideal de justicia; este último cambiará cuando se transforme radicalmente la sociedad: "El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado".<sup>41</sup> Así como "el estrecho horizonte del derecho burgués",<sup>42</sup> tiene una concepción de la "justicia civil (que) gira exclusivamente en torno a los pleitos sobre la propiedad y afecta, por tanto, casi únicamente a las clases poseedoras"; el derecho feudal, el derecho esclavista y el derecho socialista giran en torno a condiciones determinadas por la estructura económica, que en el caso del derecho burgués está determinada por la propiedad privada.

El relativismo axiológico está condicionado por el de las distintas etapas históricas y las distintas condiciones socio-económicas y políticas; la alteración de éstas últimas producirá un efecto de transformación radical en la variable dependiente del terreno axiológico.

Si abordamos el problema de la Justicia con este prisma teórico, es posible explicar la variabilidad de concepciones obtenidas sobre ella; hacer surgir a la luz las distintas definiciones en base a los valores predominantes en un momento histórico y en una comunidad política determinada; y comprender el porqué las ideas, por sí solas, no pueden transformar el mundo. Se debe transformar el mundo para cambiar la visión acerca de él.

La fuerza del nuevo planteamiento teórico, con respecto a los valores (en nuestro caso la justicia) frente a los planteamientos tradicionales, equivale a la oposición entre lo *háptico* y lo *eidético*.

El sentido del mundo contemporáneo se basa en la tecnología, con toda su tecnificación y tecnocracia. La técnica es cosa de aparatos y máquinas, derivados del órgano fundamental del *homo faber*: la mano, órgano por excelencia del sentido del tacto. La técnica, la mano, el tacto, se avocan a la voluntad de *dominación* de la materia. Este complejo histórico puede llamarse complejo *háptico* o sea, del tacto ( $\alpha\pi\tau\omicron\varsigma$  = tocar).

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>42</sup> *Ibid.*

El tacto se opone al sentido de la vista. Para percibir su objeto, el tacto necesita tocar, manipular, poseer. La vista percibe contemplando el objeto frente a ella, independientemente de ella, no puede *dominar* sino por mediación de la inteligencia técnica: del tacto. Este complejo histórico, predominante en el βνος θεωρητικος griego o la *vista contemplativa* medieval, puede llamarse complejo *eidético* de ειδος, sinónimo de idea o visión.

El planteamiento moderno reemplaza el complejo eidético por el háptico. Ya debe contemplarse al mundo o especular sobre él, hay que cambiarlo. De aquí arranca, en parte, la nueva fuerza del teórico capaz de percibir la naturaleza de la racionalidad instrumental y del racionalismo de dominio del mundo, endémico al desarrollo de la sociedad industrial contemporánea.