

## UNIDAD 2

### Concepciones morales y teorías de la justicia

#### ***Presentación***

Como abogados, culminamos nuestros escritos con la frase “SERA JUSTICIA”. Como magistrados o funcionarios afirmamos que trabajamos “en la Justicia”. Sin embargo, cuando nos preguntan “¿qué es la justicia?” solemos quedarnos sin palabras, o con respuestas a medias. Por otra parte, producto de años de predominio del positivismo normativista nuestra formación profesional se basa en el conocimiento de leyes, decretos, reglamentos, jurisprudencia, relegando la problemática de los valores a un plano casi “sentimental”. En esta unidad pretendemos hacer un repaso de las principales concepciones morales y teorías de la justicia.

#### ***Objetivos***

Mediante los contenidos desarrollados en esta unidad se aspira a que el alumno consiga:

1. Comprender los rasgos centrales de las principales tradiciones de ética normativa.
2. Reconocer la distinción entre escuelas o teorías teleológicas y deontológicas.
3. Advertir el impacto de las diversas concepciones morales sobre las teorías jurídicas contemporáneas.
4. Reflexionar sobre los vínculos entre teorías de la justicia y filosofía política.

## **Temario**

1. Justicia del acto, justicia de la norma y justicia del agente
2. Teorías deontológicas y teleológicas
3. El pensamiento aristotélico-tomista
4. Kant y la tradición iusnaturalista racionalista
5. El utilitarismo
6. El historicismo y las concepciones hegeliano-marxistas
7. Las teorías de la justicia de Rawls y Habermas

## **Desarrollo**

### **1. Justicia del acto, justicia de la norma y justicia del agente**

En el segundo punto de nuestra unidad previa habíamos distinguido los diferentes planos en que puede ser analizada la problemática de los valores morales: la ética descriptiva o sociológica, la ética normativa y la metaética.

El primero de estos niveles no despierta mayor interés filosófico sino sociológico, ya que consiste básicamente en una descripción de los valores predominantes en una sociedad.

Sobre el último de estos planos, el de la metaética o ética filosófica nos ocupamos extensamente en los apartados finales de la unidad 1.

Resta entonces dedicar especial dedicación en esta instancia al nivel de la ética normativa o prescriptiva que, recordemos, intenta establecer mecanismos,

criterios o pautas para establecer que instituciones, normas, valores, comportamientos o agentes pueden ser considerados moralmente correctos o justos. Se trata, precisamente de la determinación y justificación de los juicios morales.

La primera de las clasificaciones que podemos formular en este punto -aunque posiblemente no la más significativa- deriva de advertir que es posible distinguir conceptualmente entre justicia del acto, justicia de la norma y justicia del agente.

**a) Justicia del acto:** muchas veces, cuando formulamos juicios de valor lo hacemos en relación a un acto concreto, el que puede ser formalmente justo o correcto por derivar de la debida aplicación de una norma, vale decir, que se aplicó la regla que correspondía, del modo en que correspondía.

Sin embargo esta noción, preferentemente formal o procedimental, cuyo exponente típico es el concepto jurídico de justicia, no excluye la posibilidad de que el resultado obtenido pueda ser injusto, toda vez que se puede aplicar “correctamente” una norma injusta. O que el acto concreto resulte injusto porque la aplicación al caso concreto de la regla, aunque ésta pueda ser considerada justa en términos generales, genere una situación reprobable.

**b) Justicia de la norma:** mucho más complejo, pero también atractivo e interesante, resulta este nivel de análisis, en el que lo que se discute es cuándo o cómo podemos afirmar que una norma o un orden jurídico son justos.

Es en este plano donde podemos encontrar las más encarnizadas discusiones entre aristotélico-tomistas, kantianos, utilitaristas, hegelianos, marxistas, etc. sobre el modo de determinar lo bueno, lo correcto o lo justo.

**c) Justicia del agente:** El tercer nivel conceptual que podemos reconocer se refiere ya no a la justicia del acto, ni a la norma o sistema jurídico, sino al concepto de “*agente justo*”. Cuando reflexionamos sobre esta idea, la de determinar en qué radica la justicia de un agente, advertiremos rápidamente

que esta noción puede ser entendida de dos modos que a los efectos de nuestra tarea resultarán sustancialmente disímiles.

Podemos considerar que el agente justo es aquél que dicta o conoce normas justas, o el que realiza actos justos en virtud de la aplicación de normas justas. En tal caso, la noción no sería más que un derivado de los planos anteriormente desarrollados.

Mucho más relevante, en cambio, es advertir que muchas teorías conciben al agente justo como fuente o principio de justicia. La justicia del acto o de la norma vienen determinadas por su autor. Una norma o un acto son justos porque provienen de un agente justo.

Esta concepción motivó discusiones al interior del propio pensamiento teológico entre los intelectualistas -como Santo Tomás- que pensaban que “Dios quería algo porque es bueno” y los voluntaristas medievales –como Guillermo de Ockham – que compartiendo esta segunda acepción de la idea de agente justo, consideraban que “algo es bueno porque lo quería Dios”.

Pero no sólo en el pensamiento iusnaturalista teológico podemos encontrar este tipo de noción, sino como veremos más adelante en la propia teoría kantiana y hasta en una de las concepciones de la justicia contemporáneas más reconocidas, como la de John Rawls.

## **2. Teorías teleológicas y teorías deontológicas**

La segunda clasificación que propondremos para sistematizar las distintas concepciones en el plano de la ética normativa y las teorías de la justicia posiblemente sea la más difundida y aceptada. Consiste en distinguir entre teorías teleológicas y teorías deontológicas.

Recurriremos una vez más a la etimología como paso preliminar a su conceptualización. Teleología proviene del griego *telos* que significa “fin” en tanto deontología proviene de “déon”, es decir “deber”.

De allí que las teorías teleológicas serán aquellas que juzgan las acciones no por ciertas cualidades intrínsecas a ellas sino por el fin que persiguen. A partir de establecer cierta finalidad como deseable, serán moralmente buenas, justas o correctas aquellas normas o aquellos actos que coadyuven a lograrlo.

Las teorías deontológicas, en cambio, privilegian “lo debido”, “lo que corresponde”, el actuar moral no se mide por las consecuencias de los actos sino por sus propias cualidades, aunque claro está así como no todas las teorías teleológicas privilegian los mismos fines, tampoco hay acuerdo entre todos los que sostienen teorías deontológicas sobre los criterios de corrección moral.

En base a lo expuesto, podemos sintetizar lo saliente de esta clasificación en la famosa idea de que las teorías teleológicas privilegian lo bueno por sobre lo correcto, en tanto que las deontológicas priorizan lo moralmente correcto sobre lo bueno (entendiendo por bueno, el fin que se pretende alcanzar, el resultado del actuar).

Como veremos en los próximos apartados, el pensamiento de Santo Tomás o el de utilitaristas como Bentham o Mill, son claros ejemplos de corrientes teleológicas, siendo el fin perseguido la beatitud en el primer caso y la felicidad en el segundo.

A contrario sensu, el pensamiento kantiano y el de sus herederos contemporáneos –entre los que se destaca particularmente Rawls- son exponentes paradigmáticos de las teorías deontológicas, concibiendo la moral como un fin en si mismo.

Finalmente, resulta interesante ver como la historia de la filosofía moral y política muestra un movimiento pendular que oscila entre teleología y deontología: a la tradición aristotélico-tomista le sigue el racionalismo iluminista marco que en que Kant desarrolla su pensamiento, a éste se opone el utilitarismo, etc.

### 3. El pensamiento aristotélico-tomista

La primera de las concepciones que analizaremos es la desarrollada por Santo Tomás de Aquino, quien tiene el enorme mérito de haber intentado conciliar la filosofía de Aristóteles con la teología cristiana, razón por la cual su pensamiento es frecuentemente denominado “aristotélico-tomista”.

Santo Tomás representa la versión más difundida del iusnaturalismo teológico, doctrina también conocida como Realismo Clásico Iusnaturalista, aunque no está de más señalar que lo magnánimo de su obra ha trascendido a dicha escuela. Obviamente, el propósito de esta reseña es destacar algunos de los rasgos centrales de su pensamiento.

En primer lugar trataremos de explicitar las razones que hacen que la teoría tomista sea considerada una concepción de tipo teleológica. Cuál es el *telos*, el fin que el hombre ha de perseguir?

Ese bien último que puede ser alcanzado por todos los hombres es la beatitud, es decir, la visión de Dios en la otra vida. En este punto Santo Tomás se aparta claramente de Aristóteles, para quien el objetivo final de la actividad humana era la eudaimonía (felicidad que se materializará en la actividad filosófica).

La moralidad en Santo Tomás no puede ser comprendida al margen de su concepto de justicia y de derecho natural.

El punto de partida es la llamada *ley divina*, que puede caracterizarse como “el plan de Dios para el mundo”. Éste es seguido natural o instintivamente por las cosas y los animales. Sin embargo hay unos seres especiales, los hombres, que pueden apartarse de la ley eterna, por lo que resulta necesario que accedan a su conocimiento, para ajustarse a ella.

La herramienta que Dios ha brindado a los hombres para este fin, es la razón. La *ley natural* será entonces, la parte de esa ley eterna que el hombre puede

detectar por medio de la razón, reconociéndola en sus propias tendencias y necesidades.

Ahora bien, como Dios sabe que la razón humana no es infalible y que puede verse afectada por sentimientos o pasiones, algunos preceptos morales son expresamente revelados al hombre y reciben en nombre de *ley divina*. El ejemplo clásico es el caso de los Diez Mandamientos.

Por su parte, la *ley humana* es el conjunto de normas positivas que las sociedades se dictan para regir la vida de los hombres. Esta ley humana debe respetar necesariamente los principios del derecho natural. En algunos casos, la ley positiva es deducida ley natural, en otros la función de la ley humana es la de ajustar detalles indeterminados. Estas formas de derivación del derecho positivo de la ley natural reciben el nombre de “conclusión” y “determinación” respetivamente.

Finalizando esta breve recapitulación, recordemos que a la tradicional distinción aristotélica entre justicia conmutativa y distributiva, Santo Tomás incorpora a su clasificación la idea de justicia general o legal, entendida como aquella que tiende directamente al bien común, subordinando a esa finalidad los intereses y aspiraciones de los individuos que componen el grupo social.

#### **4. Kant y la tradición iusnaturalista racionalista**

Entre los siglos XVII y XVIII se desarrolla uno de los períodos más fructíferos para la filosofía política, moral y política. Así como la Reforma ha cuestionado una única forma de leer las Sagradas Escrituras y como los científicos naturales han dejado de confiar ciegamente en la autoridad de Aristóteles y han comenzado a observar la naturaleza, los iusfilósofos pretenden reducir derecho, moral y política a ciencia demostrativa, trabajar “more geométrica”.

Hobbes, Locke, Rousseau, entre tantos otros, constituyen una escuela, no desde el punto de vista ontológico, ni indeológico, sino metodológico. La idea de que la razón es el medio adecuado para deducir la ley natural.

No se trata de interpretar normas ya dadas o de buscar en la historia o la tradición el fundamento legitimatorio de las normas, sino de oponerle la “demonstratio”, de oponer la lógica a la retórica, la tópica y la dialéctica.

En el plano de la filosofía política, o el derecho público, los iusnaturalistas racionalistas desarrollan la concepción contractualista que explica el origen del estado como el producto de un pacto por el que los individuos, naturalmente libres e iguales, abandonan un hipotético estado de naturaleza.

Kant forma parte de este movimiento, pero su obra sin lugar a dudas trasciende las fronteras del iusnaturalismo racionalista y presenta un vuelo que amerita un tratamiento particular.

En nuestro intento por sintetizar los rasgos salientes de la concepción moral Kantiana empezaremos por distinguir la razón teórica de la razón práctica. El conocimiento de los objetos sensibles es producto de la conjunción entre un elemento material y otro formal. El primero de ellos está constituido por los sentidos, mientras que el elemento formal se integra tanto por categorías “a priori” de la intuición sensible como las nociones de espacio y tiempo, y las denominadas “categorías”, entre las que se destaca la idea de causalidad. Por ello se sostiene que el pensamiento de Kant constituye una síntesis entre el empirismo anglosajón y el racionalismo continental.

La razón práctica, en cambio, no se ocupa de conocer o describir fenómenos sino de demostrar como se debe actuar, vale decir en formular imperativos. Y en consecuencia, será éste el plano donde se desarrolle la reflexión moral.

Estos imperativos, pueden clasificarse en dos tipos: los llamados imperativos hipotéticos -que determinan u ordenan los medios a seguir para obtener un determinado fin, como, por ejemplo, las llamadas reglas técnicas (*“si quiere prender la impresora, presione el botón rojo”*, *“si quiere ganar las elecciones, muéstrese feliz con su esposa embarazada en un programa televisivo popular”*, etc.)- y los imperativos categóricos – que ordenan algo como un fin absoluto.



Afirmábamos en los párrafos precedentes que la teoría kantiana es de tipo deontológica, precisamente porque para nuestro autor sólo pueden integrar la moral los imperativos categóricos, es decir sólo aquellos que ordenan algo como un fin en si mismo.

A lo largo de su obra, Kant enunció diversas fórmulas del imperativo categórico. Quizás la más difundida sea *“actúa de forma tal que puedas desear al mismo tiempo que tu máxima sea elevada a ley universal”*. Otra de las formulaciones conocidas es la siguiente: *“obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin en si mismo y nunca como un medio”*.

En virtud de lo expuesto, podemos destacar como las tres principales características del imperativo categórico: a) su carácter autónomo, toda vez que proviene de la propia conciencia del agente que aplica la fórmula; b) universal, toda vez que debe servir para todo sujeto, haciéndose abstracción de de inclinaciones o deseos contingentes; c) formal, toda vez que no señala ningún contenido ético, sino que nos indica el procedimiento a seguir con nuestras máximas.

Para finalizar, cabe señalar el estrecho vínculo entre la concepción moral de Kant, su posición filosófico- política contractualista liberal y el concepto de derecho resultante, definido como “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro, según una ley general de libertad”.

## **5. El utilitarismo**

En este desarrollo oscilante, el péndulo vuelve a fines del siglo XVIII y principios del XIX al dominio de las teorías teleológicas con el surgimiento del utilitarismo, cuya preponderancia e influencia ha sido muy marcada, particularmente en el mundo anglosajón, durante casi dos siglos.

Y si bien no podemos atribuir su concepción a un autor en particular, cierto es que sus grandes fundadores y difusores han sido Jeremy Bentham y John Stuart Mill.

Más allá de las múltiples versiones del utilitarismo, podríamos afirmar que esta concepción se basa inicialmente en dos presupuestos básicos: una idea empirista de la psicología humana y la identificación de lo bueno con la felicidad y el placer.

Se sostiene que la concepción psicológica del utilitarismo es empirista y determinista porque rechaza la existencia de ideas innatas. La razón no es entendida como una facultad innata del hombre, sino como facultad experimental, calculadora y crítica que opera a partir de los datos suministrados por los sentidos.

En cuanto al segundo rasgo cabe señalar que, precisamente, a partir de esa naturaleza empírica podemos observar que el fin del actuar humano es la persecución de la felicidad. Consecuentemente, el valor moral de una acción dependerá de los efectos que la misma produzca en términos de placer o dolor. Ello explica que la teoría utilitarista sea caracterizada como teleológica o consecuencialista, toda vez que las acciones no pueden ser juzgadas moralmente en si mismas sino en relación a la bondad o maldad de sus consecuencias.

Una de las más frecuentes clasificaciones entre los utilitaristas consiste en distinguir el utilitarismo de actos -que defiende la posibilidad de aplicar el principio de utilidad a cada acto individual, de modo de valorar moralmente cada acción concreta- del utilitarismo de reglas -que define como objeto del análisis moral de utilidad a las reglas generales que motivan dichas acciones.

Otra distinción habitual se da entre el llamado "utilitarismo clásico" y el "utilitarismo del promedio". La fórmula utilitarista tradicional de "la mayor felicidad para el mayor número" ha dado lugar a concebir que de lo que se

trata, a la hora de la valoración moral, es de considerar la sumatoria total de utilidad social. De este modo, la alternativa correcta sería aquella que nos proporcionara un valor más alto. El utilitarismo “del promedio”, en cambio, tiende a considerar como relevante a la hora de la valoración moral, el modo en que la utilidad está distribuida socialmente.

También es posible reconocer versiones “*positivas*” y “*negativas*” del principio de utilidad, personificadas por aquellos que privilegian la maximización de la utilidad o la minimización del dolor. Un ejemplo claro de esta última posición es la teoría de la pena sostenida por autores como Luigi Ferrajoli, quien justifica la pena en términos de minimización de la violencia social.

Muchísimas han sido también las críticas recibidas por el utilitarismo. Algunas se han centrado en su particular concepción de la naturaleza humana y su caracterización egoísta, hedonista. Otras se dirigen a aspectos prácticos de su implementación, como medir y comparar niveles de felicidad, placer, desagrado, dolor, como analizar su distribución social, etc.

Pero las observaciones más profundas tienen que ver con la posibilidad de justificar moralmente en términos utilitaristas a violaciones a los derechos fundamentales.

Así, podríamos justificar la tortura para resolver un crimen, la aplicación de una pena a un inocente para reforzar la imagen de eficacia del sistema judicial o discriminar o sojuzgar a una minoría para satisfacer demandas de la mayoría de una comunidad.

## **6. El historicismo y las concepciones hegeliano-marxistas**

Así como en el mundo anglosajón la principal reacción frente al racionalismo iusnaturalista se manifiesta en el pensamiento utilitarista, en la cultura continental europea, especialmente en Alemania, proviene del historicismo.

No debemos perder de vista que el racionalismo ilustrado se autopresenta precisamente como universal y ahistórico, precisamente como un triunfo de una Razón única y con mayúsculas por sobre lo contingente de la tradición y la historia, visión contra la que se subleva el romanticismo.

La primer manifestación en este sentido viene dada por la Escuela Histórica del Derecho liderada por Savigny, para quien el derecho y la justicia son manifestaciones del “espíritu del pueblo”.

Del mismo modo que un lenguaje no puede ser creado artificialmente, sino que se va desarrollando como manifestación cultural, el derecho no puede ser impuesto por un legislador sino que es el resultado de un proceso histórico que desarrolla la comunidad. La justicia de un ordenamiento viene dado por el respeto a la tradición, lo que explica la pervivencia de ciertas instituciones, valores, etc.

Esta claro que el pensamiento de esta escuela es fuertemente conservador y puede explicarse como un fuerte intento de resistir el avance de las ideas liberales de la revolución francesa que intentaban introducirse en Alemania a través del Código de Napoleón. De hecho, buena parte de la obra de Savigny está dedicada a oponerse al proceso codificadorio.

Pero así como para la Escuela Histórica del Derecho, la historia aparece como un proceso lineal, orgánico y acumulativo, Hegel transformará esta visión proponiendo la idea de progresión dialéctica de afirmación, negación y negación de la negación. Otra diferencia interesante de destacar consiste en que en la visión hegeliana, el espíritu de cada pueblo no es autónomo y particular, sino que se integra como un momento del espíritu universal.

A riesgo de simplificar en exceso un pensamiento complejo como el hegeliano podemos afirmar que en este esquema, el Derecho y el Estado aparecen como realizaciones de la razón. Tienen un carácter histórico pero a la vez racional, toda vez que para Hegel la realidad tiene simultaneamente una naturaleza histórica y espiritual, la “idea” que avanza dialécticamente.

Aplicada al campo de lo jurídico, la famosa frase de Hegel “lo que es racional es real y lo que es real es racional”, implica el fin de la dicotomía entre el ser y el deber ser, entre el derecho positivo y el derecho natural.

El paso que dará Marx consistirá fundamentalmente en intentar abandonar todo resabio de idealismo para ceñirse a una perspectiva “materialista” para explicar el origen de la sociedad y su estructura, sintetizada magistralmente en “La ideología alemana” cuando sostiene *“no es la conciencia la que determina el ser social sino el ser social el que determina la conciencia”*. Son las contradicciones y las luchas que se dan en las relaciones de producción la que determinan nuestras concepciones, nuestra forma de ver el mundo, nuestros valores, etc.

A partir de esta concepción, la idea de justicia, el derecho, los valores, la idea de libertad, igualdad, etc. pasan a tener carácter *ideológico*. Vale decir que tienen un carácter ilusorio y constituyen un discurso legitimador y tranquilizador que colabora con la reproducción de las relaciones materiales de dominación, lo que explica que Marx se haya mostrado tan crítico y escéptico frente a las declaraciones de derechos.

## **7. Las teorías de la justicia de Rawls y Habermas**

Antes de adentrarnos en el pensamiento de Rawls y Habermas -posiblemente dos de los más influyentes autores contemporáneos- se torna imperioso intentar explicitar por qué nos “tragamos” un siglo. Es decir, qué pasó durante el período que se desarrolla desde el Mill, Bentham o Marx hasta las últimas décadas del siglo XX, donde cobra trascendencia la obra de estos grandes pensadores.

Y la respuesta vendrá dada por la preminencia de la filosofía analítica durante buena parte del siglo pasado. Y si bien sería inadecuado tomar como sinónimos filosofía analítica y emotivismo moral, es cierto que buena parte de dicha tradición, fundamentalmente la heredera del positivismo lógico ha tenido

concepciones fuertemente escépticas en materia moral, situando buena parte de su reflexión en el plano de la metaética y no en el de la ética normativa.

Hecha la aclaración del caso, podemos comenzar con este breve repaso por los ejes centrales, en primer término, de la teoría de John Rawls. Este profesor de Harvard publicó en 1971 su “Teoría de la Justicia” que vino a poner fin a un largo período en que la filosofía moral y política anglosajona había estado dominada básicamente por la filosofía analítica, el intuicionismo y el utilitarismo, generando un debate que sigue hasta la actualidad.

La gran novedad de la concepción rawlsiana consistió en llevar nuevamente el péndulo al ámbito de las teorías deontológicas, retomando la tradición contractualista con una fuerte influencia del pensamiento de Kant.

Su intención es fundar una teoría que permita sentar unos principios que nos permitan juzgar la estructura básica de una sociedad, es decir, sus principales instituciones políticas y jurídicas. Su teoría, en consecuencia, es una concepción “política” de la justicia, toda vez que no pretende juzgar moralmente el plan de vida de cada individuo sino las estructuras que permitan que cada uno desarrolle su propia concepción moral en el marco de una sociedad democrática.

Para ello, Rawls recurre a un artificio intelectual, una construcción hipotética que –desde la perspectiva de la justicia del agente, a que nos referíamos en el punto 1.c)- garantice las condiciones de imparcialidad que deben regir la elección moral.

Los encargados de formular los principios de justicia serán un conjunto de agentes situados en la “*posición originaria*”. Lo peculiar de esta situación consiste en que los sujetos allí situados se encuentran cubiertos por el “*velo de la ignorancia*”, una suerte de manto mágico que les impedirá conocer una serie de rasgos personales y de la sociedad en la que viven. De este modo, los agentes no conocen sus niveles de inteligencia, destrezas físicas, grupo étnico

o social, los rasgos de su psicología. Tampoco saben si pertenecen a una sociedad desarrollada o no, la situación económica, cultural, etc.

Por otra parte, para garantizar la racionalidad de las decisiones, los participantes deben conocer las llamadas “condiciones de la justicia”, es decir una serie de factores que gobernarán la vida de los individuos y que tornan necesaria la cooperación social. Entre los puntos más salientes podemos destacar que existe un territorio limitado, escasez moderada, que los individuos son relativamente similares en capacidad física y mental, que todos los individuos son relativamente vulnerables al resto, etc.

En ese contexto, los agentes situados en la posición originaria deberán ponerse de acuerdo sobre los principios de justicia que quieren que rijan en la vida real. Si aquí terminara la presentación, podríamos afirmar que, aunque bastante compleja, Rawls no hace más que diseñar una teoría procedimental o formal de la justicia.

Pero lo novedoso de la propuesta rawlsiana es que, una vez planteado el procedimiento, se anima a explicitar los contenidos que él cree que resultarían de su aplicación, formulando sus ya célebres principios de justicia.

El primer principio dice que *“toda persona tiene derecho al sistema más amplio de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertades para todos”*. Este principio, conocido como “de igual libertad” implica que sólo sería justo restringir la libertad para que todos pudieran tener un grado de libertad semejante (por ejemplo, en una asamblea, restringir la libertad de expresión de modo tal que todos puedan hablar igual tiempo).

El segundo principio resulta particularmente interesante porque sin abandonar la concepción liberal del autor, analiza las condiciones en que serían aceptables las desigualdades sociales.

Sostiene este segundo principio que *“las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de forma tal que resulten: a) para mayor beneficio de*

*los menos aventajados y b) unidas a cargos y condiciones asequibles para todos bajo una estricta igualdad de oportunidades”.*

Veamos las peculiaridades de este segundo principio. Por una parte reconocemos que Rawls acepta que pueda haber sociedades justas aun con desigualdades, que sería justificable a través de una suerte de “superavit” por desigualdad.

Pensemos en tres sociedades hipotéticas, en las que encontramos asimismo tres grupos sociales en cada una y valoremos numéricamente el conjunto de los bienes, tanto materiales como sociales (derechos, oportunidades, etc.) que posean.

	Condición 1	Condición 2	Condición 3
Sociedad 1	25	18	2
Sociedad 2	18	12	6
Sociedad 3	5	5	5

Mientras que para un utilitarista la sociedad deseable sería la primera, ya que la suma total de beneficios es la más grande y para un igualitarista a ultranza la opción preferible sería al última, conforme el segundo principio de Rawls la sociedad más justa sería la segunda.

¿Por qué? Porque si bien es cierto que quienes están en las posiciones privilegiadas triplican o duplican a quien está en peor condición, de todos modos este último se encuentra mejor que en la sociedad donde todos son absolutamente iguales.

La segunda parte del principio agrega que estas desigualdades, además, deben provenir de cargos o posiciones a los que se pueda acceder mediante absoluta igualdad de oportunidades (por ejemplo, podría ser aceptable que un médico esté mejor pago que un albañil, pero tendría que estar garantizado que cualquiera pueda estudiar medicina).



Si no resulta sencillo resumir la teoría rawlsiana, mucho menos lo es hacer lo propio con la concepción de Jürgen Habermas, máxime cuando su obra no se agota en la filosofía moral o política sino que implica una compleja teoría social.

Muy sintéticamente podríamos señalar que este autor recoge la tradición de la Escuela de Frankfurt y obtiene sus mayores reconocimientos a partir de su famosa Teoría de la Acción Comunicativa de 1981. En el campo específico de la filosofía jurídica, por su parte, se destaca como obra cumbre la publicación de Facticidad y Validez, de 1992.

La teoría de Habermas presenta muchos puntos en común con Rawls, aunque también interesantes matices.

En primer término podemos destacar que también la posición habermasiana tiene una explícita raíz kantiana y un corte neocontractualista, toda vez que al igual que Rawls pretende justificar criterios de justicia a través de un consenso social, para lo que también construye una situación hipotética, tendiente a garantizar la universalidad de los juicios resultantes.

En este caso esta construcción intelectual es la denominada “*situación ideal de diálogo*”. Habermas piensa que sería posible alcanzar consensos éticos en una sociedad, si estos son el resultado de un diálogo abierto, donde los interlocutores gocen de una situación igualitaria, se encuentren libres de todo tipo de coacción, sólo rija la fuerza de los buenos argumentos, todos tengan equivalente competencia lingüística, idéntica capacidad para introducir temas de la agenda y actuar orientados al consenso.

Dos señalamientos finales deberíamos hacer, que nos muestran las diferencias entre ambos autores. Por una parte, mientras que a su aspecto procedimental Rawls agregaba su componente material o sustancial mediante la formulación de sus dos principios de justicia, en el caso de Habermas esto no sucede, sino que su teoría es puramente procedimental.

La otra gran diferencia consiste en que si bien ambas construcciones -la posición originaria y la situación ideal de diálogo- son ideales o hipotéticas, Habermas piensa que las modernas sociedades democráticas, aunque imperfectamente, tienden a juridificar el principio del discurso de forma tal que el derecho se torna permeable a la moral.

Así, el sufragio universal, la libertad de expresión, la publicidad de los actos de gobierno, las deliberaciones públicas, la fundamentación de las decisiones judiciales, etc., son herramientas jurídicas que tienden a promover condiciones que se orientan al ideal de la construcción hipotética.

Al igual que en la unidad anterior, cerraremos el tema proponiendo un breve cuadro clasificatorio de las concepciones propuestas ofreciendo bibliografía complementaria para profundizar los temas relevados:

<b>Teorías teleológicas</b>	<b>Otras</b>	<b>Teorías deontológicas</b>
<p><i>Aristotélico-tomista</i></p> <p><i>Utilitarismo</i></p>	<p><i>Historicismo-Hegel-Marx</i></p> <p><i>Filosofía analítica</i></p>	<p><i>Kant</i></p> <p><i>Rawls-Habermas</i></p>

**Bibliografía:** Nino, Carlos Santiago, *Introducción al análisis del derecho*, 2ª edición ampliada y revisada, Editorial Astrea, Buenos Aires, 2003. Páginas 383-418.