

La Justicia Social y el Bien Común

Juan María Parent Jacquemin

Centro de Estudios de la Universidad-UAEM

Resumen: Rawls se ha instalado con firmeza en la ética de la justicia. Sus famosos principios han servido de acicate para renovar nuestros criterios acerca de esta virtud fundamental. Su tercer principio indica que pueden darse condiciones humanas aparentemente injustas porque uno reciba un salario muy superior al del otro. Justifica esta situación con varios argumentos. En este artículo me propongo pensar el tercer principio de Rawls en términos contrarios a los suyos. Es una nueva lectura de este pensamiento. Afirmo que puede darse una desigualdad en sentido opuesto al planteado; es decir, uno puede optar por la pobreza y así estar en una situación aparentemente injusta también. Pero la pobreza puede ser una opción justa si la escojo para mi desarrollo espiritual, por ejemplo. Más aún, sugiero que el desarrollo humano implica de alguna forma esta opción económica y social.

Abstract: Rawls has firmly established himself in the ethics of justice. His famous principles have served as an incentive to renew our opinion about this fundamental virtue. His third principle indicates that apparently unjust human conditions can be given because one receives a much higher salary than that of another. He justifies this situation with various arguments. In this article, I intend to think about Rawls' third principle in contrary terms to his own. It is a new way of developing the reading of his thought. I state that a sense opposite to that already established can be given, that is, that one can choose poverty and also be in an apparently unjust situation. But poverty can be a just option if, for example, I choose it to develop my spirituality. Furthermore, I suggest that human development somehow implies this economic and social option.

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales

El tema es complejo. Esta situación nos obliga a introducir varias tendencias. Seré breve en los antecedentes históricos para dedicar la mayor parte del trabajo al pensamiento actual que está más cerca de mi criterio personal.

El pensamiento tradicional que toma su fundamento en Santo Tomás de Aquino, que a su vez sigue a Aristóteles, considera que la justicia es un modo de regulación fundamental de las relaciones humanas. “Considerar la justicia como virtud, al lado de la prudencia, de la templanza, del valor es admitir que contribuye a orientar la acción humana hacia una plena realización” (Ricoeur, 1991: 7). Para Tomás de Aquino son tres las clases de justicia. La conmutativa que regula el

intercambio, la distributiva que determina la participación de los miembros en su comunidad y viceversa: es la justicia social en el sentido moderno de la palabra; y en tercer lugar la justicia general o legal que se encuentra como sustento ético de las leyes. “Como todas las virtudes, según la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, la justicia se define por el equilibrio frágil que establece entre un exceso y un defecto, un demasiado y un no bastante” (Ricoeur, 1991: 8). Exceso que disminuye la libertad, defecto que produce el caos.

Se ha hablado de la justicia desde el ángulo del derecho positivo, es la justicia de los tribunales. “Bajo el influjo de la filosofía de Kant, la teoría de la justicia se orientó hacia una concepción en la que todas las relaciones morales, jurídicas y políticas son situadas bajo la idea de legalidad, de conformidad a la ley” (Ricoeur, 1991: 11) hasta nuestros días donde la expresión “se actuará conforme a derecho” se ha hecho eslogan político. La justicia evidentemente es mucho más que su dimensión legal y más aún “muy pocas leyes pueden ser consideradas corolarios indiscutibles del imperativo formal” (Ricoeur, 1991: 11) de Kant: Actúa siempre de tal forma que lo que tú haces pueda ser considerado como ley universal, es decir aplicable a todos y por todas partes.

Aquí nos limitaremos a la justicia que está en la naturaleza humana, es la justicia como virtud, como fuerza creadora de nuevas relaciones. Como dinámica: una sociedad justa una vez para siempre no existe porque si es justa está abierta a mayor justicia (Castoriadis, 1979: 242-248). Sigamos brevemente el desarrollo de esta idea. Los griegos clásicos consideraban la justicia, entendida como virtud, como un elemento fundamental en la organización de la sociedad. Más tarde, en la concepción cristiana, representada por San Agustín entre los filósofos del principio de nuestra era, la caridad, el amor, la misericordia ocupan el primer lugar. Agustín afirmaría: Ama y haz lo que quieres. La justicia está superada por el amor que, por cierto, incluye dentro de sí la justicia. No hay peligro de ser injusto para quienes verdaderamente aman.

Ya en la época moderna, es Leibnitz quien distingue y separa una categoría de justicia que define como equidad en bien de la comunidad: es lo que llamaremos más adelante la justicia social. Dentro de este marco podemos afirmar, como lo hacía Hume, el filósofo inglés, lo justo es lo que está en conformidad con el interés de todos los

miembros de la sociedad. A continuación surgió la famosa fórmula de los utilitaristas: la justicia social consiste en que el mayor número posible de individuos alcance el mayor bien posible o la mayor felicidad. Posición que rechazamos porque no podemos limitarnos a un “mayor número posible” sino que la totalidad de los miembros de la comunidad deben ser atendidos justamente.

A últimas fechas el tema de la justicia ha ocupado un lugar preponderante en las investigaciones que se llevan a cabo en filosofía. Por esta razón múltiples y diversas son las tendencias, a veces opuestas.

La teoría de la justicia que domina actualmente el pensamiento anglosajón es la de John Rawls cuyo libro *La teoría de la justicia* editado en 1971 sigue siendo autoridad en la materia. Seguiré algo del pensamiento de este autor, uno de los más famosos y actuales pensadores del derecho al lado o enfrente de Habermas, filósofo que representa la corriente llamada continental. Rawls es liberal; por consiguiente para él la esfera privada es prioritaria, lo que niega Habermas que afirma que los ciudadanos no son políticamente autónomos sino cuando pueden comprenderse como los autores de las leyes a las que están sometidos en cuanto destinatarios de ellas (Jacob, 1998: 1410-1412).

Rawls se opone a los planteamientos utilitaristas que dominaban el medio académico en el mundo anglosajón. El planteamiento nuevo consiste primeramente en dar a la justicia el primer lugar entre las virtudes de una sociedad aun antes de lo que parece ser más urgente o indispensable como la coordinación, la eficacia o la estabilidad. Para Rawls, se invierte el pensamiento anterior donde se afirmaba que la justicia está al servicio de los intereses para afirmar que éstos son servidos por la justicia y solamente por ella. Nótese otro cambio. Ahora se habla de intereses y no de bienes. Veremos más adelante el sentido de esta modificación de criterios.

Todas las personas gozan de una inviolabilidad que descansa sobre la justicia que no puede ser transgredida ni siquiera en nombre del bienestar del conjunto de la sociedad. Este planteamiento es válido aun con su carga de individualismo porque la persona en su originalidad y en su posición de irremplazable es más que la sociedad a la que pertenece. “La idea de la justicia exige con respecto a cada persona una inviolabilidad y una ausencia de opresión –especificadas en los

llamados derechos humanos e institucionalizados como derechos fundamentales— que ¡no pueden ser sacrificados, tampoco en aras del bienestar de toda la sociedad!” (Hoffé, 1992: 8).

Una observación sensata de nuestro mundo nos obliga a preguntarnos cómo será posible realizar este ideal social. Rawls busca las condiciones de aplicación y descubrió a continuación de muchos otros autores el carácter problemático de la ética en general y de la justicia en particular; percibimos al mismo tiempo lo problemático de la sociedad que se funda en la cooperación para que cada quien obtenga los beneficios que le corresponde, pero al mismo tiempo marcada por los conflictos. Identidad (todos somos iguales en cuanto seres humanos con la misma esencia de espíritu encarnado) y conflictos de intereses son las dos características que se enfrentan cuando se trata de repartir los frutos comunes de la cooperación.

En estas circunstancias deberán aplicarse los principios de la justicia. Estos principios permiten el arbitraje de los conflictos sociales, dando los medios de fijar los derechos y los deberes en las instituciones de base de la sociedad y esto se logra repartiendo de manera adecuada los beneficios. Notamos también que el hombre se siente menos mal bajo condiciones malas que bajo condiciones injustas. Lo que no nos autoriza a aceptar el mal. Aceptar el mal pasivamente es mezclarse con el mal como el que participa en su comisión. Quien se queda indiferente ante el mal está cooperando con el mal y también la frase de Einstein: “El mundo está en mayor peligro debido a aquellos que toleran el mal que a aquellos que lo cometen en forma activa” (Ansbro, 1985: 242). Si añadimos a ello el principio de la inviolabilidad de la persona, podemos afirmar que la justicia debe concebirse como equidad que fundamenta la idea según la cual la igualdad de derechos y de las libertades no puede ser sujeto de negociación política.

Y aquí surge de nuevo el concepto de contrato social, propio de la tradición filosófica continental (Francia y Alemania sobre todo con Rousseau y Kant).

Para desarrollar su teoría de la justicia, Rawls sugiere ponernos en un estado ficticio: hipotético, pre-estadual y preconstitucional, es decir antes de todas las organizaciones sociales que constituyen la sociedad. Los invito a intentar este ejercicio para llegar a la raíz de nuestra búsqueda. Este estado lo llama: posición original en la que nos

encontramos con individuos racionales y mutuamente desinteresados. Repetimos, es una posición hipotética que permite el raciocinio. Esta posición corresponde al estado de naturaleza de Rousseau en el que no hay ningún mal o la puesta entre paréntesis de los fenomenólogos. El autor utiliza entonces la metáfora del velo de ignorancia que pone entre paréntesis los conocimientos previos y deja al individuo solamente los conocimientos necesarios para tomar decisiones racionales; en otras palabras, nos olvidamos de nuestro lugar en la sociedad, nos olvidamos de nuestra clase social, nos olvidamos de nuestra suerte en materia de inteligencia, de sensibilidad, de fuerza física. Nos olvidamos también de nuestras tendencias psicológicas.

En esta situación, extratemporal y extraespacial, los que nos prestamos a este experimento así reducidos a nuestra esencia no tendremos más que una sola respuesta racional: los principios de justicia están fundados sobre la equidad. Dos son estos principios: “Cada persona debe tener un derecho igual en el sistema más extendido de libertades básicas iguales para todos que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos” (Camps, Rawls, 1996: 11-12); el segundo dice:

... las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertas a todos en las condiciones de equitativa igualdad de oportunidades y segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad. De todas formas, en esta justificación de las desigualdades que parece favorable a los dinamismos colectivos, Rawls se refiere más a la justicia legal que a la justicia conmutativa (Puel, Béranger, 1992: 176).

Este segundo principio es difícil de recibir en un primer contacto. Veamos en qué consiste. Las desigualdades pueden darse y son aceptables si 1) se puede esperar razonablemente que representen una ventaja para cada quien y 2) vinculadas a las posiciones y a las funciones abiertas a todos.

No es actual considerar la justicia bajo el ángulo exclusivo de la redistribución de los beneficios. Desde este punto de vista, el hecho de que el respeto de sí sea parte de los bienes primarios apuntados en el segundo principio de Rawls, es una indicación importante que abre directamente sobre la cuestión (por ejemplo) del derecho al trabajo (Perret, 1991: 197).

No desarrollaré esta dimensión y sólo veré el compromiso personal con la justicia. No se trata de hablar de ética para el otro, sino para mí. El primer punto puede referirse a la pobreza asumida como valor (será

heterodoxo para Rawls, pero creo que así puede darse una dimensión mayor y acercarse a una justicia más profunda).

Sobre la pobreza entonces es preciso aclarar de inmediato que no se habla de la miseria donde nos encontramos con la falta de los bienes mínimos para el sustento. Cuidado con el cuasi eufemismo que habla de pobreza extrema que, para evitar el de miseria, utilizan nuestros políticos y economistas. No tomamos el término, pero sí vibramos ante la verdadera miseria que aqueja a muchos mexicanos sin esperanza de nuevas condiciones que les sean más favorables. La pobreza, por el contrario, consiste en vivir solamente con lo necesario, se ha eliminado el lujo y hasta lo innecesario para desarrollar más la fortaleza espiritual que el poder material. Ciertas condiciones, ahora reconocidas como “ecológicas”, deben ser creadas. Marcuse nos dice que el superdesarrollo (concepto relativo) no puede seguir siendo lo que es; es necesario pensar en disminuir el nivel económico de los más ricos (pueblos o individuos).

Valor de la pobreza

Para hablar de justicia social, debemos enfrentar el concepto y mirar como futuro posible la pobreza. Pobreza que libera, no miseria que esclaviza y destruye hasta la muerte. En lenguaje judeocristiano se hablaría de la pobreza voluntaria que se expresa a veces negativamente contra el querer siempre más de lo que se tiene y del *status* en el que se encuentra. Una práctica que puede darse en cualquier nivel es el despojo de todo lo inútil en la casa (objetos varios, ropa, juguetes...). Por supuesto, para quienes lo han alcanzado: despojarse del lujo.

Pero la pobreza no debe desembocarse en una situación de inhospitalidad. No porque se es pobre o porque se busca la pobreza, se vive en una casa desagradable o desaseada. Más aún, el presupuesto familiar debe incluir una parte de beneficencia para los demás, solidaridad con el otro, sin perder la espontaneidad.

La pobreza en el pensar tradicional laico o religioso siempre ha aparecido como una liberación. Los bienes materiales (el dinero) aprisionan en la codicia que defino como el deseo exagerado de poseer o de tener mucho o tener lo que el otro tiene, de dinero o de otras cosas y hacen replegarse sobre sí mismo. Todos los sistemas de sabiduría han proclamado la idea de renunciar a los bienes: por ejemplo, los cínicos, escuela griega fundada por Antístenes que era discípulo de Sócrates,

que proclamaban la vida ascética. Las cosas del mundo les eran indiferentes; por lo que más que una filosofía es una forma de vida; Diógenes es uno de sus representantes más importantes. Los estoicos que recogieron rasgos de los cínicos; los neoplatónicos, poco, y, muchos otros en nuestra y otras culturas. Jesucristo, por supuesto, para los cristianos, declaró: dichosos los pobres.

La razón que dan los sistemas de sabiduría para optar por el desprendimiento es de naturaleza espiritual. Este espíritu del que trata es el propio nuestro, que es la esencia primera del hombre. El cristianismo vendrá a reorientar este pensamiento al poner a Dios como Padre hacia el que se tiende.

El pobre no tiene lo superfluo, el mísero no tiene lo necesario, la pobreza libera porque el que está apegado a los bienes no ve, se obnubila. Pierde la capacidad de amar. Amor y justicia son los pilares de la ética social. Para poder amar se debe ser libre porque el amor implica vivir en el pensamiento del otro. El que piensa en sí mismo no puede amar y no puede ser justo. Hay una correlación entre ambas virtudes. La vida ascética, es decir el desprendimiento en este caso, no tiene otra finalidad: la liberación.

La historia del pensamiento, de la sabiduría, de las religiones muestra que esta actitud es una idea plenamente humana.

Renuncia

La teoría del capitalismo nació de fuentes cristianas-calvinistas. El calvinismo presbiteriano a través del puritanismo que se caracteriza por su rigidez moral, penetró en los Estados Unidos a causa de la persecución de los Estuardo en Gran Bretaña. Esta corriente de pensamiento (capitalismo-calvinista) exige la renuncia al goce en provecho de la acumulación del capital, afirma Max Weber. En este mismo sentido y más cerca de nosotros, la teoría crítica de Marcuse, que ya nombramos, propone la abolición de las limitaciones sociales superfluas, la liberación del deseo y la erotización de la personalidad total. Esta tercera propuesta debe entenderse en el sentido original del eros griego que es dinámica del amor y fuerza vital.

La renuncia es contraria a la psicología del bebé y del lactante sólo orientados hacia el placer. Según Freud, domina, en esta primera fase, el principio del placer (“sentimiento oceánico”). Luego vendrá la

frustración del enfrentamiento con el mundo que nos rodea y domina el principio de realidad.

Según el psicoanálisis, la única manera de enfrentar la realidad sin renunciar a los propios deseos consiste en diferir la satisfacción y a ordenar la realidad por el pensamiento y la acción de tal suerte que sea posible gozar de ella. Pero debemos ir más lejos, la socialización del hombre se logra si ayuda a tolerar relativamente estas frustraciones. Esta disciplina funda la ética de la renuncia, por ejemplo en la pobreza. Platón hablaba también de una ascesis de la sensibilidad para alcanzar la racionalidad teórica, es decir para pensar creativa y críticamente.

Dos preguntas surgen aquí: 1. cuando un pueblo ha alcanzado la suficiencia de los bienes de consumo ¿un crecimiento de la producción no es insensato? 2. el sentido de la realidad ¿no exigirá a los países ricos una renuncia específica que permita la ayuda a los países pobres?

La justicia social como lucha social

La enseñanza de la pobreza en estos términos es solamente moral, no se refiere a lo social. En este ámbito, deberíamos hablar de ética social en sentido estricto, en la que se plantea el valor del matrimonio, de la propiedad, de la economía, de la educación, del Estado... “La función de la justicia positiva no es castigar una falta en función de criterios morales, es la de juzgar un delito en función de criterios sociales” (Müller, 1988: 76), por eso aquí consideramos la justicia como ética lo que ciertamente es el sentido genuino de la expresión: justicia social.

La propiedad

El derecho a la propiedad, dentro de este contexto, debe entenderse como dominio sobre cosas materiales delimitadas (terrenos, edificios) y también acciones de capital, derecho de autor, patentes... La Ilustración (siglo XVIII) con sus reflexiones sobre el derecho natural creó el concepto de relación inteligible, un vínculo invisible que trasciende el tiempo y el espacio, entre una persona y una cosa. La exigencia de la propiedad generalmente es determinada por las necesidades fundamentales del hombre (el hambre, el sueño...). Su satisfacción depende de bienes (alimentación, vivienda, herramientas) que no pueden ser utilizados por varios a la vez. Estos bienes son limitados y los hombres no siempre están de acuerdo, por lo que una reglamentación de la propiedad individual se impone.

El comunismo niega el derecho a la propiedad privada de los medios de producción porque los mecanismos de la división del trabajo, del intercambio y de la competencia, conducen a la acumulación de la propiedad y a la pauperización, a la explotación del hombre por el hombre y a una enajenación radical.

El socialismo liberal (social-democracia) considera que la propiedad privada es la esfera exterior de la libertad de la persona, despierta el interés por las realidades económicas y sociales y contribuye a la promoción del bien común. Bien común que se entiende es en primer lugar la justicia que garantiza para todos los individuos por lo menos ciertos derechos mínimos a los medios de subsistencia y de seguridad (derecho a la vida), a la libertad (el derecho a la resistencia a la esclavitud, a la servidumbre, a las ocupaciones forzadas) y a la propiedad personal así como a la igualdad formal que se expresa mediante las reglas de la justicia natural (por ejemplo la exigencia de que casos similares sean tratados de manera similar). Hablamos así de derechos humanos entendidos como lo que debemos, en cuanto somos seres humanos, a los otros seres humanos que son fundamentalmente semejantes a nosotros.

Introduzcamos ahora un criterio ya anticipado: la propiedad personal que se contrapone a la propiedad privada. La propiedad personal es una necesidad y consecuentemente un derecho básico. La persona para su realización requiere de algunos bienes materiales y espirituales que son sólo de su uso: necesito lentes para ver, libros para estudiar, silencio para descansar. La propiedad personal es intrínsecamente limitada por los mismos límites de la persona. La propiedad privada, por lo contrario, es la simple acumulación de bienes o de dinero y no tiene límite, favorece el enriquecimiento sin sentido y el poder sin límites; va a todas luces contra el ser del hombre ya que se rebasan las posibilidades de uso y de provecho degradando a su dueño en esclavo de su mismo poder y de su dinero.

La riqueza es un fenómeno social, no moral. Está vinculado a la formación de las clases sociales. La clase rica es la clase dirigente: propietarios, industriales, comerciantes, altos cargos en el Estado. El propietario es rico cuando su empresa prospera y es su deber hacer que así sea. En este caso, renunciar a los bienes es renunciar a la función social, lo que iría contra la responsabilidad adquirida. Se puede hablar

de reforma social, pero, para el que cumple bien su función social, es absurdo pedir que la abandone.

La herencia también es causa de riquezas. Abolir la herencia totalmente sería abolir la familia. La pregunta que debe hacerse el rico es ¿estoy obligado a guardar mis bienes? ¿qué tanto debo retener?

El espíritu de riqueza (ése sí es moral) es amar las riquezas por sí mismas y puede estar tanto en el rico como en el pobre. Ser rico es pues un riesgo. Los ricos consideran que su prestigio les exige aposento, coche, vestidos del tipo de la clase a la que pertenecen. Aquí está el orgullo de ser rico. A este vicio se opone o corresponde el otro, la vergüenza de ser pobre.

La civilización técnica (tanto liberal-capitalista como la socialista) ha considerado el valor económico como causa de todo lo demás. Todos los programas políticos plantean la posibilidad del bienestar para todos. Este bienestar individual demanda la realización de dos capacidades morales fundamentales: la que permite seleccionar, revisar y buscar cómo realizar una concepción del bien y la que permite tener un sentido de la justicia y actuar de acuerdo a él. Sin embargo, se ha concentrado el espíritu sobre la abundancia de bienes materiales que determina la orientación hacia el materialismo. (“Que haya riqueza para poder distribuirla”, Carlos Salinas de Gortari.) Materialismo práctico en el liberalismo que llega a la economía de mercado. La mejor manera de producir más es estimular el apetito de ganancias. Materialismo socialista teórico: para conquistar los bienes terrestres hay que matar la esperanza en el más allá. Así se observa el peligro de nuestra civilización: la abundancia y el bienestar no pueden ser el fin de la vida social. Por lo pronto, se plantea un serio problema en torno a la distribución de la abundancia.

La comodidad (comfort)

Disponer de calefacción, luz, alimento, teléfono, videgrabadoras, medios de transporte... facilita el trabajo y permite al espíritu atender intereses superiores. Eso es liberación. Tener todas estas facilidades es agradable. Los placeres se multiplican. Es bienestar y placer.

Esta situación aparentemente buena plantea un problema: el materialismo práctico que se expresa en la preocupación por el bienestar y la sed de placer, la sensualidad y el repliegue sobre sí mismo, se impone y nos hunde. Nuestra vida no se eleva. La solución se

encuentra en un estilo de vida personal donde la atención hacia el otro que es la base de la personalización debe ocupar el lugar preeminente.

Cierto bienestar es necesario para instruirse. La organización social debe garantizar a todos este bienestar para la instrucción. También se relaciona con la higiene. Un alojamiento, un vestido, una alimentación que favorezcan la salud son fruto de la civilización técnica.

Pero ni la instrucción, ni la salud hacen al hombre virtuoso. Son medios necesarios. El fin es el encuentro pleno del hombre consigo mismo, con los demás y con Dios.

Finalmente los bienes son comunes por naturaleza, están ordenados esencialmente a las necesidades del género humano y de todos los hombres. Tomás de Aquino (IIa-IIae, q.66, art 2, ad 2) dice: “Lo que excede lo necesario se ha adquirido con violencia” y la primera violencia es la arbitrariedad. Entramos así en el ordenamiento social en el que la sociedad (por el Estado o de otro modo) debe procurar organizar los servicios y la distribución de los bienes y de beneficios en forma equitativa: distribución de agua, de gas, de electricidad; gratuidad escolar; mantenimiento de las vías públicas; cuidados médicos. Hay que añadir el sistema de subsidios al pan, a la tortilla, a la leche, al transporte público, etc. Hasta aquí hemos llegado en nuestro sistema social: puede haber más. Y, sin embargo, hoy en nuestro país, vamos en sentido opuesto con las privatizaciones, tales como se han entendido y como se han practicado.

Ascesis

Ahora nos situaremos ante la vida ascética, consecuencia de lo apuntado hasta ahora. La ascesis “significa que el hombre se toma a sí mismo en sus manos” (Guardini, 1959: 107).

La elección de esta ascesis que consiste en limitar mi propiedad es defendida por todos los sistemas de sabiduría que han existido en la historia de la humanidad porque el ser humano está llamado a desarrollar sus potencialidades que son más espirituales que físicas. Esta situación dentro del sistema filosófico que nos ocupa es propia de algunos, pero es abierta a todos, no es un privilegio o una situación de excepción y responde así a una segunda exigencia. La vida puede ser más simple, más sencilla que las grandes construcciones teóricas acerca de ella. La simplificación de la vida es también una actitud ecológicamente favorable. No podremos utilizar hasta el abuso este

único mundo en el que vivimos. Regresamos al planteamiento inicial: una tendencia hacia cierta pobreza es imprescindible para el futuro de la humanidad.

Después de esta reflexión práctica, los planteamientos de Rawls adquieren nuevo color. El primer principio: derecho igual a las libertades, es un imperativo, el segundo: aceptación de las desigualdades socioeconómicas, se aplica al reparto de la riqueza. No es igualitario ciertamente, y, por esta razón, debe ser a favor de los más desprovistos.

Este resultado lo logramos cuando rechazamos los azares de los dones naturales y de las contingencias sociales como cartas vencedoras en la persecución de ventajas políticas y sociales.

No me extenderé sobre las críticas que ha recibido esta teoría, pero es oportuno apuntar que si en general se está de acuerdo con el primer principio, no así para el segundo que a los ojos de algunos aparece como ilegítimo (no necesariamente injusto). Mi posición heterodoxa ante Rawls salva el segundo principio. Notemos que el autor más importante de estas críticas es un liberal a ultranza que da al individuo una prioridad que no se sostiene en un sistema equilibrado de valores.

La persona

Deberemos hablar de la persona que se crea en comunidad y no del individuo aislado para el que sólo reina la fuerza: yo antes que cualquiera otra preocupación y que se mueran los que no pueden competir. Esta posición es insostenible, aun cuando sea la filosofía oculta detrás del sistema neoliberal que hemos adoptado en la economía nacional y en algunos aspectos sociales.

Otra crítica mucho más interesante es la que niega el concepto de sujeto teñido también de individualismo en esta teoría. El autor de esta crítica considera que el principio de diferencia (segundo principio de Rawls) exige la intersubjetividad, es decir la relación de las personas entre sí y la resolución de los problemas de común acuerdo. El principio de diferencia revaloriza el concepto de comunidad contrariamente a la noción individualista de sujeto. Entonces la justicia es el resultado de:

... la inserción originante de los individuos en el interior de una práctica de intercambio que le permite hacerse él mismo. Tres rasgos de este intercambio (deben subrayarse). Primeramente es originante, por consiguiente, es primero

en relación con las existencias presentes (personas antes que objetos). En segundo lugar (es para mí el factor más importante) el 'objeto' de este intercambio no es un dado preexistente que podría ser objeto de conflicto y del que se trataría de disponer, es una simple posibilidad, la de existir humanamente, que espera de la justicia alcanzar su realización. Finalmente, es precisamente una praxis de intercambio, una relación o una participación muy diferente de un reparto de objetos (de Stexhe, 1995: 527).

Este intercambio nos libera del individualismo que nos encierra y de la violencia que no reconoce a los demás como semejantes. En el individualismo, los otros son objetos u obstáculos, para algunos son el medio para realizarse ellos mismos. Esta forma de justicia, praxis de intercambio, nos libera de esta violencia radical. Este intercambio permite la autoestima y el bien intercambiado es la dignidad que sólo puede hacerse presente entre sujetos iguales. El objeto de la justicia por consiguiente no es el intercambio de bienes sino la creación de un mundo en el que las relaciones interpersonales fomenten la dignidad de la que cada quien es capaz.

El individuo (lo llamaría mejor, la persona) no solamente está ligado a la comunidad social a la que pertenece y de la que comparte valores y fines, sino que su identidad es definida por la comunidad; la comunidad no es un simple atributo, sino el elemento constitutivo del sujeto de derecho. En el pensamiento actual y desde hace ya varios decenios, cuando de justicia se trata, hablamos sobre lo que es justo para el individuo dentro de una sociedad.

Detengámonos sobre estos conceptos.

¿Qué es la persona y por qué distinguirla del individuo?

En el mundo personal se prioriza al otro; el niño dice primeramente tú y luego yo; pero “a las alturas de la existencia personal hay que poder decir verdaderamente ‘yo’ para poder experimentar el misterio del ‘tú’ en toda su verdad” (Buber, 1949: 104). Por lo que podemos retomar del mismo Buber la triple relación vital. Relación con el mundo de las cosas, relación con los hombres, tanto individual como pluralmente y su relación con el misterio del ser (Buber, 1949: 107), es decir relación con lo Absoluto o con Dios.

La sociedad es un sistema en el que cada entidad cumple una función a diferencia de la comunidad, sistema en el que cada entidad es valorada por lo que es, no por lo que hace.

El individuo es aquel que no ha tomado conciencia de sí, vive en el vaivén de los acontecimientos, se encuentra abajo del sistema y es movido por él. Forma una masa cuando se encuentra con otros. Es fácilmente manejable y lo saben el político y el comerciante que enfocan sus publicidades hacia él.

La persona es el individuo que ha tomado conciencia de su individualidad, se reconoce como sujeto de sus acciones, es el que se dice autor de sus actos y se responsabiliza por ellos. Se encuentra en el nivel del sistema y puede influir en él desde dentro. Para lograr este objetivo debe retornar sobre sí pero sobre todo entrar en contacto consciente con el tú, con el cosmos y con Dios. En un primer nivel se agrupa con otros en una sociedad donde la función cumplida es la condición de pertenencia. Al no cumplir la función se es separado, marginado, olvidado. La sociedad ya no responde por esta persona.

En un segundo nivel, la persona se acerca a los otros con discernimiento y con amor, se abre a la trascendencia y forma la comunidad donde el respeto mutuo se finca en lo que cada quien es por lo que es y no por lo que hace. Se ama al otro porque es un ser humano capaz de la razón y del amor. La persona que alcanza este nivel se encuentra arriba del sistema y puede influir en él con visión más clara y con una proyección a largo plazo.

Es la esencia política del cristianismo la que, desde el origen, ha permitido distinguir las dos nociones de individuo y de persona, el individuo es un elemento intercambiable y de orden cuantitativo, pero la persona representa la cualidad pura (Guitton, 1991: 15).

El bien común

Acerquémonos ahora al bien común (Jacob, 1998: 231-231) del que ya dijimos contiene como uno de sus valores importantes la misma justicia, en cuanto es “rebasamiento de la violencia elemental (arbitrariedad) en la que las particularidades se encierran sobre sí mismas negándose a la reciprocidad que implican la igualdad y la universalidad” (Stexhe, 1995: 511).

El concepto de bien común adquiere fuerza con el planteamiento de la naturaleza de la sociedad humana agrupada en Estados. Los Estados, se dijo, deben proporcionar a sus miembros los bienes que les permitan vivir bien, facilitando su subsistencia y su bienestar. Ya Platón decía que el arte político verdadero no debe preocuparse del bien particular, sino del bien general, porque el bien común reúne, el bien particular

desgarra las ciudades. Para Aristóteles el bien particular no es malo, pero debe subordinarse al bien común.

De hecho es de nuevo Santo Tomás el que volvió a estudiar este concepto en la estela de Aristóteles. (El concepto de bien común es considerado propio de este autor). La sociedad humana, afirma, tiene fines naturales que debe atender y realizar, y se plantea la relación entre los bienes naturales y los bienes espirituales que no son excluyentes. Para él, el bien común es el bien supremo de la comunidad y el criterio de las leyes justas (Tomás de Aquino, Ia-IIae, q.96, art.4). Como tal, es el fin más alto hacia el que pueda tender la acción de los hombres.

Más tarde, se levantaron voces que hacían depender el orden natural del orden espiritual, pero otros afirmaron lo contrario y declararon que el bien común del Estado era el único bien posible. Maritain, en este siglo, no acepta ningún reduccionismo y regresa a la distinción ya hecha entre individuo y persona. El individuo es frecuentemente sacrificado por el bien común natural; la persona en cambio es una entidad de naturaleza últimamente espiritual que se sustrae en muchos casos a los requisitos del orden natural estatal. En cuanto somos miembros de una sociedad civil, somos a la vez individuo y persona por lo que el bien común debe ser objeto de nuestro interés desde el ángulo que lo consideremos.

Es esencial aclarar que el bien común no es la suma de los bienes particulares, sino que es de otra naturaleza. Entre los bienes particulares, el bien común produce un equilibrio entre individuos y entre los diversos grupos sociales; este equilibrio debe llenar de justicia la vida social.

En la época moderna el bien común se llenó de conceptos económicos. En un primer momento se habló del interés general antes que de bien común. Y en el siglo pasado este concepto se vació de su dimensión moral. Surgen entonces dos opciones: en el contexto del liberalismo económico, el bien común es el desafío de la libre competencia; o, en el contexto socializante, es el mismo objeto de una planificación estatal. De ahí la confusión de muchos en torno a este concepto y la pérdida de su valor como meta real de la acción personal y social.

Este tema tiene una larga historia en el mundo occidental, pero, a pesar de matices importantes, el bien común domina el derecho positivo, privado y público, interno e internacional porque es

inseparable de las exigencias de la justicia que son immanentes al espíritu humano.

parent@coatepec.uaemex.mx

Bibliohemerografía consultada

- Ansbro John J. (1985), *Martin Luther King Jr: el desarrollo de una mente*, México: Publigraphics.
- Buber, Martin (1949), *¿Qué es el hombre?*, México: FCE.
- Camps, Victoria (1996), *Introducción a John Rawls. Sobre las libertades*, Barcelona: Paidós.
- Castoriadis, Cornelius (1979), "Une interrogation sans fin" en *Esprit*, Paris.
- Guardini, Roman (1959), *El poder; ensayo sobre el reino del hombre*, Buenos Aires: Troquel.
- Guitton, Jean (1991), "Mounier avant Mounier", en *Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier*, Paris.
- Hoffé, Otfried (1992), *Estudios sobre la teoría del derecho*, México: Fontamara.
- Jacob, André, dir. (1998), *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Paris: P.U.F.
- Müller, Jean-Marie (1988), "Lexique de la non-violence", en *Alternatives non-violentes*, Paris.
- Perret, Bernard (1991), *Reseña de Philippe Van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste?*, Paris: Seuil.
- Puel, Hughes (1992), "Éthique et économie", en *Bélanger. Actualiser la morale*, Paris: Le Cerf.
- Ricoeur, Paul (1991), "Le juste entre le légal et le bien" en *Esprit*, Paris.
- Stexhe, Guillaume de (1995), "La neutralité et la distribution comme justice?" en *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain.