

TRES TEORÍAS DE LA JUSTICIA: UNA REVALORACIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

THREE JUDICIAL THEORIES: A REVALUATION OF THE POLITICAL PHILOSOPHY

CARLOS ARTURO MUÑOZ PATIÑO. Profesor Universidad Tecnológica de Pereira. Fundación Universitaria del Área Andina. carlosarturomunoz@utp.edu.co, camunoz@funandi.edu.co

RESUMEN:

El presente artículo pretende mostrar cómo el concepto de justicia que permea las instituciones contemporáneas exige un modelo peculiar de Estado y junto con ello un concepto de persona. Esta no debe entenderse solo como un ser racional, sino, razonable, condición que permite alcanzar acuerdos más allá de sus expectativas individuales, con el fin de promover pactos entre sujetos que se reconocen como libres e iguales, lo cual permite que se consideren vinculadas a una sociedad en donde la noción de asociado está supeditado, no solo a la salvaguardia de ciertos derechos, sino a la cooperación mutua. Con ello se esboza una diferencia radical entre lo que se considera legal y lo que se considera legítimo. Condición esta que define al estado social de derecho como régimen constitutivo de las instituciones contemporáneas.

PALABRAS CLAVE:

Intuición, justicia, derecho natural, persona, estado natural, Estado, pacto social, Legítimo, legal.

ABSTRACT:

The current article tries to show how the concept of justice which permeates contemporary institutions requires a peculiar model of the State and together with it, the concept of humanity. This should not be understood as just a rational state of being, but as reasonable. A condition that allows agreements which go beyond their individual expectations to be reached, in order to promote pacts among subjects which are recognised as free and equal. This includes an agreement which allows them to consider themselves affiliated with a society in which the notion of associate is subordinated, not just to safeguard certain rights, but for mutual cooperation. In addition to that, with a radical difference between what is considered legal and what is considered legitimate being highlighted. Such a condition would be one which defines the social state by law as a constituent regime of contemporary institutions.

KEY WORDS:

Institution, justice, natural law, concept of humanity, natural state, State, social agreement, legitimate, legal.

“Dé cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades”.

Han Kelsen

INTRODUCCIÓN

La pregunta por la justicia es en occidente tan arraigado y tan necesario que incluso está vinculada con la política, el estado, el lenguaje, la ética y hasta la concepción misma de realidad y verdad. Fue Platón quien partiendo casi de la nada estableció una suerte de caracterología tipológica de las distintas formas de vida de las cuales el hombre hace parte. Platón y luego Aristóteles distinguieron muy bien y con fines no solo filosóficos, que la diferencia específica entre el bíos y el zooé, es necesaria toda vez que la bíos es una forma de vida distinta del zooé, entendiendo el zooé como una forma de vida orgánica y el bíos como una forma de vida específicamente humana. Así pues, el bíos se puede clasificar como bíos apolaustikós entendiendo este como vida al servicio del placer y del deleite; bíos politikós como vida al servicio de la polis y bíos theoretikós como vida al servicio de la teoría, del saber desinteresado, es decir, de la filosofía.

Esta distinción es la génesis que permite entender el marco de referencia para la discusión sobre el nacimiento en nuestra cultura de las distintas formas de conocimiento y la diferencia entre el conocimiento filosófico y las demás clases de conocimiento. De esta forma el conocimiento filosófico o theoretikós se enfoca en tratar de saber que son las cosas en general, que es el hombre en cuanto hombre y que es lo que diferencia a los diferentes modos de ser (Platón.: Teetetos. 174b).

No obstante, el filósofo como hombre que es no puede alejarse del bíos politikós, dado que este como modalidad del bíos praktikós le hace partícipe de la polis. Es justamente este el merito de tanto de Platón como de Aristóteles al hacer la caracterología de las

formas de vida del hombre, puesto que, desde este momento se incorpora la filosofía a la política, lo que le confiere a los temas políticos fundamentales un rango filosófico, lo que impele que la esencia del hombre se conciba desde ahora en adelante como un ser político, visión que se contraponía a la vieja visión griega que veía al hombre en su esencia solo como parte de la naturaleza y accidentalmente como parte de la polis.

Con esta nueva visión del hombre como un ser político por naturaleza se encuadra la pregunta por el Estado, esto debido a que sólo dentro de la polis los hombres podía concebir su existencia. El hombre como ser político no es un ser accidental, sino esencial. El hombre no se define como hombre por ser un ser natural extendido físicamente, que luego se incorpora a la polis, sino que por el contrario solo se es hombre por el hecho de pertenecer a una comunidad política. De esta forma y parafraseando a Danilo Cruz:

Así como el animal es lo que es sumido en la naturaleza y atado indisolublemente a ella, del mismo modo el hombre es hombre dentro de una polis... El Estado es, pues, tomándolo en sentido amplio que tiene la polis, la realidad en que el hombre arriba a su estado peculiarmente humano y a su estancia o morada peculiar. De ahí que Aristóteles, quien lleva a plena claridad terminológica este descubrimiento... llame al hombre un zoon politikón...por eso la polis es anterior al hombre, es decir, que la polis es un condición de posibilidad del ser específico del hombre, y que fuera de la polis podría ser un dios o un animal, pero no un hombre. (Cruz.: 1989. 92).

De esta forma, el vínculo entre hombre y Estado esta dado en una reciprocidad indisoluble, el Estado es una creación del hombre y el hombre es parte constituyente del Estado, por tanto, el Estado es una representación del hombre que a su vez se representa en él, lo que conlleva una clara identificación ontológica entre hombre y Estado que permite reforzar el argumento.

Ahora bien, si hay algo que posibilite una vida plena de ser vivida tanto como hombres, como en la polis misma, es vivir conforme a las virtudes y la virtud o areté que debe fundamentar al Estado o polis como morada del

hombre es la justicia, la justicia regula las relaciones de los individuos con el Estado. Es si como la pregunta por la justicia se vuelve esencial en la identificación ontológica entre hombre y Estado. Es tan crucial la pregunta por la justicia como virtud que el libro I y II de la República es dedicado completamente a indagar al respecto. Cabe recordar que la pregunta no nace de la nada, nace en un momento determinante de la historia griega, a finales del siglo V a.c, un momento de convulsión en donde la influencia de los sofistas y la utilización de la retorica como medio de convencimiento alejado de toda pretensión de verdad, era utilizada solo como un discurso que recurría al pathos y no a la razón para ganar adeptos e imponer lo que se considero el discurso de la falsa justicia que se identificaba con el derecho natural, lo cual acarreo un problema adicional en la definición y fue el de confundir el problema de la justicia con el de la legalidad. El pretender que lo justo es el derecho del más fuerte que impone sus decisiones mediante leyes, es reducir la justicia a la obediencia ciega de las leyes sin importar si son justas o injustas para quien las debe seguir solo por el hecho de no poder decidir sobre ellas, pu es solo el más fuerte es el que tiene el poder absoluto de imponerlas según sus intereses mediante la manipulación del lenguaje en su esfera retorica o en su mas allá aun utilizar la fuerza.

Es así, como la pregunta por la justicia parece renacer nuevamente en estos tiempos de turbulencia en donde las democracias han mutado en una especie de totalitarismos disfrazados de participación nominal, mas no real, y en donde el pueblo se encuentra alejado por temor o hastió de toda clase de decisión respecto de las decisiones que conciernen a la administración de Estado. Como diría un filósofo de la edad media bajo el sol no hay nada nuevo y los tiempos llegan como oleadas que vienen y se van. Esto lo que demuestra es que la esencia del hombre se modifica tan lentamente que los problemas que inauguraron y aquejaron a los griegos son básicamente los mismo, la diferencia es que ahora los medios nos alejan cada vez más de la verdad e imponen su propio modelo de justicia. Por esta razón, no está por demás filosofar acerca de lo que hoy en día se entiende por justicia y bajo que presupuestos se entienden sus diversos significados y de cómo la ciencia política ya no es suficiente para esclarecer la cuestión.

CIENCIA POLÍTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA: UNA DIFERENCIA NECESARIA.

La distinción entre filosofía política y ciencia política ha hecho saltar a la vista un nuevo enfoque crítico que delimita el papel de cada una de las disciplinas filosóficas, sobre todo aquellas que engloban juicios de valor como la ética, la estética y el derecho. Este es el caso de la "teoría política". José Rubio, al respecto dice:

Elo es así porque sus problemas característicos (naturaleza de obligación política, etc.) no son empíricos descriptivos, sino que plantean la explicación de lo normativo tal como se expresa en los conceptos de autoridad, soberanía, libertad, igualdad, etc. se trata de ofrecer una justificación racional de tales conceptos a partir de los desacuerdos profundos existentes sobre los mismos. (Rubio, 1994)

Podemos deducir que el papel de la filosofía política difiere en grado de la ciencia política. La filosofía política no trabaja sobre la investigación de los medios idóneos para un fin, dado que esto es una cuestión netamente positiva que debe encomendarse a una ciencia empírico-formal que aborde las cuestiones políticas desde el plano de la validez fáctica de la eficiencia de las situaciones históricas y sociales concretas, esta labor pertenece a la esfera de la ciencia política. No obstante, es importante hacer algunas aclaraciones epistemológicas al respecto. Primero, se debe clarificar cual es la naturaleza del saber científico y la naturaleza del saber filosófico. Para ello es importante distinguir que la palabra saber se puede usar para mencionar una práctica o actividad. De esta forma, podemos hablar de saber cuándo nos referimos a una acción que consiste en realizar una actividad de forma satisfactoria, ejemplo de ello es el hecho de hacer política, hacer política es una actividad que ciertas personas hacen correctamente, pero esto no indica que al hacer la actividad correctamente, estas personas sean capaces de formular explícitamente determinadas propiedades o características de dicha actividad. Esta labor es una labor de la ciencia política. La ciencia política como ciencia, es en sentido amplio una teorización. Y la teorización es la formulación explícita de cierto conocimiento.

Por lo tanto, hacer política es hacer una actividad de forma implícita, sin necesidad de formular explícitamente las propiedades o características de esa actividad. Podemos entonces inferir que teorizar es generar saber explícito y esta labor corresponde, en este caso, al saber científico, es decir, a la ciencia política.

Ahora bien, inicialmente tenemos dos clases de saber: primero un saber implícito que no teoriza. Segundo, un saber explícito que si teoriza. No obstante, cuando hablamos del contenido del saber explicitado en determinada teorización, encontramos que este no versa sobre la teorización misma, sino sobre otro objeto o dominio distinto de ella. Así:

El conocimiento formulado explícitamente en cierto teorizar no consiste en la explicitación de las practicas seguidas implícitamente es ese teorizar, ni tampoco en la formulación de sus peculiaridades socio-históricas. Estas cosas son (o pueden ser) objeto de estudio y de formulación explícita de otra teorización, que toma así el primero como su objeto. el resultado de este nuevo teorizar es también un saber estricto, pero es un saber de otro orden o nivel. Decimos que es un saber de segundo orden, un saber que tiene otro saber por objeto, saber-objeto que se considera en ese contexto un saber de primer orden . (Moulines y Diez. 1999.:16)

Lo anterior nos ilustra sobre el hecho de distinguir entre hacer política y ciencia política, además de señalarnos que existe un saber de segundo orden que toma como fundamento el de primer orden, este es el caso de la filosofía política.

La filosofía política trabaja sobre los presupuestos sin intervenir en la vida política práctica. Parafraseando a Diez y Moulines, esto es así, dado que, el método de la filosofía es el análisis conceptual, el cual exige precisar la atención en las intuiciones más firmes sobre los conceptos y, teorizar sobre estas, para así poder explicarlas y comprender a partir de ellas otras "situaciones conceptuales" que son menos claras, situación esta que permite la revisión de nuestras intuiciones originales. Así pues, la filosofía política como disciplina explicativa, difiere de la ciencia política en que:

A partir de ciertos casos paradigmáticos se desarrolla una "teoría" que los explique (los conceptos)¹ y, a la vez, pueda dar cuenta de nuevos casos menos claros, siendo posible, aunque inusual, modificar a lo largo de este proceso nuestras ideas originales sobre algunos casos paradigmáticos. Lo peculiar de la filosofía es, fundamentalmente, que los datos básicos que en ella manejamos son intuiciones que tenemos sobre nuestros propios conceptos [...] (op. Cit. P: 18)

Ahora bien, desde este punto de vista se puede conjeturar por que John Rawls, con su teoría de la justicia, revalora la filosofía política como actividad intelectual, dado su estatus de saber de segundo orden. Rawls pretende, a partir de estos argumentos, proponer una nueva teoría política que revalúa los presupuestos y conceptos sobre los cuales estaba cimentada la tradición política occidental desde Hobbes y Rousseau.

La pretensión de Rawls, como el mismo advierte, es ir más lejos que Rousseau, al poner el contrato social en una esfera más abstracta, esto es llevar el concepto del contrato social en el que se reemplaza el pacto de la sociedad por un esquema en que una sociedad justa no está sometida a la negociación política ni al cálculo de interés social. Buscando así, un fundamento más profundo que constituya la esencia de la sociedad como asociación cooperativa fundada sobre cierto principio de justicia que posibilite diseñar acuerdos que sean considerados como justos por todos los allí involucrados. Para esto se necesita, primero, redefinir el concepto de contrato social que a la vez definirá el de persona y con ello las condiciones por las cuales estas optan por pertenecer al conjunto y no permanecer aislados. Segundo, identificar cual debe ser el criterio o principio sobre el cual se obliga hacer una distribución de bienes económicos y sociales que resulten beneficiosos para todos² y que dado el caso que exista desigualdad resulte igualmente ventajoso para todos.

Para cumplir estos fines es importante entonces, detenernos en el análisis de los presupuestos sobre

1 Los paréntesis son de nuestra autoría.

2 A esto llama Rawls principio de diferencia. Principio según el cual las desigualdades económicas y sociales deben ser modificadas para proveer mayores beneficios a los menos favorecidos.

los cuales están construidas todas las instituciones sociales y en especial la red conceptual que posibilitó dicha construcción. En miras de este objetivo es imprescindible redefinir el concepto de persona y de pacto social, el cual es fundamental para determinar, a partir de este, quienes y bajo qué condiciones se puede llevar a cabo dicho pacto o contrato.

DEL ESTADO DE NATURALEZA DE HOBBS

Hay dos ideas básicas que se deben tener en cuenta sobre Thomas Hobbes, primero, como fiel a la tradición inglesa no admite otra forma de existencia que el cuerpo. Y como este tiene como esencia el movimiento, entonces resulta lógico pensar que la filosofía es el estudio del movimiento³ físico, psicológico y político. Segundo, Hobbes es nominalista, es decir, que los universales no existen ni en la mente ni en la naturaleza de las cosas: son puros nombres que designan colecciones de objetos. El mundo físico es un repertorio de individuos materiales, así pues "en el mundo no hay nada universal que no sean nombres; porque las cosas que se nombran son cada una de ellas algo individual y singular" (Hobbes. 1994.:35)

Ahora bien, partiendo de lo anterior podemos teorizar que como el constitutivo esencial de los cuerpos es el movimiento y este es ejercido en el espacio según las leyes rigurosas de la mecánica, entonces se puede inferir que todo estudio serio debe ser un estudio sobre los objetos y estos solo son perceptibles por los sentidos, de esta forma: "...no hay ninguna concepción en la mente humana que en un principio no haya sido engendrada en los órganos del sentido, total o parcialmente. Las demás se derivan de esta concepción original" (op cit.:19). Conforme a esta doctrina materialista, el alma no puede ser inmaterial, todo aquello que va más allá de lo material son conceptos irrepresentables. Por tanto, la voluntad está supeditada a los movimientos "vitales"⁴ no puede ser libre, está determinada de forma natural. Pues todos los conocimientos humanos tienen asiento en la experiencia y se refieren exclusivamente a las cosas singulares.

3 Esta teoría está contenida en capítulo 6 del Leviatán, en donde Hobbes habla de los principios internos de los movimientos voluntarios. Argumento que conecta de forma magistral con las pasiones y el uso del lenguaje.

4 Esta explicación está contenida en todo el capítulo 6 del Leviatán.

De esta forma, toda construcción humana está sometida a un fundamento naturalista, incluyendo el mismo ser humano, de ahí que Hobbes derive su concepción del estado y la justicia desde este presupuesto. Bajo esta perspectiva es fácil ver porque Hobbes manifiesta que la tendencia natural del hombre es el egoísmo. Esta idea es fundamental, el mismo Hobbes la expresa de forma muy clara en el capítulo 11 del Leviatán, en donde habla DE LA DIFERENCIA DE MANERAS, allí se antepone a la idea metafísica de felicidad en donde se expresa que el fin último o summum bonum es una vida "completamente satisfecha" y estática. Este ideal no existe, el hombre como ser natural está predispuesto a los deseos y su felicidad radica en desear siempre aquello que aun no tiene. Así pues: "la razón de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos...De manera que doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que solo cesa con la muerte" (op cit.: 86-87).

En este estado de egoísmo, de pura naturaleza no existe la sociedad, por el contrario, se produce el bellum omnium contra omne. Al respecto, dice Hobbes:

De modo que, en la naturaleza del hombre, encontramos tres causas principales de disensión. La primera es la competencia; en segundo lugar, la desconfianza, y en tercer lugar, la gloria. La primera hace que los hombres invadan el terreno otros para adquirir ganancia; la segunda, para lograr seguridad; y la tercera, para adquirir reputación... De todo ello queda de manifiesto que, mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en condición de guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre (op.cit.: 107)

Solo cuando esta condición se hace insostenible, lleva de forma irresoluta a los hombres a establecer un pacto de sujeción a una ley, cambiando el estado de naturaleza por el estado civil. Situación esta que determina el origen del Estado como único garante que posibilita el cumplimiento de los pactos o convenios, en donde cada hombre ha transferido parte de su derecho natural sin el temor de que haya una "violación de confianza".

Esa trasferencia de derechos unido al precepto de obligatoriedad de cumplir dicha trasferencia de forma efectiva es lo que Hobbes denomina justicia, en su sentido amplio, en donde los hombres se obligan mutuamente a cumplir sus convenios, obligatoriedad que se convierte en ley, pues como el mismo Hobbes dice, si no hay impedimentos para que un hombre haga una promesa, tampoco los debe haber de la misma manera, para que las cumpla. Solo de esta forma los convenios son validos y: "... en esta ley de naturaleza consiste la fuente y el origen de la JUSTICIA. Porque donde no ha tenido lugar un convenio, no se ha transferido ningún derecho a todo; y, en consecuencia ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando un convenio ha sido hecho, entonces es injusto quebrantarlo" (Op cit.:121). No obstante, lo anterior está supeditado, como ya se anotó, al poder de un tercer : el Estado, el cual tiene poder coercitivo, poder que ha sido otorgado por todos los hombres, al ceder una parte de su derecho natural, con el objetivo de que obligue a todos a cumplir por igual los convenios, sin dejar a unos en desventaja frente a otros, esto "por terror algún castigo que sea mayor a los beneficios que esperaría obtener del infringimiento de su acuerdo, y para hacer efectiva esa propiedad que los hombres adquieren en sus contratos mutuos, como recompensa por el derecho universal al que han renunciado".(op cit. : 122).El estado, entonces es la suma de intereses particulares que defiende al ciudadano, solo la creación de un Estado a si, define lo que es JUSTO e INJUSTO, dado que la justicia es la: "... conformidad con lo que se ha convenido o pactado, es una norma de razón que nos prohíbe hacer cualquier cosa que sea destructiva para nuestras vidas, y también, en consecuencia, una ley natural."(op cit .:124)

En conclusión, el modelo de justicia propuesto por Hobbes desde el derecho natural está fundamentado en la tesis según la cual el hombre no se puede considerar así mismo como libre e igual, pues su concepción de la naturaleza humana está sustentada en una visión pesimista fundada en una perspectiva naturalista e instintiva del ser humano, lo cual lleva a considerar al hombre como egoísta, malvado, intrépido y combativo. Condición está que lo obliga a buscar un pacto de enajenación de sus derechos individuales y por consiguiente un sometimiento total a un tercero: el Estado. El cual, no está sometido a ninguna ley por el hecho de ser la suma de intereses particulares que sirve para preservar la vida, razón suficiente para suscribir el pacto o contrato social.

DEL CONTRATO SOCIAL

Es importante en la discusión mencionar que el "Leviatán" es una obra editada en 1651 y que el "Contrato Social" en el año de 1762, lo cual nos marca una diferencia de 111 años. Diferencia espacio-temporal que debe ser considerados, pues como es lógico pensar, es un lapso de tiempo suficiente para reflexionar y refinar cualquier antecedente teórico, más aun si tenemos en cuenta las relaciones históricas y el hecho de saber que Rousseau es hijo de la ilustración francesa y que Hobbes fue secretario de Bacón y a la vez testigo de la revolución y de la restauración inglesa, además de ser un connotado precursor del empirismo. A partir de lo anterior se puede dilucidar porque (para la discusión aquí planteada) la diferencia en la concepción de la naturaleza humana que subyace en cada una de las teorías. Y porque desde cada visión se encuentran posiciones distintas en lo referente a cuestiones como la naturaleza del Estado, las razones para el pacto, las condiciones que se acuerdan con el pacto o contrato y las consecuencias que se deriva de dicho pacto. Explicaciones estas, que dicho sea de paso, nos ayudaran a reforzar el argumento según el cual la filosofía política y la ciencia política son distintas en cuanto al objeto de estudio y los resultados de su investigación. Además de remarcar la tesis según la cual es indispensable pensar filosóficamente la política, de ahí la necesidad de remover los presupuestos conceptuales desde los que parten las intuiciones básicas sobre las que se construye las instituciones y con ello la realidad social.

Ahora bien, lo anterior nos permite encontrar, de forma un poco más sencilla, la diferencia entre la postura de Hobbes y la de Rousseau. Como ya advertimos cada uno parte de un postulado diferente respecto de la naturaleza humana, noción relevante toda vez que es el presupuesto o intuición básica sobre el que se define el concepto de persona y por tanto la clase de relación que se establece entre ellas y las condiciones sobre las que se moldea el tipo de sociedad y de Estado.

Frente a la visión pesimista de Hobbes se contraponen la visión optimista de Rousseau, respecto de la naturaleza humana. Para este, la naturaleza humana es partícipe de otras cualidades, por tanto, la naturaleza del Estado se modifica dado el cambio de perspectiva que asume el filósofo respecto de considerar al hombre en el estado natural como libre e igual. Este argumento se enlaza con

la concepción según la cual la familia es la más antigua y natural de las asociaciones, y la emancipación de esta se da cuando desaparece todo vínculo de necesidad entre padres e hijos que liberados de forma recíproca de toda obediencia y cuidados respectivamente, alcanzan la libertad natural. Al respecto Rousseau nos dice que: "[...] los hijos no permanecen vinculados al padre sino el tiempo necesario para la conservación. En cuanto la necesidad desaparece, el lazo natural se rompe. Los hijos, al verse libres de la obediencia que deben a su padre, recuperan la independencia, al igual que el padre, que es libre de los ciudadanos que debían a sus hijos" (ROUSSEAU, 1988.: 4).

No obstante, si no se modifica la situación inicial no es por naturaleza sino por convención⁵. He ahí, el cambio en la perspectiva, ya que la concepción de la naturaleza humana está fundada sobre la libertad común. Así pues:

Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza humana, cuya primera ley es velar por la propia conservación. Los primeros cuidados del hombre son los que se debe a sí mismo, y en cuanto alcanza el uso de la razón, al ser él quien tiene que juzgar cuales son los medios más apropiados para la conservación, se convierte en su propio amo... la familia es por tanto, el primer modelo de sociedad política; el jefe es semejante al padre, y el pueblo a los hijos, y, al ser todos por nacimiento, iguales y libres, solo renuncian a su libertad a cambio de su utilidad. (op cit.5)

De esta forma, en el estado natural, los hombres son libres e iguales, el hombre natural goza de esta doble condición: la igual perfecta y la perfecta libertad. Según Rousseau, Hobbes se equivocó al pensar el estado primitivo como una guerra de todos contra todos, las guerras, los combates, los duelos y los desafíos, como el mismo Rousseau dice, no son actos que constituyen un Estado son más bien abusos del sistema que viola los principios del derecho natural. Por tanto: "la guerra no es, pues, una relación de hombre a hombres, sino de Estado a Estado, en el cual los participantes no

⁵ La convención a diferencia de los mandatos explícitos, son normas que han devenido tales sin que medie ningún acto de imposición arbitraria o decisión explícita colectiva. Este concepto de convención se encuentra de forma más explícita en Lewis, 1969 y Grice, 1975.

son enemigos más que accidentalmente, no en cuanto hombres, ni siquiera en cuanto a ciudadanos, sino en cuanto soldados; no como miembros de la Patria, sino como sus defensores”(op cit.:11). Ni guerra, ni sujeción, ni desigualdad, ni maldad, sino paz, libertad e igualdad es lo que conciben el estado natural, así entonces se puede afirmar que el hombre nace libre y le encontramos encadenado.

El hombre ha nacido con el privilegio de la igualdad, no obstante debe librarse de obrar instintivamente, para evitar relaciones sustentadas en luchas y compulsiones que quiebran la armonía del orden natural establecido por Dios. El hombre es naturalmente bueno, pero los hombres en su conjunto son malos. Todo es bueno cuando sale de la mano de la naturaleza, pero todo se arruina en las manos del hombre, las cualidades del hombre natural han sido destruidas, todas las prerrogativas han sido negadas. Ahora bien, la pregunta que surge es: ¿cuál ha sido la causa de esta transformación desafortunada? Según Rousseau, el culpable de esta pérdida paradisiaca es el mismo estado social que con su artificialidad ha inspirado las leyes sociales, leyes que no han surgido de la voluntad natural, sino, que han sido impuestas por causas fortuitas, ante las cuales el hombre se vio obligado a declinar. De ahí la necesidad de un contrato social, dado que: “... ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes y puesto que la naturaleza no produce ningún derecho, solo quedan las convenciones como único fundamento de toda autoridad legítima entre los hombres”.(op cit.:8)

Lo anterior no quiere decir que hasta ahora no haya regido la fórmula contractual, sino, que el contrato no había unido internamente a las voluntades individuales, más bien las había forzado externamente mediante la utilización de medios coactivos, en especial el uso de la fuerza y la fuerza es una capacidad física, exterior, a la que se cede por necesidad, no por voluntad, de ahí que: “si hay que obedecer por fuerza entonces no es necesario obedecer por deber, y, si no se está forzado a obedecer, no se tiene obligación de hacerlo”(op cit.:7) condición esta que no genera ningún derecho, pues la fuerza que constituye el derecho queda sometida a que una fuerza que la sobrepase se convierta también en derecho. Por tanto, si los hombres son libres e iguales por naturaleza, ninguna voluntad individual gozará de autoridad sobre los demás, a nadie se obedecerá que no sea a uno mismo, “renunciar a la libertad es

renunciar a la condición de hombres, a los derechos de la humanidad, e incluso a los deberes” (op cit.:9).

Todo lo anterior implica que se ha de buscar una forma de asociación que no destruya los privilegios del hombre natural, sino que más bien posibilite la realización y el cumplimiento de dichos privilegios. Este es el objetivo del contrato social. En efecto, el contrato social debe remontarse a un primer convenio en donde cada uno se une a todos y no a alguien en particular. Así pues:

[...] un pueblo se constituye, por tanto como pueblo antes de entregarse a un rey. Esta misma entrega es un acto civil que implica una deliberación pública. Antes de examinar el acto mediante el cual un pueblo elige a un rey, habría que examinar el acto mediante el cual el pueblo se convierte en tal pueblo, porque, siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad. En efecto, sino existe ningún convenio previo, ¿Dónde radicaría la obligación para la minoría de someterse a la elección de la mayoría, a menos que la elección fuese unánime?... la propia ley de la pluralidad de los sufragios ha sido establecida por convenio y supone, al menos una vez, la unanimidad (op cit.:13-14).

La cita, por extenso, nos muestra como se instaura el convenio inicial que sirve de antesala al pacto social, en el cual cada ciudadano entrega todo su derecho, consciente e intencionalmente a la colectividad. No obstante, las condiciones de dicho sometimiento, a diferencia del operado en Hobbes, se da por igual para todos, solo así sirve la transferencia (y no enajenación) de derechos a la comunidad, así entonces la autoridad de la asociación, pasa de la voluntad individual a la voluntad colectiva, en donde el hombre se obedece a sí mismo y preserva su libertad.

Por tanto, la autoridad se deriva de la asociación voluntaria a la colectividad con la que se identifica y no de la fuerza. Condición esta que genera el surgimiento de la ley. Ley que cada individuo ha establecido sobre sí mismo al darse a la comunidad y no a no a un hombre en particular. Desde ahora el hombre ya no es más un individuo, sino un ciudadano, miembro de una sociedad

o comunidad que al darse de forma libre adquiere derechos y deberes, esto es, actúa conforme a la ley que él mismo ha estipulado, sin obedecer nada más que a su propia voluntad, lo que revela que su libertad ha sido ejercida. No obstante, aunque se pierda cierta independencia natural, al sujecionarse a la voluntad de la mayoría, está se recobra estando vinculado a la ley, pues al adquirir deberes adquiere derechos y viceversa. Sus derechos y deberes se hallan garantizados en un orden social justo y legítimo. Así, lo expresa Rousseau:

[...] como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que constituir, por agregación, una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerla en marcha con miras a un único objetivo, y hacerla actuar de común acuerdo... Esta suma de fuerza solo puede surgir de la cooperación de muchos... "Encontrar una forma de asociación que defina y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes." Este es el problema fundamental que resuelve el contrato social (op cit.: 14-15-16)

En conclusión, el hombre natural ha salido ganando, porque pasa a ser persona, al constituirse en verdadero sujeto de su voluntad, que partiendo del hecho de su libre vínculo a la ley de la voluntad general, se reconoce como libre e igual. Esto contrasta con la situación vivida en el estado natural, en donde la igualdad es una igualdad de hecho, que resulta de la proporción existente entre las necesidades de cada hombre y las fuerzas disponibles para satisfacerlas. Solo mediante el contrato social, las necesidades se convierten en pretensiones y la satisfacción se legitima lo que conlleva a que sus derechos y libertades se garanticen mediante la constitución de un orden social justo y legítimo.

DEL CONTRATO RACIONAL AL ACUERDO RAZONABLE: LA JUSTICIA COMO PRIMERA VIRTUD DE LAS INSTITUCIONES SOCIALES.

Sobre la base de esta clase de acuerdos y contrato subyace la idea de su legitimidad, es decir, la intención del conjunto de la sociedad de crear, libremente tanto en

los acuerdos como en las instituciones. De esta forma, el papel de la justicia en la sociedad es determinante. En este sentido Rawls piensa que la justicia debe ser la primera virtud de las instituciones sociales. Así pues, no importa que las leyes e instituciones estén debidamente ordenadas dentro de un sistema jurídico y que cumplan sus funciones primordiales de orden y eficacia; si estas son injustas no deben ser válidas, es decir, pierden su legitimidad. Esto debido a que cada persona posee una individualidad fundada en la justicia, individualidad esta, que incluso el bienestar de la sociedad en su conjunto no puede violar, ni mucho menos violentar. Se reconoce desde esta posición una intuición que fundamenta el concepto de persona como aquel que se considera a sí misma y a los demás como libres e iguales, situación que permite hacer el tránsito de un concepto de individuo a uno de persona. Poseedor de dignidad, que lo hace fin en sí mismo y no objeto. Brindándole la posibilidad de ser libre al reconocerse a sí mismo como fin.

Rawls parte desde esta posición para desarticular de forma progresiva la concepción utilitarista de justicia, ya que no es posible fundamentar las instituciones en un concepto de justicia sobre la base de sacrificar a unos pocos a favor del bienestar de la mayor parte. Esto es así, dado que, para el utilitarismo, en especial para John Stuart Mill, tanto la justicia como la igualdad son bienes instrumentalmente valiosos como medios para alcanzar el único bien intrínseco (sumum bonum): la felicidad general. Este monismo valorativo es necesario a la hora de solucionar conflictos entre valores, puesto que, si llegara a ocurrir lo anterior sería difícil decidir, pues cada valor elegido valdría igual y por sí mismo. Por tanto, la felicidad como fin último, no solo será el bien, sino el bien soberano. Hasta aquí, la tesis utilitarista de postular la felicidad como bien supremo al cual se condicionan otros bienes como la justicia no parece tener inconveniente. No obstante, el problema radica en el hecho de identificar qué se entiende por felicidad y es justamente aquí en donde se encuentra la dificultad, dado que la felicidad como bien supremo tiene por objeto alcanzar el mayor grado de placer y la ausencia de dolor. Mill lo expresa de la siguiente manera:

El credo que acepta como fundamento de la moral la utilidad, o el principio de mayor felicidad, mantiene que las acciones son correctas (right) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas

(Wrong) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor por; infelicidad el dolor y la falta de placer. (MILL, 1994.: 45-46)

Se muestra claramente en la cita que la felicidad como bien supremo presupone un hedonismo, cabe anotar que este hedonismo es una forma de consecuencialismo, teoría esta que evalúa las acciones de acuerdo con los efectos que estas tienen, no según la intención o motivación con la que el agente actuó. Ahora bien, si unimos el rompecabezas, tenemos que desde la posición utilitarista la justicia no tiene valor intrínseco, es decir, no es un valor absoluto, sino que por el contrario es un medio instrumental para alcanzar la felicidad general y esta felicidad general está sustentada en la búsqueda de placer y este placer se debe medir por sus efectos. Sin embargo, hay que advertir que el hedonismo subyacente en el utilitarismo, en especial el de Mill, no es un hedonismo egoísta, es más bien un hedonismo impersonal, toda vez que para Mill el criterio con el que debemos evaluar y orientar todas las acciones es el de la búsqueda de la mayor felicidad total, lo que indica que la felicidad individual está subordinada a la felicidad de la mayoría. Como consecuencia la felicidad personal se convierte ahora en un instrumento de la felicidad general, de esta forma dice Mill:

Debo repetir nuevamente que los detractores del utilitarismo raras veces le hacen justicia y reconocen que la felicidad que constituye el criterio utilitarista de lo que es correcto en una conducta no es la propia felicidad del agente, sino la de todos los afectados. Entre la felicidad personal del agente y la de los demás, el utilitarista obliga a aquel a ser estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente [...] la utilidad recomendará, en primer término, que las leyes y organizaciones sociales armonicen en lo posible la felicidad o (como en términos prácticos podría denominarse) los intereses de cada individuo con los intereses del conjunto. (op.cit.:62)

El concepto de justicia fundamentado desde la noción utilitarista de felicidad general como bien supremo es altamente contra-intuitivo, pues si la felicidad general

constituye el bien máximo se "debe buscar siempre el estado de cosas que maximice en mayor medida la felicidad total, sin importar, en principio, que cosas constituyen la felicidad para unos y otros" (Arango, 2005.: 35)

La pregunta que nos asalta ahora es ¿qué ocurre cuando en busca de la mayor satisfacción posible para la mayoría, esta no concuerda con la felicidad personal de un pequeño número de agentes? Para ilustrar mejor la pregunta nos referiremos a un ejemplo tomado de cierta película, en donde un grupo de indigentes son sometidos a una serie de experimentos con células madres, sin su consentimiento, con el fin de buscar una cura para la paraplejia. Estos experimentos, por ser justamente experimentos, son de alta peligrosidad, dado que ninguno de los procedimientos ha sido probado en humanos, además por la complejidad del sistema nervioso humano estos experimentos no se pueden testar análogamente con animales, ya que los resultados no serían los indicados, por tanto la única posibilidad de llegar a unos resultados convenientes es la utilización del sistema nervioso humano y es justamente ahí en donde los indigentes se convierten en conejillos de indias, pues ninguna persona aceptaría voluntariamente "donar" su médula espinal para que le realicen tales experimentos, por más que estos tengan como objetivo beneficiar a la ciencia y a la humanidad en general.

Así, para actuar conforme al principio utilitarista de beneficio de la mayoría, en este caso la humanidad, se necesita que algunos se sacrifiquen en pos del avance científico. El caso es que quienes se sacrifican no lo hacen de forma voluntaria, por el contrario son elegidos debido a que a su condición de soledad, falta de respaldo familiar, carencia de estatus social y económico, entre otras condiciones, los hacen menos felices que la mayoría, y como la felicidad personal se subsume en la felicidad de la mayoría, por ende el sacrificio de unos pocos aumentaría en el futuro el bienestar o felicidad general de la humanidad. Justamente este es el punto desde cual parte toda la crítica de Rawls a la teoría utilitarista de justicia, pues el utilitarismo hedonista tiene implicaciones falsas y contra-intuitivas debido a que el tipo de acciones descritas anteriormente son moralmente incorrectas, mientras que la teoría implica que son correctas.

De otro lado, si aplicamos el utilitarismo a una esfera más amplia de la realidad como, es el caso de las instituciones que ordenan una sociedad, tenemos entonces que estas para ser justas deben optar por el bien general en contraposición del bien particular. Queda así establecido que la justicia como instrumento para alcanzar la felicidad es válida solo en la medida en que la felicidad particular ceda sus pretensiones a la felicidad general y las instituciones como ordenadoras de la sociedad deben propender por distribuir el mayor bienestar posible para la mayor proporción de agentes posibles. No obstante, como vimos esto no deja de tener falsas implicaciones. Pues en ocasiones la mayor satisfacción o felicidad posible para la mayoría implica el sacrificio de algunos agentes que deben ceder su satisfacción en pos de la totalidad. Lo que violaría el principio básico según el cual los derechos y libertades básicas, que están sustentadas sobre la libertad del individuo se deben extender hasta un límite marcado por el disfrute de libertades similares por los demás individuos.

De esta forma no es posible seguir sosteniendo que: "la idea principal es que cuando las instituciones más importantes de la sociedad están estructuradas de modo que obtienen el mayor balance neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces la sociedad está correctamente ordenada y es por lo tanto, justa" (Rawls, 1978:19). Para Rawls el problema de la justicia no es meramente distributivo⁶, aunque desde luego el problema de la distribución sea importante no es el único. Esta idea es fundamental y el filósofo la remarca cuando trata el problema del principio de eficacia.

Para Rawls, las sociedades justas no pueden de ninguna manera hacer distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos. Por esta razón la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos sea correcta por el hecho de que un mayor bien sea compartido por otros. De hecho, una sociedad considerada justa no puede y no debe permitir que:

Los sacrificios impuestos a unos sean sobrevalorados por la mayor cantidad de

⁶ Es importante recalcar que para Rawls el problema de la distribución o de reparto de ventajas y cargas entre los ciudadanos no se debe tomar en su acepción respecto de que es lo que se distribuye, sino, en el sentido de cuál es el criterio de distribución.

ventajas disfrutadas por muchos. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de la ciudadanía se toman como establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de interés social. (Op cit.: 19)

Con esta afirmación Rawls se aleja de toda concepción metafísica de persona⁷ y la sitúa en el ámbito de lo político, reconociendo que en los estados de derecho la persona es el elemento trascendente.

Así pues, el concepto de justicia manejado por una sociedad justa descansa sobre el concepto de persona que esta sociedad haya entronizado. Por lo tanto, para llegar a una definición de justicia, esta tiene, por fuerza, que partir de una concepción definida de persona que indique los principios sobre los cuales se entenderán las relaciones sociales. De esta forma:

La intuición fundamental pasa a ser la de sociedad como sistema justo de cooperación entre personas libres e iguales. Sobre esta intuición debe poder construirse la base pública del acuerdo representado en los principios de justicia social, de tal modo que signifique el punto de vista aceptado por todos, frente al cual puedan evaluar la justeza de sus instituciones sociales (op cit.: 20)

Desde este punto de vista la justicia para Rawls, trae consigo una convicción intuitiva, que sin duda se expresa como el mismo lo dice de manera fuerte. Por tanto, el concepto de justicia casi que está implícito en la definición misma de persona. No obstante, el problema surge cuando al considerar la justicia como fundamento de toda organización social deba poderse referenciar sobre principios claros de justicia social que proporcionen un

⁷ La concepción tradicional de persona se sustenta en conceptos metafísicos y teológicos. No obstante, la noción se amplía cuando se tienen en cuenta además de los elementos metafísicos otros como los psicológicos, históricos y los éticos. Un ejemplo de definición metafísica de persona la encontramos en Leibniz cuando dice que: "la palabra "persona" conlleva la idea de un ser pensante e inteligente, capaz de razón y de reflexión, que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como la misma cosa, que piensa en distintos tiempos y en diferentes lugares, lo cual hace únicamente por medio del sentimiento que posee de sus propias decisiones." (Nouveaux Essais,II, xxvii,9).

consenso general de la forma como se deben asignar los derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad, definiendo la apropiada distribución de los beneficios y cargas de la cooperación social.

Como resultado, la sociedad es considerada como una asociación ya no de individuos, sino, de personas racionales y razonables que se definen a sí mismos como libres e iguales definiendo de alguna forma unas reglas sobre las cuales debe sustentarse las relaciones interpersonales de dicha sociedad. Sobre este fundamento la sociedad toma el carácter de empresa de cooperación mutua entre las personas; las cuales ya no con el fin de salvaguardar la vida y sus posesiones, sino con la intención de promover el bien de todos aquellos asociados pertenecientes a ella.

Desde luego si la sociedad es una organización vinculante de forma cooperativa, esto nos lleva a pensar en la necesidad no sólo de fijar reglas, sino también de construir un conjunto de instituciones reales y tangibles que soporten y organicen el desempeño de cada persona con relación al conjunto, para poder alcanzar los objetivos comunes, que permitan obtener ventajas mutuas.

No obstante, aunque la sociedad sea una empresa cooperativa que comparte reglas y beneficios mutuos, esto no quiere decir que este exenta de conflictos, desde luego existe: "una identidad de intereses, puesto que la cooperación social hace posible para todos una vida mejor que la que pidieran tener cada uno si viviera únicamente de sus propios esfuerzos."(Op cit.:21). Sin embargo, el hecho de que se obtengan beneficios llevara a que algunas personas no sean indiferentes respecto a la forma como se llevara a cabo la distribución de los mayores beneficios producidos por su colaboración. Este argumento, aunque muy pertinente no invalida la tesis central. Puesto que, justamente lo que se trata de hacer es de fundamentar una concepción de hombre alejada de las concepciones metafísicas de sujeto, ubicando así a la persona desde lo que es y no desde lo que debería ser, lo cual implica la imposibilidad de desligar a los hombres del uso de la racionalidad y la razón instrumental en el cálculo de interés personales. De hecho, la sociedad y sus instituciones no son creaciones de Ángeles, sino, humanas, en donde opera una individualidad y un egoísmo tanto psicológico como económico. Y es por esta razón que tanto la sociedad como las instituciones son imperfectas y mutables.

Es claro entonces que no se puede negar que en la sociedad existan personas con intereses propios (posición Hobbesiana de egoísmo natural) que desean una participación mayor de los beneficios obtenidos por el esfuerzo cooperativo. Para evitar tal situación, se requiere definir un conjunto de principios y reglas que en los diferentes arreglos sociales determinen esta división de ventajas, suscribiendo de manera explícita los convenios sobre los cuales se fijan las formas de participación y distribución correcta.

Lo anterior indica que si una sociedad es una empresa cooperativa en la cual interviene personas que a su vez se definen como tales y que acuerdan unos principios de justicia, principios que deben cumplir una función reguladora o normativa, entonces esto quiere decir, que se trata de una sociedad bien ordenada en la que, cada persona acepta y sabe que los demás miembros comparten y aceptan los mismos principios, además todas las instituciones que conforman la organización la organización de la sociedad deben satisfacer y compartir estos principios, a la par que deben demostrar, como ya lo anotamos, transparencia en sus decisiones y en sus manejos.

Sólo así puede, asegurarse que los hombres tengan pretensiones razonables y no sólo racionales frente a la forma en cómo se debe distribuir los beneficios y deberes de la cooperación social. Como resultado de lo anterior podemos decir que: "puede pensarse que una concepción pública de justicia constituye el rango fundamental de una sociedad humana bien ordenada."(Op cit.:22). A partir de esto puede deducirse la existencia tácita de un conceso social donde participan todos los integrantes de la sociedad en la discusión de los principios rectores que legitimen, toda la base legal sobre la cual deben operar las instituciones, para así ser consideradas justas.

Como ya lo mencionamos, existe una convicción intuitiva muy fuerte respecto a la primacía de la justicia como la virtud básica de todas las instituciones sociales, así pues, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficaces, si son injustas han de ser reformadas o abolidas. La justicia se convierte entonces en el principio sobre el cual recae la legitimidad de las leyes e instituciones, esto debido a que el consenso es suscrito por personas que son libres e iguales, que optan por elegir los criterios que indican lo que debe

ser justo o injusto en la sociedad. Sociedad esta que es considera, desde este punto de vista como una empresa cooperativa.

Por otra parte, y siguiendo a Rawls se puede afirmar que rara vez existen sociedades, en este sentido bien ordenadas, ya que por lo general está en discusión lo que es justo e injusto, de ahí que, los hombres estén en constante desacuerdo acerca de cuáles principios deberían definir los términos básicos de su asociación. No obstante, podemos afirmar que a pesar del desacuerdo, cada cual tiene una concepción de justicia. Al respecto, dice Rawls:

Esto es, que entienden la necesidad de disponer de un conjunto característico de principios que asignen derechos y deberes básicos, y que determinen lo que consideran ser la distribución correcta de las cargas y beneficios de la cooperación social, y que están dispuestos a afirmar tales principios.(op cit.: 21)

Para nuestro filósofo es de vital importancia que no se confunda el concepto de justicia con el de las diferentes concepciones de ésta. Esta concepción esta también en kelsen, quien afirma que el concepto de justicia no puede estar sujeto a las diferentes posturas de felicidad, dado que:

La felicidad que un orden social garantiza no puede ser felicidad tomada en un sentido individual –subjetivo, sino colectivo-objetivo... La idea de felicidad debe sufrir un cambio radical de significado para que la felicidad de la justicia pueda llegar a ser una categoría social. La metamorfosis que experimenta la felicidad individual y subjetiva al transformarse en la satisfacción de necesidades socialmente reconocidas, es igual a aquella que debe sufrir la idea de libertad para convertirse en principio social (Kelsen, 2001.:14-15)

Desde luego estos momentos están "especificados por el papel que tienen en común estos diferentes conjuntos de principios y concepciones". Es evidente que hacer una distinción entre las diferentes concepciones de justicia que subyacen en la intuición vulgar de un pueblo

o grupo social, pareciera que no es importante, pues aunque cada persona tenga una concepción distinta de justicia, esta estará de acuerdo, en que las instituciones son justas solo cuando no hacen distinciones arbitrarias entre personas, es decir, cuando las instituciones son imparciales frente a los intereses buscados por cada asociados. Dadas así las cosas, las instituciones no deben favorecer a algunos en detrimento de otros, ya que no serian justas. Para evitar que esto suceda las personas allí involucradas deben de antemano pactar, partiendo de un consenso donde se señale cuales serán los principios de justicia sobre los cuales está constituida dicha asociación, clarificando de igual manera, lo que debe ser considerado justo e injusto.

Ahora bien, los principios elegidos especificaran qué semejanzas y qué diferencias entre las personas, serán tomadas como base para determinar los deberes y derechos, además de especificar cuál será la división de ventajas correctas. Lo que se intenta hacer al distinguir el concepto de justicia que subyace intuitivamente en un pueblo determinado, del de las diferentes concepciones de esta, es identificar claramente el papel preponderante que tienen los principios de justicia, como requisito indispensable para llegar a un acuerdo o consenso sobre la manera como debe constituirse una "comunidad humana viable".

La pregunta que nos asalta es: ¿Basta sólo con que una comunidad humana, mediante el dialogo llegue a acuerdos sobre ciertos principios de justicia que proporcionen los modos y formas como las instituciones sociales deben organizarse, para ser viables? desde luego la respuesta es negativa. Aunque sea necesario que una asociación humana para que sea bien ordenada tenga que tener clara una concepción publica de justicia, no constituye este el único requisito. Las instituciones sociales para ser justas debe satisfacer los principios de justicia, pero a la vez justificar su existencia por medio de la resolución de problemas fundamentales de la sociedad, tales como el de la coordinación, la eficacia y la estabilidad, de esta forma:

Los planes de los individuos necesitan ser conjuntamente acomodados de modo que sus actividades resulten compatibles entre sí y puedan todas ser ejecutadas sin que las expectativas legítimas de ninguno sean severamente dañadas. Más aun, la

ejecución de estos planes debería llevar a la consecución de los fines sociales por caminos que sean eficientes y compatibles con la justicia. Por último, el esquema de la cooperación social tiene que ser estable: se tendrá que cumplir con el más o menos regularmente y sus reglas básicas habrán de obedecerse voluntariamente (op. Cit.: 22)

Se hace evidente la conexión entre los tres problemas fundamentales que la sociedad y sus instituciones tienen que resolver y la justicia. De ahí que, si no existieran parámetros claros para medir lo que en una sociedad se considera justo e injusto, sería muy difícil para los individuos coordinar los planes de manera eficiente con el fin de promover acuerdos mutuamente beneficiosos.

Existe algo bien interesante en la propuesta de Rawls, y es el hecho de concebir a la sociedad y su conjunto como una empresa de carácter cooperativo. Elevar una agrupación humana al rango de empresa nos ayuda de alguna forma a entender que la sociedad es algo más que una asociación libre que reposa sobre un contrato social, en donde los hombres suscriben un pacto en procura de seguridad. Para el filósofo el asunto va más lejos, la sociedad en su conjunto es un conglomerado de instituciones, fines y reglas que posibilitan un mejor vivir. Rawls al aplicar un consenso sobre los principios básicos de justicia adoptados por todos, revalúa el concepto de la legalidad de las instituciones por el de legitimidad. Toda vez que, las instituciones sociales básicas antes de ser legales, deben ser legítimas, es decir, expresar y representar el querer de todos los involucrados allí, solo así pueden ser llamadas justas, lo cual es el fundamento de partida sobre el cual se desarrollan las democracias plenas.

BIBLIOGRAFÍA

- HOBBS, Thomas. Leviatán. En grandes obras del pensamiento. Altaya. Barcelona: 1994.
- HANS, Kelsen. ¿Qué es la justicia? biblioteca de ética, filosofía del derecho y política. Fontamara. México. Decima tercera edición: 2001
- ROUSSEAU, Jean Jacques. El contrato social. En grandes obras del pensamiento. Altaya. Barcelona: 1993
- RAWLS, John. Teoría de la justicia. Fondo de cultura económico. España: 1978
- Ediciones de obras completas y traducciones: W Molesworth, Thomas Hobbes opera philosophica quae latine scripsit, 5 vol. 1940.
- Diccionario de la lengua latina. Recopilado sobres los diccionarios del doctor D. Francisco Gimenes Loma, Don Raimundo de miguel; El Márquez de Morante, M. de Valbuena, Miguel de Toro y Gómez, Celestino Durando, H. Goelzer, Georges-Calonghi-Rivoire y otros autores antiguos y modernos. Por LIUS MACCHI, PBRO.S. Editorial Apis. Rosario argentina: segunda edición 1941.
- DIEZ, José A y MOULINES, C Ulises. Fundamentos de filosofía de la ciencia. 2. edición. Editorial Ariel. Barcelona: 1999.
- MILL, Stuart Mill. El utilitarismo. En grandes obras del pensamiento. Editorial Altaya. Barcelona: 1994.
- Arango, Pablo R. (2005) Introducción a la filosofía moral, Centro Editorial de la Universidad de Caldas.
- Baker, Paul –compilador- (2000) Vivir como iguales, Editorial Paidós, Barcelona.
- Berlin, Isahia (1993) Cuatro Ensayos sobre la Libertad, Editorial Alianza, Madrid.
- Botero, Juan J. (2003) “Sobre la idea misma de justicia social”, en Sierra, R. & Gómez-Müller, A. (editores), La filosofía y la crisis colombiana, Editorial Taurus, Bogotá.
- Castro, Luis –compilador- (1991) El liberalismo como problema, Monte Ávila Editores, Caracas.
- Dworkin, Ronald (1994) El Dominio de la Vida, Editorial Ariel, Barcelona.
- Kant, I. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1946.
- Kymlica, Will (1995) Filosofía Política Contemporánea, Editorial Ariel, Barcelona.
- Nagel, Thomas (2000) Ensayos Sobre la Vida Humana, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pojman, Louis –editor- (1999) Life and Death, Wadsworth Press.
- Rawls, John (2001) El Derecho de Gentes, Editorial Paidós, Barcelona.
- Sabater. Fernando (2000) ética, política y ciudadanía. Editorial Grijalbo. México
- Singer, Peter (2002) Una Vida Ética, Editorial Taurus, Madrid.
- ————— (1991) Ética Práctica, Editorial Ariel, Barcelona.
- Thomson, Garrett (2002) Introducción a la práctica de la filosofía, Editorial Panamericana, Bogotá.
- Tugendhat, Ernst (2002) Problemas, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Warnock, Mary (2002) Guía ética para personas inteligentes, Turner & Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Lewis, D. convention, Harvard U. P., Cambridge: 1969
- Grice, H.P. “Meanig”, Philosophical Review 66,337-338