

LA CUESTIÓN DE LA JUSTICIA

Iustitiam intelligere difficile est.
SAN AGUSTÍN, *In Psalmum CXXI.*

1. Preguntas y respuestas.

Antes de iniciar el estudio del tema de la justicia, aparece como de especial importancia una consideración previa, aunque sea breve, de las preguntas que pueden plantearse, y que en la mayoría de los casos de hecho se plantean, acerca de ese permanente tema de reflexión y debate. Este replanteamiento y precisión de las cuestiones que se suscitan en torno de la justicia tiene por finalidad enmarcar adecuadamente las respuestas que han de darse a esa problemática, toda vez que es sumamente difícil, sino imposible, acertar en las respuestas si las preguntas a las que se dirigen no están bien planteadas o lo están de modo confuso e impreciso. Sólo a partir de una demarcación, análisis y precisión conceptual y terminológica de la cuestión de la justicia, será posible alcanzar una exposición sistemática y rigurosa de sus temas centrales y proponer algunos principios para la resolución de los conflictos y debates que tienen lugar en una de las dimensiones más relevantes de la vida social.

Para este estudio de la problemática de la justicia y de las preguntas que le son pertinentes, hemos de recurrir ante todo, conforme a los cánones establecidos en la filosofía realista, a los datos de la experiencia, más concretamente a los de la experiencia humano-social, como punto de partida básico de toda indagación filosófica en el ámbito de la praxis humana¹. Y dentro del campo de la experiencia humana, haremos recurso primordial al lenguaje corriente, considerado como *locus experientiae* privilegiado del conocimiento de las realidades vinculadas a la praxis humana. Este recurso al lenguaje corriente como ámbito privilegiado de experiencia se explica porque ese lenguaje contiene y expresa un sedimento de experiencia humana acumulada a lo largo del tiempo, que tiene un especial valor como fuente de contenidos cognoscitivos acerca de las circunstancias, motivaciones y reglas de la convivencia humana. Sólo en un segundo momento y de modo reflejo, o de segundo nivel, es posible al pensamiento filosófico elaborar las nociones fundamentales y más radicales acerca de un ámbito de la realidad al que ya se ha accedido por experiencia². Ha escrito a este respecto Frederick Copleston, que «el acceso a la filosofía a través del len-

¹ Vide S. PRIVITERA, *Dall'esperienza alla morale*, EDI OFTES, Palermo 1985.

² Vide A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994, pp. 73ss.

guaje ordinario no supone necesariamente ningún otro supuesto, sino sólo que es sabio comenzar observando lo que la gente acostumbra a decir, ya que esto puede ser considerado razonablemente como una corporización de la experiencia humana acerca de situaciones objetivas a lo largo de un extenso período de tiempo [...]; si una sociedad profesa, generalmente hablando, una adhesión a ciertas ideas o juicios de valor, el filósofo, entrenado supuestamente en el pensamiento lógico y preciso, puede extraer las implicaciones de esos juicios de valor con referencia al problema de que se trata»³.

2. La etimología de «justo» y de «justicia».

Dando por supuesta, entonces, esta concepción del punto de partida de los estudios filosóficos en materias prácticas, comenzaremos el tratamiento de la noción de justicia y de sus cuestiones por un análisis de la etimología de los vocablos «justo» y «justicia», para pasar luego a la consideración somera del uso corriente de esas palabras. Pero es preciso recalcar aquí que, con estos análisis del lenguaje, no se pretende limitar el campo de indagación de la filosofía al lenguaje mismo, sino antes bien estudiarlo en cuanto mediador entre el investigador y la realidad, en cuanto «puente» que permite al cognoscente acceder a un objeto de experiencia que raras veces se presenta de modo directo e inmediato. Afirma en este sentido J. L. Austin que, «cuando examinamos qué debemos decir y cuándo, qué palabras hemos de usar y en qué situaciones, no estamos considerando meramente a las palabras [...], sino también a las realidades para hablar de las cuales usamos las palabras»⁴.

Si comenzamos, entonces, con los orígenes de la palabra «justo», que aparece en la lengua castellana recién en 1140, está reconocido que proviene del latín *iustus*, el que a su vez deriva de *ius* y éste del arcaico *ious* y del sanscrito *yob*⁵, que da una idea de algo positivo, como v. gr. la salud. *Ius* significaba en Roma lo recto, lo derecho, lo ajustado en el orden de las conductas en alteridad que se llevaban a cabo en el marco de la *civitas* y, por lo tanto, *iustus* era aquello que observaba el derecho, que era conforme al derecho, como en el caso de la expresión *iusta bella* o guerras justas. De aquí se desprende que la función originaria de *iustus* como adjetivo era la de calificar conductas, personas o situaciones como adecuadas al derecho. A su vez, como sustantivo, designaba a lo debido, así como lo conforme a la ley, tal como en la expresión *plus iusto*, más de lo justo.

Algunos autores, entre ellos Tomás de Aquino, hacen derivar esta significación ética de una previa significación de carácter físico, según la cual se dice de dos cosas materiales que se «ajustan» cuando se adecuan mecánicamente una a la otra, como cuando una tuerca se «ajusta» a un tornillo. De esta significación de carácter físico se habría pasado, según una regla de derivación bien conocida, a una significación aná-

³ F. COPLESTON, «Reflections on Analytic Philosophy», en *On the History of Philosophy*, Search Press, London 1979, pp. 106-111.

⁴ J. L. AUSTIN, *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford 1961, p. 130.

⁵ Cfr. S. SEGURA MUNGUÍA, *Diccionario etimológico latino-español*, Anaya, Madrid 1985, p. 387.

loga pero de carácter moral, tal como ocurrió con los términos *norma* o *regula*. Esta derivación es cuestionada por algunos autores, en nuestro país por Félix Lamas, quien, apoyándose en el *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de Ernout y Meillet, sostiene que la significación física de «justo» derivaría mas bien del término latino *iuxta*, que significa «junto a», «al lado de», «conforme a», etc., del que derivarían palabras castellanas como «yuxtaponer» o «yuxtaposición»; de aquí se sigue que esta significación material de «justo» no tendría vinculación alguna con la significación ética que ya hemos analizado⁶.

Por su parte, «justicia» deriva del latín *iustitia*, que es el término abstracto que corresponde al concreto *iustus* o *iustum*, y designa, en primer lugar, una cierta cualidad sin que se incluya en su significación al sujeto⁷, así como también a la virtud personal que tiene por objeto a las realidades informadas por la cualidad de «justo» y que mueve a su sujeto a realizar cosas justas. En la primera de estas significaciones, es decir, en la de una cierta cualidad considerada abstractamente, «justicia» se aplica tanto, i) a las conductas humanas, como ii) a ciertas situaciones o instituciones; de este modo, se dice tanto que «pagar lo debido será justicia», como que «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales», para citar las conocidas palabras de John Rawls⁸.

De esta breve indagación etimológica, es posible arribar a algunas conclusiones en cuanto a la significación originaria del las expresiones «justo» y «justicia». Estas conclusiones pueden resumirse en las siguientes: i) la palabra «justo» ha tenido desde sus orígenes una significación axiótica positiva, vinculada con el ajustamiento o adecuación, sea a la norma, sea a los títulos de otro; ii) esta adecuación, considerada abstractamente, se designa con la expresión «justicia», y puede mentar tanto conductas humanas como estados de cosas o instituciones sociales; iii) este término abstracto, «justicia», designa también a la virtud o hábito operativo humano por el que se realizan de modo constante y fácil cosas justas; iv) de aquí se sigue que «justicia» designaba originariamente a tres tipos de realidades axióticamente positivas: conductas o praxis humanas, situaciones o instituciones sociales y una cierta virtud personal.

3. *El uso corriente de «justicia». I: el ámbito de lo justo.*

Comenzando ahora con el estudio de los usos más corrientes de «justo» y de «justicia», y siempre reduciéndonos al sentido propiamente ético, es posible observar, en primer término, que ambos son términos polisémicos, que designan realidades diversas pero con una significación semejante. La primera expresión de esa polisemia se da en el uso de «justicia» y de «justo» con diversos grados de amplitud; en efecto, existe ante todo una significación *cósmica* de «justicia», como cuando afirma-

⁶ Vide F. LAMAS, *La experiencia jurídica*, Instituto de Estudios Filosóficos, Buenos Aires 1991, p. 329. Cfr. J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid 1954, t. II, p. 1079. La etimología de Tomás de Aquino se encuentra en la *Summ. theol.* II-II q. 57 a. 1.

⁷ Vide F. LAMAS, *op.cit.*, p. 333.

⁸ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, p. 3.

mos que una granizada no es «justa», o que es una «injusticia» que la inundación haya alcanzado nuestra vivienda⁹; esta primera acepción no tiene una vinculación directa con el ámbito de lo jurídico, y se confunde con la fatalidad o el destino, por lo que la dejaremos momentáneamente de lado.

Si nos limitamos entonces al campo de la justicia meramente humana, vemos que también aquí aparece una primera plurisignificación fundamental: la que se da entre «justicia» y «justo», tomados en un sentido amplio o bien en un sentido más estricto; en un sentido amplio, «justo» y «justicia» designan a la bondad moral en general, como cuando en la Biblia se dice que José era un hombre «justo», queriendo significar que se trataba de un hombre bondadoso y santo, es decir, que poseía todas las virtudes morales. En un sentido más estricto, esas palabras designan no ya la generalidad de lo éticamente positivo, sino que se dirigen sólo lo valioso en un cierto ámbito: el de la conducta humana exterior referida a otro sujeto y realizada en un ámbito determinado, que podemos calificar provisoriamente como «jurídico».

Respecto a cuál sea este ámbito propio de lo justo y de la justicia en su sentido más propio, se han propuesto diversas caracterizaciones, de las que recogeremos aquí solamente dos: la caracterización humeana y la aristotélica. Para Hume, específicamente en los textos del *Enquiry* referidos a la justicia, ya que los párrafos del *Treatise* son mucho más oscuros a este respecto, la aparición de lo justo y la justicia supone la existencia de ciertas condiciones: i) una cierta escasez de bienes exteriores, ya que la profusa abundancia de ellos haría innecesarias las relaciones de justicia; ii) la existencia de un cierto egoísmo en los sujetos que se relacionan, pues la existencia de un altruismo absoluto no daría lugar a relaciones de justicia, tal como acontece en el interior de ciertas familias especialmente solidarias; y iii) finalmente, la justicia —y la sociabilidad en general— suponen un cierto grado de igualdad entre los que se relacionan, pues no puede haber justicia e injusticia entre los que son completamente diferentes, como entre los hombres y los animales¹⁰. De todo esto se deriva, sostiene Hume, que la justicia tiene por objeto central a la propiedad, que es el resultado del establecimiento de las condiciones precedentemente enumeradas; por lo tanto, donde no existe propiedad privada es impensable la existencia de la justicia¹¹.

Dentro de una impostación similar a la humeana se encuentra la propuesta de John Rawls acerca de las «circunstancias de la justicia», entendidas como «las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria»¹². Estas circunstancias de la justicia son, para el profesor de Harvard, tanto de carácter objetivo como subjetivo; las objetivas son las siguientes: i) la coexistencia de varios individuos durante el mismo tiempo y sobre un territorio geográficamente determinado; ii) además, esos individuos han de poseer aproximadamente los mismos poderes mentales y físicos, de modo que ninguno de ellos pueda dominar al

⁹ Vide H. HENKEL, *Introducción a la filosofía del derecho*, trad. E. Gimbernat, Taurus, Madrid 1968, pp. 494-495.

¹⁰ Vide D. HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. J. B. Schneewind, Hackett Publishing Co., Indianapolis-Cambridge 1983, pp. 21-26.

¹¹ *Ibid.*, pp. 29-32.

¹² J. RAWLS, *A Theory of Justice*, ed. cit., p. 126.

resto; iii) por otra parte, estos sujetos han de ser vulnerables a aquellos ataques que pueden impedir la realización de sus planes de vida; y iv) finalmente, debe existir una condición de escasez moderada, es decir, que los recursos naturales y de otra especie no deben ser tan abundantes que hagan superflua la cooperación entre los hombres. Por otra parte, las circunstancias subjetivas son, expuestas muy suscintamente: i) que los sujetos que conviven tengan necesidades similares aunque complementarias; ii) que sus personales planes de vida sean diferentes, de modo de que conduzcan a reclamos conflictivos acerca de los bienes naturales y sociales disponibles; y iii) finalmente, estos sujetos han de sufrir ciertas deficiencias en cuanto a sus poderes intelectuales y morales, de modo de que su juicio no resulte completamente objetivo y sus conocimientos sean relativamente limitados.

De lo afirmado hasta ahora sobre de la posición de Hume y Rawls acerca de la impostación del ámbito de la justicia, se desprende que nos encontramos frente a una concepción fundamentalmente economicista, según la cual aquel ámbito se reduce casi exclusivamente al de las relaciones económicas, es decir, de las que tienen por objeto bienes y servicios escasos sobre los que existe concurrencia. Además, se trata de una visión individualista de las relaciones de justicia, toda vez que los bienes económicos que son el objeto de esas relaciones, son pretendidos por un conjunto de sujetos relativamente iguales y fundamentalmente egoístas, que compiten entre sí para la obtención de esos bienes con la finalidad de hacer posible la realización de sus personales y diversos planes de vida.

Por su parte, la impostación aristotélica del ámbito propio de la justicia, puede ser sintetizada en los siguientes caracteres: i) ante todo, la justicia se da sólo en el marco de la comunidad política: «No debemos olvidar —escribe el Estagirita— que lo que estamos buscando no es sólo la justicia sin más, sino la justicia política. Esta existe entre aquellas personas que participan de la vida común que hace posible la autarquía [...]»¹³; ii) las relaciones de justicia pueden establecerse sólo entre hombres iguales ante la ley, ya que entre quienes son desiguales; v. gr., el padre y el hijo, no hay justicia propiamente dicha sino sólo por analogía: «Quedamos, en efecto —afirma Aristóteles— en que esa clase de justicia (la justicia política) es según la ley, y en que tienen ley de un modo natural aquellos que son iguales en el mando y en la obediencia»¹⁴; iii) la justicia se refiere a las conductas o praxis exteriores y referidas a otro sujeto jurídico, ya que no hay justicia para con uno mismo, sino que ella tiene por objeto un bien de otro¹⁵; y iv) finalmente, esas conductas se vinculan con bienes, económicos, vitales o espirituales, que son de algún modo comunes y objetos de reparto, o bien objeto de un intercambio que se sigue de una distribución o reparto¹⁶.

¹³ EN v 6: 1134 a 25-27. Acerca de la noción de justicia política, vide J. MARTÍNEZ BARRERA- C. I. MASSINI CORREAS, «Nota sobre la noción de justicia política en Tomás de Aquino»: *Sapientia* XLVII (1992) 271-280.

¹⁴ EN v 6: 1134 b 13-15. Vide en este punto, S. BROADIE, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York 1993, pp. 110-118.

¹⁵ EN v 1: 1129 b 25ss. y *passim*.

¹⁶ EN v 2: 1130 b 30ss. Vide E. GARCÍA MÁYNEZ, *Doctrina aristotélica de la justicia*, UNAM, México 1973, pp. 75ss.

De los puntos consignados, se sigue que la impostación aristotélica del ámbito de la justicia se distingue de la humeano-rawlsiana, en primer lugar, en que se refiere a un cúmulo de bienes sociales o dimensiones relacionales de la perfección humana, que exceden en mucho el ámbito de lo económico: bienes vitales, como la salud; bienes estrictamente políticos, como la participación en el gobierno; bienes espirituales, como el conocimiento, etc. En segundo lugar, la impostación aristotélica pone un especial acento en la politicidad de las relaciones de justicia; en efecto, sólo en el ámbito de la *polis* se da esa igualdad de derechos entre los ciudadanos que hace posible la participación como sujetos de derecho en los bienes comunes de la comunidad autárquica; en la familia y en la comunidad doméstica —en las relaciones entre el amo y sus siervos— no aparece esa igualdad y, por lo tanto, sólo puede hablarse en ellas de justicia por mera analogía. Finalmente, la justicia y lo justo aparecen en el ámbito de las distribuciones, es decir de los repartos de bienes comunes entre los participantes de una comunidad, en este caso, la comunidad política; este reparto incluye tanto bienes, honores cívicos y cargos públicos, como penas y otro tipo de sanciones, que se atribuyen a quienes atentan contra el bien común político.

Lo importante es que en una y otra impostaciones se hace siempre referencia a ciertos elementos comunes, entre los que podemos destacar: i) una cierta igualdad, en ningún caso absoluta, entre quienes participan de las relaciones de justicia; ii) estas relaciones tienen por objeto bienes que de algún modo son objeto de pretensiones concurrentes, ya sea por u comunidad, ya sea por su escasez; iii) la justicia se refiere a cierto modo de reparto o distribución entre esos bienes, que no alcanzan para todos y por lo tanto precisan ser divididos y repartidos conforme a algún criterio de distribución.

4. *El uso corriente de «justicia». II: la formalidad de la justicia.*

Luego del análisis de las circunstancias de la justicia, o de lo que puede llamarse su «materia», corresponde el estudio, siempre a partir del uso de los términos en el lenguaje corriente, de la «formalidad» o «forma» de la justicia, es decir, de aquel criterio o baremo con el que han de distribuirse los bienes a que nos hemos referido. En efecto, nos encontramos frente a un conjunto de personas diversas e iguales, al menos en un cierto aspecto, que persiguen bienes escasos y, en cierta medida, comunes, bienes que deben ser repartidos para satisfacer las necesidades, de diversa índole, de quienes forman parte de ese conjunto de personas que, casualmente por perseguir los mismos bienes, forman una comunidad. Cómo han de distribuirse esos bienes es la cuestión que hemos llamado de la «formalidad» de la justicia, y que aparece como la interrogación fundamental, y la más debatida, en esta materia.

Este carácter polémico de la «formalidad» de la justicia, surge fundamentalmente porque el desacuerdo acerca de las «circunstancias» o «materia» de la justicia es menor que el que existe en cuanto a su formalidad propia, es decir, en cuanto al criterio conforme al cual deben ser repartidos los bienes. Este criterio ha sido denominado tradicionalmente con el polisémico término «igualdad», denominación que ha dado lugar a más equívocos que soluciones; es por ello que Finnis ha propuesto sustituir

el término «igualdad» por los menos vagos «proporcionalidad», «equilibrio» o «balance»¹⁷. De todos modos, como la palabra «igualdad» es la que ha adquirido un uso más difundido, seguiremos remitiéndonos a ella, tratando de establecer su significado preciso en cada caso.

Ahora bien, es evidente que la «igualdad» a la que nos referimos en este apartado, no es la misma «igualdad» de los sujetos de las relaciones de justicia a la que hemos hecho mención hace un momento. Esta última es una igualdad «básica», de derecho o de principio y como tal es absoluta, es decir, que quienes participan de ella lo hacen en una medida completamente idéntica. Por el contrario, la «igualdad» a la que nos referimos ahora, es la del reparto de los bienes y, en principio, no tiene carácter absoluto; es, por el contrario, eminentemente proporcional o, tomando este término con las debidas precauciones, «relativa». En rigor, de lo que se trata en este punto de la forma de la justicia, es de mitigar, justificar y objetivar las inevitables desigualdades existentes entre los miembros de la comunidad política. «La justicia —escribe Spaemann— es una propiedad de personas, acciones o estados. Llamamos justos a los estados en los cuales se justifican con buenas razones las desigualdades existentes»¹⁸.

Y esto es evidentemente así, toda vez que aún en autores tan igualitaristas como Karl Marx, la justicia de los repartos no es entendida como estableciendo una igualdad absoluta. «En la fase superior de la sociedad comunista —escribe en la *Crítica del Programa de Gotha*— cuando haya desaparecido la sumisión esclavizadora de los individuos a la división del trabajo [...] y fluyan con todo su caudal los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades»¹⁹. Dicho de otro modo, nadie —o casi nadie— piensa que el criterio de la distribución justa haya de ser «a cada uno lo mismo», sino que «lo suyo» de cada uno es siempre en alguna medida diverso de lo de los demás y es, no obstante, «justo». De hecho, en el lenguaje corriente, se denomina injusto todo reparto que otorgue cantidades iguales a quienes han prestado servicios desiguales, así como a toda retribución que no resulte proporcionada con aquello que se ha entregado.

De todo esto se sigue que la noción de «igualdad» que se maneja en el ámbito de la justicia, es una noción polisémica o analógica, es decir, que designa realidades diversas con una significación semejante. En efecto, desde Aristóteles se ha sostenido que la igualdad que corresponde a la justicia en las distribuciones de bienes, cargas o castigos, es una igualdad «proporcional», es decir que, otorgando cosas distintas a las diversas personas, mantiene no obstante una proporción igual; esto sucede, v. gr., en

¹⁷ Vide J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1984, pp. 162-163.

¹⁸ R. SPAEMANN, «Observaciones sobre el problema de la igualdad», en *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona 1980, p. 275.

¹⁹ K. MARX, *Crítica del Programa de Gotha*, Anteo, Buenos Aires 1973, p. 33. En un sentido semejante, escribía Engels en *Anti-Düring* que «el contenido real de la reivindicación proletaria de igualdad es la supresión de las clases. Toda reivindicación de igualdad que exceda este contenido real, llega a ser necesariamente un absurdo» (*Ibid.*, p. 32n).

el caso de que se distribuyan diversas condecoraciones por actos de valor en una guerra: a soldados que hayan realizado diferentes actos de valor se les otorgarán diferentes condecoraciones, pero a los que hayan realizado actos de arrojo similares habrá de concedérseles la misma condecoración. Este criterio de distribución tratará luego de ser mantenido en el tiempo a través de la igualdad estricta de la llamada justicia «correctiva» o «conmutativa», pero se tratará siempre de un modo de retribución secundario, subordinado al reparto proporcionalmente igualitario de la justicia distributiva²⁰.

Es necesario, por lo tanto, buscar ahora ese criterio de justicia que no es absolutamente igual, pero que, no obstante, conserva o restablece la igualdad proporcional propia de la justicia. Al indagar ese criterio, Perelman distingue seis formulaciones posibles: a cada uno la misma cosa, a cada uno según sus méritos, a cada uno según sus obras, a cada uno según sus necesidades, a cada uno según su rango y, finalmente, a cada uno según lo que la ley le atribuya; y sostiene después, que todos esos criterios pueden ser reducidos a uno solo, que denomina «forma» o «abstracto», y que formula diciendo que la justicia es «un principio de acción según el cual los seres de una misma categoría esencial deben ser tratados del mismo modo»²¹.

El problema que se plantea, en el caso de que aceptáramos la formulación perelmaniana, es el de saber cuándo y por qué ciertos individuos pertenecen a una misma categoría esencial, sea ésta la de gobernante, la de trabajador, la de padre o cualquier otra que pueda resultar relevante al momento de efectuar los repartos de bienes comunes y escasos. Dicho en otras palabras, la pauta o criterio meramente «formal» de la justicia resulta intrínsecamente insuficiente, y necesita ser completado por ciertos parámetros «materiales», «concretos», o «de contenido», que hagan posible contestar a la pregunta acerca de cuándo ciertos repartos son justos y cuándo injustos. De lo contrario, si permanecemos limitados a un concepto meramente formal de la justicia, resultará inevitable que sus contenidos serán llenados de modo irracional, decisionista o subjetivista²², y por lo tanto radicalmente «injusto».

Pero antes de pasar al análisis de los contenidos «materiales» de la justicia, es preciso hacer una referencia a otro elemento de la formalidad de la justicia, que se vincula fundamentalmente con el concepto de igualdad; se trata de que para que el reparto resulte verdaderamente igual, es necesario que sea eminentemente imparcial. Aristóteles precisa expresamente que «cuando hay discusión se recurre al juez y el ir al juez es ir a la justicia, pues el juez es como una justicia animada [...] El juez —concluye— es el que restablece la igualdad»²³; esta remisión al juez para el establecimiento de la «medida» de la igualdad, no es sino una garantía de que el reparto será verdaderamente igualitario, ya que un tercero no involucrado en la controversia es una garantía de la imparcialidad que difícilmente puede esperarse de las partes en disputa. Inclusive la artificiosa construcción inventada por Rawls para asegurar la im-

²⁰ Vide M. VILLEY, *Philosophie du droit*, I: «Définitions et fins du droit», Dalloz, Paris 1975, pp.77-82.

²¹ CH. PERELMAN, *Justice et raison*, Université de Bruxelles, Bruxelles 1972, p. 26.

²² Vide E. OPOCHER, *Analisi dell'idea della giustizia*, Guiffre, Milano 1977, pp. 27-44.

²³ ARISTÓTELES, *EN* V 4: 1132 a 20ss.

parcialidad de los principios de justicia, no consiste sino en colocar a todos los representantes de los ciudadanos en la condición de terceros no involucrados, en virtud del recurso al «velo de la ignorancia»²⁴. La imparcialidad de quien reparte o establece los principios del reparto, no es, por lo tanto, nada más que una garantía de que el reparto será verdaderamente igualitario y puede ser considerada, por lo tanto, como una consecuencia necesaria de la igualdad propia de la justicia.

5. *Los contenidos de la justicia: el tema del «mérito» o del «título».*

El tema de los contenidos de la justicia se ha vinculado habitualmente con el del «mérito»; la tematización de este último como criterio de atribución de la medida de lo justo fué desarrollada originalmente por Aristóteles; efectivamente, luego de haber colocado su propio criterio formal de justicia en la igualdad, fuera esta proporcional o estricta, el filósofo macedonio sostiene que «todos están de acuerdo, en efecto, en que lo justo en las distribuciones debe consistir en la conformidad con determinados méritos, si bien no todos coinciden en cuanto al mérito mismo, sino que los democráticos lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o en la nobleza, y los aristocráticos en la virtud»²⁵. Lamentablemente, Aristóteles no ha tematizado la noción misma de mérito, razón por la cual habremos de realizar una prospección en los usos del lenguaje corriente como punto de partida para una delimitación y precisión de su concepto.

La palabra «mérito», que aparece en español en 1220, deriva del latín *meritum*, que es el participio del verbo *mereo* (infinitivo *merere*), que significa «ganar», o bien «hacerse uno acreedor a»²⁶, con lo cual la significación originaria de *meritus* será «el que ha ganado», «que se ha hecho acreedor a», o bien, como sujeto, «título que justifica algo»²⁷. Esta última significación resulta aquí especialmente interesante, ya que la palabra «mérito» se utiliza generalmente como sujeto, reservándose «meritorio» para su uso como adjetivo. Por otra parte, la significación de «mérito» como sujeto, es formulada por Jolivet diciendo que es «la propiedad del acto humano (o de su sujeto) por el cual un hombre tiene derecho, ya a una recompensa, ya a un castigo», en cuyo caso se habla de «demérito»²⁸. Con lo que la significación central y originaria de la voz «mérito», pasaría por una referencia a algo que justifica o da la razón o razones de que alguna cosa sea debida a un sujeto; en otras palabras, funda el carácter de acreedor de alguien a alguna prestación por parte de otro sujeto jurídico.

Si pasamos ahora al análisis de lo que en el lenguaje corriente se entiende por «mérito», resulta conveniente hacer algunas distinciones preliminares; una de ellas es

²⁴ Vide J. L. KELLY, «Sociology and Social Philosophy: The Special Case of John Rawls' Theory of Justice», en CH. A. KELBLEY (ed.), *The Value of Justice*, Fordham University Press, New York 1979, pp. 196ss.

²⁵ ARISTÓTELES, *EN* v 3: 1131 a 25ss. Sobre la noción de mérito en Aristóteles y su negación en el pensamiento contemporáneo, vide. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, trad. A. Valcárcel, Crítica, Barcelona 1987, pp. 306ss.

²⁶ Vide J. COROMINAS, *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, ed. cit., s. v. Mérito.

²⁷ Vide S. SEGURA MUNGUÍA, *op.cit.*, s. v. *Meritus* y *Mereo*.

²⁸ R. JOLIVET, *Diccionario de filosofía*, trad. L. de Sesma, Club de Lectores, Buenos Aires 1978.

la efectuada por John Lucas, para quien es preciso diferenciar entre las significaciones de «mérito» (*merit*), «merecimiento» (*desert*) e «intitulación» (*entitlement*)²⁹; según este profesor de Oxford, «mérito» se refiere principalmente a las cualidades personales que un hombre puede poseer, «merecimiento» a los actos que él ha realizado, e «intitulación» a ciertas convenciones y adjudicaciones antecedentes. Si se acepta, aunque sea provisoriamente, la posibilidad de esta distinción de sentidos, es posible arribar a la conclusión de que «mérito» y «merecimiento», tienen en el lenguaje corriente un significado más «moral» y menos «jurídico» que la palabra «intitulación», que se refiere a la calidad de poseedor de un título, el que puede ser definido como «la causa o razón inmediata por la que un derecho (subjetivo), atribuido genéricamente a una clase de personas [...] se concreta o determina en una persona singular, en unas circunstancias máximamente determinadas y frente a un sujeto también máximamente determinado»³⁰. Por su parte, «mérito» y «merecimiento», si bien pueden tener un lugar significativo en el ámbito de lo jurídico, tienen su ubicación más propia en el campo de las virtudes más estrictamente morales; así se habla, v. gr., del «mérito» de un policía que da su vida para salvar a alguien que se está ahogando, en un acto que excede el contenido de sus deberes estrictamente jurídicos. Por ello, en lo sucesivo, utilizaremos preferentemente la palabra «título» para referirnos a la medida material o contenutística de lo justo.

Ahora bien, es preciso indagar ahora la cuestión central en el tema del «título», cual es la del criterio o razón por la cual dichos títulos se atribuyen o, en otras palabras, el del fundamento general de los títulos jurídicos. Ya hemos visto que Aristóteles da una respuesta evasiva a la pregunta acerca de la consistencia del título-mérito, remitiéndose a las opiniones más comunes en su tiempo, sin tomar en ese lugar partido por ninguna de ellas; no obstante, de la lectura sistemática del *Corpus* aristotélico, se desprende con claridad que el Estagirita se inclinaba decididamente por la solución aristocrática, es decir, por la que coloca la fuente de los méritos —o de los títulos— en la virtud y en especial en la más elevada entre ellas, la justicia general o legal³¹, que ordena los actos de todas las demás virtudes hacia el bien común político.

Por su parte, John Lucas sostiene que la cuestión de saber «cuánto peso ha de darse a cada uno de los criterios propuestos, depende en parte de la naturaleza de los bienes y en parte de los fines de la asociación que tiene la disposición del bien en cuestión»³², y John Finnis escribe que «el objetivo de la justicia no es la igualdad, sino el bien común, el florecimiento de todos los miembros de la comunidad»³³. El criterio para la determinación del título o mérito jurídico es, entonces, para estos autores así como para Aristóteles, el bien de los hombres agrupados en una comunidad de vida autónoma, a la que comúnmente se llama sociedad política. Dicho en otras palabras, el fin u objetivo de la asociación o mancomunación de las personas entre sí, es el criterio para el reparto de los resultados, directos o indirectos, de la colabora-

²⁹ J. LUCAS, *On Justice*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 166-167.

³⁰ C.I. MASSINI CORREAS, *Filosofía del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1994, t. I, p. 70.

³¹ Vide E. BARKER, *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1968.

³² J. LUCAS, *op.cit.*, pp. 164-165.

³³ J. FINNIS, *op.cit.*, p. 174.

ción y el trabajo en común, y el título o mérito de cada uno se estructura de modo que el bien de todos se vea favorecido de la mejor manera posible.

Para realizar esta distribución, habrán de tenerse en cuenta criterios intermedios como la necesidad, la función, la capacidad, la convención y la contribución de cada uno³⁴, pero siempre el objetivo final del reparto habrá de ser el bien o perfección de todas las personas que integran una comunidad política, consideradas en cuanto tales miembros de esa comunidad. No es este el lugar de estudiar estos criterios intermedios, pero sí es necesario poner de relieve que el criterio central de la atribución de títulos o méritos en materia de justicia, es la perfección común de los asociados políticamente. Expresado de otro modo, la razón última por la que algo es debido en justicia es la más plena realización posible de los hombres asociados en una sociedad máxima en el orden humano, en cuanto sólo a través de su participación en esa sociedad será posible para ellos alcanzar los bienes que integran, promueven y hacen posible esa perfección.

Pero es preciso recordar, antes de seguir adelante, que existe toda una serie de autores liberales que niegan no sólo la existencia de un bien común político y, como consecuencia, que éste sea el principio de atribución de los méritos en materia de justicia, sino que niegan también la noción misma de mérito. «Los liberales —escribe John Lucas— ensalzando el valor de la libertad y las virtudes de la economía de mercado, piensan que, en la medida en que las contrataciones libres son respetadas, la justicia queda resguardada»³⁵. Lo que es más aún, algunos autores liberales, como Frederick von Hayek, consideran que la noción misma de justicia resulta superflua en una economía de mercado, ya que las atribuciones de bienes se hacen por la productividad dentro del mercado libre y por medio de un orden espontáneo³⁶.

Esta postura, más allá de lo discutible que resultan los supuestos sobre los que se levanta, en especial su particular noción de la autonomía humana³⁷ y su reducción del ámbito de los bienes humanos al de los meramente económicos, resulta ser autocontradictoria, ya que, por una parte, niega enfáticamente la noción misma de mérito y, por otra, defiende un criterio de atribución de los bienes en la sociedad: la productividad, que no es sino un especial tipo de mérito. Por lo tanto, aunque sin nombrarlo, los liberales del puro mercado están reconociendo implícitamente a un determinado mérito como determinante de los repartos y a un cierto tipo humano, el hombre productor, como «meritorio» o titular de un derecho sobre los bienes a distribuir.

³⁴ Vide J. FINNIS, *op.cit.*, pp. 174-175.

³⁵ J. LUCAS, *op.cit.*, p. 170.

³⁶ Vide F. HAYEK, «El atavismo de la justicia social», en *Nuevos estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas*, Eudeba, Buenos Aires 1981, pp. 51ss. Sobre este tema, vide H. P. MÜLLER, «Mercado, estado y libertad individual. Acerca de la crítica sociológica de las teorías contractualistas individualistas», en L. KERN-H.P. MÜLLER (ed.), *La justicia: ¿discurso o mercado?*, trad. J. M. Seña, Gedisa, Barcelona 1992, pp. 208-245.

³⁷ Vide M. RHONHEIMER, «L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia: al di là del dibattito fra liberali e comunitaristi», en I. YARZA (ed.), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando Ed., Roma 1996, pp. 95-133.

Por lo desarrollado hasta ahora, es posible sostener que el criterio de la justicia, por el que debe darse «a cada uno lo suyo», puede precisarse y dotarse de contenido, aunque sea genéricamente, diciendo que el principio de la justicia es «a cada uno según su mérito», o bien «a cada uno según su título». Este título, por su parte, se determina en función de las exigencias y beneficios del bien común político y se distribuye con criterios de igualdad proporcional a los méritos-títulos de cada uno de los que participan en la comunidad de ese bien. Por supuesto que si bien esta es una determinación de los contenidos del principio de justicia, se trata de una determinación genérica, que habrá de ser particularizada y aplicada a cada caso concreto o a cada tipo de casos por medio de juicios prudenciales, ya se trate de juicios legislativos como de juicios judiciales o meramente administrativos.

Por otra parte, es necesario poner de manifiesto que la medida de la participación justa en los bienes comunes, así como de las subsiguientes conmutaciones, puede ser determinada de dos modos fundamentales: en primer lugar, por la misma naturaleza de las cosas, como cuando se retribuye la labor de un obrero proporcionalmente a su trabajo; en segundo término, la medida de lo debido en justicia puede establecerse por convención o determinación humana, sea de las partes involucradas, sea de la autoridad política. Este último modo tiene lugar cuando la medida de las prestaciones justas no puede ser determinada por la misma naturaleza de las realidades y es necesario recurrir a la decisión de las partes o de la autoridad³⁸.

6. *Las dimensiones de la justicia.*

Habiendo estudiado la «materia» y la «formalidad» de la justicia, así como el criterio para determinar sus contenidos, corresponde decir unas palabras acerca de lo que podemos llamar las «dimensiones» de la justicia, tanto en lo que hace a sus sujetos, como a sus niveles de predicación. Acerca del primer aspecto, ya hemos dicho al comienzo que «justo» y «justicia» se predicán, siempre en su sentido ético, tanto de personas como de acciones o de instituciones-estados de cosas. Una perspectiva similar es la de Perelman, quien distingue entre el acto justo, la regla justa y el hombre justo³⁹, toda vez que la regla puede ser asimilada a la institución. En todo caso, es claro que la justicia de las personas consiste en una virtud, la justicia de las conductas en una cualidad de los actos humanos y la de las instituciones en una cierta modalidad de éstas.

Y si intentamos ordenar, desde el punto de vista de una prelación axiótica, estas tres acepciones principales del término «justicia», debemos precisar ante todo que la justicia-virtud, consiste en aquel hábito por el que la voluntad mueve al hombre a realizar acciones justas⁴⁰, y que la justicia de las instituciones radica en aquel modo de ordenación que las hace aptas para promover y facilitar la realización de acciones jus-

³⁸ Vide J.-M. Trigeaud, *Introduction à la philosophie du droit*, Brière, Bordeaux 1993, pp. 43ss.

³⁹ Vide CH. PERELMAN, *op. cit.*, p. 156.

⁴⁰ Vide sobre el tema de la justicia como virtud, J. PIEPER, *Justicia y fortaleza*, trad. M. Garrido, Rialp, Madrid 1972.

tas. Ahora bien, tanto la justicia-virtud como la justicia-institución se ordenan y adquieren su sentido sólo en relación con la acción justa, la que viene a resultar por ello la realidad fundamental del orden de la justicia, al menos en un orden tético o de finalidades. Y esto es consecuente con la pertenencia de lo referente a lo justo al orden de la praxis, en el cual todo se reduce o se refiere a la acción humana recta, considerada en su mayor particularidad⁴¹, en este caso en referencia al bien de otro en el marco de la comunidad política y de su finalidad propia.

Pero si en vez de colocarnos en una perspectiva finalista, nos ponemos en el punto de vista de la causalidad eficiente o motora, es evidente que la justicia-virtud tiene en este orden una evidente prioridad. «A cualquier parte que nos volvamos —escribe Spaemann— carece de sentido hablar de justicia si prescindimos de los sujetos justos [...] La justicia es ante todo y sobre todo una virtud»⁴². Y no puede ser de otro modo, toda vez que la comunidad se compone y se origina en las praxis de sus miembros y si éstas no son justas, resultará prácticamente imposible que las conductas y la sociedad que éstas conforman lo sean. «La justicia —escribe Tomás de Aquino— no es esencialmente la rectitud, sino sólo causalmente, pues es el hábito según el cual se obra y quiere rectamente»⁴³. Es verdad que una estructuración justa de la sociedad crea mejores condiciones para la realización efectiva de conductas justas, pero las condiciones no son causas y la causa habitual de las conductas justas —aunque ocasionalmente pueden existir conductas justas realizadas sin ánimo virtuoso— es la virtud personal de los integrantes de la comunidad. De lo contrario, se desembocará en el sinsentido de proponer una sociedad que habrá de ser justa sin que ninguno de sus miembros tenga que serlo⁴⁴.

Finalmente, la justicia puede predicarse de, o tener como sujeto a, la sociedad política o a algunos de sus elementos o dimensiones. De hecho, una buena cantidad de pensadores modernos, de Marx a Rawls⁴⁵, se refieren a la justicia exclusivamente como una característica o formalidad de las estructuras sociales. Hemos visto que, en rigor, es posible predicar la justicia de esas estructuras sociales, toda vez que éstas pueden contribuir, positiva o negativamente, a la promoción y facilitación de conductas justas o injustas. Pero es también verdadero que, como lo ha sostenido acertadamente Spaemann, la justicia sólo de estructuras es una mera posibilidad, es decir, hace posible la realización de acciones justas, pero no puede mover eficazmente a los sujetos a llevarlas a cabo⁴⁶. Dicho de otro modo, la función de la sociedad política en la realización de la justicia concreta tiene carácter subsidiario, ya que supone la acción de los sujetos individuales, cuyo accionar ha de ser posibilitado y promovido por las estructuras sociales: normas, instituciones, actos administrativos o judiciales,

⁴¹ Vide ARISTÓTELES, *EN VI 8*: 1142 a 19ss.

⁴² R. SPAEMANN, *op. cit.* p. 277.

⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* II-II q. 58 a.1 ad 1um.

⁴⁴ Vide B. DE JOUVENEL, *La soberanía*, trad. L. Benavides, Rialp, Madrid 1957, p. 298.

⁴⁵ Vide CH. PERELMAN, «Les conceptions concrète et abstraite de la raison et de la justice», en J. LADRIÈRE-PH. VAN PARIJS (ed.), *Fondements d'une théorie de la justice*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1984, pp. 195-211.

⁴⁶ Vide. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 285ss.

etc. Por supuesto que al hablar de la prelación de la justicia-virtud, se incluye en esta noción la justicia-virtud propia de los gobernantes, que reviste carácter principal o eminente y que tiene un especial carácter eficiente respecto de la conformación de las estructuras sociales.

Luego de este breve análisis de las impostaciones posibles de la justicia, corresponde decir unas palabras acerca de sus niveles de consideración, es decir, de los diversos grados de consideración de la problemática de la justicia. Escribe a este respecto Paul Ricoeur, que «en un primer nivel, el predicado que cualifica moralmente a la acción es el predicado *bueno*. El punto de vista al que pertenece ese predicado puede ser llamado teleológico, en la medida en que lo bueno designa el *telos* de una vida humana en búsqueda de aquello que los agentes humanos pueden considerar como un cumplimiento, un coronamiento feliz [...] La justicia según esta lectura —concluye Ricoeur—, forma parte integrante del anhelo de vivir bien»⁴⁷, de un anhelo de una vida cumplida con y por los otros en el marco de instituciones justas. Este nivel, que puede denominarse del «valor», es el de la justicia considerada en su universalidad y máxima abstracción, en cuanto principio de la perfección humana considerada en su dimensión comunitario-política.

El segundo nivel, que Ricoeur denomina *deontológico*, es el de las normas, de los deberes y de las prohibiciones. Este nivel se agrega necesariamente al de la justicia-valor, en razón de que la acción humana misma implica una capacidad o poder referido a los otros que es una posibilidad permanente de violencia bajo cualquiera de sus formas: mentira, sufrimiento, tortura, muerte. Es en razón de esta posibilidad cierta que a la valoración abstracta debe agregarse el nivel de lo obligatorio, ante todo bajo la figura negativa de lo prohibido, nivel que debe ser reivindicado de modo universal, a los fines de garantizar la imparcialidad que hace posible trascender el deseo de venganza. Pero este nivel, sostiene Ricoeur criticando a Rawls, no puede ser considerado autónomamente respecto de toda idea de bien, en razón, entre otras cosas, de la real heterogeneidad de los bienes a distribuir; dicho de otra forma, «el nivel deontológico, considerado justificadamente como un nivel *privilegiado* de referencia de la idea de justicia, no puede autonomizarse hasta el punto de constituir un nivel *exclusivo* de referencia»⁴⁸.

El tercer nivel de consideración de la justicia es, siempre según Ricoeur, el de la aplicación de la idea al caso concreto; es el nivel de la sabiduría práctica, que el filósofo francés denomina *fronético*, en una apelación a la virtud aristotélica de la *phronesis*, recientemente reivindicada y rehabilitada por Hans-Georg Gadamer. «El sentido de la justicia —escribe Ricoeur— que tiene su raíz en el anhelo de la vida buena, y que encuentra su formulación racional más ascética en el formalismo procedimental, no accede a la plenitud concreta sino en el estadio de la aplicación de la norma en el ejercicio del juicio en situación»⁴⁹. Ricoeur llama a este nivel el de lo *fronético* o

⁴⁷ P. RICOEUR, *Le juste*, Esprit, Paris 1995, pp. 16-17.

⁴⁸ P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁹ P. RICOEUR, *op. cit.*, pp. 25-26. En un sentido similar, también propone una distinción de tres niveles de consideración de la justicia W. GOLDSCHMIDT, *Introducción al derecho*, Depalma, Buenos Aires 1967. Vide también L. LOMBARDI, *Moral Analysis. Foundations, Guides and Applications*, State Uni-

de lo equitativo, y es en el que se alcanza la plenitud de la justicia; en efecto, el anhelo de vivir bien bajo instituciones justas, precisado y reforzado por las normas legales, sólo culmina cuando se decide qué es lo justo concreto en las situaciones de incertidumbre o de conflicto o, como lo expresa poéticamente este filósofo, «en lo trágico de la acción»⁵⁰.

7. Conclusión: las preguntas por la justicia.

Luego de este recorrido analítico por la problemática de la justicia tal como ella se presenta en el discurso corriente, sea éste culto o vulgar, corresponde intentar una formulación, a la vez sintética y precisiva, de las principales preguntas en las que se condensa esa problemática; sólo luego del establecimiento de este cuestionario, será posible buscar, con un mínimo de claridad y estrictez, las resupuestas adecuadas a las cuestiones que han develado y enfrentado desde siempre a los seres humanos⁵¹. Siguiendo el orden que hemos adoptado en el desarrollo de la problemática, las preguntas centrales por la justicia pueden ser reducidas a las siguientes:

1) Preguntas referentes al *ámbito o materia* de la justicia: ¿las demandas y deberes de justicia aparecen en todos los espacios sociales o sólo en algunos? ¿Cuáles son los espacios sociales en los que no aparece nunca, o no puede aparecer con propiedad, la cuestión de la justicia? ¿Cuáles son las características del espacio social en el que se plantean requerimientos o demandas, o bien aparecen deberes o prohibiciones que pueden denominarse de «justicia»?

2) Preguntas referentes a la *formalidad* de la justicia: una vez establecido su ámbito propio, ¿cuál es la formalidad que deben revestir las interacciones, así como las realidades a ellas vinculadas, para que puedan considerarse propiamente «justas»? Si denominamos a esta formalidad, conforme a un uso milenario, con el término «igualdad», ¿en qué consiste precisamente esa igualdad? ¿Es una noción unívoca o bien plurisignificativa? Y, en este último caso, ¿cuáles son los analogados o significaciones plurales de «igualdad»? Habida cuenta de que para que pueda hablarse de igualdad es preciso la existencia al menos de dos términos; ¿entre qué términos se produce la igualdad o igualación propia de la justicia? Y, finalmente: ¿existe algún modo de asegurar la correcta aplicación de la igualdad, es decir, de alcanzar la imparcialidad que es necesaria para evitar las parcialidades y acepciones de personas?

3) Preguntas referentes al *criterio material o de contenido* de la igualación justa: conociendo el ámbito material y el criterio formal de la justicia, es preciso preguntar: ¿cuál es el criterio material por el que se realiza la igualdad de la justicia? Si adoptamos la terminología clásica de «mérito» o de «título», ¿en que consisten éstos? Y, ¿cuál es su fundamento o justificación racional? ¿Existe un criterio principal o fundamental para establecer los méritos o los títulos en materia de justicia? ¿Este criterio es una mera construcción humana o bien se impone al hombre como algo dado?

versity of New York Press, New York 1988, pp. 3ss.

⁵⁰ P. RICOEUR, *op.cit.*, p. 27.

⁵¹ Vide G. SOAJE RAMOS, «Contexto sistemático de las preguntas filosóficas sobre la justicia. Algunas observaciones»: *Ethos IX* (1981) 103-138.

4) Preguntas referentes a las diversas *dimensiones* de la justicia: ¿las nociones de «justo» y «justicia» son unívocas o polisémicas? En este último caso, ¿cuáles son sus significaciones principales? ¿Existen diversos sujetos de los que pueda predicarse la noción de justicia? ¿Esta predicación se realiza en uno sólo o varios niveles de consideración? En el caso de una respuesta positiva, ¿cuáles son esos niveles y cómo se articulan entre sí?

5) Finalmente, ¿es posible *reducir* todas estas preguntas a una cuestión más fundamental o más básica? En rigor, todas las preguntas que hemos consignado hasta ahora no son sino el resultado del análisis de una problemática central en la vida humana, es decir, la de cuál sea el criterio del reparto de los bienes comunes y escasos en el marco de la convivencia humana política; pero esta cuestión básica tiene numerosos supuestos, implicancias y dimensiones, que es necesario discernir analíticamente para que la respuesta que elaboremos sea completa y ajustada.

Por supuesto que este inventario de preguntas no tiene la pretensión de resultar exhaustivo, sino sólo de constituir un punto de partida para la clarificación y precisión de la cuestión —y de las subcuestiones— que plantea al pensamiento la presencia en las sociedades de todos los tiempos de un debate o controversia acerca de la justicia. Como ya lo dijimos al comienzo, la correcta formulación de estas preguntas es el supuesto necesario para unas respuestas precisas, completas y acertadas; es bien claro que no puede darse respuesta alguna a preguntas que nunca se han planteado, así como no puede responderse adecuadamente a cuestiones que no se han formulado de modo correcto. Estas preguntas aparecen, por lo tanto, como el primer paso necesario de una o unas respuestas acerca de la ordenación justa de la convivencia entre los hombres en la vida presente.

CARLOS I. MASSINI CORREAS

Universidad Nacional de Cuyo.

Universidad de Mendoza.

Consejo Nacional e Investigaciones Científicas y Técnicas.