

Material para uso educativo tomado de fuentes originales y traducciones  
compendiadas para el blog "eticaciudadaniaysuensenianza.blogspot.com.ar"  
de Delia Albarracín

ágnès heller  
ferenc fehér

políticas  
de la postmodernidad

ensayos de crítica cultural

Traducción de Montserrat Gurguí

Ediciones Península

# La justicia social y sus principios

por A. Heller

## 1

**P**ermítanme, primero, presentar una fórmula general y abstracta de la justicia. Es general y abstracta para todos los tipos de justicia que puedan ser descritas con dicha fórmula. Esta es la siguiente: «Las normas y reglas que constituyen un grupo humano deben ser aplicadas de manera consistente y continua a todos y cada uno de los miembros de dicho grupo.» Voy a denominar esta fórmula *el concepto formal de justicia*. La fórmula puede aplicarse y adaptarse a todos los casos concretos de justicia. Uno de los casos es cuando uno actúa de acuerdo con las prescripciones contenidas en la fórmula. Por el contrario, se puede decir que uno actúa injustamente cuando: *a)* aplica las normas y reglas de un modo inconsecuente; *b)* las aplica de un modo discontinuo; o *c)* si uno aplica una norma o una regla distinta de la que constituye ese grupo humano concreto a los miembros de ese grupo. Para poner un ejemplo, si usted es profesor y corrige los exámenes de sus alumnos, los evalúa según ciertas normas de excelencia que son válidas para todos y cada uno de los estudiantes. Si usted da unas puntuaciones más altas a algunos estudiantes porque le gustan más, se está comportando de un modo inconsecuente y, por tanto, injusto. Si corrige los exámenes con unas valoraciones más altas por la mañana y otras más bajas por la tarde, ya que su concentración y atención han disminuido, infringe entonces el principio de continuidad y es también susceptible de obrar injustamente. Y si juzga los exámenes de un modo consecuente y continuo pero utiliza modelos de preferencia política (en vez de los de excelencia), no aplica el propio modelo que exige esa institución concreta y de nuevo actuará injustamente.

Hay muchos tipos diversos de actos justos o injustos. Existen los actos de juicio, de distribución, los actos que otorgan o impiden

algo, actos de recompensa o castigo, y muchos otros más. Sin embargo, la justicia o la injusticia sólo pueden atribuirse a una acción que se realice de acuerdo con ciertas normas o reglas. De esto se deduce que la naturaleza no puede ser justa o injusta, aunque nosotros, a veces, metafóricamente hablando, apliquemos la utilización de esos términos a la naturaleza. De esto también se deduce que los *sentimientos* en sí mismos no pueden ser catalogados de justos o injustos. También, finalmente, se deduce que las acciones son justas o injustas sólo si pueden ser *comparadas* e, incidentalmente, *clasificadas*. Es por eso que la *igualdad* y la *desigualdad* son los valores constitutivos de la justicia. Lo *único* no puede ser nunca comparado ni clasificado, y, obviamente, las entidades únicas tampoco pueden ser iguales o desiguales entre sí. Indudablemente, las personalidades humanas son únicas y, por lo tanto, ninguna persona humana es, como totalidad, igual a ninguna otra; las personas en sus totalidades son simplemente distintas y, como tales, inconmensurables. Sin embargo, si comparamos los seres humanos que pertenecen al mismo grupo dejamos de compararlos como totalidades y lo hacemos meramente desde la perspectiva de una norma o regla, es decir, sólo en un aspecto. Así, si afirmamos, en el espíritu de la *Declaración de los Derechos Humanos*, que todos los seres humanos son nacidos iguales, no veremos en verdad decir que son todos lo mismo. Lo que queremos decir es que todos los seres humanos han nacido como miembros de un grupo universal llamado humanidad y que merecen el mismo reconocimiento de su carácter humano en virtud de pertenecer al mismo grupo (universal). La igualdad no es una sustancia; tanto la igualdad como la desigualdad están constituidas por normas y reglas y sólo por ellas. Hay que señalar, de antemano, que las normas y reglas no son meramente constituyentes de los grupos humanos, hay normas que trascienden estos grupos. Sin embargo, en el contexto presente, voy a limitar mi discusión a los primeros.

Ser justo es una virtud moral, ser injusto es una seria deficiencia moral, independientemente de que tenga algo que ver con las cuestiones morales el que la persona aplique unas reglas o normas con consecuencia y continuidad o de si no las aplica adecuadamente. Todos los profesores saben que los alumnos que hacen los mejores exámenes no son necesariamente los que se merecen las

mejores notas, aunque uno actúe justamente sólo si califica según las normas y reglas del contexto concreto; en este caso, las normas y reglas apropiadas para los exámenes. La justicia es una virtud fría porque requiere imparcialidad.

Las normas y reglas que constituyen los grupos humanos son de tipos diferentes. Sin embargo, podemos tipificarlas en consonancia con las *ideas* de justicia que representan. Las ideas de justicia son principios generales de comparación y clasificación. Las distintas sociedades se caracterizan por tener ideas diferentes, globales y decisivas con respecto a la justicia. Ciertas ideas distintas de justicia pueden ser inherentes a la *verdadera* sustancia de un complejo institucional concreto. Las siguientes máximas abarcan las ideas principales sobre la justicia: a cada uno lo mismo; a cada uno según sus méritos; a cada uno según su categoría; a cada uno según su rango; a cada uno lo que le corresponde por pertenecer a un grupo esencial concreto. La idea de «a cada uno según su rango» es claramente una idea global de la justicia en las elevadas civilizaciones premodernas, aunque no tiene relevancia o muy poca en nuestro mundo actual. Sin embargo, todas las otras ideas de justicia tienen gran relevancia en las sociedades del presente, en las que sirven como principios guadores de las normas y reglas de un gran número de instituciones. La relevancia de las ideas sobre la justicia se verá mejor perfilada cuando aborde, más adelante, la cuestión de la «justicia social». Ahora me gustaría discutir un poco más sobre las ideas de justicia.

No todas las ideas sobre la justicia pueden aplicarse a todas y cada una de las esferas o instituciones en el seno de una sociedad concreta. Algunas esferas excluyen ciertas ideas sobre la justicia por definición o de un modo *normativo* (es decir, porque hemos elegido ciertas normas o reglas que las excluyen). Volviendo a nuestro ejemplo anterior, podemos ver que al calificar los exámenes la *única idea* que puede regular las normas y las reglas es la idea de «a cada uno según su grado de excelencia». Si tuviéramos que aplicar a la calificación de la idea «a cada uno lo mismo», no existiría tal calificación. En otras palabras, la idea de «a cada uno lo mismo» está excluida *por definición* de esta institución. Si nos referimos a los derechos políticos, sin embargo, la idea de «a cada uno lo mismo» es de vital importancia. Indudablemente, otras ideas

también lo serían, por ejemplo la idea de «a cada uno según su grado de excelencia». Pero no queremos que lo sean y es por ello que excluimos todas las demás ideas excepto una: «a cada uno lo mismo» *normativamente* a partir de unas normas reguladoras concernientes a los derechos políticos.

Puede suscitarse la pregunta de por qué no he incluido el principio de «a cada uno según su necesidad» dentro de las ideas sobre la justicia. Lo he excluido del todo deliberadamente porque, en contra de una muy difundida creencia, este principio *no* es una idea de justicia. Al contrario, este principio nos impone ir *más allá* de la justicia. Dado que todas las personas son únicas, no pueden ser igualadas; y por consiguiente, la satisfacción de todas las necesidades de todas las personas no puede basarse en la comparación o la clasificación. El principio «a cada uno según sus necesidades» queda por tanto mejor expresado en los términos siguientes: «a cada uno según su *unicidad*». Al excluir el principio «a cada uno según sus necesidades» de las ideas sobre la justicia, no pretendo implicar que las ideas de justicia no tengan relevancia alguna en las necesidades. La idea «a cada uno lo mismo», por ejemplo, gobernaría ese grupo de necesidades que han de ser cubiertas en el mismo grado para todas las personas. La idea de «a cada uno lo que se merece en virtud de su pertenencia a una categoría esencial» se aplica a esas necesidades que surgen en contextos concretos tales como el derecho de toda persona enferma a tener un cuidado médico socialmente garantizado o el derecho de un desempleado a recibir los subsidios de desempleo. Estos ejemplos indican que esta idea concreta de la justicia se utiliza a una escala social muy amplia en Estados que poseen asistencia social. En realidad, sólo hay una idea de justicia: la idea de «a cada uno según sus méritos (o deméritos) que desatienda por completo las necesidades. Una persona indigna puede necesitar ser alabada hasta el mismo grado que una persona digna, pero la aplicación de esta idea de justicia sirve para excluir de toda consideración la necesidad indigna.

Hasta aquí he discutido brevemente los aspectos del concepto formal de justicia. He argumentado que todo tipo de justicia puede en última instancia someterse a la fórmula que sostiene que «las normas y las reglas que constituyen un grupo humano deben aplicarse consecuente y continuamente en todos y cada uno de los

miembros de ese grupo». También he discutido que las normas y las reglas de un grupo pueden en sí mismas estar formadas y guiadas por diversas ideas de justicia. Me gustaría ahora llevar la argumentación un paso más adelante, marcando la distinción entre el concepto de justicia *estática* y el de justicia *dinámica*.

Nuestra concepción de justicia es estática siempre que las reglas y las normas se consideren no problemáticas; siempre que se den por sentadas y no sean puestas en tela de juicio o verificadas. En este contexto, limitamos los términos «justo» e «injusto» a la *aplicación* de las normas y reglas. No nos cuestionamos, por ejemplo, si es justo evaluar a los alumnos en base a los resultados de sus exámenes y tampoco nos cuestionamos si es justo o no lo es remunerar ciertos tipos de trabajo con salarios más altos que los de los otros tipos de trabajo. Sólo se hace justicia si los buenos exámenes reciben buenas puntuaciones y los malos exámenes malas notas; y, del mismo modo, el trabajo altamente cualificado está remunerado con mejores salarios que el que no necesita especialización. Se dice que si tales reglas se trastornan, el resultado será la injusticia, es decir, siempre que el poder social (como la riqueza o la influencia política) o el favor personal (motivado por el orgullo o la simpatía) lleva a una aplicación inconsecuente de las reglas. Si las leyes que regulan los impuestos se consideran justas, la evasión de cumplir con tales leyes fiscales es, por definición, injusta.

Cuando las normas y leyes pierden la cualidad de que se den por sentadas, es decir, cuando empezamos a cuestionarlas y verificar su validez, nuestra concepción de la justicia es *dinámica*. Supongamos que hay ciertas normas o reglas social y legalmente establecidas que puedan o no aplicarse de una manera consecuente. Podemos omitir el tema de la aplicación y catalogar las normas o reglas, tal como están, de injustas. Ahora las tendremos que sustituir por reglas y normas alternativas. Ambos aspectos de esta afirmación tienen aquí igual importancia. El rechazo de ciertas normas y reglas no cumple en sí mismo el requisito de una justicia dinámica; las normas y reglas alternativas que, en nuestras mentes, son justas, deben también proponerse y verificarse. Así, si las reglas que pertenecen a la «conducta justa en la guerra» se consideran injustas y si en cambio proponemos que la conducta en la guerra

no tiene que ser regulada por *ninguna* norma, no estaremos operando con una concepción dinámica de la justicia. Del mismo modo, nuestro concepto no será el de la justicia si rechazamos como injustas por definición todas las regulaciones sociales, basándonos en el hecho de que cada uno tiene que ser libre para hacer lo que desee. La fórmula de la justicia dinámica es la siguiente: «Esto no es justo, pero aquello sería, en cambio, justo.»

Hacer afirmaciones evaluativas del tipo «esto es justo», «esto es injusto», en el contexto de una concepción estática de la justicia, significa implícitamente aspirar a un consenso social existente (aunque, desde luego, es posible que éste no sea un consenso social factual, algo que raramente se da). Sin embargo, si sostenemos que un tipo concreto de las normas y reglas existentes es injusto y que otra serie de normas alternativas sería justa, nos vemos arrastrados a un *conflicto social*, porque detrás de las exigencias de justicia e injusticia se hallan siempre importantes grupos sociales. Así, cuando buscamos y exigimos un consenso social, expresamos nuestro deseo o nuestra convicción de que al menos la mayoría de nuestros conciudadanos aceptarán nuestra serie alternativa de reglas y normas y la considerarán más justa. Además, expresamos el deseo de que esa serie alternativa de normas y reglas sustituya a la establecida. En otras palabras, deseamos transformar nuestro concepto de justicia de dinámico a estático.

La justicia estática puede, pues, caracterizarse como un *universal humano empírico*. Esto significa que no puede existir ninguna sociedad sin justicia estática. En cambio, la justicia dinámica no es un universal empírico. Existen aún ciertas comunidades tribales en las que todas las normas y reglas están dadas por sentado permanentemente, y los conflictos sobre el tipo de justicia imbrincado en la serie de normas y reglas existentes nunca salen a la luz. Mientras que en las sociedades premodernas los conflictos sociales centrados en la exigencia de justicia eran excepcionales y no acontecimientos normales, en las sociedades modernas este panorama ha cambiado espectacularmente. La justicia dinámica ha obtenido un lugar permanente en nuestras vidas. Podríamos incluso decir, en cierta manera paradójicamente, que en las sociedades modernas, al menos en Occidente, la justicia dinámica se ha convertido en un elemento estático en cuanto su presencia se da por sentada. Es

tamos cuestionándonos y verificando permanentemente la justicia de una serie de normas y reglas en contra de otra serie de ellas. En tales sociedades, hay muy pocas normas y reglas que sean consideradas completamente justas por todo el mundo.

¿Cómo sabemos que ciertas normas y reglas son justas y otras normas serían justas o más justas? La cuestión puede, por supuesto, rechazarse por irrelevante y repetidamente formulada, tal como lo hizo Trasímaco en *La República*, de una manera relativista: todos y cada uno de los grupos sociales siguen su propio interés y llaman «justicia» a lo que mejor se adecúa a su interés. Cuanto más fuerte sea el grupo, mayor número de los intereses de ese grupo concreto coincidirán con lo que es considerado justo. Según este criterio, corrección es igual a poder. Sin embargo, si las exigencias de justicia son tratadas en este sentido nominalista o relativista, toda la discusión que se refiere a la naturaleza de la justicia resultaría irrelevante. Y, no obstante, el argumento tiene sus grietas. Aun cuando fuéramos a aceptar la proposición de que todos los grupos que luchan contra la justicia de una norma o regla existente estén motivados por sus necesidades e intereses, de ello no se derivaría que una serie alternativa de reglas y normas sería *definida* justa en virtud de las necesidades o intereses subyacentes. En realidad, tanto podrían ser más justas como más injustas. Las necesidades e intereses motivan conflictos centrados en exigencias de justicia, pero *no pueden determinar* si las normas y reglas son verdaderamente justas. ¿Qué determina, entonces, la justicia? Los que rechazan los argumentos nominalistas o relativistas apuntan habitualmente hacia ciertos criterios *absolutos* o últimos, tales como las leyes divinas o las leyes de la naturaleza. Es con ellas con las que se deben comparar las normas y reglas sociales.

En el mundo moderno, la creencia en la justicia divina ha sido ampliamente combatida y ya no nos ofrece ninguna guía, ya las teorías de la «ley natural» repetidamente desacreditadas. Esto, sin embargo, no significa que nos hayamos quedado sin criterios absolutos. El surgir del mundo moderno se ha visto, de hecho, acompañado por la universalización de dos valores. Son los valores de *libertad* y *vida*. El valor de la libertad se ha universalizado hasta tal punto que se ha convertido en una *idea valor*. Por «idea valor» entiendo un valor cuyo opuesto no puede ser elegido como valor,

El valor de la vida, aunque no es universal hasta el mismo grado, se ha convertido también en una idea valor de la modernidad occidental. La universalidad de una idea valor significa que debe extenderse a todas las personas humanas. Las normas y reglas de la justicia pueden satisfacer el requisito de ideas valor si están formadas por esas ideas. El criterio último, absoluto, por el que puede medirse la justicia o injusticia de las normas o reglas podría formularse, pues, del modo siguiente: «Igual libertad para todos; iguales oportunidades de vida para todos.» No la igualdad, sino la vida y la libertad son los valores incondicionales de la modernidad. La igualdad es un valor condicional en el sentido de que necesita relacionarse con los valores de libertad y vida a fin de darles un significado. La igualdad en la pobreza, o en la carencia de libertad, es por ejemplo, de valor negativo.

Si echamos una mirada hacia atrás en la historia de la justicia dinámica desde un punto de vista moderno, podemos detectar un rasgo común en cada conflicto concreto que se ha suscitado por exigencias de justicia. Los que insistían en que ciertas normas y reglas eran injustas y los que combatían por la institucionalización de unas nuevas y alternativas han proclamado siempre la exigencia de que un grupo concreto de personas tiene que disfrutar las mismas libertades, o las mismas oportunidades de vida, al igual que otro grupo. Al exigir la misma cantidad de libertad, proclaman una exigencia a la justicia *política* al exigir la misma cantidad de oportunidades de vida, sus peticiones eran exigencias de justicia *social*. Por norma general, tales conflictos se resolvían mediante la fuerza, las negociaciones o por medio del discurso. La universalización de los valores de libertad y vida ha modificado la tradición en dos aspectos igualmente importantes. Primero, un grupo concreto ya no exige una igualdad de libertades, sino que son todos los grupos sociales quienes lo hacen. Del mismo modo, son todos los grupos, y no uno concreto, los que exigen iguales oportunidades de vida. Segundo, en tanto que la libertad es entendida como universal, la fuerza no puede ser aceptada como el medio preeminente ni decisivo para resolver los conflictos sociales y políticos. Esto es autoevidente; si es la fuerza la que resuelve los conflictos, un grupo de personas no aceptará libremente las normas y reglas alternativas sino sólo bajo la presión de la fuerza. La institucionalización

de normas y reglas debe ser por tanto el resultado de una negociación o un discurso. La fuerza puede usarse sólo hasta el grado necesario para asegurar que un grupo de personas escucha los argumentos de los demás. La negociación es un procedimiento en el que se resuelven conflictos de interés mediante el compromiso. El discurso es un procedimiento en el que los conflictos de valores se resuelven consensualmente por medio de la argumentación racional. En la época moderna, las normas y las reglas deben ser contempladas en cuanto son aceptadas por todo el que está implicado en ellas como resultado de un discurso de valores en el que todo el mundo puede recurrir a los valores de libertad y vida. Ésta es la idea del procedimiento justo. Sería señal de un optimismo extremo creer que en nuestro mundo de hoy en día todas las normas y reglas se establecerán mediante tal procedimiento. Sin embargo, el carácter aparentemente remoto de ello no es óbice para no intentar aproximarse tanto como sea posible ese procedimiento.

De esta idea de justicia dinámica parecen derivarse unas cuantas consecuencias importantes. Los filósofos o científicos sociales, por más inteligentes, bien informados, sinceros o comprometidos que se encuentren, no están autorizados a describir ningún programa de actuación para poseer una sociedad justa si con ello pretenden que como tal sirva de modelo supremo e irrefutable. Como ciudadanos, por supuesto, tienen el mismo derecho que cualquier otro ciudadano para formular sus propios proyectos de justicia social y política. Pueden ofrecer programas si tales gestos se hacen como contribuciones a la discusión y que las otras personas implicadas en tales proyectos puedan aceptarlos o rechazarlos. En tanto que recomienda su programa, el científico social ofrece un *servicio social*, no una «opinión experta», y las partes interesadas han de tener siempre la oportunidad de aceptarlo o rechazarlo según sus necesidades, valores, experiencias vitales e intereses. Segundo, no hay programa en pro de una sociedad justa que pueda ser válido (aceptado como justo) por todas las naciones, todas las culturas y todas las formas de vida. Las culturas humanas son diferentes, los estilos de vida son distintos: la misma norma que tal vez sea justa en un país puede que sea injusta en otro país con cultura y tradiciones diferentes.

## 2

Permítanme ahora referirme al especial problema de la justicia social. He sugerido más arriba que siempre que unas normas y reglas se rechacen como injustas y como justas se propongan unas normas y reglas alternativas, es decir, siempre que funcionemos en una concepción dinámica de la justicia, las exigencias se hacen en pro de una extensión o reducción de la libertad y oportunidades de vida. La justicia estática se distingue de la justicia dinámica en que en la primera las normas se dan por sentadas y, por implicación, aceptadas también como justas. Sin embargo, si las personas protestan contra una manera inconsecuente de la aplicación de dichas normas, están a la vez exigiendo la igualdad de las oportunidades de vida e, incidentalmente, la igualdad de sus libertades. Si unos padres hacen la vista gorda ante el mal comportamiento de uno de sus hijos pero regañan a los demás por la misma acción, esto constituirá un acto de discriminación contra la libertad y oportunidades de vida de los otros hijos. Si los hombres y las mujeres son iguales ante la ley, aunque las mujeres reciben salario más bajos y menos reconocimiento de sus personas, las libertades y las oportunidades de vida de las mujeres son mucho menores si se comparan con las de los hombres. De esto se deriva que la institucionalización de las normas nuevas (o más justas) no es, en sí misma, suficiente; su aplicación consecuente y continua es también una condición previa de la justicia social. Esto alcanza su máxima importancia si las actitudes de las personas hacia las regulaciones políticas y sociales son similares a sus actitudes respecto a las regulaciones puramente morales. Es decir, pueden aceptar tales regulaciones como justas, de un modo correcto y bueno, aunque, sin embargo, no logren aplicarlas en consecuencia.

Ya se ha discutido más arriba que si las normas y las reglas se hallan atacadas desde el punto de vista de la libertad, las contestaciones sobre los tipos de justicia son primordialmente políticas; y si las normas y las reglas son atacadas desde un punto de vista de oportunidades de vida, esas contestaciones serán primordialmente sociales. La «justicia social» se encuentra, por tanto, relacionada con las condiciones de vida. Un grupo que exija «justicia social» aspira a unas condiciones de vida iguales a las que disfruta

otro grupo, o al menos un aumento en las condiciones de vida de sus miembros comparadas con las condiciones de vida que disfruta otros grupos, o todos los demás grupos. Obviamente, hay un fuerte vínculo conector entre la justicia social y política. Si un grupo alcanza las mismas libertades que otro grupo, aumentan también las posibilidades de que mejoren las condiciones de vida de sus miembros. O formulándolo a la inversa; una vez se ha logrado la libertad política, los actos de protesta en pro de la justicia social seguirán adelante sin disminuir. Las exigencias de justicia social tienen también una fuerte implicación política: cuanto más mejoran las condiciones de vida, más puede la gente servirse de la libertad política y la igualdad. Aunque esto sólo es verdad cuando existen los derechos políticos y la libertad. Las condiciones de vida pueden igualarse sin que tengan ningún impacto en las libertades: pueden ser cero o dictadas por un pequeño grupo de dictadores como ocurrió en el caso de la Camboya de los Jemeres Rojos. Es por ello que Rawls tiene razón al subrayar que la justicia política, como igualdad de libertades, tiene prioridad sobre cualquier otro tipo de justicia. Los mismos derechos y libertades políticas no son justas sólo porque la sociedad sea justa o las instituciones políticas de la sociedad sean justas, sino porque la igualdad en derechos políticos y libertades incluye los derechos de las contestaciones tanto políticas como sociales, y esos derechos están garantizados para todos. A fin de evitar cualquier malentendido, permítanme subrayar de nuevo que la igualdad de libertades y derechos políticos para todos los miembros de un cuerpo político no termina con los conflictos de la justicia en una u otra institución concreta. Sin embargo, tales derechos proporcionan el auténtico marco dentro del cual tanto los conflictos políticos como los sociales puedan resolverse mediante la negociación y el discurso.

La modernidad occidental se caracteriza por la relativa independencia de la sociedad civil y el Estado. El reconocimiento de este rasgo estructurado dio lugar a la creencia de que la sociedad civil es el lugar de la acción social, mientras que el Estado es el lugar de la acción política. El conflicto social se centra en el poder del Estado. La teoría marxiana de que el Estado no es más que una superestructura de la base económica de una sociedad civil capitalista reconfirmó el criterio liberal, aunque realmente invirtió las

conclusiones prácticas que se derivan de ella. Sin embargo, ha quedado claro, sobre todo en el siglo xx, después de la Segunda Guerra Mundial, que atribuir la acción social a grupos de la sociedad civil y la acción política al Estado es un enfoque inadecuado de la naturaleza de la acción social y política. Hay, como mínimo, dos razones de ello. Primero, el tema tradicional de la justicia social, es decir, la redistribución y la seguridad social, ha sido incorporado a la política del Estado. En la actualidad, el electorado está más preocupado por las políticas económicas sociales y fiscales de un partido o un gobierno que por su verdadero programa político. Segundo, los movimientos sociales están cada vez más orientados hacia los temas políticos; más exactamente, tienden a *politizar* los temas sociales, convirtiendo los agravios privados en problemas públicos. Aunque la redistribución es aún una cuestión decisiva en la agenda de la justicia social, hay otros asuntos que han alcanzado la misma importancia. Los movimientos feministas, ecologistas, los movimientos que buscan un cambio en el modo de vida, los pacifistas, etc., introducen problemas no ortodoxos en el terreno público, y empiezan a surgir cuestiones sociales y políticas. Para decirlo de una manera más simple, los asuntos que conciernen a las *condiciones de vida*, las mismas cuestiones que tradicionalmente se han incluido en el apartado de «justicia social», se han vuelto ahora más ricos, más variados y heterogéneos, por un lado, y cada vez más politizados como «temas públicos» por el otro.

He mencionado ya que tradicionalmente las aspiraciones a la «justicia social» se centraban en la distribución y redistribución de la riqueza, en el llamado problema de la «justicia distributiva». Las reglas sociales que permitían a unos pocos acumular una gran cantidad de riqueza y que mantenía a los otros al límite de la supervivencia se consideraban incluso injustas en las sociedades premodernas. Los pobres se sublevaban por su ración diaria de pan, las religiones amenazaban a los ricos con la retribución divina si no donaban un poco de su riqueza. Y, sin embargo, el abismo distributivo entre el rico y el pobre ha seguido existiendo entre nosotros, aunque no hasta ese extremo. Los movimientos igualitarios han resurgido también en el mundo moderno: el comunismo igualitario de Babeuf y Buonarrotti son versiones modernas y actualizadas de la antigua tradición de la «justicia natural». Como es bien sabi-

do, Marx rechazó el comunismo igualitario como una forma de envidia generalizada y, además, afirmó que cualquier exigencia por una mayor justicia distributiva era falsa y equivocada. La distribución, argumentó, es siempre secundaria a la producción. Sin embargo, estas y otras especulaciones similares no han impedido nunca que los obreros e intelectuales, socialistas, socialdemócratas y liberales estadounidenses, hayan cedido en su lucha por el ideal de una distribución más justa de la riqueza y tampoco les ha impedido poner en práctica diversas políticas nuevas, desde la tributación fiscal progresiva a los servicios de seguridad, a fin de despuntar los filos de una flagrante injusticia distributiva.

Al mismo tiempo, la propia «justicia distributiva» se ha concebido de un modo mucho más amplio que nunca. Si seguimos la distinción de Luhmann, las sociedades tradicionales pueden ser denominadas «estratificadas» y las sociedades modernas «funcionalistas». En una sociedad tradicional, era el lugar que ocupaba en la división del trabajo el que determinaba la función que realizaba una persona: uno había sencillamente nacido en esa condición. En la sociedad moderna, el orden de determinación ocurre a la inversa: la función que uno realiza en la división del trabajo determina su posición en los esquemas de la estratificación. De esto se deduce que la exigencia de justicia social abarque cada vez más la exigencia de un «inicio igual», es decir, una igualdad en las oportunidades de la vida. Si la posición que se ocupa en un orden social estratificado depende de la función realizada, la exigencia de justicia social requiere que todos tengan la misma oportunidad para realizar la función para la que se sientan más capaces según sus propios talentos, y no debido a su condición de nacimiento. Dado que las funciones más recompensadoras y que gozan de un mayor salario requieren una educación mayor, los canales de la educación deben estar abiertos a todos y del mismo modo para todos, de aquí la institucionalización de reglas meritocráticas tales como «a cada uno según su grado de excelencia». La exigencia de justicia social basada en la idea de la meritocracia levantó las tradicionales barreras étnicas y sexuales. Las puertas de las universidades se han abierto para todos los grupos étnicos, al igual que para las mujeres.

Sin embargo, incluso en los Estados democráticos opulentos, en

los que las exigencias de una «justicia distributiva» moderna se han institucionalizado hasta mayor o menor grado, aún son evidentes flagrantes injusticias sociales. Como resultado, se ha suscitado una serie de cuestiones sobre la propia idea de la justicia social. Pasemos a enumerar unas cuantas: ¿Puede el principio «a cada uno según su grado de excelencia» funcionar realmente en las sociedades contemporáneas? ¿Es el principio meritocrático justo en sí mismo o, en cambio, ha de combinarse con el principio igualitario de «a cada uno lo mismo»? ¿Puede llevarse a cabo en modo alguno una justicia social aproximativa mediante la redistribución de bienes, servicios y oportunidades? ¿Debe el Estado ser el agente principal de la justicia redistributiva si este proceso lleva al paternalismo, el cual es desfavorable para la adecuada acción, iniciativa y responsabilidad sociales?

Está generalmente reconocido que el principio meritocrático no funciona del modo en que debería o podría. No existen «iniciales igualdades de oportunidad», puesto que la «circunstancia del nacimiento» (tanto si uno ha nacido en una familia rica como pobre, en una de bajas o altas aspiraciones, en uno u otro grupo étnico, como hombre o como mujer) influye con tanta fuerza, aunque no determine completamente, las oportunidades de triunfar en una función, que es la que mejor se adecúa a uno. Sin embargo, el problema apuntado en la segunda cuestión va más allá. ¿Por qué las personas deben recibir remuneraciones según su grado de excelencia? ¿Qué es, por cierto, la excelencia? Todo el mundo puede ser excelente en algo. ¿Por qué un artista de cine estará mejor pagado que un basurero si ambos son excelentes en sus trabajos? Una buena parte de la teoría contemporánea liberal de los Estados Unidos se concentra en este problema. Rawls, cuya teoría de la justicia es la más conocida entre ellas, se ha ocupado de la aplicación dogmática del principio meritocrático. Formula la aceptación del llamado «principio de diferencia» según el cual una realización excelente se merece una remuneración más alta sólo si mejora directamente la situación del grupo humano más marginado. Independientemente de si las sugerencias alternativas para una justicia distributiva están formadas por la idea «a cada uno según su grado de excelencia». O por la combinación de esa idea con el principio de «a cada uno, lo mismo». El programa social inherente en ellos es

sorprendentemente similar. En otra parte he definido a este programa como el «modelo tríada». Existen átomos humanos que empiezan la carrera desde el mismo punto de partida. Algunos ganan la carrera y terminan en las mejores posiciones. Otros perderán la carrera, o llegarán, en definitiva, en los últimos lugares. El Estado, el tercer grupo en el reparto y fuera de competición, toma de los vencedores una cierta cantidad de despojos y los distribuye entre los perdedores. Y, sin embargo, ¿por qué ha de darse por sentado este modelo? ¿Podemos imaginar otros programas sociales? En realidad, podemos fácilmente imaginar una sociedad en la que no sean los átomos individuales sino las entidades colectivas las que participen en la carrera. Del mismo modo, podemos fácilmente imaginar qué entidades colectivas distintas se avienen a diferentes principios de distribución con los miembros de una comunidad que consideran justo un principio concreto, mientras que los miembros de otra comunidad consideran justo otro. No está en modo alguno escrito en las estrellas que el Estado deba ocuparse de los ancianos o los enfermos, y ni siquiera que deba organizar todas las formas de educación. Nozik formuló que la utopía real es el programa de un mundo en el que se realizan todas las utopías. Como es obvio, la igualdad de oportunidades de vida y las libertades, bajo tales circunstancias, serán las mismas para todos. Sin embargo, la propuesta de Nozik tiene un inconveniente, y es uno verdaderamente decisivo: rechaza la práctica de la redistribución. Incluso si tenemos en mente formas de vida diferentes en las que cada una opera con modos específicos de distribución considerados justos por sus miembros, los recursos naturales deben seguir siendo redistribuidos hasta un mayor o menor grado, *entre* los miembros de tales comunidades, entidades sociales, formas de vida, etc. Porque sin la redistribución, una u otra forma de vida estaría en verdad expuesta al peligro de la extinción y la norma de «igualdad de oportunidades de vida para todos» no se vería cumplida.

Cada vez que exigimos el establecimiento de una serie de normas y reglas de justicia alternativas, exigimos también la perfección de una forma existente de vida o exigimos un cambio de esta forma de vida en otra dirección. Ambas actitudes son fructíferas. Al apoyar el segundo proceso no he querido implicar que el primero tenga que ser rechazado. Mi elección del segundo proceso tiene tres mo-

tivos fundamentales. Primero, cuanto más alternativas haya en los modos de vida, mejores oportunidades tendrán las personas de vivir una buena vida. Segundo, el modelo de Estado opulento contemporáneo, al menos en Europa, está acosado por una grave crisis y eso invita a los experimentos en el cambio social si tales experiencias son elegidas libremente por los que en ellas participan. Tercero, una sociedad con proyección de futuro no puede tener ningún tipo de estabilidad sin ser dinámica y, por lo tanto, cambiante; puede sustentar su dinamismo sólo si hay nuevas utopías e irrealismos interpretados por los actores sociales.

Hasta aquí he limitado mi discusión de la justicia social a los modernos Estados democráticos que gozan de seguridad y asistencia social. El espacio no me permite ir mucho más allá. Sin embargo, hay un problema que no puede pasarse por alto ni siquiera en este restringido marco. Los miembros de los Estados democráticos ricos son también miembros de la raza humana. Como seres humanos, no pueden desligarse del resto del mundo, y no deben tratar de hacerlo. Vivimos en una época de historia del mundo. Y, sin embargo, ¿podemos participar en la realización de acciones con repercusión mundial? Además, ¿tenemos derecho a recomendar normas alternativas que consideramos justas a personas cuyo entorno cultural, tradición e historia, son tan diferentes de los nuestros? Hubo una época en que socialistas y liberales creían que estaban capacitados para hacerlo. Sin embargo, si aceptamos la fórmula de que sólo son justas esas normas y reglas aceptadas libremente por todos los implicados en ellas, debemos limitar nuestras recomendaciones y sugerir sólo dos reglas básicas. Las que tengo en mente hacen referencia a la justicia política y a la justicia social. Podemos elevar peticiones referentes a reglas de cooperación internacional, porque las reglas, una vez aceptadas, permitirán la resolución de conflictos internacionales mediante la negociación y el discurso y no mediante la fuerza (la guerra). Podemos también recomendar que todas las personas, independientemente de su historia, tradiciones culturales, etc., disfruten libertad política, y que los miembros de todos los países tengan los mismos derechos políticos. Porque si fuera así, los ciudadanos de todos los Estados, los miembros participantes de todas las culturas, expresarían sus propias exigencias de justicia social, y podrían institucionalizar, al

menos en principio, las auténticas normas y reglas que *ellos* y no nosotros, consideran justas. Las limitaciones señaladas más arriba no nos impiden prestar ayuda a las víctimas de las injusticias sociales (distributivas) más flagrantes. «Echar una mano» es todavía un gesto de caridad siguiendo el espíritu de la percepción tradicional (premoderna) de la justicia distributiva. Los ciudadanos de la Europa occidental no pueden prescribir, ni mucho menos recomendar, las reglas para una justa distribución de la riqueza para el pueblo de Etiopía. Estamos, sin embargo, autorizados a exigir que las libertades y los derechos se garanticen al pueblo etíope porque sólo bajo tales condiciones podrá empezar a formular por sí mismo exigencias existentes de justicia social (tal como ya se dan). Y los ciudadanos del mundo occidental pueden todavía considerar su deber moral y social el rescatar a las gentes de Etiopía de la muerte por inanición en nombre de la conmiseración y la caridad.