

Debates actuales sobre la justicia: historia y desarrollo

Fernando Aranda Fraga

Resumen

El asunto de la justicia ha ocupado gran parte de la reflexión filosófica y del pensamiento en general desde la existencia de los primeros signos, letras y símbolos que la humanidad ha venido desarrollando hasta la actualidad. Desde los pueblos más primitivos, tanto orientales como occidentales, y mediante la utilización de todo tipo de escritura o representación gráfica, el hombre ha teorizado sobre la justicia. En la era de la mitología griega fue uno de los motivos por los cuales escribieron poetas como Homero y Hesíodo. Las grandes construcciones sistemáticas de Platón y Aristóteles colocaron en el centro de su teoría a la virtud de la justicia. Cómo no mencionar al derecho romano, para el cual la justicia, y sobre todo sus aplicaciones en la práctica, orientaron sus más finas y sutiles disquisiciones, y crearon así la jurisprudencia. Pero a pesar de la vasta literatura existente sobre la justicia en todas las épocas, no fue sino hasta el siglo pasado cuando lo justo adquirió definitivamente derecho de ciudadanía en la historia del pensamiento, debido a la primacía que la relevancia de su concepto alcanzó tanto para la ética como para la filosofía política. Aquí se muestra, en brevísima síntesis, la disparidad de respuestas que presentó la reflexión sobre la justicia. Finalmente, se contraponen su significado con un muestrario de su versión absoluta y no relativista que aparece en las Santas Escrituras.

Palabras clave

Justicia — Ética — Derecho — Filosofía del derecho — Teorías de la justicia.

Abstract

The matter of justice has occupied to a great extent the philosophical reflection and the thought in general, since the very existence of the first signs, letters, and symbols that humanity has developed up to the present. Since the most primitive people, from east to west, and through the using of all type of writing or graphic representation, human being has theorized about justice. In the era of Greek mythology, justice was one of the reasons why poets as Homer and Hesiod wrote. The great systematic constructions of Plato and Aristotle placed the virtue of justice in the center of their theory. I can't forget to mention the Roman law, for justice and its practice oriented the most fine and keen disquisitions, and created jurisprudence. But, despite the far-reaching literature that exists about justice in all times, it wasn't till the past century when the "just" definitely took the right for citizenship in the history of thinking. This was due to the supremacy that the relevance of its concept reached for Ethics and also for political philosophy. In this article, I show a brief synthesis of the disparity of answers that the reflections on justice introduced. Finally, I compare its meaning with samples of its absolute version, and not the relativist one that appears in the Holy Scriptures.

Keywords

Justice — Ethics — Law — Philosophy of Law — Theories of justice.

Concepto y origen del término

Representada como una mujer con sus ojos vendados, con una balanza y una espada en cada mano, la justicia se define como la concordancia con el derecho vigente. Uno de los propósitos fundamentales de la humanidad es que en el mundo impere la justicia. En su representación material, la balanza significa el trato igual ante la ley, y la espada simboliza su doble tarea: proteger y sancionar.¹ En términos muy generales, puede decirse que existe una concepción cósmica de la justicia, en la cual esta es comprendida como orden o medida. Esta idea genérica y universal sobre la justicia existió históricamente en la mayoría de las civilizaciones occidentales y orientales, no solo en culturas primitivas y de existencia milenaria, sino también en el pueblo hebreo del Antiguo Testamento y en el origen de la cultura griega occidental. Algo es justo cuando su existencia no interfiere con el orden al que pertenece; es justo que cada cosa ocupe su lugar en el universo. De tal modo, hay o se produce injusticia cuando una cosa usurpa el lugar de otra, cuando no se confina a ser lo que es o se produce alguna desmesura. La corrección y el castigo de tal exceso es el cumplimiento de la justicia, que restaura de este modo el orden originario.

Referida a los aspectos sociales, la justicia tiene lugar cuando hay equilibrio en situaciones de intercambio de bienes entre miembros de la sociedad, esto es, cuando nadie es desposeído de lo que le corresponde. Si se produce algún desequilibrio en este sentido, lo cual constituiría una injusticia, tendrá que darse luego la correspondiente situación compensatoria, de ahí la común denominación de “compensación justa” del acto que tiene lugar para corregir la situación inicial de injusticia. Sobre este asunto giran las principales controversias y discusiones en cuanto al

¹ Tradicionalmente, se ha representado a la justicia mediante una mujer con sus ojos vendados, que sostiene una balanza en una mano y una espada en la otra. Los ojos vendados significan que la justicia observa los hechos y no a las personas que los realizan, es decir, que la justicia es igual para todos. En cuanto a la balanza, representa el juicio que terminará separando en cada uno de sus dos platillos los argumentos y pruebas de cada parte en litigio. Finalmente, la espada expresa que la justicia castigará a los culpables con todo el peso de la ley (Fernando Aranda Fraga, “Justicia”, en *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, ed. Juan Carlos Tealdi [Bogotá: UNESCO – Universidad Nacional de Colombia, 2008], 375).

concepto de justicia, y la teoría más adecuada sobre la misma en relación a su correcta aplicación en una sociedad:

¿Qué se debería hacer cuando los diversos deseos e intereses de la gente, generalmente opuestos entre sí, no pueden ser satisfechos plenamente? *Justicia* es la respuesta que justifica a esta pregunta y su ciencia se denomina *teoría de la justicia*. El tópico de justicia, más exactamente, es el componente más extenso de la *ética social* (la ciencia sobre las respuestas últimas y definitivas a la pregunta “qué se debería hacer en la sociedad”) y de la definición sobre el *óptimo social* y de lo que es *correcto* o *bueno* para la sociedad, enfocada sobre las condiciones de los seres humanos, ya sea como individuos o en grupos.² (las cursivas no son nuestras, sino del autor citado)

Estado de la cuestión y su actualidad contemporánea

Teorías clásicas de la justicia

En cuanto al desarrollo histórico de la idea de justicia, entre los griegos —siglos V-IV a. C.— sobresalen los sofistas, Platón, Aristóteles y los estoicos. Los sofistas, al distinguir entre hechos naturales y convencionales, colocaron a la justicia en esta última categoría, puesto que estimaron que algo es justo cuando se acuerda que lo sea, e injusto si se acuerda lo contrario. “Los sofistas anticipaban a sus apologistas modernos en negar que un criterio de acción correcta puede encontrarse independientemente de los deseos, de las satisfacciones y las preferencias de los seres humanos individuales”.³ Obviamente, existen innumerables desacuerdos en cuanto a cómo ha de construirse semejante criterio partiendo de la materia proporcionada por los meros apetitos y preferencias personales, desacuerdos todos estos que se originan en el rechazo de la creencia de que pueda existir algún criterio de acción correcta que se contraponga a aquello que los seres humanos generalmente desean.⁴

² Serge-Christophe Kolm, *Modern Theories of Justice* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1998), 4.

³ Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad* (Barcelona: EUNSA, 1994), 87.

⁴ “Una contrapartida a esta negación es la creencia de que los deseos, las satisfacciones y las preferencias humanas proporcionan una base empírica para la moralidad. Por ser ellos mismos anteriores e independientes de cualquier conjunto de juicios o discriminaciones morales, proporcionan buenas razones para adoptar un tipo de criterio para formular tales juicios y discriminaciones en lugar de otro” (ibíd).

A esta idea de la sofística griega y todas sus variantes —generalmente relativistas y escépticas— se opone Platón, con un concepto fuerte de justicia, dotado de racionalidad intrínseca. Según Platón, tanto Sócrates como los sofistas pretendían que su concepto propio y específico de justicia estuviera coordinado y dependiera de la naturaleza (*kata phusin*). En cambio, para Platón “la naturaleza de cada tipo de cosa se especifica en términos del bien hacia el cual se mueve, de modo que la caracterización adecuada de la naturaleza humana y de las pasiones en cuanto parte de esa naturaleza requiere la referencia a ese bien”. Por el contrario, según los sofistas, “la naturaleza a la que se apela consiste en cómo sean las cosas independientemente y con anterioridad a cualquier valoración”. Platón afirma que la naturaleza se conceptualiza “desde lo mejor que la cultura humana nos proporciona”, en tanto según los sofistas “la cultura debe entenderse como parte de la naturaleza física”, de allí su naturaleza cambiante y modificable (¿relativa?).⁵

Según Platón, la justicia es un bien y, a diferencia de otros bienes, deseable tanto por sí mismo como por sus resultados. Así lo afirma en la *República*, obra política donde expone su ideal de Estado, cuyo tema principal es la justicia. La principal virtud del alma es la justicia y su vicio, la injusticia. El método que Platón propone para alcanzar racionalmente una idea o concepto de justicia, como así también del resto de los principios éticos, es la dialéctica, es decir, la consideración y la evaluación de los principios generales, de sus aplicaciones y consecuencias, con los ajustes resultantes, hasta alcanzar un equilibrio sostenido racionalmente.⁶ Tal es el mecanismo metodológico que el fundador de la Academia presenta en la *República* para poder adquirir intelectualmente un concepto de justicia. El método platónico de adquisición de la idea de justicia se constituye, así, curiosamente, en un remoto y fiel antecedente analógico del método rawlsiano de “equilibrio reflexivo”, como así también de la denominada “ética comunicativa”, desarrollada por los contemporáneos de John Rawls: Habermas y Apel.⁷ La similitud comparativa entre los métodos platónico y rawlsiano, en particular, es notable, porque en ambos procesos intervienen la valoración de las consecuencias posibles, la comparación con sus alternativas, las generalizaciones relevantes, el empleo racional y ordenado

⁵ *Ibíd.*, 90.

⁶ Kolm, *Modern Theories of Justice*, 174.

⁷ *Ibíd.*, 467.

de la introspección, la empatía y la subjetividad objetiva, como así también de una hermenéutica comparativa.⁸

Platón tendría que buscar un modo de llegar a las conclusiones librándolas de su dependencia de cualquier conjunto particular de supuestos. Y así es como él mismo define su tarea al final del Libro VI (511b-c) y junto con ello, un nuevo campo para la dialéctica. La dialéctica ha de ser la ciencia de lo inteligible, y como tal ha de proporcionar un nuevo recurso de racionalidad.⁹

Aristóteles dedica gran parte de su reflexión moral a la justicia, la cual posee doble significado. El primero trata del sentido normativo, y como tal la justicia constituye la “virtud completa” o el compendio de todas las virtudes. En segundo lugar, por justicia se refiere a la igualdad que tiene lugar en la sociedad o Estado (*polis* = ciudad-Estado). En este último sentido, Aristóteles establece una nueva división, entre “justicia distributiva” y “justicia conmutativa o correctiva”. La primera ordena la asignación de bienes y de cargas a los ciudadanos por parte del Estado, y la última se refiere a las relaciones interpersonales. En cuanto a qué principios gobiernan la distribución de bienes dentro de cada *polis* particular, afirma el Estagirita que difieren entre diversos tipos de constitución política:

La justicia que se adscribe absolutamente –es decir, sin cualificaciones– es la justicia acorde con el principio de distribución que se ha establecido o que puede establecerse en el mejor tipo de *polis* (*Política* VII, 1238b 36-39). ¿Qué tipo de *polis* es éste? No es sorprendente que sea aquel en que gobiernan los mejores ciudadanos y donde se premia la virtud. Todo el mundo está de acuerdo –dice Aristóteles– en que la justicia en la distribución ha de estar conforme con el merecimiento de algún tipo; donde no están de acuerdo es en el tipo de merecimiento que tiene que ser. Los diferentes tipos de *polis* y los diferentes partidos dentro de una *polis* mantienen respectivamente opiniones diferentes con respecto al merecimiento.¹⁰

Para Aristóteles, la equidad es superior a la justicia porque al aplicar las normas universales a un caso particular la equidad es capaz de enmendar la norma y suplir sus deficiencias naturales. Según MacIntyre, renombrado filósofo escocés e intérprete aristotélico contemporáneo que profesó durante décadas en la Universidad de Notre Dame (South Bend, IN), la ética aristotélica solo puede explicarse a partir del pensamiento práctico del

⁸ *Ibíd.*, 480.

⁹ MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, 90.

¹⁰ *Ibíd.*, 116.

Estagirita, y su pensamiento práctico no puede ser racional si no es justo al mismo tiempo. Ambos conceptos, pensamiento práctico y justicia como virtud, solo son explicables dentro del marco de su descripción de la *polis*, ámbito en el que y por la cual se desarrollan las virtudes.¹¹

En una *polis* de ciudadanos libres el buen ciudadano debe tener tanto el conocimiento como la habilidad para gobernar como para ser gobernado. Para ser un buen gobernante se requiere el mismo tipo de excelencia como para ser un hombre bueno [...] Así, la justicia, como una y la misma virtud, impone requerimientos un tanto distintos a los ciudadanos en cada uno de estos papeles diferentes (*Política* III, 2, especialmente 1277b12-21) [...] Al ciudadano *qua* ciudadano se le exige no sólo obedecer sino también respetar la ley. Y la palabra ‘*dikaïosunē*’ (justicia) se utiliza —como dice Aristóteles— en uno de sus sentidos, para todo lo que la ley requiere, es decir, para el ejercicio de todas las virtudes por cada uno de los ciudadanos en sus relaciones con los otros. Este requisito amplio y general ha de distinguirse de lo que se requiere por la ‘*dikaïosunē*’, utilizado en un sentido más restringido, como el nombre de una virtud particular. En este sentido, la *dikaïosunē* es de dos tipos, distributivo y correctivo. La justicia correctiva tiene la función de restaurar, en la medida de lo posible, el orden justo que se ha destruido parcialmente por algún acto o algunos actos injustos. La justicia distributiva consiste en la obediencia al principio de distribución que define el orden protegido por la justicia correctiva”.¹²

Otra interpretación influyente de la justicia fue la estoica, especialmente en cuanto a su carácter determinista y fatalista. Aquí la noción de justicia aparece ligada al concepto de destino, ley universal y cósmica de la vida que se cumple rigurosa e inexorablemente.

En la concepción cristiana medieval la justicia queda superada por la caridad y la misericordia. Si la justicia es dar a cada quien lo que le corresponde, la caridad consiste en darle más que lo debido, un excedente de la norma que existe gracias al amor. Posteriormente se verá esto al considerar en particular el concepto bíblico de justicia tal como aparece en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

¹¹ *Ibíd.*, 115.

¹² *Ibíd.*

Teorías modernas sobre la justicia: naturalismo y ética

Con el advenimiento de la Modernidad se inicia el proceso de separación entre moral y derecho —consecuencia de la oposición y división entre ley natural y ley positiva—, situación que se evidencia desde Hobbes en adelante y de manera más contundente con Bentham y Austin, en los confines de la Edad Moderna. Debe destacarse, sin embargo, que en sus comienzos, con Grocio (siglo XVII), la justicia se fundaba en la ley natural, la cual no difería en absoluto de la ley positiva. Esto implica que para el iusnaturalismo¹³ —doctrina desarrollada mayormente por Grocio— las leyes positivas son justas en tanto son expresiones de la ley natural. Acerca de la mentada relación entre las leyes natural y divina, según Grocio, comenta Alain Touraine:

A Grocio no lo satisface la autonomía relativa que dejan los teólogos a la *lex naturalis* en relación con la *lex divina*. Sobre todo no acepta la posición extrema de Calvino que niega toda autonomía al derecho humano en nombre de la omnipotencia de la gracia electiva, y su confianza en la razón lo llevará a brindar apoyo a los arminianos [...] Grocio y Montesquieu tienen como preocupación principal limitar el poder y separar la teoría del derecho y la teología.¹⁴

La modernización que hizo Grocio del derecho fue algo relevante en la evolución del mismo; liberó al derecho natural de su antigua alianza con la teología escolástica, “sosteniendo que aquél podría existir aun en el caso de que, en hipótesis, prescindiéramos de Dios, pero nunca pensó en una verdadera mecanización de la naturaleza”.¹⁵

Sin ocuparse demasiado sobre la justicia natural, sino más bien al contrario, Hobbes define qué entiende por justicia e injusticia en el

¹³ El iusnaturalismo es la doctrina jurídica que sostiene las fuentes naturales del derecho, por tanto también de la justicia. Véase: Robert P. George, *Natural Law Theory* (Oxford, UK: Clarendon Press, 1996); Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1997); Knud Haakonssen, *Natural Law. From Grotius to the Scottish Enlightenment* (New York, NY: Cambridge University Press, 1996); Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987).

¹⁴ Alain Touraine, *¿Qué es la democracia?* (Buenos Aires, Argentina: FCE, 1995), 53.

¹⁵ George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, 1ra edición, trad. de Vicente Herrero (México: F. C. E., 1945), 340.

capítulo XV del *Leviatán*.¹⁶ El origen de la justicia, según Hobbes, radica en el cumplimiento de los pactos, por tanto no existe en el estado de naturaleza, que es previo a todo pacto; solo tiene lugar dentro del estado civil o social.¹⁷ Es justo quien cumple y respeta las leyes sancionadas por el soberano. Antes del pacto, dice Hobbes, no hay justicia ni injusticia, se vive en una situación de vaciedad jurídica; en semejante condición todos mantienen sus derechos a todas las cosas, por tanto no hay “mío”, ni “tuyo”, ni “suyo”. El estado de naturaleza es una situación de anomia, previo y anterior a cualquier sociedad política. No hay ley, ni propiedad, lo cual impide la existencia de la sociedad.¹⁸ Por eso es que en semejante estado reina la guerra, cuyos motores son la desconfianza y el poder.¹⁹ “Esto hacía que ninguna acción pudiera ser calificada de injusta, pero a partir de la transferencia de derechos realizada por la promesa contractual el incumplimiento del pacto define qué es la injusticia”.²⁰ A partir de este, su postulado radical, Hobbes le otorga a la justicia un lugar relevante en su teoría política. Sostiene la imposibilidad de hablar de justicia o injusticia donde no exista un poder coercitivo sobre los hombres, que los obligue a cumplir lo pactado bajo la amenaza de un castigo. De aquí deduce Hobbes inmediatamente la propiedad, apoyándose en la definición “que de la justicia hacen los escolásticos cuando dicen que la justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo”.²¹ Una vez formulada esta definición afirma que no es posible hablar de propiedad en una condición en la cual tampoco puede hablarse de justicia o injusticia, puesto que estos nombres no caben sino en un Estado, de modo tal que solo en un Estado puede haber propiedad. Y con ello dejó inaugurada y racionalmente sustentada la creación de su Estado *Leviathan*.

Hobbes inaugura la concepción formalista de la justicia, porque esta, desde entonces, posee un carácter convencional y no natural. Dicha noción

¹⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan. Or the Matter, Forme and Power of A Common Wealth Ecclesiastical and Civil. The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. III. Ed. Sir William Molesworth, Second Reprint (London, UK: Scientia Verlag Aalen, 1966), Part. I, XV, 130.

¹⁷ Véase D. D. Raphael, “Hobbes on Justice”, en *Perspectives on Thomas Hobbes*, eds. G. A. J. Rogers y A. Ryan (Oxford, UK: Clarendon Press, 1990), 153-154.

¹⁸ Aranda Fraga, “Hobbes y la epistemología de la ciencia política: ¿es posible la sociedad?”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, LIX, 1 (Janeiro-Março 2003): 69-88.

¹⁹ Aranda Fraga, “La teoría de la justicia en el estado natural y en el estado político, según Hobbes”, *Pensamiento* 61, n° 229 (enero-abril 2005): 107-108.

²⁰ *Ibid.*, 108.

²¹ Hobbes, *Leviathan*, I, XV, 131.

influirá en Hume²² y en el resto de los utilitaristas, quienes equipararon la justicia con la utilidad pública; “justo” es aquello que se conforma con el interés de todos (la mayoría) los miembros de la sociedad.²³ Para Hume, la justicia “es de carácter consensual, artificial, por tanto no natural, aunque tampoco arbitraria, puesto que su propósito radica en servir a la utilidad social, lo cual, según Hume, es el fin del hombre”.²⁴ “Esta utilidad social es la fuente de todas las demás virtudes y único medio de aprobación moral”.²⁵ Está muy claro que para Hume, el objeto de la justicia y de las leyes que la soportan radica en las libertades individuales y “desde el momento en que la más obvia expresión de libertad es la adquisición y el uso de la propiedad, la justicia está básicamente enfocada hacia el sostén de la propiedad y de los contratos”.²⁶

El tema de la justicia, en su acepción distributiva, está presente en el marxismo como uno de los focos de su teoría social, y se constituye en meta de la revolución. Su finalidad es hacer justicia a la postergada clase trabajadora (proletariado), retribuyéndole, no una parte, sino todo el valor de su trabajo. De acuerdo con Marx, en una primera etapa del comunismo, justicia es dar a cada cual según su trabajo, mientras que en la segunda etapa justicia significa dar a cada uno según sus necesidades. Resulta interesante la discusión entre autores marxistas en cuanto a si a Marx le interesó o no entender qué es la justicia, o si, en cambio, daba por sentado que la sociedad debía ser una sociedad justa, y por tanto poseía una teoría implícita de la justicia dentro de su descripción de las relaciones de intercambio que ocurren en la sociedad.

Marx simplemente se desentendió de las cuestiones de la justicia, porque pensaba que con la llegada del comunismo iban a desaparecer (lo que Hume o Rawls

²² Acerca del carácter convencional, no natural, de la noción de justicia en Hume, pueden verse mis artículos: “Acerca de la axiología determinante de la justicia (no natural) en Hume”, *Sapientia* LIX, 215 (2004): 23-32; y “Costumbre y consenso en la teoría liberal de la justicia de David Hume”, *Convivium*, 19 (2006): 3-22.

²³ Aranda Fraga, “La teoría de la justicia en Hume en el marco del constructivismo ético”, *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, XI, 1 (2002): 33-56.

²⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature* (London, UK: Penguin Books, 1985), Book III, Part II, Sect. I, 529, 536.

²⁵ Aranda Fraga, “La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de una teoría convencional-contractualista de la sociedad política”, *Estudios Filosóficos* 149, XII (Enero-Abril 2003): 58.

²⁶ Knud Haakonsen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 117.

llamaron) las ‘circunstancias de la justicia’. La escasez y los conflictos se iban a ver reducidos, hasta el punto de tornar innecesaria cualquier apelación a la justicia. Para otros como Richard Miller, en cambio, Marx tomaba una postura mucho más radical y activa en relación con la justicia. Según éstos, Marx sostenía un profundo rechazo hacia las prédicas sobre la justicia. Quienes defendieron este criterio contaban con varias citas a su alcance, en las que Marx efectivamente parecía adoptar ese activismo antimoralista. Así, podían resaltarse sus explícitas afirmaciones calificando de ‘basura verbal’ o ‘sinsentido ideológico’ todas las discusiones acerca de la justicia y los derechos.²⁷

Otros autores, como por ejemplo Husami, contradijeron a los anteriores mostrando que la teoría implícita de la justicia de Marx se dejaba entrever en sus habituales referencias al “robo” de la clase capitalista sobre la trabajadora, concretado mediante la plusvalía, e incluso en la defensa marxista de los ideales de comunidad, humanismo y autorrealización personal. Husami sostiene que la visión de una justicia socialista de Marx le permitía criticar en forma abierta y explícita a la distribución capitalista vigente. Semejantemente, el noruego Jon Elster llega un paso más allá que su colega Husami, y afirma que “Marx sostiene otro principio de justicia, más radical, destinado a aplicarse en la ‘superior’ etapa comunista. De acuerdo con este principio, debe tomarse ‘de cada uno, según su capacidad’ y darle a cada uno ‘según sus necesidades’”.²⁸

Justicia, derecho y política

Es un hecho histórico que casi la totalidad de las ideologías incluyen en su ideario doctrinal una concepción sobre la justicia. Esto tiene en mente el jurista vienés Hans Kelsen al negar la racionalidad inherente a la idea de justicia, y por ende su carácter de ciencia.²⁹ Kelsen no niega que existan diversas fórmulas de la justicia, sino “que exista una fórmula de justicia absoluta, válida para todo tiempo y lugar, inmutable, única y universal”.³⁰ Para él, existen varias fórmulas que pretenden valer y están en

²⁷ Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls* (Barcelona: Paidós, 1999), 105-106.

²⁸ Ziyad Husami, “Marx on Distributive Justice”, *Philosophy and Public Affairs* 8 (1978): 27-64 y Elster, “Exploitation, freedom, and justice”, en *Marxism*, comp. J. R. Pennock y J. Chapman, *NOMOS XXI* (New York, NY: New York University Press, 1983): 277-304, citados por Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 106.

²⁹ Albert Calsamiglia, “Estudio preliminar”, en Hans Kelsen, *¿Qué es justicia?* (Barcelona: Ariel, 1991), 7.

³⁰ *Ibid.*, 11.

competencia. Este concepto relativo que Kelsen posee sobre la justicia es un derivado lógico y natural de sus ideas acerca de la naturaleza del derecho y de la verdad y de todo el conocimiento en general (epistemología).

En su obra *Teoría pura del derecho*,³¹ Kelsen argumenta en contra del iusnaturalismo y del positivismo jurídico: “Tanto el iusnaturalismo como el positivismo tradicional no sólo son incoherentes sino también *ideológicos*, es decir, intentan cubrir con el nombre de la Ciencia posturas políticas determinadas y falsean la objetividad del conocimiento”. Declara el filósofo vienés de ascendencia judía, nacido en Praga en 1881, que su principal objetivo de esta obra es “poner fin al caos del ideologismo en la Ciencia Jurídica”, construyendo una nueva teoría jurídica alternativa que sea objetiva y neutral, “que no sirva –como todas las tradicionales iusnaturalistas y positivistas– para justificar un poder determinado ni una ideología determinada”. Propone “la construcción de un esquema de interpretación de la realidad jurídica que sea independiente de la ideología concreta que anima el poder”.³² Así, postula su “teoría pura del Derecho como la única reflexión racional y científica posible, como la única teoría jurídica independiente de intereses políticos”.³³ Calsamiglia, uno de sus principales intérpretes en lengua hispana, comenta que la teoría de Kelsen seguramente consiguió su objetivo de ser independiente y neutralmente ideológica en cuanto al poder, pues su autor fue históricamente acusado de defender ideales anarquistas, liberales, socialistas y totalitarios. Lo cierto, continúa Calsamiglia, es que Hans Kelsen “defiende una ideología de tipo liberal basada en los principios de libertad y tolerancia”.³⁴ De todos modos, Kelsen le reconoce cierto valor genético humano intrínseco, y por tanto también histórico, al iusnaturalismo que tanto cuestiona:

A pesar de las evidentes falacias que contiene, la doctrina iusnaturalista ha tenido, y seguramente seguirá teniendo, una gran influencia sobre el pensamiento social porque satisface una necesidad humana profundamente enraizada, la necesidad de justificarse. Para legitimar los juicios de valor subjetivos, que emergen del elemento emotivo de la conciencia, el hombre intenta presentarlos como juicios objetivos

³¹ Hans Kelsen. *Reine Rechtslehre* (Viena: Franz Deuticke, 1934, 2^{da} ed. 1960). Hay versión castellana: *Teoría pura del derecho*, trad. de Roberto Vernengo, 2^o ed. (México, DF: Porrúa, 1991).

³² Calsamiglia, “Estudio preliminar”, 8-9.

³³ *Ibíd.*, 9.

³⁴ *Ibíd.*

dotándolos de la dignidad de la verdad, para hacer de ellos proposiciones que estén al mismo nivel que los juicios de la realidad. Por tanto, pretende deducirlos de la realidad, lo cual implica que el valor se halla inmanente a la realidad. Puede pensarse que la realidad no sólo está formada por la naturaleza, sino también por la sociedad o la historia, determinadas por leyes análogas a las de la naturaleza. Entonces se puede intentar deducir de estas leyes el orden justo para las relaciones humanas. Ésta es la tendencia esencial de la Sociología y la Filosofía de la Historia, desarrolladas en el siglo XIX. A pesar de oponerse directamente a la doctrina iusnaturalista, estas dos disciplinas aplican el mismo método y caen en la misma falacia que la doctrina cuyo lugar intentan ocupar, porque infieren el “debe” a partir del “es”.³⁵

A la vez, como señalé anteriormente, su epistemología jurídica se asienta en una metafísica muy propia del científicismo moderno predominante durante toda la época que lo precedió y de la que Kelsen no podía evitar ser un fiel heredero. La demostración de Kelsen no remite a otra distinta de la clásica demostración platónica frente a la sofística o, análogamente, a la clásica disputa medieval entre el realismo tradicional y el nominalismo. En este aspecto, Kelsen es muy kantiano:

El absolutismo filosófico consiste en el punto de vista metafísico según el cual existe una realidad absoluta, es decir, una realidad que se da independientemente del conocimiento humano. Por tanto, su existencia es objetiva e ilimitada en el espacio y el tiempo, que limitan el conocimiento humano. El relativismo filosófico aboga por la doctrina empírica según la cual la realidad sólo existe dentro de los límites del conocimiento humano, y la realidad, como objeto de conocimiento, depende del sujeto cognoscitivo. El absoluto, la cosa en sí misma, sobrepasa la experiencia humana; es inaccesible al conocimiento humano y, por tanto, incognoscible. Al supuesto de una existencia absoluta le corresponde la posibilidad de una verdad absoluta y unos valores absolutos que el relativismo filosófico niega, ya que sólo reconoce la verdad y los valores relativos. Los juicios acerca de la realidad sólo pueden aspirar a una verdad absoluta si se refieren, en último término, a una existencia absoluta.³⁶

Recordemos, a propósito de Kelsen, el axioma fundamental de la epistemología y la teoría del conocimiento kantianas: La cosa en sí, el *nóumeno*, es absolutamente incognoscible, porque no se hallan dentro de las coordenadas fundamentales en que tienen lugar la totalidad de las experiencias cognoscitivas de la razón teórica: el espacio y el tiempo.³⁷ Por

³⁵ Kelsen, *Teoría pura del derecho*, 93-94.

³⁶ Kelsen, *Teoría pura del derecho*, 113-114.

³⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura I*, 10^o ed. (Buenos Aires, Argentina: Losada, 1981), 136-137.

ello, de igual modo que Kant con su teoría del conocimiento, Kelsen insiste en reclamar para su teoría jurídica, y por ende su concepto de justicia, un carácter racional puro acorde al del resto de las teorías científicas modernas, todas las cuales hunden sus raíces en el kantismo del siglo XVIII.

“Al supuesto de una existencia absoluta le corresponde la posibilidad de una verdad absoluta y unos valores absolutos que el relativismo filosófico niega, ya que sólo reconoce la verdad y los valores relativos”.³⁸ Si un juicio sobre la realidad pudiera referirse a una existencia absoluta, solo si cumple dicha condición, puede aspirar a una verdad absoluta y ello requiere que esto se cumpla no solo en el individuo que juzga, sino en cualquier individuo, en todo tiempo y todo lugar. “En el caso de que exista una realidad absoluta, debe coincidir con un valor absoluto. Lo absoluto implica necesariamente la perfección. Se puede identificar la existencia absoluta con la autoridad absoluta como origen de los valores absolutos”.³⁹ De aquí deduce Kelsen que esta hipótesis del absolutismo filosófico, “según la cual hay una existencia absoluta independiente del conocimiento humano lleva a asumir que el conocimiento sólo tiene por función reflejar, como si fuera un espejo, los objetos que existen ya por sí mismos”.⁴⁰ En este punto Kelsen sostiene que “la epistemología relativista, en su expresión más consistente representada por Kant, interpreta que el proceso de conocimiento crea su objeto”, punto de vista que implica, epistemológicamente, que el sujeto que conoce crea su propio mundo, “un mundo construido por el conocimiento y delimitado por él”.⁴¹

Así, Kelsen asienta una posición muy fuerte en cuanto al origen de las nociones de derecho y justicia, básicamente, que habrá de perdurar hasta mucho después de pasada la Modernidad, y su expresión principal como legado en materia epistemológica para el ámbito de la ciencia jurídica ha de ser la clásica y positiva separación entre “juicios de hecho” y “juicios de valor”, cuyo firme fundamento es el relativismo:

El relativismo filosófico –como empirismo antimetafísico que es– insiste en la imposibilidad de entender lo absoluto por ser inaccesible a la experiencia humana. Insiste en separar claramente la realidad y el valor, y establece una diferencia entre

³⁸ Kelsen, *Teoría pura del derecho*, 114.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ *Ibíd.*, 115.

⁴¹ *Ibíd.*

proposiciones acerca de la realidad y juicios de valor auténticos, que no se basan, en último término, en el conocimiento racional de la realidad, sino en las fuerzas emotivas de la conciencia humana, en los deseos y temores humanos. Los juicios de valor sólo se refieren a valores relativos. La Filosofía relativista es decididamente racionalista y, por tanto, siente una inclinación solapada hasta el escepticismo.⁴²

Kelsen representa a la concepción decimonónica de la ciencia, por tanto su estrecho concepto de racionalidad científica está determinado por el positivismo del siglo XIX, una posición que actualmente fue superada. Por tanto, las tesis de Kelsen sobre la justicia también lo fueron, aunque no la gran mayoría de sus efectos e influencias.

Hoy hay un consenso generalizado en cuanto a que la razón humana no debe identificarse con la razón científica. El tema de la justicia había estado eclipsado a comienzos del siglo XX, especialmente debido a las limitaciones impuestas al conocimiento por parte del positivismo científicista. No obstante, reaparece con fuerza hacia las décadas finales, precisamente a raíz del auge de los derechos individuales y de grupos, hecho que resultó favorecido por la trascendencia que adquirió la publicación de la obra de Rawls,⁴³ y las reacciones, tanto a favor como en contra, que suscitó la misma.⁴⁴ “La *Teoría de la justicia* de Rawls fue proclamada de inmediato como el más sistemático y sofisticado documento de la teoría liberal hasta la fecha”.⁴⁵ Su afirmación capital, sobre la cual se erige todo el edificio de su teoría de la justicia, es que esta solo puede ser realmente comprendida si se asienta sobre un contrato.⁴⁶ En base al contrato social⁴⁷ o pacto entre

⁴² *Ibíd.*

⁴³ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

⁴⁴ Una división analítica entre aspectos consuetudinarios y normativos de la teoría de la justicia de Rawls puede verse en mi artículo “Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls”, en *América y la nueva humanidad*, tomo IX, ed. Sociedad Argentina de Filosofía (Córdoba: Editorial Alejandro Korn, 2003): 295-304.

⁴⁵ Stephen Mulhall y Adam Swift, “Rawls and Communitarianism”, en *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 460.

⁴⁶ George Parkin Grant, *English-Speaking Justice* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1985), 13-16.

⁴⁷ “La idea de la que parten todas las concepciones del contrato social, por más grandes que puedan ser sus diferencias, es manifiestamente la siguiente: cuando alguien realiza un acuerdo contractual con otro, otorga su aprobación a los derechos y deberes que para él resultan de este acuerdo. En la medida en que su aprobación se realiza voluntariamente y bajo la condición de su participación con igualdad de derechos en las negociaciones contractuales, no tiene ningún derecho

miembros de una sociedad, y dentro del marco de una concepción liberal de la vida humana, la teoría de Rawls se presenta, *prima facie*, como una postura crítica frente a lo que el utilitarismo entiende por justicia.⁴⁸ Por tanto, para Rawls, la justicia no ha de ser el producto de un mero y simple cálculo donde lo que prima es el autointerés (*self-interest*).⁴⁹

“Rawls es parte de esa tradición central del liberalismo moderno que interpreta a las personas como calculadores adultos, que deciden libremente que la cooperación vale la pena porque los beneficia individualmente. Es en este sentido que Rawls supone que los verdaderos principios de la justicia dependen de un contrato social”.⁵⁰

Rawls propone, esencialmente, una refundación de la sociedad con la finalidad de tornarla más justa, mediante un nuevo contrato social, hipotético, que se establece sobre dos pilares o principios, los cuales se presupone radicalmente imparciales porque son elegidos en una situación (la “posición original”) que es también imparcial.⁵¹ La centralidad atribuida por Rawls al valor de la justicia se refleja en su afirmación de que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, así como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento”.⁵² Con Rawls la ética pasa a focalizarse en el tema de la justicia, cuestión que predominará en gran parte del espectro de las investigaciones éticas durante décadas.⁵³

a quejarse de los derechos y deberes que resultan del acuerdo y tiene que aceptarlos como obligatorios en virtud de la máxima *volenti non fit iniuria*. A este tipo de justificación de derechos y deberes mediante el acuerdo contractual subyace la suposición de que alguien que voluntariamente ingresa en un acuerdo contractual defiende sus intereses bien reflexionados y no aceptaría algo que lo dañase. El presupuesto para ello es que las partes contractuales se enfrentan como personas con igualdad de derechos y realizan su acuerdo bajo condiciones equitativas, de forma tal que queda excluida la posibilidad de que el uno resulte beneficiado a costa del otro” (Luciana Kern y Hans Peter Müller, comps., *La justicia: ¿discurso o mercado?* [Barcelona: Gedisa, 2000], 23).

⁴⁸ Aranda Fraga, “La crítica de Rawls al Utilitarismo”, *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, XII, 2 (Junio 2003): 49-66.

⁴⁹ Grant, *English-Speaking Justice*, 45.

⁵⁰ *Ibid.*, 16.

⁵¹ Aranda Fraga, “La justicia política y sin fundamento metafísico de John Rawls”, en *Justiça global e democracia: homenagem a John Rawls*, ed. Nythamar de Oliveira y Draiton Gonzaga de Souza (Porto Alegre: ediPUCRS, 2009): 161-172.

⁵² Rawls, *A Theory of Justice*, 3.

⁵³ Aranda Fraga, “John Rawls: el giro contemporáneo de la ética a partir de su teoría de la justicia como imparcialidad”, *Philosophica*, 16 (Novembro de 2000): 61-79.

En la denominada “posición original” quedan establecidos, pacto mediante, dos principios fundamentales de justicia.⁵⁴ Estos principios serán reformulados por Rawls varias veces a lo largo de toda su obra, pero sin variar sustancialmente. La posición original es una especie de remedo del “estado natural” de Thomas Hobbes, por supuesto salvando las distancias entre dos teorías políticas desarrolladas a una distancia temporal de tres siglos, instaladas en sociedades con características absolutamente diferentes. Pero ambas teorías, la de Hobbes y la de Rawls aparecen cruzadas por un mismo rasgo motivacional: el diseño de una sociedad ordenada. Sociedad bien ordenada (SBO) dirá siempre John Rawls al caracterizar la finalidad de su teoría de la justicia. Ambos filósofos políticos poseen una misma motivación, pero con diferentes matices.⁵⁵ El estado natural es, según Hobbes, una situación presocial, que aún no existe como sociedad política, y que hay que transformar en un Estado para que a partir de entonces, pacto mediante, funcionen la ley y por ende la justicia. Para Rawls, en cambio, los ciudadanos pactantes existen en una situación que él denomina “posición original”, desde y dentro de la cual elegirán y pactarán entre sí dos principios que les permitan a los pactantes vivir en una sociedad más justa; de allí lo del “contrato social”, postulado como mecanismo o dispositivo que permite el pasaje de una situación a otra. Ahora bien, ¿cuáles son esos dos principios postulados por Rawls que establecen como válidos los pactantes para que en esa SBO pueda regir la justicia?⁵⁶

El primero de los principios, denominado “principio de libertad”, establece que “cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”.⁵⁷ El segundo, llamado “principio de igualdad liberal”, dice así: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y

⁵⁴ Rawls, *A Theory of Justice*, 60-65.

⁵⁵ Una notable exposición acerca de las diferencias entre el estado de naturaleza y la posición original puede verse en el artículo de Allan Bloom, “John Rawls vs. The Tradition of Political Philosophy”, *American Political Science Review* 69, n° 2 (June, 1975): 648-662.

⁵⁶ Aranda Fraga, “El neocontractualismo de John Rawls y su teoría de la justicia como imparcialidad (Reflexiones sobre el ‘primer Rawls’, de *A Theory of Justice*)”, *Analogía Filosófica* XIV, 2 (2000): 3-37.

⁵⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, 60.

cargos asequibles para todos”.⁵⁸ Este ha sido, en brevísima síntesis, el sustrato básico de la concepción ética jurídica de Rawls.⁵⁹ Ha resultado tan relevante y determinante la teoría rawlsiana de la justicia en su historia y desarrollo como concepto filosófico y ético, que hoy se habla con total propiedad sobre la justicia antes y después de Rawls.⁶⁰

El escenario principal de las disputas que tuvieron lugar a partir de entonces sobre el asunto de la justicia se conoció como el debate entre liberales y comunitarios, aunque justo es decir que no fue este su único eje, sino que hubo otro, desplazado hacia la derecha del espectro político, representado por la crítica de Nozick a la teoría de la justicia rawlsiana.⁶¹ Frente a lo que Nozick llama “teorías estructuradas de la justicia”, propone eliminar cualquier posible redistribución de bienes, mediante una teoría denominada “intitular” (*entitlement theory*), cuyo acento es puesto en el individuo y, como consecuencia, en el denominado “Estado mínimo” que opera al servicio de las libertades individuales de los ciudadanos. Su teoría se conoce como “anarquista o libertaria”.⁶² Durkheim, desde una óptica puramente sociológica, al criticar el anarquismo libertario de Nozick también apunta sus dardos hacia el contractualismo liberal de Rawls y del liberalismo moderno en general, de modo especial escribe contra Hobbes, Locke y el utilitarista Spencer:

Durkheim considera que la teoría social individualista subestima los fundamentos no contractuales del contrato social. Efectivamente, no se comprende cómo los individuos que, por lo demás, poseen intereses antagónicos, pueden llegar con la suposición de la racionalidad individual a un entendimiento social de tan amplio alcance como el de un contrato social. En su opinión, existen sólo dos vías para construir el consenso social sobre la base de la racionalidad individual: o bien se insiste en el postulado de la racionalidad individual y en la persecución estratégico-utilitarista de los intereses y entonces, según Durkheim, se necesita el ‘artificio ingenioso del contrato social’ que en Hobbes, por así decirlo, como un *Deus ex*

⁵⁸ *Ibíd.*, 60-61.

⁵⁹ Una profunda y pertinente crítica sobre la teoría de la justicia de Rawls puede verse en: Carlos I. Massini Correas, “Del positivismo analítico a la justicia procedimental: la propuesta aporética de John Rawls”, *Persona y Derecho*, 42 (2000): 188-199.

⁶⁰ Cf. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 15-19.

⁶¹ Véase Tom Campbell, *La justicia. Los principales debates contemporáneos* (Barcelona: Gedisa, 2002): 57-77.

⁶² Acerca de la teoría libertaria de la justicia de Nozick y su concepto concomitante de “Estado mínimo”, véase Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Berkeley, CA: University of California Press, 1974).

machine hace surgir el Leviatán; o se imprime subcutáneamente el resultado de la racionalidad individual con la referencia iusnaturalista a la sociabilidad de la persona, como en Locke o Spencer; entonces, con la suposición tácita de una *identidad natural de intereses* entre las personas, se puede fundamentar el surgimiento de una sociedad. Desde luego, esta solución escamotea totalmente un *problema* del orden social.⁶³

En cuanto a las principales críticas a la teoría de la justicia de Rawls formuladas por los denominados “comunitaristas”⁶⁴, estos cuestionan el procedimiento supuestamente imparcial, la ficción de la posición original y la prescindencia de una teoría del bien, en aras de la neutralidad, como algo previo a cualquier estipulación de principios de justicia.⁶⁵ Este último aspecto, afirman los comunitaristas, conduce a una sobrevaloración de la justicia por encima de otras virtudes.⁶⁶ En términos generales, la crítica comunitarista dispara sus dardos contra el individualismo y el escaso compromiso social del liberalismo, al que critican por adoptar una concepción atomista de la sociedad.⁶⁷ De acuerdo con la visión que tienen

⁶³ Hans Peter Müller, “Mercado, Estado y libertad individual. Acerca de la crítica sociológica de las teorías contractualistas individualistas”, en *La justicia: ¿discurso o mercado?*, 221-222.

⁶⁴ Mulhall y Swift, “Rawls and Communitarianism”, *The Cambridge Companion to Rawls*, 460-486.

⁶⁵ Sobre la última época de Rawls y las correcciones a su teoría a raíz de las múltiples críticas efectuadas por los denominados “filósofos comunitaristas”, pueden verse mis artículos: “Evolución, rupturas y contramarchas en el constructivismo kantiano de John Rawls”, *Philosophica*, 31 (2008): 103-126; “Justicia Global e Democracia”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, n° 1 (Janeiro-Março 2004): 248-253 y “La idea de ‘razón pública’ (y su revisión) en el último Rawls”, *Philosophica*, 21 (2003): 5-31.

⁶⁶ Entre las ediciones críticas colectivas sobre la teoría de la justicia de Rawls debe destacarse la extraordinaria obra compilada por Norman Daniels, ed., *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’ ‘A Theory of Justice’* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1989); se destacan los siguientes capítulos: Joel Feinberg, “Rawls and Intuicionism”, 108-124; Gerald Dworkin, “Nos-Neutral Principles”, 124-140; Herbert Hart, “Rawls on Liberty and its Priority”, 230-252; Norman Daniels, “Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty”, 253-281; Amartya Sen, “Rawls versus Bentham: An Axiomatic Examination of the Pure Distribution Problem”, 283-291.

⁶⁷ La bibliografía comunitarista sobre la justicia es abundantísima y diversa, pero hay una publicación que sobresale por encima de todas porque constituye el inicio de esta corriente filosófica contemporánea y porque su autor supo plasmar en ella, con suma nitidez y profundidad, e incluso rastreando los orígenes modernos, los principales motivos y cuestiones cruciales apuntadas por esta corriente crítica: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (New York, NY: Cambridge University Press, 1982). También “El embate comunitarista”, en Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 125-160. Una completa recopilación de escritos publicados por autores clásicos y contemporáneos sobre la

de Rawls y su teoría, los comunitaristas en su concepción de la justicia entienden que “el liberalismo cae en algunos errores fundamentales”:⁶⁸

(1) Pretendiendo hallar un punto arquemídeo inexistente a partir del cual pueda extraerse un modelo abstracto y de aplicación universal para la sociedad; (2) presuponiendo que las personas son fundamentalmente auto interesadas; (3) ignorando el hecho de que las personas se constituyen socialmente; (4) postulando una esencia metafísica de la persona; y (5) afirmando su neutralidad en tanto se oculta en premisas fuertemente individualistas.⁶⁹

La crítica comunitarista no pasó inadvertida para John Rawls. Cuando veintidós años después de su teoría de la justicia publica su segunda y última gran obra, *Political Liberalism*,⁷⁰ abandona parcialmente su kantismo y liberalismo más fuertes —aunque sin tocar un ápice del meollo central de su concepción—, prestando atención a varias de las cuestiones apuntadas por los comunitaristas durante esas dos décadas transcurridas entre sus dos obras cardinales.⁷¹ Lo importante será en esta etapa situar su teoría de la justicia en un marco fundamental de pluralismo, acorde a los intereses marcados por la agenda de la filosofía política, como así también de la ética pública: “La tercera característica de una concepción política de la justicia es que su contenido se expresa en términos de ciertas ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública de cualquier sociedad democrática”.⁷²

Los denominados pensadores comunitaristas pueden clasificarse entre críticos fuertes y críticos débiles de la concepción liberal de la justicia (halcones y palomas). Entre los primeros están Alasdair MacIntyre y Michael Sandel y como representantes de los últimos se destacan Charles

justicia puede verse en Michael J. Sandel, ed., *Justice: A Reader* (New York: Oxford University Press, 2007).

⁶⁸ Mulhall & Swift, “Rawls and Communitarianism”, 460.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ John Rawls, *Political Liberalism* (New York, NY: Columbia University Press, 1993).

⁷¹ Rawls publicó, finalmente, una tercera obra importante, aunque por su extensión e impacto jamás alcanzó la notoriedad de las dos anteriores. Me refiero a *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). En esta, Rawls aborda asuntos de derecho internacional (o el denominado históricamente derecho de gentes) y las relaciones internacionales, siempre sobre la base del gran tópico iniciado a partir de su libro *Liberalismo político*, la cuestión acerca de la “razón pública”. Sobre el tema puede verse mi artículo “La idea de ‘razón pública’ (y su revisión) en el último Rawls”, *Philosophica*, 21 (2003): 5-31.

⁷² Rawls, *Political Liberalism*, 13.

Taylor y Michael Walzer. Todos ellos profesaron en universidades de Estados Unidos o Canadá (Notre Dame, Princeton, Harvard, Northwestern, McGill) durante la época más prolífica de sus escritos.

Charles Taylor, en particular, desde un modelo comunitarista de índole hegeliano, critica la concepción liberal contractualista de la justicia por haber adoptado como modelo de análisis los orígenes de la sociedad atomista e individualista exaltada por el liberalismo moderno.⁷³ En este sentido también destacan los análisis de Taylor acerca de asuntos relacionados con el avance moderno del fenómeno del secularismo en las sociedades occidentales y su conexión con el discurso moral y religioso a través de la historia. Son muy fecundos los análisis taylorianos sobre los orígenes del secularismo y las causas del desplazamiento de la religión por parte del humanismo moderno, con sus consiguientes redefiniciones de los valores, la ética y la justicia.⁷⁴

“Una forma moderada de epistemología comunitarista se encuentra en la idea de Michael Walzer de que hay ‘esferas de la justicia’”.⁷⁵ Su concepción se conoce como “teoría de la igualdad compleja” y la dio a conocer al mundo en su principal obra *Spheres of Justice*.⁷⁶ Como crítico interno de Rawls, Walzer sostiene la tesis de que la justicia se aplica a la distribución de bienes, proceso en el cual intervienen distintas consideraciones según cuáles sean los tipos de bienes en cuestión:

La justicia es una construcción humana, y es dudoso que pueda ser realizada de una sola manera. En cualquier caso, he de empezar dudando, y más que dudando, de esta hipótesis filosófica estándar. Las preguntas que plantea la teoría de la justicia distributiva consienten una gama de respuestas, y dentro de esa gama hay espacio para la diversidad cultural y la opción política [...]. Yo pretendo añadir algo más que esto: que los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias

⁷³ Ruth Abbey, *Charles Taylor* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), 107. Abbey, una de las más reconocidas biógrafas de Taylor, afirma sobre él que “es uno de los más influyentes y prolíficos filósofos de lengua inglesa en la actualidad” (ibíd., 1).

⁷⁴ Ibíd., 195-212. Véase también: Michael L. Morgan, “Religion, history and moral discourse”, en *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully (New York, NY: Cambridge University Press, 1994): 49-66.

⁷⁵ Campbell, *La justicia*, 93.

⁷⁶ Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (New York, NY: Basic Books, 1983).

derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural.⁷⁷

Así, sería incorrecto, afirma Walzer, “buscar un criterio (o conjunto de criterios) que abarquen la distribución de objetos tan dispares como la seguridad social, el dinero, los cargos, el trabajo, el ocio, la educación, el amor, la religión y el poder político”.⁷⁸

Deben destacarse, así mismo, las vindicaciones feministas sobre la justicia de género, críticas que se dirigen especialmente a la concepción liberal como bloque, y en forma particular a la teoría de la justicia de Rawls.⁷⁹ Catharine MacKinnon promueve un cambio de enfoque en el tratamiento de la justicia, que se abandone el énfasis puesto en la autonomía y se adopte otro que describa con más propiedad la situación de la mujer en el mundo actual. Este será el punto de vista del enfoque de la dominación, mediante el cual se objeta la superioridad masculina y la subordinación femenina, hechos que originaron una desigual distribución del poder entre ambos sexos, y por ende han resultado tergiversadas las relaciones de justicia, tornándose injustas. Este enfoque de la dominación, dice MacKinnon, ha relegado sistemáticamente a un grupo completo de personas a una condición de inferioridad, atribuyéndola a su propia naturaleza.⁸⁰ Otra autora, Nancy Chodorow, objeta la forma en que el liberalismo aborda el problema de la justicia, describiendo el punto de vista masculino sobre el tema, al vincularlo siempre con principios generales y abstractos. Esto ha conducido a que la concepción dominante sobre la justicia resulte sesgada en materia de género.⁸¹

Las perspectivas feministas sobre la justicia se han desarrollado juntamente con el desarrollo general de la teoría política feminista. Desde el siglo XIX en adelante, las feministas liberales han visto la justicia como una noción que implica igualdad de

⁷⁷ *Ibíd.*, 19.

⁷⁸ Campbell, *La justicia*, 53.

⁷⁹ Véase el artículo de Martha C. Nussbaum, “Rawls and Feminism”, en *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman, ed., 488-520; también de Campbell, *La justicia*, 201-219.

⁸⁰ Catharine Mackinnon, *Feminism Unmodified* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987).

⁸¹ Nancy Chodorow, *Individualizing Gender and Sexuality: Theory and Practice* (New York, NY: Routledge Taylor & Francis Group, 2012), 61, 132; Chodorow, “Gender on the modern-postmodern and classical relational divide: untangling history and epistemology”, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 53, n° 4: 1097-1118.

derechos para las mujeres y los hombres, y su gran logro ha sido conseguir que se reconozca que no existe ninguna buena razón para negar a la gente derechos civiles, políticos, sociales y económicos básicos, sobre la base del género y, más recientemente, que las disposiciones políticas y económicas que producen desventajas desproporcionadas para las mujeres son inaceptables. El objetivo del feminismo liberal es la igualdad de derechos –los mismos derechos para hombres y mujeres– de manera que el género sea simplemente irrelevante en la distribución de cargas y beneficios.⁸²

Hasta aquí hemos comentado los rasgos básicos de lo que se puede denominar teorías sustantivas de la justicia. Menos ambicioso que Rawls, por ejemplo, ha sido Habermas —en el sentido de evitar darle contenido a su concepto de justicia y mantenerse en un plano formal— al proponer su “teoría de la acción comunicativa” como una forma de acceso puramente procedimental a una idea de justicia, lograda mediante lo que él llama “situación ideal de diálogo”, bajo condiciones de igualdad y libertad que generan la denominada “racionalidad comunicativa”. “Una norma será justa si todos pueden desear que sea obedecida por cada uno en situaciones semejantes”.⁸³ Oponiéndose al último Rawls, Habermas confirma la identificación de “un método que permite a las comunidades trascender su propia cultura y conseguir una perspectiva sobre aquellos derechos y deberes universales que equipara con la ‘moral’, las normas universales de justicia”.⁸⁴ Su método, la “democracia deliberativa consiste en un procedimiento que establece principios legítimos para gobernar en nombre de la justicia”.⁸⁵ Habermas expresa su compromiso con la libertad política y la igualdad social y a raíz de su énfasis colocado en el procedimiento “plantea dudas acerca de la inicial neutralidad moral de la teoría, dudas que son similares a las que los críticos han sugerido contra la posición original de Rawls”.⁸⁶ La teoría de la racionalidad comunicativa mediante la cual Habermas teoriza sobre la justicia está mediada en el filósofo germano por un análisis filosófico y sociológico sumamente profundo y complejo.⁸⁷

Planteamientos críticos más recientes acerca de la justicia o injusticia, a nivel de política internacional, han surgido en relación con las guerras

⁸² Campbell, *La justicia*, 201.

⁸³ Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms* (Cambridge, UK: Policy Press, 1996), 161.

⁸⁴ *Ibíd.*

⁸⁵ *Ibíd.*

⁸⁶ Campbell, *La justicia*, 221-223.

⁸⁷ *Ibíd.*

preventivas llevadas a cabo por gobiernos de países del denominado Primer Mundo, en el Cercano Oriente, contra países árabes. ¿Hasta dónde puede tomarse como justa una invasión, ya sea por una supuesta prevención o por el deseo de venganza —cuando no motivada por comprobados intereses económicos—, en ocasiones encubierta bajo el lema y los apodos cuasidivinos de “justicia infinita” o “justicia duradera”? ¿Puede realmente ser justa una guerra cuando por su causa mueren inocentes que no han tenido voz ni parte?

La justicia en Latinoamérica

En el ámbito latinoamericano el tema de la justicia no ha estado ausente ni mucho menos. Durante las últimas décadas diversos movimientos hicieron sentir su voz al mundo, contribuyeron al debate y lo enriquecieron con sus aportes. Las reflexiones y planteamientos sobre la justicia en América Latina han surgido, sobre todo, como vindicaciones de índole geopolítico, a partir del reclamo ante la carencia estructural de justicia social en la mayoría de los países del Caribe, Centro y Sudamérica. Se destaca el pensamiento elaborado por la teología de la liberación, movimiento religioso unificado de raíces progresistas en torno al análisis de la condición social, estructuralmente injusta, de los pobres, que propuso como principio general la instauración de la justicia social, aquí y ahora, y no en un más allá celeste, relegado a la eternidad. La justicia también se asocia a los reclamos por parte de las víctimas de la represión perpetrada por gobiernos militares en países latinoamericanos. En el rubro educacional, sobre una plataforma ideológica común a la filosofía de la liberación, merecen destacarse los conceptos elaborados por Paulo Freire acerca de la “pedagogía de los oprimidos” y su lucha por combatir las múltiples formas de discriminación y exclusión social.⁸⁸ La lucha por el establecimiento de una sociedad más justa en el sector latinoamericano del Tercer Mundo se ha manifestado en los movimientos antiglobalización, cuya irrupción tuvo lugar en Seattle, Estados Unidos, en oportunidad de la reunión anual de la Organización Mundial del Comercio, en 1999, pero sus reclamos por una más justa distribución de cargas y beneficios prosiguieron en casi todos los países latinoamericanos, especialmente en el Foro Mundial Social, desarrollado en Porto Alegre, Brasil, en enero de 2001. América Latina ha sido una de las regiones más golpeadas del planeta

⁸⁸ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (Montevideo: Tierra Nueva, 1970).

por las políticas neoliberales, y como tal, sus sociedades alzaron su voz contra las políticas injustas perpetradas por gobiernos carentes de sensibilidad social. Uno de los mayores desafíos del mundo contemporáneo radica en qué idea de justicia han de aceptar sociedades marcadamente pluralistas y diversas como las actuales.

Actualidad de la pregunta por la justicia y su fundamento

Esta universal y multimilenaria pregunta por el significado de qué es lo justo nos obliga a cuestionarnos, antes que nada, sobre la lista de nuestros supuestos y la visión del mundo (*Worldview, Weltanschauung*) en la cual se fundan la totalidad de las creencias:

¿De dónde venimos?; ¿quiénes somos?; ¿vivimos en un mundo creado por Dios o en un azaroso universo carente de arquitecto? Según cómo respondamos a estas preguntas se determinará qué es lo que creo sobre las bases donde se asienta una sociedad justa: el imperio de la ley, un marco jurídico objetivamente verdadero para mantener y asegurar relaciones justas entre todos los ciudadanos. Una sociedad estará fundada sobre la justicia cuando en ella se observa un estado de derecho basado en una verdad objetiva.⁸⁹

En principio, lo primero, en el nivel más básico, es recordar que solo existen dos alternativas: “o bien hemos sido creados, y la ley es tal porque su punto de referencia es el Creador, o se trata de un universo sin Dios, y la ley es simplemente aquello que los seres humanos, vez tras vez, deciden que sea, debido a que no existe nada más fuera de ella”.⁹⁰ Todos los milenarios e históricos intentos por establecer un fundamento intermedio entre ambas alternativas han colapsado, ya sea mediante tibias posturas deístas, teísmos de pura sangre o gélidos ateísmos prácticos.⁹¹ “Como afirmó el Papa Juan Pablo II, si bien el ateísmo puro y teórico rara vez se presenta en la actualidad, el ateísmo práctico sí se ha generalizado”.⁹²

Desde los orígenes de la Modernidad el naturalismo viene predominando, tanto en la ciencia como en el pensamiento y la cultura.

⁸⁹ Charles Colson, *Justice that Restores* (Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 2000), 15.

⁹⁰ *Ibíd.*, 15-16.

⁹¹ *Ibíd.*, 16.

⁹² *Ibíd.*

¿Es posible la justicia en un marco epistémico como el ateísmo teórico o práctico? Se puede alcanzar un sistema justo para las relaciones humanas y una sociedad bien ordenada en un mundo donde el naturalismo es la presuposición dominante? ¿Puede el naturalismo proporcionar una base para las leyes?

Básicamente, el naturalismo sostiene que todo surgió por casualidad y es explicable por la naturaleza, en detrimento de cualquiera otra causa de origen sobrenatural. “El incremento del naturalismo ha significado un punto de partida radical dentro de la extensa tradición del pensamiento político y jurídico que pasó a predominar en toda la cultura occidental”.⁹³ Esa tradición había alcanzado lo que *a priori* parecía una imposible tarea de sintetizar fuentes bíblicas y no bíblicas —Jerusalén y Atenas,⁹⁴ el mundo del antiguo Israel fusionado con las antiguas repúblicas clásicas⁹⁵— “en un conjunto que asimiló la realidad de un Dios Creador personal y de una ley natural sobre la base de su voluntad”, reflejando su carácter santo y justo. “Según los hebreos, la ley proviene directamente de Dios. Otras culturas antiguas del Cercano Oriente, quizás reflejando la luz de la revelación natural, tuvieron ideas similares sobre la ley”.⁹⁶

El relativismo sigue siendo el idioma común en el pensamiento moral, especialmente en los campus universitarios. Allan Bloom, al inicio de su best-seller *The Closing of the American Mind*, afirma que “casi todos los estudiantes al ingresar a la universidad creen o dicen creer que la verdad es relativa”.⁹⁷ Hace unos años, en oportunidad del nombramiento de un nuevo presidente de mi alma mater, Brown University, el distinguido historiador Arthur Schlesinger defendió al relativismo prácticamente como un sinónimo de libertad intelectual, advirtiendo que “la creencia en los absolutos... es actualmente el gran enemigo de la vida intelectual”.⁹⁸

⁹³ *Ibid.*, 16.

⁹⁴ Véase Fernando Aranda Fraga, “Jerusalem and Athens: Two worldviews, two schools of thought”, *Dialogue* 23, 1 (2011): 5-9; Alberto F. Roldán, *Atenas y Jerusalén en diálogo. Filosofía y teología en la mediación hermenéutica* (Lima: Ediciones Puma, 2015).

⁹⁵ “Atenas y Jerusalén, ¿territorios culturalmente contrapuestos o complementarios? ¿Cómo es posible que dos escuelas de pensamiento, tan diferentes una de la otra, hayan logrado unirse hasta el punto de fusionarse en una nueva concepción del mundo, suavizando un choque de ideas tan potente que fue capaz de crear una cultura totalmente nueva, que se dio en llamar ‘cultura cristiana occidental?’” (Aranda Fraga, Prólogo a Roldán, *Atenas y Jerusalén en diálogo*, 7).

⁹⁶ Colson, *Justice that Restores*, 16-17.

⁹⁷ Allan Bloom, *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed. Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students* (New York, NY: Simon & Schuster, 1987), 25.

⁹⁸ Arthur Schlesinger, *Brown Alumni Monthly* (May 1989), 18, 22.

[...] No podemos refugiarnos en el mito reconfortante de que el relativismo no es más que una enfermedad de élites. El encuestador George Barna descubrió hace unos años que dos tercios de los estadounidenses rechazan el concepto de verdad absoluta. Y peor aún: Barna descubrió que entre las personas que profesan ser cristianos, creyentes en la Biblia, el porcentaje de quienes rechazan el concepto de verdad absoluta era apenas ligeramente inferior al 62 por ciento.⁹⁹

Si la autoridad en cuanto a la ley y la justicia, y por ende también en relación con los fundamentos de lo que ha de ser una sociedad bien ordenada, pacífica y justa, “descansa en la fantasía de los seres humanos en lugar de una ley superior o natural”, todos terminamos situados en una posición muy tenue, y quedamos a merced de cualquiera que termine en erigirse como juez, presidiendo un tribunal.¹⁰⁰

Ante tantas y tan dispares teorizaciones acerca de la justicia a lo largo de la historia del pensamiento de Occidente, nos preguntamos: ¿cómo podemos aproximarnos a su certero concepto, sin caer en relativismos culturales, antropológicos, sociológicos o políticos? Para ello tendremos que valernos de conceptos capaces de resistir el análisis epistemológico acerca de sus fundamentos y contextos de cualquier tipo, aunque dicha resistencia culmine en la paradoja de la fe, fundada en la revelación divina otorgada a la humanidad y fundamentada en determinados contextos geográficos e históricos. La única aproximación posible a semejante empresa la obtenemos si posamos nuestra mirada analítica en las Sagradas Escrituras y lo que en ella se expresa sobre el valor de la justicia en sus principales acepciones y aplicaciones, tal como aparecen descriptas en el Antiguo y Nuevo Testamentos.

Genuina y falsa justicia según las Sagradas Escrituras

La Biblia íntegra está transversalizada por la cuestión de la justicia, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, de manera especial ambos libros, que coincidentemente constituyen el alfa y la omega del “Conflicto de los siglos” y de la concepción divina de la justicia y su forma de impartirla en el universo.

⁹⁹ Colson, *Justice that Restores*, 24-25.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 25.

El término “justicia” aparece en hebreo, en el Antiguo Testamento, en más de una forma, atendiendo a su pluralidad y riqueza semántica. Por ejemplo, *tsedeq* y *tsdâqâb* se traducen como “rectitud”, “correcto”, “justicia”, “equidad” o “piedad”. Los vocablos *mishpât* y *jeset* acentúan el significado de derecho, acto justo, rectitud de la norma jurídica e incluso, en el caso de *jeset*, el sentimiento de humanidad implicado en las relaciones humanas y sociales. En el Nuevo Testamento, las palabras griegas *dikaiosúne* y *díke*, cuyo significado es “rectitud”, “justicia”, se refieren a la norma recta como a la acción ordenada y justa. El vocablo *éleos* sería el equivalente griego de *jeset*. Por otra parte, *dikáïoma* significa “regla” o “mandamiento” e incluso contrae en sí la idea del derecho derivado del respeto a la ley.¹⁰¹

Breves apuntes bíblicos sobre la justicia

Dios, única fuente de Verdad, sabiduría y justicia

1. Sal 4,1 “Respóndeme cuando clamo, oh Dios de mi *justicia*”.
2. Sal 5,8 “Guíame, Jehová, en tu *justicia*, a causa de mis enemigos; endereza delante de mí tu camino”.
3. Sal 7,8-11 “Jehová *juzgará a los pueblos*; Júzgame, oh Jehová, conforme a mi *justicia*, y conforme a mi integridad. Fenezca ahora la maldad de los inicuos, mas establece tú al *justo*; Porque el Dios justo prueba la mente y el corazón. Mi escudo está en Dios, que salva a los rectos de corazón. Dios es *juez justo*, y Dios está airado contra el impío todos los días”.
4. Sal 9,4-8 “Porque has mantenido mi derecho y mi causa; te has sentado en el trono *juzgando con justicia*. Reprendiste a las naciones, destruiste al malo, borraste el nombre de ellos eternamente y para siempre. Los enemigos han perecido; han quedado desolados para siempre; y las ciudades que derribaste, su memoria perció con ellas. Pero Jehová permanecerá para siempre; ha dispuesto su trono para juicio. *Él juzgará al mundo con justicia*, y a los pueblos con rectitud”.
5. Prov 1,1-7 “Los proverbios de Salomón, hijo de David, rey de Israel. Para entender sabiduría y doctrina, para conocer razones prudentes, para recibir el consejo de prudencia, *Justicia, juicio y equidad*. Para dar

¹⁰¹ *Santa Biblia*. Reina-Valera 1960. Todas las citas bíblicas de aquí en adelante corresponden a esta misma versión.

sagacidad a los simples, y a los jóvenes inteligencia y cordura. Oirá el sabio, y aumentará el saber, y el entendido adquirirá consejo, para entender proverbio y declaración, palabras de sabios, y sus dichos profundos. El principio de la sabiduría es el temor de Jehová; los insensatos desprecian la sabiduría y la enseñanza”.

6. Prov 8,7-9 “Porque mi boca hablará verdad, y la impiedad abominan mis labios. *Justas* son todas las razones de mi boca; no hay en ellas cosa perversa ni torcida. Todas ellas son rectas al que entiende y razonables a los que han hallado sabiduría”.
7. Prov 8,11-21 “Porque mejor es la sabiduría que las piedras preciosas; y todo cuanto se puede desear, no es de compararse con ella. Yo, la sabiduría, habito con la cordura, y hallo la ciencia de los consejos. El temor de Jehová es aborrecer el mal; la soberbia y la arrogancia, el mal camino y la boca perversa, aborrezco. Conmigo está el consejo y el *buen juicio*. Yo soy la inteligencia; mío es el poder. Por mí reinan los reyes y los príncipes determinan *justicia*. Por mí dominan los príncipes y todos los gobernadores *juzgan* la tierra. Por vereda de *justicia* guiaré, por en medio de sendas de *juicio*. Para hacer que los que me aman tengan su heredad, y que yo llene sus tesoros”.

Actuar y legislar siempre con justicia

1. Lev 19,15 “No harás *injusticia en el juicio*, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al grande; con justicia *juzgarás* a tu prójimo”.
2. 1 Sam 26,23 “Y Jehová pague a cada uno su *justicia* y su lealtad...”.
3. 2 Sam 22,22-25 “Porque yo he guardado los caminos de Jehová... Por lo cual me ha recompensado Jehová conforme a mi *justicia*... conforme a la limpieza de mis manos delante de su vista”.
4. Is 10,1-2 “¡Ay de los que dictan *leyes injustas*, y prescriben tiranía, para apartar del *juicio* a los pobres, y para quitar el derecho a los afligidos de mi pueblo; para despojar a las viudas, y robar a los huérfanos!”

Justicia compensatoria y redentora

1. Is 11,3-6 “No *juzgará* según la vista de sus ojos, ni argüirá por lo que oigan sus oídos; sino que juzgará con justicia a los pobres, y argüirá con *equidad* por los mansos de la tierra; y herirá la tierra con la vara de su boca, y con el espíritu de sus labios matará al impío. Y será la *justicia*

cinto de sus lomos, y la fidelidad ceñidor de su cintura. Morará el lobo con el cordero, y el leopardo con el cabrito se acostará; el becerro y el león y la bestia doméstica andarán juntos, y un niño los pastoreará”.

2. Rom 3,21-31 “Pero ahora, aparte de la ley, se ha manifestado la *justicia* de Dios, testificada por la ley y por los profetas; la *justicia* de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él. Porque no hay diferencia, por cuanto todos pecaron, y están destituidos de la gloria de Dios, siendo *justificados* gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre, para manifestar su *justicia*, a causa de haber pasado por alto, en su paciencia, los pecados pasados, con la mira de manifestar en este tiempo su *justicia*, a fin de que él sea el *justo*, y el que *justifica* al que es de la fe de Jesús. ¿Dónde, pues, está la jactancia? Queda excluida. ¿Por cuál ley? ¿Por la de las obras? No, sino por la ley de la fe. Concluimos, pues, que el hombre es *justificado* por fe sin las obras de la ley. ¿Es Dios solamente Dios de los judíos? ¿No es también Dios de los gentiles? Ciertamente, también de los gentiles. Porque Dios es uno, y Él *justificará* por la fe a los de la circuncisión, y por medio de la fe a los de la incircuncisión. ¿Luego por la fe invalidamos la ley? En ninguna manera, sino que confirmamos la ley”.
3. 2 Cor 9,6-10 “Pero esto digo: El que siembra escasamente, también segará escasamente; y el que siembra generosamente, generosamente también segará. Y poderoso es Dios para hacer que abunde en vosotros toda gracia, a fin de que, teniendo siempre en todas las cosas todo lo suficiente, abundéis para toda buena obra; como está escrito... Su *justicia* permanece para siempre, y el que da semilla al que siembra, y pan al que come, proveerá y multiplicará vuestra sementera, y aumentará los frutos de vuestra *justicia*”.
4. Ap 19,11 “Entonces vi el cielo abierto; y he aquí un caballo blanco, y el que lo montaba se llamaba Fiel y Verdadero, y con *justicia juzga* y pelea”.
5. Ap 22,10-13 “Y me dijo: no selles las palabras de la profecía de este libro, porque el tiempo está cerca. El que es *injusto, sea injusto todavía*; y el que es inmundo, sea inmundo todavía; y el que es justo, *practique la justicia todavía*; y el que es santo, santifíquese todavía. He aquí yo vengo pronto, y mi galardón conmigo, para recompensar a cada uno según

sea su obra. Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin, el primero y el último”.

Ensayando un epílogo soteriológico sobre la justicia

Notamos cómo el tema de la justicia no está ausente en la Biblia, ni mucho menos. Sin temor a equivocarme se podría afirmar que la doctrina escatológica bíblica se alinea bajo dos finalidades intrínsecamente entrecruzadas: reivindicar la justicia en el universo y confirmar el amor de la Divinidad hacia su creación. El resultado del entrecruzamiento de ambos fines dará como resultado excluyente la reinstauración del paraíso perdido, esta vez por la eternidad. Así, en el centro neurálgico de la escatología bíblica operan ambos conceptos complementarios: “el juicio y la gracia”. La gracia es lo que otorga a la “justicia divina” su carácter de excepcionalidad y diferencia absoluta y sustancial con la “justicia humana”; esta es “un trapo de inmundicia”, comparada con aquella, la cual se constituye en modelo paradigmático, perfecto, de todos los tipos y formas de justicia, por esencia imperfectos, que existen en el universo. El grado de perfección o de imperfección de cualquier teoría (humana) acerca de la “justicia” estará dado por su mayor o menor cercanía al paradigma de la “justicia divina”.

Fernando Aranda Fraga
Facultad de Humanidades, Educación y Ciencias Sociales
Universidad Adventista del Plata
Entre Ríos, Argentina
decanofhecis@uap.edu.ar