

La especificidad filosófico-política de la pregunta por la justicia*

Recibido: octubre 15 de 2010 | Aprobado: noviembre 2 de 2010

Delfín Ignacio Grueso**

dgrueso@univalle.edu.co

Resumen

Ante una abundante literatura sobre la justicia, en la cual confluyen elementos de la economía, el derecho, la antropología y la ciencia política, en este artículo parto de la tradición filosófica occidental para esclarecer el modo en que se ha abordado la justicia como objeto de indagación ético-política. Abordo la distinción que hace Hierro entre tres conceptos de justicia, a saber, uno (amplio) que toma la justicia como virtud moral máxima y la equipara con la perfección, otro (estricto) que la reduce al orden jurídico y finalmente uno (intermedio entre esos dos) que entiende la justicia como una virtud social. Sustento que el tercero es el más constante en la tradición filosófica. Más allá de toda la variedad de teorías, la filosofía ha tendido siempre a pensar la justicia como una *categoría moral de lo político*, esto es, como un criterio para validar o invalidar moralmente el modo en que está políticamente organizada una sociedad. Concluyo con una visión panorámica de los cursos que ha tomado la justicia en su variable re-distributiva.

Palabras clave

Justicia como virtud social, justicia como categoría moral de lo político, justicia (re)distributiva.

The Philosophical-Political Particularity of question on Justice

Abstract

Before a copious literature on justice, bringing together elements of economic, law, anthropology and political science, this essay start from the Western philosophical tradition to elucidate how justice has been addressed as an object of ethical-political investigations. I tackle professor Hierro's distinction between three concepts of justice, namely, one (extensive) that considers justice as the maximum moral virtue, almost comparable with perfection, another (strict) that reduces it to legal order and a third (intermediate between those two) that understands justice as a social virtue. I argue that the latter is the most persistent in the philosophical tradition. Beyond the range of theories, philosophy has always tended to think on justice as a *moral category of politics*, that is, as a criterion to validate or invalidate morally how a society is politically organized. I conclude with an overview of the paths that justice has taken in its re-distributive variable.

Key words

Justice as social virtue. Justice as moral category of politics. (Re)distributive justice.

* Este artículo constituye un resultado de investigación adelantada en la línea "Justicia e Identidades Colectivas" del Grupo Praxis, de investigación en ética y filosofía política (categoría B de Colciencias), avalada por la Vice-rectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle (CI536. Convocatoria Interna 2006).

** Doctor en Filosofía, Indiana University (EE. UU.) Profesor, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle y coordinador del Grupo Praxis, de investigación en ética y filosofía política.

Introducción

No me ocupo aquí de una teoría de la justicia en particular. Más bien, ante una literatura que abunda en teorías y debates acerca de la justicia, donde se involucran, cada vez más inextricablemente, elementos propios de la economía, del derecho, de la antropología y de la ciencia política, me parece útil volver a la tradición filosófica occidental para esclarecer el modo en que se ha abordado la justicia como objeto de indagación ético-política. Por supuesto, no hay un modo único en una tradición que ya ajusta dos milenios y medio y en la que participan pensadores tan disímiles como Platón y Hume, como Marx y Rawls, como Aristóteles y Kant. Pero apelando a la ya clásica distinción rawlsiana entre las diferentes *concepciones* de justicia y el *concepto* que, al parecer, debería unificar en algún sentido concepciones en todo lo demás irreconciliables, intento identificar aquel concepto que más consistentemente ha atravesado la filosofía política desde sus orígenes griegos hasta nuestros días.

Para este propósito me sirvo inicialmente de la distinción que hace Liborio Hierro entre “tres conceptos de justicia que han tenido y tienen gran ascendiente en el pensamiento occidental”. El primero, el más amplio, toma la justicia como virtud moral máxima y la equipara con la perfección. El segundo (el “concepto estricto” lo denomina Hierro), la reduce al orden jurídico. El tercero, intermedio entre esos dos, entiende la justicia como una virtud social”. (Hierro, 2002: 13). En este texto sustenté que el tercero es el más constante en la tradición filosófica; que, más allá de toda la variedad de teorías, la filosofía ha tendido siempre a pensar la justicia como una *categoría moral de lo político*, esto es, como un criterio para validar o invalidar moralmente el modo en que está políticamente organizada una sociedad.

Trato de mostrar esto eludiendo el “concepto estricto” de la clasificación de Hierro, que reduce la justicia a la observancia de las normas jurídicas. Por ello me parece útil detenerse un poco en las complejas relaciones que siempre han existido entre *justicia* y *derecho*, así como en el modo como la Modernidad política vino a separar ambas dimensiones. Hecho eso en el primer acápite, dedi-

co el segundo al concepto de justicia. En ambos acápites me sirvo, como elemento de contraste, de la lectura que al respecto tiene el iuspositivista Hans Kelsen. El tercero lo dedico a la *tradición (re) distributiva*¹, esto es, aquella que enfatiza en la justicia la función de decidir la correcta distribución de honores, cargas y beneficios entre los miembros de un sistema de cooperación social. Y cierro con algunas consideraciones críticas sobre los límites de esta tradición.

1. Justicia y derecho

Es natural que, cuando hablamos de justicia, la asociemos con el poder judicial, con el derecho en general o con la observancia de algunos derechos considerados “naturales” o “fundamentales”. Esta asociación me impone la tarea de comenzar mostrando que derecho y justicia no son lo mismo y nada mejor para ello que apelar al famoso ensayo de Hans Kelsen *Qué es la justicia*. Kelsen trata de mostrar que la justicia no es más que una noción “meta-jurídica”, muy cara a la tradición filosófica, pero ella nunca ha llegado a ser definida con precisión por filósofo alguno. Puesto que casi hay tantos entendimientos de la justicia como filósofos hay, el derecho, en tanto se lo encare como una seria construcción doctrinal, haría muy bien en prescindir de ella, como de otras nociones metafísicas largamente aprestigiadas por la tradición filosófica (Kelsen, 1952).

Si después de más de medio siglo del ensayo de Kelsen y después de una larga historia de maduración del sistema jurídico como subsistema del sistema social, con su necesario desarrollo institucional, esta asociación justicia-derecho es tan fuerte en el lenguaje cotidiano, es porque él conserva huellas profundas de las épocas en que no era posible pensar los asuntos propios del derecho sin apelar al lenguaje de la justicia. Y, sobre todo, porque de hecho se pensó antes en la justicia que en el derecho. Este es al menos el caso dentro de la filosofía donde, antes de que se creara el derecho como cuerpo

¹ Puesto que una teoría de la justicia es, en últimas, una reflexión moral que toma distancia con respecto a una sociedad en la cual las cosas ya están “distribuidas”, ella siempre termina siendo una propuesta de redistribución de las cosas ya existentes, así como de distribución de las que habrán de producirse en el futuro.

teórico, ya se estaba sometiendo la justicia a indagación sistemática; y Sócrates, Platón y Aristóteles, los primeros que sistemáticamente lo hicieron, no distinguían las leyes, la justicia, la virtud y la felicidad como objetos de distintos campos de indagación. Ellos filosofaron sobre la justicia respondiendo a lo que en su momento era una urgencia intelectual: la cuestión *physis-nomos*, esto es, *grosso modo*, si existe una suerte de ley natural o divina (*physis*), en todo caso no positiva, a la que debe someterse toda suerte de ley política, *nomos*; cuestión tematizada, en términos trágicos y a favor de la *physis*, en la tragedia *Antígona* de Sófocles.

En *Critón o del Deber*, uno de los diálogos platónicos del periodo socrático, en cambio, Sócrates inclina la balanza del lado de *nomos*², la ley políticamente concertada y pone como interlocutores suyas a “las leyes de la ciudad”, con quienes existe un pacto indisoluble de parte de cada ciudadano y que es injusto violar. Platón y Aristóteles, que entre sí no pensaron igual con respecto a la justicia, tampoco desligaron la justicia del derecho³. Mientras Platón insistió en que la legislación y el establecimiento de un orden político son los medios más perfectos de que puede valerse el mundo para la lograr la virtud, e igualmente perfiló un entendimiento de la justicia como *la virtud que se satisface cuando cada uno de los estamentos de la sociedad se atiene a su función y practica la virtud que le es propia*, Aristóteles hizo una más fina –y más largamente influyente– distinción entre los modos de hablar de la justicia a partir del principio de igualdad. Generando así su planteamiento, por un lado, una *justicia distributiva* y, por el otro, una *justicia correctiva* que, a su vez, se subdivide en *conmutativa* y *judicial*. Tan influyente vino a ser esta distinción que

² Sobre la cuestión de cómo el *nomos* devino en derecho positivo y su nexa con la idea de igualdad de todos los miembros de una comunidad, Friedrich nos dice: “Originalmente, *nomos* era la costumbre sagrada, la que se impone y se considera justa en la *polis*. Es el orden que lo abarca todo. Cualquiera que haya sido la explicación (sobre por qué, al evolucionar el tiempo, el *nomos* no quedó convertido en la sumatoria de hábitos de una comunidad), aparece la idea de que el derecho, como el orden de la comunidad, es una creación del hombre y una creación conforme con el hecho de que todos los hombres son iguales por naturaleza y que, por consiguiente, tiene sentido hablar de un *nomos* para todos”. (Friedrich, 1990: 27).

³ Dice Friedrich: “Platón y Aristóteles están convencidos –y esta convicción está perfectamente en armonía con la tradición griega– de que el derecho y las leyes (*nomos* y *nomoi*) son esenciales para la estructuración de la *polis*”. (Friedrich, 1990: 29). “Platón retornó a la doctrina griega tradicional, según la cual el buen orden de la *polis* puede lograrse únicamente con la formulación de una ley básica, o *nomos*. Este *nomos* lo considera Platón como una participación de la idea de la justicia y, mediante esta participación, ella, a su vez, participa de la idea de bien”. (Friedrich, 1990: 33).

algunos han pretendido ver en ella la génesis de una distinción más básica del futuro derecho: la justicia distributiva marca el campo del derecho público en tanto que la conmutativa marca el del derecho privado⁴.

En la convergencia de tradiciones⁵ que terminará dando origen, en el largo plazo, a la independencia del derecho con relación a la justicia, la reflexión aristotélica será determinante. Dice Hierro:

Fue Tomás de Aquino quien, siguiendo a Aristóteles, mantuvo la distinción entre justicia general o legal y justicia particular, pero, dentro de esta última, entendió por ‘justicia distributiva’ la que ordena la relación ‘del todo respecto a las partes’, es decir, del cuerpo social con sus miembros, y por ‘justicia conmutativa’ la que ordena la relación ‘de parte a parte’, es decir, de los miembros entre sí; la justicia general, a su vez, ordena la relación ‘de las partes con el todo’, es decir, del individuo al bien común. De allí brotará un entendimiento que vino a hacerse canónico, gracias a la vulgarización hecha por Cardinal Cayetano, quien definió la justicia como el valor o la virtud “que pone en orden la integración humana, ya sea entre los individuos y la colectividad (justicia legal), entre la colectividad y los individuos (justicia distributiva) o entre los individuos entre sí (justicia conmutativa) (Hierro, 2002: 18).

No son sólo las taxonomías las que van evolucionando. También la filosofía como empresa intelectual va abriendo dentro de sí campos específicos, según su objeto y modo de abordaje del mismo. Evidentemente, en su reflexión sobre la justicia, Platón no observó tan rigurosamente esa distinción que luego vino a hacer Aristóteles entre *filosofía teórica* y *filosofía práctica*. Es evidente que, aunque aplicada a la polis, su forma de preguntarse por la justicia todavía pareció moverse dentro del marco de lo que Hierro llama “concepto amplio”, aquel que la liga a la perfección, y –a través de la idea de

⁴ Liborio Hierro, sin embargo, no está de acuerdo con esta lectura: “la función del orden legal es similar en relación a la justicia distributiva y a la justicia conmutativa. Hay situaciones de distribución en el ámbito del denominado Derecho Privado (...) Como hay situaciones de reciprocación en el ámbito del Derecho Público (...) además, el orden legal es el que impone un esquema básico de distribución (asignación de bienes, cargas, derechos y deberes) que es la condición necesaria para definir las situaciones de reciprocación y desenvolver los criterios de la justicia conmutativa”. (Hierro, 2002: 26-7).

⁵ Para Luis Recaséns Siches: “En el mundo civilizado de Occidente la noción completa de justicia se presenta como un campo de encuentro, en el cual se fecundan mutuamente las fórmulas de los juristas romanos, los sistemas racionales de los filósofos griegos, las invocaciones apasionadas de los profetas judíos”. (Recaséns, 1964: x).

participación– involucró ya una dimensión teórica en la que eran esenciales elementos de su metafísica como las relaciones entre el mundo sensible y el mundo inteligible⁶. La reflexión aristotélica, en cambio, mantuvo la indagación sobre la justicia dentro del campo de la filosofía práctica. Sobre esa división aristotélica, la Modernidad vino luego a obrar otra división; aquella que, en el seno de la *filosofía práctica*, terminó separando lo que habría de ser propio de la *filosofía del derecho* de lo que habría de ser propio de la *filosofía política*; separación sin la cual no sería posible esa división tan tajante entre derecho y justicia que, en el siglo XX, le permitiría a Kelsen sentar su punto de vista.

Antes de ocuparnos con esta última división, conviene recordar que, en buena parte de la Edad Media, lo que podría equivaler al preguntar griego por la justicia, estuvo representado en buena parte por la cuestión de una ley de leyes, un criterio supremo al que debería someterse cualquier ordenamiento jurídico y político que aspirara a ser moralmente superior. La denominación más constante para ese criterio supremo fue la de *Ley Natural* (en el Medioevo transformada en la cristiana *Ley Divina*), que obró como un puente entre la antigüedad clásica y los modernos, proyectándose de distintas formas en el *iusnaturalismo*.

Valga recordar que en sus postulaciones filosóficas más acabadas, la del iusnaturalismo es, ante todo, una idea filosófica ligada a lo político, al modo más tradicional de la filosofía normativa y sólo de una manera indirecta una idea jurídica. En la perspectiva *iusnaturalista*, la pregunta por lo jurídico y la pregunta por lo político en términos normativos estuvieron estrechamente ligadas a través de una intuición básica: *el poder ha de ser legítimo para que pueda erigirse en poder político*. Esta intuición es el punto de arranque de la filosofía política y de la filosofía del derecho; la primera enfocando de preferencia la cuestión del fundamento moral del poder político y la segunda la del fundamento legal. Para hacer esto, ambas tenían que

⁶ Dice Friedrich: “Este nomos lo considera Platón como una participación de la idea de la justicia y, mediante esta participación, ella, a su vez, participa de la idea de bien. Una polis ordenada y estructurada de acuerdo con la idea de la polis, no es la idea en sí, pero “participa” de ella. Es evidente que el aspecto más confuso de esta doctrina es la noción de la participación, de tomar parte en una idea. Ni siquiera Platón mismo logró dar a esta noción una forma clara y racional. En vez de ello, se refugió en el mito de la cueva”. (Friedrich, 1990: 33).

comenzar con una consideración inicial del poder y del derecho, distinguiendo entre *poder de hecho* y *poder legítimo*, así privilegiara una el estudio del poder y otra el estudio de la norma. En ambos casos, se dice que para que el poder sea válido, debe ser justificado. Esta justificación, dice Fernández Santillán, transformaba una relación de mera fuerza en una relación jurídica, haciendo del consenso el único principio válido de legitimidad del poder político y del poder jurídico, convirtiendo el poder de mandar en un derecho y la obediencia en una obligación. No cabe duda que esa justificación da origen al fenómeno que en términos de filosofía política llamamos *legitimidad* y en términos de filosofía del derecho *legalidad*. Ambos conceptos nos hablan, apelando a diferentes criterios, de un *poder válido*. El constitucionalismo llega incluso a articular ambos criterios al señalar como legítimo un poder político que es legal (Fernández Santillán, 1985: 12-14). Como sea, el iusnaturalismo fue clave para la futura distinción de campos entre el derecho y la justicia. A partir de ahí, como bien anota Norberto Bobbio, “para el filósofo de la política el problema principal es el de la distinción entre poder de hecho y poder de derecho; para el filósofo del derecho en cambio, el problema principal es el de la distinción entre norma válida y norma eficaz”. (Bobbio, 1984: 21-22).

Volviendo a la posición de Kelsen y a la necesaria independencia del derecho frente a la filosofía política, conviene señalar que en esto jugó un papel importante el desencantamiento del iusnaturalismo. A partir de esto, pareció imposible contar, más allá de toda duda, con un *derecho natural* que prestase legitimidad a las normas jurídicas. Apelando a la terminología de Hierro, el positivismo jurídico es la resultante del fracaso del *iusnaturalismo deontológico*⁷.

⁷ Liborio Hierro llama iusnaturalismo deontológico al punto de vista que supone que hay criterios para la justicia distributiva y conmutativa y, además, que el soberano debe tener un criterio de legitimidad. Así, están especificadas las posiciones básicas que le corresponden por naturaleza a los agentes y que el orden debe garantizar y la del criterio de legitimidad del poder. “Puesto que la garantía de este equilibrio estriba en que “siempre que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho de reformarla o abolirla, e instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios”, podríamos decir que, en este escenario, está claro quién está moralmente legitimado para establecer el orden y qué orden debe establecer”. Por el contrario, el positivismo jurídico emerge cuando no es posible establecer lo que es distributiva y conmutativamente justo sino a través de la ley positiva. El problema se reduce, entonces, a quién tiene autoridad moral (legitimidad) para establecer el orden legal. “En este escenario no tenemos un criterio definitivo para definir qué orden debe establecerse; pero no importa mucho porque tenemos un criterio definitivo para saber quién está moralmente legitimado para establecerlo”. (Hierro, 2002: 27-29).

Si en adelante es válido seguirse preguntando filosóficamente por la justicia, ello será un asunto de la filosofía política, no de la filosofía del derecho. Al fin y al cabo, como con claridad meridiana lo define Otfried Höffe, “el problema central de la filosofía política clásica es, al mismo tiempo, el problema fundamental del mundo político: la legitimación de los principios de la justicia política” (Höffe, 1992: 9). Y, aunque notables autores de la filosofía del derecho como Dworkin, Hart, Alexy y otros tercién en asuntos específicos del debate filosófico sobre la justicia, esto no hace de la justicia un subtema de la filosofía del derecho. No sólo la justicia quedó de este lado de la reflexión filosófica, sino que algunos filósofos políticos harían de ella su categoría normativa básica. Iris Marion Young, por ejemplo, va a ser enfática en proclamar que “la justicia es el tema principal de la filosofía política”. (Young, 1990: 11). A su vez, algunos filósofos políticos intentan iluminar, desde la justicia, la cuestión de cuáles derechos deben primar sobre otros, sin ceder a argumentos de corte iusnaturalista o iuspositivista (Rawls es aquí un claro ejemplo). No tratan con ello de invalidar el campo de lo jurídico que, evidentemente, ha terminado por no contar con la justicia como categoría interna del derecho. Se trata de que la filosofía política mantenga su autonomía de seguir trabajando con esta categoría moral sin someterla a lo jurídico. Hacer de ella una *categoría moral de lo político*, es decir, una que sirva para dar una salida normativa a la cuestión del tipo de sociedad en la que los seres humanos, según su dignidad, deberían vivir.

Kelsen no sólo desalojó la justicia del derecho sino que, prácticamente, canceló el sentido de toda indagación filosófica sobre la justicia, sobre la base de que éste es terreno abonado para el relativismo. Pero, así como acentuó la idea de un derecho sin justicia, pudo también defender otra que definiera la justicia a través del derecho. Pudo haber suscrito a la fórmula *ser justo es dar a cada quien lo que la ley le atribuye*, que casi viene a decir lo mismo pues, como lo hace notar Chaim Perelman, se trata de una fórmula que se abstiene de juzgar el “derecho positivo (y) se contenta con aplicarlo”. Frente a esta fórmula, Perelman trae a colación a otro autor, Dupréel, que identifica en ella una “justicia estática, basada en el mantenimiento

del orden establecido” (Perelman, 1945: 20). A Dupréel, a Perelman y a todos aquellos a quienes no satisfacen ni el punto de vista de Kelsen ni esta segunda fórmula, les parece que, al contrario, el derecho sin la justicia es ciego. Como dice Luis Recaséns refiriéndose a Perelman, él, “al igual que la mayor parte de todos quienes se oponen al formalismo y al positivismo jurídicos, concibe que el Derecho es una técnica al servicio del ideal de justicia” (Recaséns, 1964: viii).

La tradición filosófico-política que, consciente de la *desnaturalización* del iusnaturalismo, no eludió ceder al positivismo y al realismo político (en algún sentido, el complemento lógico de aquel), apeló al kantismo como una manera de preservar los ideales normativos que ya alentaban a Platón, a Aristóteles, a los medievales y a los iusnaturalistas: someter el derecho a un criterio normativo superior. Si bien Kant fue cuidadoso en establecer que el derecho no tiene nada que ver con intenciones y normas de carácter subjetivo (que más bien tiene por objeto regular las relaciones externas entre los sujetos), no dejó el concepto de derecho huérfano de un concepto de justicia. (Kant, 1989: 38-39), (Colomer, 1995) y (Grueso, 2004).

Es en buena medida a partir del campo abierto por el kantismo que se hace posible revivir y revigorizar la pregunta filosófica por *la justicia del derecho* e interrogar moralmente el desarrollo del derecho, o darle al mismo una interpretación filosófica en términos de lo justo y lo injusto. Ejemplos de ello son la reinterpretación habermasiana del desarrollo del derecho como proceso de afirmación de la libertad en clave hegeliano-weberiano (*Facticidad y validez*) y el modo rawlsiano de derivar lo justo con independencia de teoría alguna del derecho (o de los derechos) y, en cambio, decidir luego qué derechos, en su forma de “bienes primarios”, contribuyen a aproximarnos al ideal de justicia. Común a ambos autores es aquello de que por encima del derecho positivo está la moralidad política, una moralidad que Rawls apuntala distinguiendo entre *filosofía moral* y *filosofía política* (una filosofía política “estrictamente política”) y que Habermas identifica en el llamado *punto de vista moral*, un punto de vista que emerge en una situación post-convencional y que da cimiento a una *moralidad de mínimos* que va orientando el proceso

de actualizar el sistema jurídico. Dicho eso, regresemos a la tradición filosófica sobre la justicia.

2. El concepto de justicia

En su revisión de los esfuerzos filosóficos por definir qué es justicia, donde prácticamente no encontró asidero alguno, Kelsen dio con una fórmula vacía:

se atribuye a uno los siete sabios de Grecia el dicho según el cual la Justicia consiste en dar a cada cual lo que le corresponde. Muchos pensadores, especialmente los filósofos del Derecho, han aceptado esta definición. Es fácil demostrar que es una fórmula vacía, porque la pregunta decisiva –qué pertenece a cada cual– queda sin responder y, por tanto, la fórmula sólo puede aplicarse a condición de que esta cuestión haya sido previamente decidida por un orden sociolegal o moral establecido por la costumbre o las leyes, o sea por la moral o la ley positiva. (Se trata de una fórmula que puede usarse para justificar cualquier orden) ya sea capitalista o comunista, democrático o autocrático (pero que) no sirve para definir la Justicia como valor absoluto. (Kelsen, 1952: 49).

Tendría razón Kelsen si se tratara de una fórmula que aspira a darle a la justicia una definición y contenido. Pero ella expresa más bien el *concepto básico* de la justicia, anterior a cualquier definición específica. Y aquí es donde apelamos a la distinción rawlsiana entre *concepto* y *concepciones* de justicia. El concepto de justicia es “un conjunto de principios para (...) asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y (definir) la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social”. Las concepciones son las diferentes formas de definir los principios de justicia (“los hombres están en desacuerdo acerca de cuáles principios debieran definir los términos básicos de su asociación”). Así, el concepto de justicia es lo común a las posiciones en desacuerdo (“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 los beneficios de la cooperación social, y están dispuestos a afirmar tales principios”) (Rawls, 1971: 18).

Sobre esta base, Rawls se atreve a concluir:

aquellos que sostienen diferentes concepciones de la justicia pueden entonces estar de acuerdo en que 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 (Rawls, 1971: 19).

La distinción concepto/concepción, según Tom Campbell, nos ilumina porque permite aclarar de qué hablamos cuando usamos el término justicia “de una manera desapasionada y filosófica”, pues las muchas concepciones apuntan a un constante, que más o menos dice que justicia es *dar a cada lo debido*. ¡Exactamente la definición que decepcionó a Kelsen! La misma que ya había acuñado el sabio griego. Y esta básica formulación es útil si se intenta “analizar el concepto de justicia (evitando una amplitud tan grande que haga de la justicia algo ya no distinguible de la suma de los valores políticos y sociales)”. Y no encuentra Campbell mejor ejemplo para eso que la primaria distinción aristotélica entre la justicia como *la virtud completa* y la justicia como *parte de la virtud* que se introduce –señala expresamente Campbell– en el Libro V de la *Ética Nicomaquea* (Campbell, 1990: 7).

En efecto, más que proveer una concepción de la justicia, lo que ante todo hace Aristóteles es clarificar las intuiciones morales básicas detrás de nuestra forma de hablar de la justicia. En cierta manera prosigue, con connotaciones metodológicas distintas, el interrogatorio al que somete Sócrates, al principio de *La república*, a Trasímaco, Glaucón y Adimanto, quienes sin duda expresan concepciones (muy fuertes por lo demás, especialmente los dos primeros) sobre la justicia⁸. Si Sócrates es capaz de llevarlos a ese estado de perplejidad, es porque sus interlocutores no son capaces de conciliar esas concepciones con el concepto mismo, con la connotación

⁸ La primera versión, la de Trasímaco no define qué es lo justo. Más que abordar la cuestión en sentido moral, avanza una lectura sociológica de los efectos del discurso moral sobre la justicia; una respuesta a la pregunta a quién sirve el hecho de que la gente crea que hay que ser justos. Su punto de vista es que “lo justo es en realidad un bien extraño, conveniente para el más fuerte y para el gobernante, familiar y perjudicial para el que vive sometido y obedece órdenes, y que la injusticia es lo contrario y ejerce el gobierno sobre los verdaderamente sencillos y justos, pues son los gobernados los que realizan lo que conviene al más fuerte y le hacen feliz prestándole su servicio, sin que de ningún modo se beneficien a

que la justicia tiene en el lenguaje común. Es en esa misma línea, me parece, que Aristóteles emprende lo que podríamos llamar su reconstrucción analítica del concepto de justicia.

Puesto que nos interesa el aspecto más abiertamente social de la justicia (el que Hierro denominó “intermedio”) es bueno atender un poco a lo que tiene que ver con la distribución de honores o riquezas. Aristóteles dejó consignado que esos honores y esas riquezas deben ser otorgados con arreglo a un principio claro, *la equidad*, que emerge de la necesidad de tratar a todos por igual, pero sin ser indiferentes a ciertos criterios que debe tomar en cuenta quien se propone ser justo. Es así como Aristóteles estableció la noción de “lo justo correspondiente” pues –dice– “en estas distribuciones, uno puede tener una parte igual o no igual a otro”. (Aristóteles, 2007: 132). Es esa noción de proporcionalidad, que es una más definida expresión de *a cada quien lo que le corresponde*, algo que estableció Aristóteles para la posteridad. Ella está ligada al mérito (en el sentido más amplio del término, en el de ser digno de ser tomado como igual a otros para, a partir de allí, mirar lo que específicamente debe ser premiado o castigado). Creo que esto es lo mismo que tiene en mente Campbell cuando insiste que “hay una conexión esencial entre justicia y mérito” en dos sentidos: tratar a todas las personas igualmente como agentes responsables y tratarlas de acuerdo con sus méritos. En su parecer, “usando la distinción concepto/concepción, el análisis meritocrático es que el concepto de justicia es tratamiento de acuerdo al mérito, mientras que diferentes concepciones de justicia se refieren a lo que debe ser tomado como mérito”. (Campbell, 1990: 6). Así, pues, la justicia distributiva debe regirse por la regla básica de *tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales*.

sí mismos”. (Platón, 1979: 342 a/344 c). El argumento de Glaucón es “que nadie es justo por su voluntad, sino por fuerza”, que nadie, aunque se lo proponga, permanece justo si tiene una oportunidad de ser impunemente injusto. Y se vale de la figura del anillo Giges (que hace invisible a quien lo posea). Dice: “supongamos que existiesen dos sortijas como ésta, una de las cuales la disfrutase el justo y la otra el injusto, no parece probable que hubiese nadie tan firme en sus convicciones que permaneciese en la justicia y que se resistiese a hacer uso de lo ajeno, pudiendo a su antojo apoderarse en el mercado de lo que quisiera o introducirse en las casas de los demás para dar rienda suelta a sus instintos, matar y liberar a su capricho, y realizar entre los hombres cosas que solo un dios sería capaz de cumplir”. (Platón, 1979: 358 e/360 d). El argumento de Adimanto, que elogia la justicia sobre la injusticia, es apenas una defensa instrumental de ese valor, en sentido de que, cuando los padres y los mayores recomiendan a los niños ser justo, no lo hacen por la justicia misma, sino por “la buena reputación que proporciona, con vistas a obtener cargos, matrimonios (...) y que es para el justo fruto de su fama”. (Platón, 1979: 362 c).

Sintetizando todo, es a partir de la igualdad como exigencia básica de la justicia en general, de la que se generan en Aristóteles dos especies de justicia, la distributiva por un lado y por otro la correctiva o *sinalagmática*, que a su vez se subdivide en conmutativa y judicial⁹. Friedrich lo explica del siguiente modo: “La igualdad numérica hace de cada hombre una unidad igual a todos y cada uno de los demás hombres. Es lo que ahora solemos entender por igualdad y lo que queremos decir cuando afirmamos que todos los ciudadanos son iguales ante la ley. La igualdad proporcional da a cada hombre aquello a que tiene derecho de acuerdo con sus capacidades, sus conocimientos, etc.”. (Friedrich, 1990: 38-9).

Me atrevo a sugerir que parte de la reflexión aristotélica sobre la justicia no hace sino darle sentido a la idea de que justicia es *dar a cada quien lo que le corresponde*, punto de partida de cualquier concepción específica, dejando claramente establecida la noción de *equidad*, que obliga a tomar en cuenta, en cualquier fórmula específica de justicia, un nivel de igualdad y otro de distinción. No importa cómo lleguemos a establecer la proporcionalidad, ella ha de ser definida sobre una base de clara igualdad. Si esto tiene algún sentido, creo que buena parte del filosofar griego sobre la justicia, y el que se

⁹ Dice Truyló “La justicia distributiva tiene por objeto el reparto de los honores y los bienes en la comunidad, y exige que cada cual perciba una porción adecuada a sus méritos. Es el principio de igualdad el que postula aquí una igualdad de trato, pues siendo los méritos distintos, han de serlo los premios. La justicia distributiva consiste, pues, en una relación de proporcional, que Aristóteles califica de “proporción geométrica”. La justicia correctiva o sinalagmática no mira a las personas en primer término, sino a las cosas; y en ella la aplicación del principio de igualdad conduce a una consecuencia distinta, ya que no se valoran méritos distintos, sino que se mide interpersonalmente el beneficio o el daño que las partes o sujetos pueden experimentar, esto es, las cosas y los actos en su valor afectivo, intrínseco, considerándose como iguales los términos personales. Aristóteles emplea, en relación con esta especie de justicia, la fórmula de “proporción aritmética”. Si la justicia distributiva ordenaba las relaciones entre la sociedad y sus miembros, la justicia correctiva o sinalagmática ordena las de los miembros entre sí. Ahora bien, cuando interviene en ella como elemento principal la voluntad de los interesados, se llama justicia conmutativa; y se llama justicia judicial cuando se impone incluso contra la voluntad de uno de ellos, por decisión del juez, cual ocurre en el castigo del delito”. (Truyló, 1970: 177-178). sí mismos”. (Platón, 1979: 342 a/344 c). El argumento de Glaucón es “que nadie es justo por su voluntad, sino por fuerza”, que nadie, aunque se lo proponga, permanece justo si tiene una oportunidad de ser impunemente injusto. Y se vale de la figura del anillo Gíges (que hace invisible a quien lo posea). Dice: “supongamos que existiesen dos sortijas como ésta, una de las cuales la disfrutase el justo y la otra el injusto, no parece probable que hubiese nadie tan firme en sus convicciones que permaneciese en la justicia y que se resistiese a hacer uso de lo ajeno, pudiendo a su antojo apoderarse en el mercado de lo que quisiera o introducirse en las casas de los demás para dar rienda suelta a sus instintos, matar y liberar a su capricho, y realizar entre los hombres cosas que solo un dios sería capaz de cumplir”. (Platón, 1979: 358 e/360 d). El argumento de Adimanto, que elogia la justicia sobre la injusticia, es apenas una defensa instrumental de ese valor, en sentido de que, cuando los padres y los mayores recomiendan a los niños ser justo, no lo hacen por la justicia misma, sino por “la buena reputación que proporciona, con vistas a obtener cargos, matrimonios (...) y que es para el justo fruto de su fama”. (Platón, 1979: 362 c).

ha hecho después, camina por la senda del sabio griego mencionado por Kelsen. Cierta razón puede tener, entonces, Perelman al decir: “Desde Platón y Aristóteles, pasando por Santo Tomás, hasta los juristas, moralistas y filósofos contemporáneos, todo el mundo está de acuerdo en que (la noción de justicia sugiere inevitablemente la idea de una cierta igualdad). La idea de justicia consiste en una cierta aplicación de la idea de igualdad”. (Perelman, 1945: 23).

Perelman, precisamente, emprende un esfuerzo similar al de Aristóteles, aunque de menor impacto: va a tratar de mostrar que no es la igualdad la idea básica detrás de cualquier noción de justicia; que ella más bien es la resultante de la aplicación de la justicia. Para llegar a esto, Perelman examina las formas en que se ha pretendido aplicar el mérito (de nuevo, en su sentido más amplio) en condiciones de igualdad. Ello arroja seis fórmulas:

1. A cada quien la misma cosa
2. A cada quien según sus méritos
3. A cada quien según sus obras
4. A cada quien según sus necesidades
5. A cada quien según su rango
6. A cada quien según lo que la ley le atribuye

Sobre la última ya consignamos la crítica de Perelman: ella encierra un conformismo con el orden jurídico existente y, por ende, una renuncia a la justicia como valor que puede orientarnos en el cambio social. Sobra decir que *a cada quien según su rango*, tampoco es aceptable, por ser “una fórmula aristocrática de la justicia”, contraria a la exigencia de igualdad propia de la modernidad. Sobre la fórmula *a cada quien la misma cosa*, observa que, en ese caso, “el ser perfectamente justo es la muerte”: es lo único que todos recibimos por igual (Perelman, 1945: 17-19). Se han desechado tres fórmulas y Perelman intenta ver si con las otras tres se puede llegar a una definición formal de lo que la justicia es y parece estar dialogando con Aristóteles al reconocer que, hasta cierto punto, la igualdad opera como precondition de la justicia. “Hasta cierto punto” porque, en verdad, la igualdad es más bien un resultado de la aplicación de la justicia. En otras palabras, el trato igual no consiste en otra cosa que en atenerse a la justicia. Luis Recaséns Siches, explicando

esto, comienza diciendo que, a propósito de la idea de la igualdad absoluta, como noción que antecede a la de justicia, Perelman establece que “la regla de justicia ordena tratar de la misma manera a dos seres idénticos”. No olvidemos que Perelman está interesado en estas cosas porque persigue una regla formal de la justicia. Es formal porque, primero, “dicha regla no expresa qué diferencias deban ser consideradas como esenciales y cuáles como no esenciales” y, segundo, porque “expresa tan sólo que es necesario tratar del mismo modo los seres esencialmente similares, pero no indica *cómo* es necesario tratarlos”. (Recaséns, 1964: xi-xii). Perelman cree culminado su esfuerzo cuando llega a esta conclusión: “Se puede por tanto definir la justicia formal y abstracta como *un principio de acción de acuerdo con el cual los seres de una misma categoría esencial deben ser tratados de la misma manera*”. (Perelman, 1945: 28). Lo que ha querido hacer es eludir “las dificultades suscitadas por la justicia concreta”. (Perelman, 1945: 41) y mostrar que, “contrariamente a la opinión corriente, no es la noción de igualdad la que constituye el fundamento de la justicia, incluso formal”; que la igualdad se impone por el hecho de aplicar una regla a todos los miembros de una categoría esencial. En breve, que “la igualdad de tratamiento no es más que una consecuencia lógica del hecho de atenerse a la regla”. (Perelman, 1945: 53).

De haber sido útil este acápite para darle sentido a la fórmula *a cada cual lo que le corresponde*, como el concepto detrás de cualquier concepción específica de la justicia, debería serme permitido ocuparme ahora de la afirmación de que la justicia es *una categoría moral de la política*.

3. La justicia como virtud moral

Esa categoría moral es una *virtud* y necesitamos saber de qué clase y quién se supone que debe satisfacerla o en dónde hemos de acudir para verificar su existencia. Para ello nos sirve repasar muy rápidamente algunas perspectivas filosóficas comenzando por la de Platón porque, como se sabe, la primera gran obra claramente filosófico-política de la cultura occidental, *La República*, tiene en la justi-

cia el tema articulador, de una forma que, por lo demás, ha marcado a la tradición filosófica¹⁰. Si uno se atiene a los primeros capítulos de esa obra, donde inicialmente Sócrates tematiza la justicia con sus interlocutores, rápidamente se ve obligado a concluir que Platón está pensando la justicia como una virtud personal, como la virtud de obrar correctamente, de ser una persona moral. Tampoco encontramos más adelante una dilucidación ordenada, del modo que luego encontramos en Aristóteles, para hacer inteligible el criterio para compensar faltas, redistribuir cargas y beneficios o restaurar situaciones dañadas. Lo que más bien se va avanzando en la obra es un entremezclar la justicia con asuntos propios de la metafísica de Platón, como las relaciones entre los mundos material e inteligible y las vicisitudes del alma humana para salir del error y acceder a la verdad. El resultado de todo esto es que, bajo cierto entendimiento, Platón terminó ya no ocupándose del asunto de *la sociedad justa* sino de la *sociedad buena* (construida de una manera vertical y descendente de un *Estado perfeccionista* que se encarga de realizar la conjunción de la verdad y del bien)¹¹. Con todo, no debe concluirse que Platón, para esta etapa de la obra, se quedó en la justicia como virtud personal. Todo lo contrario, está tras la búsqueda de la justicia para la polis como un todo y, para cuando concluye que es el filósofo, el verdaderamente capaz de ligar el orden moral con el orden del cosmos, por ser quien accede el entendimiento de este último, está señalando la que, a su juicio, es la verdadera organización justa del orden social: la correcta articulación de las virtudes existentes en el mundo social. Como lo explica Hierro:

Para Platón las virtudes son específicas para cada una de las tres clases que integran el Estado: los gobernantes se rigen por la sabiduría o pru-

¹⁰ Más concretamente, dice Brian Barry: “Un tratado de justicia social se ocupa de la pregunta que Platón se hizo en *La República*, hace dos milenios y medio: ¿qué es justicia? El preguntar platónico por la justicia, podría decirse, fue el comienzo de la filosofía política occidental. Pero esta pregunta emergerá de manera inevitable en cualquier sociedad cuando sus miembros comiencen a pensar de manera reflexiva sobre los ordenamientos institucionales dentro de los cuales ellos viven sus vidas. A través de su contacto con otras sociedades, la gente termina por darse cuenta que los ordenamientos no son un fenómeno natural sino una creación humana. Y que lo que ha sido hecho por los seres humanos puede ser cambiado por los seres humanos. Darse cuenta de esto es fundamental para que emerjan teorías de la justicia. Porque una teoría de la justicia es una teoría sobre las clases de ordenamientos sociales que pueden ser defendidos. Tanto en los tiempos de Platón como en los nuestros, el punto central en cualquier teoría de la justicia es qué tan defendibles son las relaciones desiguales entre las personas”. (Barry, 1989: 3-4).

¹¹ Hago esta definición utilizando la distinción de Rubio (1990) entre “Estado justo” y “Estado perfecto”.

dencia (*sophía*); los guardianes por la fortaleza (*andreia*) y los productores por la templanza (*phrónesis*); la justicia (*dikaíosine*) es la virtud que se satisface cuando cada uno de estos estamentos de la sociedad se atiene a su función y practica la virtud que le es propia (Hierro, 2002: 13).

Así, con relación a la pregunta sobre quién es el llamado a practicar la justicia, lo que Platón parece insinuarnos es que ésta debe ser una virtud del orden social como un todo, que la justicia es una virtud del orden social.

Aristóteles también habla de la justicia en términos de virtud y también de un modo que, en principio, parece referirse más al individuo que a la sociedad, especialmente cuando se refiere a ella como “la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros”. (Aristóteles, 2007: 129). No obstante, a través de su distinción entre la justicia como *virtud total* y la justicia particular o la justicia como *aspecto de la virtud*¹², bien pronto nos queda claro que la trata como una virtud del ordenamiento social, con su andamiaje institucional.

En general, para Aristóteles las virtudes son de dos clases: *dianoéticas* o intelectuales y *éticas* o morales. Las primeras se adquieren por la vía teórica, mediante la enseñanza, mientras que las éticas radican en la voluntad y se adquieren con el ejercicio de ella (Truylol, 1970: 177). Como virtud ética, la justicia se divide en dos. La primera, dice Aristóteles, impone a través de la ley la práctica de todas las virtudes en la relación de unos individuos con otros¹³. Es en este sentido amplio, como virtud ética resultante del ejercicio de todas las virtudes, que la justicia resulta siendo un rasgo de la personalidad moral referido al otro; una forma de vivencia moral de la alteridad. Pero la segunda forma de entender la justicia, más política y materializada a

¹² Al respecto explica Hierro: “como virtud total la justicia es lo legal (*tó nóminon*), el cumplimiento de la ley (...); como virtud parcial o particular la justicia es lo equivalente (*tó íson*) y comprende dos especies: “una que se aplica en las distribuciones de honores, o dinero o cualquier otra cosa que se reparta entre quienes tienen parte en el régimen... y otra especie que regula y corrige los modos de trato. Esta última tiene dos partes, pues unos modos de trato son voluntarios y otros involuntarios”. Como es sabido, Aristóteles denomina a la primera forma de justicia parcial “justicia distributiva” (*dianemetikón dikaíon*) y a la segunda “justicia correctiva” (*diorthotikón dikaíon*)”. (Hierro, 2002: 18).

¹³ “La justicia parece la más excelente de las virtudes (...) y, para emplear el proverbio, “en la justicia están incluidas todas las virtudes”. 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”. (Aristóteles, 2007: 129).

través de la ley que hace posible a la primera, se subdivide en dos campos: uno que tiene que ver con la distribución de honores o riquezas entre los miembros de una comunidad y otro que tiene que ver con las transacciones y las conmutaciones privadas (aspecto civil y penal de la justicia)¹⁴. Y en este caso, además de la alteridad, la justicia lleva aparejada la exigencia de la igualdad. En la justicia se aplica y realiza el principio de igualdad (igualdad entre ciudadanos fundamentalmente, dados los presupuestos antropológicos y políticos de Aristóteles que, de entrada, concibe a la sociedad como una organización de personas naturalmente desiguales) como fundamento de la cohesión y armonía en la vida social.

Me permito ahora dar un salto hasta David Hume (siglo XVIII) para ver otra versión de la justicia como virtud; aquella que enfatiza su dimensión de *virtud artificial*. Lo es para él, ante todo, como es obvio, porque no es “una virtud natural”, en el sentido de que los seres humanos “no tenemos naturalmente motivo real o universal para observar las leyes de la equidad” y que “el sentido de la justicia y la injusticia no es derivado de la naturaleza, sino que emerge artificialmente, aunque necesariamente de la educación, de las convenciones humanas”. (Hume, 1739: 483-484). ¿Qué nos lleva –según Hume– de una naturaleza humana que no está inclinada hacia la justicia, a hacer que ella emerja? Según él, la desventajosa condición en que se encuentran, comparados con los otros animales, los seres humanos y la forma de organizarse en sociedad para afrontar esta desventaja. En pocas palabras, los seres humanos se organizan en sociedad para optimizar su producción de objetos necesarios para la vida pero estos objetos, que ya serían escasos si cada ser humano los produjera todos por sí mismo, siguen siéndolo, aunque menos, cuando se producen en una organización que especializa el trabajo y viabiliza el intercambio. Serán siempre escasos si los comparamos con el deseo que los humanos tienen de ellos. Es, entonces, de una yuxtaposición de escasez y limitada generosidad, que nace la justicia. Emerge para producir una estabilidad artificial, o convencional-

¹⁴ Platón, a decir verdad, se había ocupado en extenso, y con vocación prescriptiva, de la justicia penal y de la civil en los libros X y XI de *Las leyes*.

mente inducida, contra la inestabilidad que genera este desbalance entre bienes existentes y apetencias humanas. Y, por supuesto, nace de la mano de la propiedad como institución, en el sentido de que la idea de propiedad es ininteligible sin la comprensión de la idea de justicia.

Evidentemente, Hume no está tan interesado en definir la justicia en sentido moral, y por lo tanto tampoco en enfatizar su carácter de *virtud*, sino en explicarla a partir de una especie de teoría de las condiciones de la sociabilidad humana. Porque “esa virtud, como ahora es entendida, nunca hubiera sido soñada entre los hombres rudos y salvajes”. Nace en medio de la precaria sociabilidad humana, de la inestabilidad que trae la escasez de bienes; porque así “como el crecimiento de esos bienes es la principal ventaja de la sociedad, la estabilidad de su posición, junto con su escasez, es el principal impedimento”. Y nada había en la naturaleza humana que nos solucionara el problema: “en vano podríamos esperar encontrar, en la *naturaleza incultivada*, un remedio para este problema”. (Hume, 1739: 487-488)¹⁵. Emerge, entonces, como un artificio producto de la civilización. La conducta de comportarse de acuerdo con la justicia la adquiere el hombre de “su civilizado Estado, y cuando es entrenado según una cierta disciplina y educación”. (Hume, 1739: 479).

Como bien dice Chistopher Berry, Hume “confina (la justicia) demasiado estrechamente a cuestiones relacionadas con la propiedad”. (Berry, 2009: 68). Son las sociedades que llegan a la propiedad (a la división del trabajo y al intercambio de bienes de consumo que el trabajo dividido genera) las que llegan a la justicia como virtud artificial¹⁶.

Me pareció importante dar este rodeo por Hume y su teoría de la justicia como virtud artificial, porque quiero conectarla con la idea expresada por Rawls, apenas abre su *Teoría de la justicia*, de que

¹⁵ Hume no niega que haya virtudes naturales, sólo que la virtud no es una de ellas y, las que sí lo son, no alcanzan para darle estabilidad a la asociación humana. Como lo explica Berry: “Podemos detectar la centralidad de la inflexibilidad en la explicación que ofrece Hume de la operación de la justicia. La flexibilidad de la moralidad natural, que permite hacer excepciones *ad hoc*, no proporcionaría la necesaria estabilidad de fondo con la que posibilitar el crecimiento de esa ‘confianza’ y el mantenimiento de esas ‘expectativas’”. (Berry, 2009: 85).

¹⁶ Dice Berry: “la explicación humeana de la justicia en términos de artificio, compuesto por reglas inflexibles, establece la relación más básica de propiedad”. (Berry, 2009: 88).

la justicia es la “*primera virtud* de las instituciones sociales”. (Rawls, 1971: 17, las *itálicas* son mías). Que se trata de una categoría de la política lo evidencia el hecho de que es desde la política, orientada por la justicia, la que determina el orden y el cambio social. Ahora bien: es cierto que en el entendimiento rawlsiano de la justicia pesa mucho la distinción kantiana entre cuestiones de *justicia* y cuestiones de *vida buena*; pero no es menos cierto que Hume es una poderosa influencia en la forma rawlsiana de entender la justicia como virtud. La justicia rawlsiana es un poco –y esto ya ha sido señalado– una virtud *remedial* y *tardía*. Se llega con ella a solucionar problemas para los cuales, desde dentro de las situaciones, no hay salida. Situaciones como aquellas que Hume, en su *Investigación sobre la moral*, denominó *circunstancias* de emergencia de la justicia, caracterizadas ante todo por un cierre de opciones primarias; en su caso, dada su tendencia economicista de entender esta emergencia, situaciones de “moderada escasez”¹⁷. Para moldearla con recursos argumentativos propios de las teorías de decisión racional bajo condiciones de incertidumbre, Rawls recoge esa intuición en su diseño de la *posición original*. La intuición moral básica que orienta el regateo en esa posición, y en general la idea fuerte detrás de su idea de *equilibrio reflexivo*, de la cual esa posición original no es más que un ejemplo argumentativo, muestra cuánto hay que elevarse por sobre el deseo ciego e inmedatista y sobre las tendencias egocéntricas para acceder al punto de vista de la justicia. Y en Rawls, como en Hume, no hay ninguna naturaleza humana, ninguna especie de determinación natural o ley moral que nos lleve a esto. En Rawls, ello es efecto de una cultura política, de la entrada en vigencia de los valores propios de la Modernidad, especialmente la tolerancia y el respeto a la diferencia. Esto es particularmente más claro en *Political Liberalism* (1993), donde Rawls intenta probarnos que es posible alcanzar una concepción compartida de justicia entre miembros de una sociedad

¹⁷ De no darse una moderada escasez –dice Hume– en una situación de abundancia extrema o de extrema necesidad, la justicia no podría emerger. En el primer caso porque no haría falta y en el segundo porque nadie la observaría. “La situación de la sociedad es, por lo común, un término medio entre estos extremos. (...) De aquí las ideas de propiedad se hacen necesarias en toda sociedad civil; de aquí la justicia deriva su utilidad para el público y de aquí tan sólo surge su mérito y su obligación moral”. (Hume, 1752: 45-55).

que ya no comparten una misma concepción de lo bueno, sino que subscriben a varias de ellas que, además, son recíprocamente irreconciliables.

Este entendimiento de la justicia, permite, sin embargo, juzgar como justas situaciones que no tienen en sí mismas atributos morales pero que adquieren una dimensión moral gracias a un procedimiento de decisión consensualmente acordado. En este punto es donde cobra sentido la distinción, cara al filosofar rawlsiano, entre justicia *procedimental perfecta*, justicia *procedimental imperfecta* y justicia *procedimental pura*. Las dos primeras son perfectas porque el resultado es intrínsecamente moral (o lo juzgaríamos justo desde una posición moral determinada). En la justicia procedimental pura (los juegos de azar son aquí el ejemplo predilecto), en cambio, el resultado no es en sí moral. Lo que lo hace moral es el procedimiento libremente acordado entre las partes.

Cuando Rawls presentó esta forma de entender el rol de la justicia en *A Theory of Justice* (1971), donde la justicia emergía como una solución a la que se llega a través de un regateo entre posiciones que negocian en condición de incertidumbre (con su consiguiente acogida de las teorías de la decisión racional), estaba admitiendo la posibilidad de una justicia convencionalmente pactada (aunque no por ello menos moral); una justicia que no era la directa expresión de rasgos morales de la naturaleza humana (excepto la racionalidad, que Rawls luego identificó como una ‘razonabilidad’ culturalmente inducida). Y esto, sin duda, reñía con la idea de la justicia como una virtud moral ligada a la condición natural o moral de los seres humanos. No se equivocaba Michael Sandel al señalar que en ese entendimiento de la justicia debía más a Hume que a Kant:

Donde la justicia ha dependido para su virtud de la existencia de ciertas pre-condiciones empíricas, su virtud ya no ha sido absoluta (...) sólo condicional, como la valentía física en las zonas de guerra (...); ha asumido en ciertas circunstancias una dimensión remedial; y, finalmente, donde ha hecho presencia en forma inapropiada, la justicia ha aparecido como un vicio más que como una virtud. En suma: una visión humeana de las circunstancias de la justicia –tal como Rawls explícitamente la adopta– parece incompatible con el estatus privilegiado de la justicia requerido por Rawls y defendido por Kant sólo

por recurrir a una moral metafísica que Rawls encuentra inaceptable. (Sandel, 1984: 162).

Al hacer esta crítica, Sandel tenía claro que “para Hume, la justicia no puede ser la primera virtud de las instituciones sociales (al menos no en un sentido categórico) y en algunos casos es dudoso que sea una virtud”. Porque si las circunstancias de la justicia, básicamente moderada escasez y “limitada generosidad”, son las que hacen emerger la justicia, es evidente que ella emerge en ausencia “virtudes más nobles”. Es decir, debe su carácter de virtud a la “ausencia de virtudes más altas y nobles”. Y sigue siendo una virtud precaria porque, “donde la escasez y el egoísmo se juntan, entonces “la justicia”, siendo totalmente inútil, nunca podría tener lugar en el catálogo de las virtudes” (Sandel, 1984: 162-163).

Quizás pueda decirse, en defensa de esta extraña virtud, que no se vuelve incondicionadamente hacia la realidad, como un deber ser puro, sino que más bien parece elevarse desde *el es*, desde las circunstancias que ya presenta la realidad, pactando *a posteriori* un deber ser. No de otra forma puedo entender una extraña afirmación de Perelman en el sentido de que a diferencia de las otras virtudes, que nos vuelcan hacia lo real, “la justicia postula la inserción de lo real en categorías consideradas esenciales”¹⁸.

Hay otras muchas razones que tienden a matizar el carácter virtuoso de la justicia. Tom Campbell, por ejemplo, señala que la justicia tiene una fuerza emotiva poderosa y que hace parte, normalmente, del lenguaje de la queja y a veces de la venganza. “Es en la privación resentida y en la conciencia de haber sido maltratado que se enraíza buena parte de la idea de justicia” y que ella es una especie de “virtud negativa que sólo se satisface corrigiendo el maltrato que se ha inflingido”. (Campbell, 1990: 1). Con todo, esto no es una descalificación de la justicia. Quizás lo que simplemente se está señalando es que no nos ocupamos de la justicia sino desde una primaria preocupación con la injusticia. Si ése es el caso, no podría no

¹⁸ En concreto: “La justicia es conforme a un razonamiento. Hablando en lenguaje kantiano, podría decirse que es una manifestación de la razón práctica. Es en esto, por otra parte, en lo que se opone a las demás virtudes, más espontáneas, que se refieren directamente a lo real, mientras que la justicia postula la inserción de lo real en categorías consideradas esenciales”. (Perelman, 1945: 55).

estar de acuerdo con Campbell pensadores contemporáneos como Axel Honneth e Iris Marion Young. Él porque ve en las situaciones de injusticia percibida la génesis de buena parte de los conflictos sociales (Honneth, 1997). Ella porque propone filosofar no a partir de la categoría de la justicia, sino a partir de los hechos mismos de injusticia (Young, 2000).

Como lo prometí, cierro el artículo con una visión panorámica de los cursos que ha tomado la justicia en su variable re-distributiva; esto es, la que desarrolla la idea aristotélica de repartir cargas y beneficios entre los asociados de un mismo sistema de cooperación social. Soy consciente, al cerrar el artículo de esa manera, que dejo por fuera importantes variables contemporáneas de la reflexión filosófica sobre la justicia, por ejemplo, la *justicia como reconocimiento* y la *justicia reparatoria*¹⁹.

4. La *justicia redistributiva*: variaciones y límites

Los filósofos que han desarrollado teorías de justicia redistributiva parecen subscribir a la creencia de que una sociedad es justa si todos en ella tienen las mismas cosas (algo que realmente nadie ha propuesto) o tienen claros (y aceptados) los principios por los cuales unos pueden tener más de ellas que otros y algunos, incluso, no tenerlas. Para todos ellos el problema no es otro que ése que Hume terminó afinando con su idea de repartir correctamente cosas en una sociedad en una situación de “moderada escasez”. Y en todo caso, en tanto se mantengan en este modo de pensar la justicia, ellos se ven avocados a lidiar con los tres elementos que el problema mencionado involucra: *las cosas* a ser distribuidas, *los sujetos* entre quienes se distribuyen y *el criterio* que debe presidir moralmente la distribución.

En cuanto a *las cosas*, tendrán que comenzar por establecer aquellas que son valiosas, que todo el mundo necesita, y de las cuales hay una moderada escasez, para que puedan ser repartidas justamente. Su identificación, como es apenas obvio, es altamente dependiente

¹⁹ Sobre la primera de estas dos, sin embargo, ya hablé extensamente en (Grueso, 2008).

de una antropología general y de una lectura de la sociedad en la que se filosofa. Por ser distintos este entendimiento y esta lectura de la sociedad entre ellos, los filósofos han extendido notablemente el número de bienes a ser distribuidos. Ya no se trata sólo de eso que, muy genéricamente, Aristóteles llamó “honores y riquezas”, sino de una más vasta serie de bienes y hasta de aspectos de las relaciones humanas. Con ello los filósofos han dejado constancia de que no siempre las cosas a ser redistribuidas equitativamente tienen que ser realmente cosas. He aquí unos ejemplos de los bienes considerados:

1. *Bienes de consumo* (dinero, alimentos, vivienda, “renta mínima”, etc.)

2. *Oportunidades* (becas, subsidios, arreglos garantistas de la competitividad de capacidades).

3. *Calidad de vida* (bienes de consumo más ocio, servicios médicos y psicológicos y las “bases sociales para el auto-respeto”, la elección de metas de realización y protección a estructuras vitales para el mantenimiento y expansión de lazos afectivos)

4. *Capacidades* (desarrollo educativo de las capacidades innatas y nivelación educativa y social de las capacidades no-innatas y las tecno-culturalmente necesarias para la vida en sociedad).

Cruzando *los bienes* a ser repartidos con *los sujetos* entre quienes se hace la repartición (en las sociedades pre-modernas, donde estuviese vigente lo que Hierro denominó un *iusnaturalismo deontológico*²⁰, entre los de la misma clase o casta; en las sociedades democráticas modernas, entre todos los miembros de la misma) y con el criterio (de estirpe liberal, socialista, etc.), los filósofos tienden a emitir fórmulas que privilegian las necesidades de las personas, o sus méritos, o sus capacidades. Un ejemplo de ellas es el *Segundo Principio* de justicia de Rawls:

Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

²⁰ Esta idea de *iusnaturalismo ontológico* complementa las otras ya vistas de *iusnaturalismo deontológico* y *positivismo jurídico*. Hierro la define así: tenemos conocimiento de quiénes son sujetos y quiénes no, en qué grupos se dividen los sujetos por su rango natural y qué recursos le corresponden. Lo que hay que hacer es observar ese conocimiento en la aplicación de la ley. “En este escenario no tenemos un criterio definitivo para decidir quién está moralmente legitimado para establecer el orden; pero eso no importa mucho porque tenemos un criterio definitivo para saber qué orden debe establecer”. (Hierro, 2002: 27-29).

- a- mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
- b- unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Otro ejemplo es aquella con la que Marx prefigura lo que sería la justicia en una sociedad comunista:

De cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad. (Marx, 1875: 5).

Me permito listar algunas otras fórmulas:

1. *A cada quien según su necesidad* (usualmente para repartir “renta mínima”, alimentos, etc.). Dice de esta fórmula Perelman:

en lugar de tomar en cuenta los méritos del hombre o de su producción, trata sobre todo de disminuir los sufrimientos que resultan de la imposibilidad en que se encuentra para satisfacer sus necesidades esenciales. Es en esto en lo que la fórmula de la justicia se aproxima más a nuestra concepción de la caridad (...) Se tomará en cuenta así un *mínimum* vital que hay que asegurar a cada hombre, sus cargas familiares, su salud más o menos precaria, los cuidados que exige su infancia o su vejez, etc. (...) La protección del trabajo y del trabajador, las leyes sobre el salario mínimo, la limitación de la jornada, el seguro a los desocupados, la enfermedad y la vejez, los subsidios familiares, etc., se inspiran en el deseo de asegurar a todo ser humano la posibilidad de satisfacer sus necesidades más esenciales. (Perelman, 1945: 18-19).

2. *A cada quien según su mérito* (que usualmente no apunta a repartir nada sino a pedir respeto para los logros y bienestar a partir del trabajo realizado. Un ejemplo a este respecto es la justicia titulativa y restaurativa de Robert Nozick). De todas maneras, esta idea se expresa mejor con la expresión *A cada quien según sus obras*, de la que dice Perelman: “el criterio ya no es moral, pues no toma en cuenta ni la intención ni los sacrificios realizados (como las dos anteriores), sino únicamente el resultado de la acción”²¹.

3. *A cada quien según su capacidad* (para establecer un régimen meritocrático de acceso al empleo y cargos de dirección sobre la base de la competencia de capacidades).

²¹ “Es en esta concepción en donde se inspira el pago del salario de los obreros, por hora o por piezas; los exámenes y los concursos, donde, sin preocuparse por el esfuerzo realizado, no se tiene en cuenta más que el resultado, la respuesta del candidato sustentante, el trabajo que ha presentado”. (Perelman, 1945: 18).

4. *A cada quien según su necesidad educativa* (para establecer un régimen que tienda a igualar las capacidades para la vida libre igualando las capacidades).

5. *De cada quien según su capacidad* (usualmente para decidir qué se va a pedir de cada uno en trabajo y contribución en general a la cooperación social).

6. *De cada quien según su capacidad contributiva* (ligada usualmente a un Estado de bienestar, para exigir diferenciadamente el aporte individual al stock estatal necesario para cumplir con las cargas sociales de atender la distribución de renta, oportunidades, etc.

7. *De cada quien según el uso de sus capacidades* (para exigir más contribución social en beneficio de los menos favorecidos por parte de quienes hacen un mejor uso de sus capacidades para posibilitar, hacia futuro, iguales oportunidades para iguales capacidades).

Pese a que se siguen explorando fórmulas dentro de esta tradición (tendencia en curso de desarrollo como las de Martha Nussbaum y Amartya Sen parecen encajar dentro de este formato), no debe hacernos olvidar que ella tiene también sus objetores. Para cerrar el artículo, me permito citar los principales argumentos de dos de ellos: Michael Walzer e Iris Marion Young.

Walzer critica, en su obra *Las esferas de la justicia*, la obstinación de los filósofos en contrabalancear igualdades y desigualdades a partir de un solo tipo de igualdad defendible y de un bien que, si se distribuye adecuadamente, haría a la sociedad justa²². Es un error, dice, creer que hay una sola cosa que debe ser repartida en forma igualitaria, cuando los seres humanos valoran no una sino múltiples cosas y no hay dos sociedades o épocas en donde se aprecien los mismos bienes. Se haría más si se ampliara la reflexión a “la totalidad del mundo de los bienes” y se ampliaran, además, las funciones de la justicia distributiva, pues ésta “guarda relación tanto con el ser y el hacer como con el tener; con la producción tanto como con

²² Dice Walzer: “el primer impulso del filósofo es resistir a la exhibición de la historia, al mundo de las apariencias, y buscar una unidad subyacente: una breve lista de artículos básicos rápidamente abstraídos en un bien único, un criterio distributivo único o uno interrelacionado. (...) [E]l más profundo supuesto de la mayoría de los filósofos que han escrito sobre la justicia, de Platón a nuestros días, es que hay un sistema distributivo, y sólo uno, que puede ser correctamente comprendido por la filosofía”. (Walzer, 1983: 18).

el consumo; con la identidad y el *status* tanto como con el país, el capital o las posesiones personales”. Hay, pues, que “examinar todo, los bienes y las distintas maneras de distribución”, porque “toda esta multiplicidad de bienes se corresponde con una multiplicidad de procedimientos, agentes y criterios distributivos”. (Walzer, 1983: 17). Así las cosas, si se entiende correctamente la multiplicidad de los bienes, se puede concluir que “los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas (...) y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural”. (Walzer, 1983: 19).

Además de lo anterior, según Walzer, los filósofos deberían replantearse, tanto en términos descriptivos como prescriptivos, el asunto de la igualdad, que siempre ligan a la justicia. Descriptivamente, los filósofos no sólo deberían tomar en cuenta seriamente, desde el punto de vista sociológico, los poderosos obstáculos que la realidad le opone al ideal de igualdad absoluta: no sólo no hay igualdad en ninguna sociedad sino que todo conspira contra esa posibilidad. Prescriptivamente, la igualdad sería una injusticia al interior de cada esfera de significancia; los filósofos nunca deberían olvidar que la igualdad absoluta es, como dijera Aristóteles, una absoluta injusticia, en la medida en que implica violar el mandamiento de la equidad de tratar diferenciadamente a quienes acreditan ciertas diferencias moralmente relevantes. Si se toma en serio todo esto, se entenderá por qué no hay que combatir todo tipo de desigualdad sino la dominación de un tipo de desigualdad sobre las demás: “sostengo que debemos concentrarnos en la reducción del predominio y no –al menos no primordialmente– en la destrucción o la restricción del monopolio”. (Walzer, 1983: 30)²³.

²³ Para Walzer, el mejor camino para hacer una teoría de la justicia es a partir de un entendimiento complejo de la igualdad y la desigualdad y tratando de atacar no tanto el monopolio (buscando que todos tengan lo mismo) sino el predominio (buscando que, quienes tengan más en determinado campo, no tengan por eso lo que prima en los otros campos). Esta preocupación por la dominación está legitimada por una conclusión que Walzer ha extraído de su análisis de la dinámica de las esferas: que la interferencia entre ellas o, mejor, que el dominio de una o unas sobre las otras, es lo que impide que las sociedades se hagan menos desiguales, o sea más justas. Esto hay que enfatizarlo: Walzer quiere sociedades menos desiguales y el modo de lograrlo, según su análisis, no es eliminar las desigualdades en una

En *Justicia y política de la diferencia* Young enfila baterías contra la tradición redistributiva. En general, la ceguera ante las diferencias, sobre la que se ancla la justicia redistributiva, no es para Young tan justa como parece. Para comenzar, no somete a evaluación moral las estructuras sociales. Si ella ha venido a ser exitosa, es en parte debido a que “la teoría política moderna restringió el alcance de la justicia a cuestiones de distribución”, abandonando con ello la perspectiva platónica y, en general, “el alcance de la justicia tal como había sido concebida por el pensamiento antiguo y medieval”. Contra eso, y para llevar la justicia a ocuparse más directamente de la explotación, la marginación, la carencia de poder, el imperialismo cultural y la violencia estructural, en fin, de las que ella llama “caras de la opresión”, Young recomienda remontarse a Platón, que en modo alguno circunscribía la justicia al problema de la redistribución y sí, en cambio, se refería a la cuestión neurálgica del ordenamiento social; de la justificación moral de las asimetrías sociales²⁴.

Crítica igualmente en la tradición redistributiva el *univocionismo*, es decir, la manía filosófica de reducir la diferencia a la unidad (y en esto es deudora de Walzer). Young ve en el univocionismo una tendencia, no sólo a desconocer la diversidad, sino a marginarla o a oprimirla; cumple una función ideológica: legitimar el orden social bajo el capitalismo, despolitiza la discusión y reduce todo a la mejor fórmula para la redistribución de beneficios.

Aunque Young enfrenta la hegemonía de la tradición redistributiva, no niega que la redistribución sea importante para lograr la justicia; aunque del mismo modo enfrenta la hegemonía del ideal igualitarista, tampoco niega que “la igualdad es un objetivo de la jus-

esfera particular, ni el dominio dentro de ella (lo que llamaría el *monopolio*) sino el dominio de una esfera sobre otras (lo que llamaría el *predominio*). La idea, expresada en términos un poco más gráficos y dinámicos, es llegar a cierto juego de esferas donde la gente alcanza posiciones de preeminencia (con sus respectivos privilegios) pero, como existen varias esferas de esa índole y como ellas se contrarrestan o impiden sobre ellas el predominio de otras, los privilegios dentro de una no necesariamente llevaría a esas personas que los poseen a extender sus privilegios sobre las otras personas. Sería una sociedad más igualitaria conformada por gente desigual (desigual dentro de diferentes esferas con diferentes grados de significancia que otorgan preeminencia en forma diferenciada). En donde la desigualdad no es justa ni deseable ni admisible, es en la sociedad abierta. Y esa es la que preocupa a Walzer, porque los seres humanos viven dentro de las esferas tanto como viven fuera de ellas y se realizan en varios campos y no en uno solo. Su problema, como ya vemos, no es la desigualdad dentro de las esferas sino el dominio extralimitado de unas esferas sobre otras y, consiguientemente, sobre la sociedad como un todo, con lo que la desigualdad se acrecienta sobre bases moralmente ya inaceptables.

²⁴ O más bien de su imposible justificación moral, como ya vimos en la cita 12 de Brian Barry.

ticia social”. (Young, 1990: 290). Lo que más bien quiere enfatizar es que “el ideal de la sociedad justa como aquella en la que se eliminan las diferencias de grupo es tan poco realista como indeseable”. Su solución va en la línea de abrir lo público a “estructuras participativas reales en las que la gente real, con sus diferencias geográficas, étnicas, de género y ocupacional, afirme sus perspectivas respecto de las cuestiones sociales dentro del marco de instituciones que favorezcan la representación de sus distintas voces”. (Young, 1990: 197).

El debate sobre la justicia no se detiene allí. Véanse, sino, los debates que en la década de los noventa sostuvieron Iris Young y Nancy Fraser y los que a mediados de esta primera década del siglo XXI sostuvieron Nancy Fraser y Axel Honneth. Véanse las críticas de Charles Taylor a la justicia liberal y las réplicas que al respecto emitieron Giovanni Sartori y Jürgen Habermas entre otros. Véase, entre muchas que se me escapan, o que no conozco, la portentosa obra que acaba de aparecer, de Amartya Sen, *The Idea of Justice*. Todo esto está revigorizando el campo filosófico-político en torno al mismo tópico que ya ocupaba a Sócrates, Platón y Aristóteles: ¿qué es una sociedad justa? ■

Referencias

- Aristóteles (2007). *Ética Nicomáquea*. Barcelona: Gredos.
- Barry, Brian (1989). *Theories of Justice*. Vol. I. University of California Press.
- Berry, Chistopher J. (2009). "Hume y la inflexibilidad de la justicia: propiedad, comercio y expectativas". En: *Anuario Filosófico*. Vol. XLII, No. 1.
- Bobbio, Norberto (1984). "El Poder y el Derecho". En: Norberto Bobbio – Michelangelo Bovero, *Origen y Fundamentos del Poder Político*. México D.F.: Enlace-Grijalbo. Prólogo de José Fernández Santillán.
- _____. (2009). *Teoría General de la Política*. Madrid: Trotta.
- Campbell, Tom (1990). *Justice*. Londres: MacMillan.
- Colomer, José Luis (1995). *La teoría de la justicia en Immanuel Kant*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Friedrich, Carl J. (1990). *La filosofía del derecho*. México D.F.: F.C.E.
- Grueso, Delfín Ignacio (2004). "La justicia en Kant y su vigencia". En: *Praxis Filosófica*, Nueva Serie, No. 19.
- _____. (2008). "Tres modos de involucrar el reconocimiento en la justicia". En: *Revista Praxis Filosófica*. Nueva Serie, No. 27 (julio-diciembre).
- Hierro, Liborio (2002). "El concepto de justicia y la teoría de los derechos". En: *Estado, Justicia, Derechos*. Madrid: Alianza.
- Höffe, Otfried (1992). *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. México D.F: Fontamara.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel & Fraser, Nancy (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.
- Hume, David (1987 [1739]). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (2003 [1752]). *Investigación sobre la moral*. Buenos Aires: Losada.
- Kant, Immanuel (1989). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Técnos.
- Kelsen, Hans (1952). *¿Qué es Justicia?* Barcelona: Ariel.
- Marx, Karl (1974 [1875]). "Crítica del Programa de Gotha". En: C. Marx F. Engels, *Obras Escogidas*, Tomo III. Moscú: Progreso.
- Perelman, Chaim (1964). *De la justicia*. México D.F.: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM. Prólogo de Luis Recaséns Siches.
- Platón (1979). *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.
- Rawls, John (1979). *Teoría de la justicia*. México D.F.: F.C.E.

- _____. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rosler, Andres (2005). *Political Authority and Obligation in Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Rubio Carrecedo, José (1990). *Paradigmas de la política: del Estado justo al Estado legítimo*. Barcelona: Anthropos.
- Ruiz Miguel, Alfonso (2002). "Concepciones de la igualdad y justicia distributiva". En: *Estado, Justicia, Derechos*. Madrid: Alianza.
- Sandel, Michael (1984). "Justice and the Good". En: *Liberalism and its Critics*. New York: New York University Press.
- Sen, Amartya (2009). *The Idea of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Truyol y Serra, Antonio (1970). *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente.
- Walzer, Michael (1993). *Las esferas de la justicia*. México D.F.: F.C.E.
- Young, Iris Marion (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Valencia: Universidad de Valencia.