

## A vueltas con la justicia. Una reflexión sobre posmodernidad y comunitarismo

Por ALFONSO DE JULIOS CAMPUZANO

(Sevilla)

### I

La polémica sobre la justicia atraviesa todo el pensamiento filosófico hasta nuestros días, pero en la actualidad recobra un especial relieve tras ese interés renovado por la filosofía política y, en general, por las construcciones de macrofilosofía del Derecho que proliferan en el pensamiento filosófico contemporáneo. Ya Isaiah Berlín se refirió hace más de treinta años al retorno a las cuestiones centrales del pensamiento político —el renacimiento de la filosofía política tras largo período de decaimiento— que delimitan las condiciones para la elaboración de una teoría de la justicia. Fruto de ese renacimiento de la filosofía política nuestro tiempo vio aparecer aportaciones teóricas trascendentales que dieron un nuevo giro al debate sobre la justicia en el pensamiento contemporáneo. Del lado liberal, las construcciones de Rawls y de Nozick, junto con las posteriores de Dworkin y la visión pragmatista de Rorty intentaron abordar los aspectos principales de la sociedad justa a través del tratamiento de los principios sobre los que ésta debe sustentarse, partiendo de concepciones de la libertad que, aparentemente vinculadas por su común acervo liberal, resultaban no sólo distintas sino, incluso, antagónicas. Del lado de la filosofía marxista, la reconstrucción del pensamiento marxiano a partir de las elaboraciones teóricas de la escuela de Frankfurt y de Budapest, inauguradas por la labor de reconstrucción de Lukács, Adorno, Horkheimer y Marcuse, cristalizó en las aportaciones de Habermas y Apel por un lado, y Fehér y Heller, por otro. Entre ambos modelos hay

no sólo una bagaje intelectual y filosófico divergente sino, sobre todo, una comprensión distinta del papel de la razón en los ámbitos de la vida y de las relaciones humanas y, también, una concepción diferente del valor del sujeto en su relación social. Este debate, sin embargo, con ser interesante, no agota la rica argumentación que en el pensamiento contemporáneo se suscita en torno a la idea de justicia. Entre los autores que se formaron bajo la influencia del pensamiento marxista se genera a su vez una polémica en torno a la viabilidad del proyecto moderno<sup>1</sup>, a la posibilidad teórica de resanar y salvar las aporías y ambigüedades que el proyecto moderno engendró en su seno y a la necesidad de vincular esa labor de reconstrucción teórica de la modernidad con una praxis social y política de transformación de la sociedad en términos de emancipación humana.

Paralelamente a este debate que en la actualidad sigue librando su más decisiva batalla con los defensores de la posmodernidad, la polémica libertarismo-comunitarismo reabre otra brecha de crítica al proyecto moderno. Frente a la razón abstracta, suprahistórica y formal del iluminismo, personificada en el pensamiento kantiano, la crítica comunitarista ofrece una razón intrahistórica, vinculada a los estereotipos y formas del pensamiento clásico, que ataca desde su base la pretensión universalista del iluminismo. Frente a la posibilidad de afirmar principios universales e inmutables, la constatación de la pluralidad de culturas y valores y el retorno al pensamiento aristotélico para recabar una concepción moral de la justicia, particularizada en la definición contextual de los valores en culturas y épocas. No cabe duda que todos estos debates arrojan no pocas sombras sobre el proyecto moderno, pero también resulta evidente que la discusión de algunos de sus argumentos puede permitir esclarecer algunas de las cuestiones trascendentales sobre las que gira el debate sobre la justicia en la filosofía política contemporánea.

En primer lugar, y antes de adentrarnos algo más en el tema, conviene delimitar el objeto de lo que aquí se pretende. La visión que en estas páginas se intenta ofrecer pretende abordar algunas de las cuestiones sobre las que este debate filosófico gira en la actualidad. Partimos de la necesidad de recuperar ese vínculo comunitario que late en el pensamiento aristotélico y que es abordado, con mayor o menor fortuna, por los autores comunitaristas. Si esta misión puede tener éxito dependerá en buena medida de la posibilidad de establecer una relación directa entre la ética y la política, conciliando así esferas escindidas del pensamiento que el liberalismo delimitó en su afán por demarcar los dominios de lo público y de lo privado. Sin embargo, esta pretensión teórica intentará sostenerse sobre la pretensión universalista de los valores que inauguró el

---

<sup>1</sup> Para una visión completa del proyecto de la modernidad puede verse CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1943, y ROUANET, S. P., *As razões do iluminismo*, 3 reimpr., Sao Paulo, Companhia das letras, 1992, especialmente pp. 200-277, en el que también se aborda la construcción teórica de la posmodernidad a partir de MICHEL FOUCAULT.

pensamiento iluminista. Conciliar estos extremos, se convendrá, es justamente la gran tarea de nuestro tiempo, algo que, evidentemente no pretendemos realizar en estas páginas, pero sí que creemos posible extraer algunas reflexiones que arrojen alguna luz sobre este turbio y confuso escenario teórico sobre el que se representa el debate contemporáneo sobre la justicia.

## II

Hay en la concepción aristotélica de la justicia algunos elementos que han reavivado el debate contemporáneo. Frente a la razón pretendidamente abstracta y universal del iluminismo, la reacción comunitarista reclama el retorno del vínculo social a partir de la recuperación de la dimensión societaria de la personalidad humana, concebida nunca más ya como individuo, sino como sujeto, como ser reflexivamente inserto en sociedad cuya autoconsciencia le identifica en la definición de un proyecto comunitario de justicia. Esta visión recaba igualmente una deconstrucción del sujeto en términos de liberación de las formas abstractas de pensamiento que determinan las superestructuras en que la dignidad humana queda aprisionada. La ética aristotélica es así el punto de partida para el retorno a una justicia contextualizada del hombre socialmente inserto que se implica en la determinación de los valores de una sociedad y una cultura determinadas, mediante la interacción de las esferas, ahora ya no escindidas, de lo bueno y de lo justo. Se pretende así armonizar los espacios vitales desde una concepción integral del hombre, como sujeto (individuo y ciudadano que define su ser y su identidad desde su auto-comprensión como ser social). Los valores quedan así anclados en los mundos vitales en los que la subjetividad se desenvuelve y se recupera la continuidad entre los espacios de lo público y lo privado, entre el ámbito interno en el que el iluminismo pretendió recluir a la ética y el ámbito de las relaciones sociales en el que la idea de justicia se definía estáticamente a partir del reconocimiento de derechos formalmente reconocidos por la ley.

Esta visión comprensiva y globalizadora de la justicia es retomada a partir de los escritos aristotélicos que estaban imbuidos de la exposición platónica de la justicia en el libro II de *La República*<sup>2</sup>. Para Sócrates, quien personifica en la obra la posición de Platón, la justicia en cuanto armonía es la verdad y el bien, es una virtud a la vez moral y política que se define desde la inserción social en la polis. Aristóteles, haciéndose eco de esta idea platónica, insiste en el valor social de la justicia como virtud suprema que establece una relación directa entre el hombre y la sociedad. La justicia es algo que no puede concebirse fuera de la sociedad,

---

<sup>2</sup> PLATÓN, *Oeuvres complètes*, tomo VI, París, Les Belles Lettres, 1947.

pues es en ella donde el individuo se autorreconoce e identifica con sus semejantes y adquiere consciencia de su valor trascendente. La ética aristotélica es así una ética imbuida de la vocación eminentemente social del ser humano: fuera de la sociedad los valores no existen porque el hombre está desposeído de su condición moral. Dentro de la sociedad los valores se reconocen desde una interacción permanente individuo-sociedad que hace posible la cualificación moral del sujeto. La condición moral del individuo es eminentemente social. Fuera de la sociedad no hay nada: tan sólo el abismo tenebroso de la animalidad acechante. En la sociedad los valores emergen ahora ya sí como notas distintivas de la identidad humana. Esto quiere decir que la condición moral del sujeto no viene impuesta desde fuera por algún ente orgánico superior al individuo sino que los valores nacen en una confrontación vital –experiencial– en la que éstos son contrastados colectivamente. Los valores unen así la dimensión ética y la política en cuanto señas de identidad que trascienden al plano público en una confrontación experiencial y colectiva de lo bueno y de lo justo. La ética es, así, un descubrimiento colectivo: algo que se está haciendo a través de la experiencia y de la razón, que descubre en las prácticas el valor moral de las actitudes. Se trata de escrutar, a través de la razón práctica, el equilibrio de las virtudes que permite alcanzar la justicia. Pero esta tarea es una labor comunitaria que sólo se realiza en y desde la sociedad. La justicia es, así, un descubrimiento personal y colectivo, a la vez, que un compromiso moral de la ciudadanía. Lo bueno y lo justo quedan así trabados en una interacción permanente que la razón práctica revela al hombre. La ética aristotélica es, así, en palabras, de Thiebaut<sup>3</sup>, una ética de la fragilidad, en la que la concreción de lo bueno –y de lo justo– está implicada en el propio devenir de la sociedad y del hombre, es un descubrimiento permanente, una tarea que se está haciendo colectivamente. La ética de la fragilidad está entre la *phronesis* y la razón, concebida como una mediación permanente, a la vez individual y comunitaria, entre lo que es y lo que debe ser<sup>4</sup>.

El pensamiento comunitarista intentará recuperar estos elementos, sin duda interesantes y necesarios, del pensamiento aristotélico. La justicia no como principio abstracto, descubierto por una razón suprahistórica y concretada en unos principios universales e inmutables de actuación sino como una actividad contextualizada y social. Es una labor que implica a los individuos en el seno de la comunidad y que hace de los

<sup>3</sup> Cfr. THIEBAUT, C., *Cabe Aristoteles*, Madrid, Visor, 1988.

<sup>4</sup> Por eso añade Aristóteles: «... puesto que el presente tratado no es teórico como los otros (pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otros casos sería totalmente inútil, tenemos que considerar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas. (...).

(...) Quede convenido de antemano, sin embargo, que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con rigurosa precisión; ya dijimos al principio que se ha de tratar en cada caso según la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. cast. de María Araújo y Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, Libro II, 1104 a, p. 20).

valores algo particular y propio, impregnado de identidades y elementos culturales. La justicia queda así, al alcance del individuo y de la comunidad: ya no es algo que la supera y que la trasciende, un estadio superior al hombre que no admite diálogo con una praxis social concreta.

Esa justicia del iluminismo, dirán los comunitaristas, escapaba y sometía: sólo cabía acatarla. Se inaugura así una justicia más mundana y, también particularizada, que se define en el contexto de cada civilización, de cada pueblo, de cada cultura. Pero esta inserción social de los valores mediante la creación de un espacio común de identidad en el que ética y política se dan la mano, encierra también importantes peligros. Los comunitaristas, en su crítica a la razón abstracta del iluminismo, acaban por someter el discurso sobre la justicia a una estrategia maniqueísta de *culturalismo* y particularización que, auspiciada por la invocación del valor de la identidad comunitaria y apoyada sobre el concepto de tradición, termina por hacer de la justicia un recipiente vacío susceptible de ser llenado al gusto de quien la invoca. En esta contextualización cultural y comunitaria hay un riesgo que el comunitarismo no logra salvar: si no hay principios universales, si no hay reglas que puedan ir más allá de culturas y épocas, ¿qué es lo que nos queda? Para los comunitaristas la respuesta es sencilla: la búsqueda contextualizada, a través del vínculo comunitario, del valor de la justicia. Esa justicia es, por tanto, diferente en cada cultura y en cada pueblo, pues se representa a través de la aprehensión de las formas de conocimiento consolidadas en la tradición cultural. Hay, pues, tantas justicias como pueblos, culturas y épocas. Y de nuevo, la particularización lleva a la dispersión y al relativismo. Lo peor de ello es que la concreción de qué sea lo justo en una sociedad dada puede quedar en manos de quien, imbuido de algún tipo de autoridad moral superior y apoyado en el dogma de las formas consolidadas de la tradición, puede erigirse en intérprete de las aspiraciones de las comunidad.

El comunitarismo, queriendo rehabilitar el pensamiento aristotélico, termina por anegar los presupuestos del estagirita. La ética aristotélica es una ética mediada por la interacción social y la definición compartida de los valores a través del vínculo comunitario, pero es también una ética de equilibrios que nace desde la exigencia moral del individuo que aspira a ser virtuoso. Y la virtud, con ser social, tiene también una dimensión personal que no puede ser enajenada. Por eso, el hombre justo es justo en cualquier tiempo y lugar, porque la virtud mediada en la historia concreta del ser aquí y ahora exige una medida –siempre frágil– de equilibrio que le confiere a la decisión concreta pretensión universal. De ahí la importancia de la *phronesis* pues la justicia es el término medio<sup>5</sup> y la

---

<sup>5</sup> «Y la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. Por tanto, la virtud es un cierto término medio, puesto que apunta al medio.» (ARISTÓTELES, *op. cit.*, Libro II, 1106 b, p. 26).

culminación de todas las demás virtudes<sup>6</sup>. La ética aristotélica, con ser contextualizada y esencialmente societaria, no rehuye la dimensión universalista del actuar humano. Es, eso sí, una ética de la fragilidad, que se mueve entre lo que es y lo que debe ser desde el equilibrio que exige el modelo de virtud como término medio. Esa consideración de lo justo aquí y ahora no entra en colisión con la pretensión universalista, antes bien, la justicia, para ser tal, tiene que estar particularizada porque es expresión de lo que en cada circunstancia concreta el hombre puede hacer, pero también esa misma justicia, por ser la culminación de todas las demás virtudes, comprende la perfección moral del sujeto<sup>7</sup>. Es así como la decisión concreta del hombre virtuoso deviene no sólo válida en su concreta circunstancia histórica, sino también irreprochable ante la humanidad.

La crítica comunitarista tiene un potencial reaccionario que alberga peligros importantes<sup>8</sup>. Si no hay principios universales, si la razón no puede llegar a conocerlos porque éstos dependen de cada cultura y de cada época, ¿quién garantiza que su determinación será acorde con las exigencias de la dignidad humana? Nada parece asegurarlo. De nuevo la justicia vuelve a ser un recipiente vacío que puede ser llenado arbitrariamente y de forma interesada por quien gobierna. El comunitarismo, tratando de huir de la abstracción iluminista que colocaba la justicia en un plano externo y superior al hombre individual concreto, buscó en los orígenes del vínculo comunitario para reclamar una justicia contextualizada, intuyendo así una exigencia moral básica de las sociedades contemporáneas: es necesario recuperar la conexión histórica de la justicia como algo socialmente inserto, en el sentido aristotélico, a través de una razón práctica que opera desde dentro de la historia. El hombre contemporáneo necesita establecer un diálogo permanente con la justicia en cada sociedad y en cada época. Se recupera así, también, la continuidad entre la ética y la política: lo bueno y lo justo quedan interconectados en un diálogo permanente.

Sin embargo, este esfuerzo por recuperar una dimensión comunitaria e intrahistórica de la justicia termina en contradicción con sus presupuestos. Al atacar la pretensión iluminista de una justicia abstracta y suprahistórica el comunitarismo puso de relieve que la justicia no puede ser un

<sup>6</sup> La justicia es así «...la virtud más perfecta porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede usar de la virtud para con otro y no sólo en sí mismo. (...). Esta clase de justicia no es, por tanto, una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria a ella no es una parte del vicio, sino el vicio total». (ARISTÓTELES, *op. cit.*, Libro V, 1130 a, pp. 71-72).

<sup>7</sup> Dice ARISTÓTELES: «Por tanto, las acciones se llaman justas y morigeradas cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo o morigerado; y es justo y morigerado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y morigerados». (ARISTÓTELES, *op. cit.*, Libro II, 1105 b, p. 23).

<sup>8</sup> El potencial reaccionario del comunitarismo es particularmente perceptible en la obra de MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which rationality?*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988. Sobre la gestación de los conceptos de racionalidad y tradición pueden verse especialmente los capítulos XVIII a XX.

recipiente vacío, algo puramente formal, cuyos contenidos también formales, son concebidos estáticamente de una vez y para siempre, y cuya concreción es interpretada en interés de clase por la burguesía. La justicia queda así rebajada a los intereses de la clase dominante. Por eso la separación radical entre ética y política, entre lo privado y lo público, tenía tan perniciosas consecuencias: si la felicidad pertenece al terreno de la ética y ésta al ámbito de lo privado que queda salvaguardado de intromisiones por la libertad individual, difícilmente la justicia podrá tener contenido sustantivo alguno. La justicia consistirá entonces en la neutralidad, puesto que es «justo» que el Estado sea respetuoso con la dimensión ética de la felicidad individual. Una concepción a la vez angosta y hueca del viejo neutralismo liberal termina por vaciar a la justicia de contenidos sustantivos. Poco cabe decir de una concepción de los valores que, al extremar sus planteamientos, llega a situar la sacralidad del individuo en contra del individuo mismo. La felicidad queda al margen de la justicia y fuera de cualquier discurso público sobre un modelo compartido de vivencia ética ya que cualquier actuación en este sentido lesionaría la legítima pretensión de los individuos de conseguir la felicidad sin intromisión externa. De ahí al individualismo extremo de nuestros días hay sólo un paso: el del consumismo capitalista y el conformismo aburguesado y apático de nuestras sociedades desarrolladas de fin de siglo.

La justicia queda así relegada al estrecho ámbito de lo público, función exclusiva de intereses privados, concretada estáticamente en contenidos definidos de una vez y para siempre, y reducida al reconocimiento puramente formal de un catálogo cerrado de derechos y de la igualdad, también formal, ante la ley. El recipiente de la justicia quedaba vacío pues no cabía llenarlo con contenido sustantivo alguno, y podía ser llenado por la clase dominante en beneficio propio.

El comunitarismo, queriendo distanciarse del liberalismo, termina también por hacer de la justicia un recipiente vacío, al no admitir contenido sustantivo alguno que concrete unas exigencias universalizables de la justicia, y deja, en última instancia, la determinación de los valores de la sociedad justa a quien, erigido en intérprete de las aspiraciones comunitarias, termina por llenar el recipiente con aquellos contenidos que más satisfagan sus ambiciones de dominio.

### III

La crítica posmoderna vino a poner de relieve que el modelo de sociedad que la razón ilustrada había propiciado estaba agotado<sup>9</sup>. El capitalismo había pervertido el discurso ético y político y nada había de ese pro-

---

<sup>9</sup> Para una aproximación a la crítica posmoderna al proyecto que la modernidad representa, puede verse, entre otros, LEFEBVRE, H., *Introducción a la modernidad*, Madrid, Tecnos, 1971.

yecto moderno que no estuviera contaminado por la dinámica absorbente del modo de producción capitalista. Todas las formas del pensamiento estaban, en definitiva, hipotecadas por el compromiso con una determinada estructura económica que termina por envilecer al hombre, por someter el desarrollo de la persona a una dinámica apropiatoria sin fin que agota la posibilidad de un desarrollo integral de la persona. Con anterioridad ya Fromm se ocupó de poner de manifiesto que el sistema capitalista envilece al hombre ya que, en la sociedad industrial e hiperdesarrollada, nuestros juicios se encuentran muy deformados por la influencia de una cultura basada en el lucro, en el poder y en la propiedad privada<sup>10</sup>. La crítica posmoderna puso de relieve que es necesario transformar las estructuras y concebir un espacio de relaciones personales no mediadas por el dinero<sup>11</sup>. La concepción del individuo como agente económico que actúa en su propio beneficio, inaugurada por el capitalismo, conlleva una posición pretendidamente neutra sobre la justicia y el papel del Estado en la vida social que no hace sino encubrir determinados dogmas que protegen posiciones de dominio. La crítica posmoderna descubre así que la neutralidad es una falacia insostenible ya que la defensa del sistema de organización capitalista conlleva un determinado posicionamiento moral que implica una actitud pasiva ante el libre juego de las fuerzas económicas pues ningún criterio de justicia puede decidirse colectivamente sin transgredir las libertades individuales –concepto éste que encubre, a su vez, posiciones de dominio–. Frente a ello la crítica posmoderna nos dice que hay que desenmascarar los dogmas que encubren posiciones de dominio, en una actitud de revisión permanente de las estructuras que nos permita conciliar teoría y praxis. El modelo capitalista está agotado y, con él, todo el caudal de ideas filosóficas, políticas y jurídicas que le sirvieron de base. Es necesario construir una nueva forma de relación del hombre con su entorno y para ello nada del proyecto moderno puede ser salvado, pues todos sus elementos están contaminados por la dinámica absorbente del capitalismo<sup>12</sup>.

Frente a ello, entiendo que la crítica posmoderna vino a descubrir algunos aspectos importantes en el debate contemporáneo sobre la justicia. La necesidad de realizar una crítica de las instituciones sociales y políticas, y también de las formas consolidadas de pensamiento sobre las que se proyectan las categorías epistemológicas son aportaciones decisivas de la crítica a la modernidad. Pero estoy con Touraine cuando entiende que la modernidad puede ser reconstruida<sup>13</sup>. Efectivamente, la labor devastadora del capitalismo ha hecho estallar el proyecto moderno en

<sup>10</sup> Cfr. FROMM, E., *¿Tener o ser?*, México, FCE, 1978.

<sup>11</sup> Sobre este aspecto es especialmente interesante la posición de BARCELLONA, P., *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta, 1992, en concreto puede verse la parte IV, pp. 125-137.

<sup>12</sup> A título de ejemplo puede verse LYOTARD, J F., *O Pós-moderno*, 2.ª ed., Río de Janeiro, José Olympio, 1986, especialmente pp. 20-34.

<sup>13</sup> Cfr. TOURAINE, A., *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de hoy, 1993, en la que el autor expone que cabe la posibilidad de una reconstrucción del legado de la modernidad a partir

pedazos, propiciando una escisión entre teoría y praxis, entre razón teórica y razón técnica que ha desquiciado los esquemas de pensamiento y relación del hombre con su entorno. Junto a estos aspectos la dinámica capitalista ha favorecido una escisión radical entre la razón abstracta y universal y el universo más cerrado de las identidades personales. El mundo contemporáneo se debate entre todos estos extremos sin alcanzar conciliación entre ellos.

Pero hay algunos aspectos de la modernidad que pueden ser salvados. Entre otras cosas porque ya no nos es posible comprendernos insertos en el mundo fuera de la propia modernidad. Nuestra crítica a la modernidad es, también, una crítica moderna, es decir, operada desde los esquemas y formas de pensamiento consolidadas por la tradición moderna que forman parte ya irrevocablemente de nuestras formas de pensar y actuar. La crítica posmoderna no ha advertido esto, no es consciente de que su crítica es, por ende, una crítica moderna, pues los elementos que proyecta en su crítica al sistema que propició el capitalismo fueron descubiertos al hombre contemporáneo por la modernidad.

La idea de emancipación humana, de liberación del hombre frente a toda forma de opresión, proviniendo de la crítica marxista al modo de producción capitalista, es también una idea moderna. Se fragua en el contexto histórico de la modernidad partiendo de una concepción del individuo como sujeto social a partir del reconocimiento de su inalienable dignidad humana. Esa visión evolutiva y dinámica de la libertad es consustancial a buena parte de las formulaciones teóricas en que se plasmó el proyecto de la modernidad. Los conceptos dinámicos de libertad e igualdad que la crítica posmoderna maneja son conceptos esencialmente modernos, y la idea de autonomía moral, en cuanto plenitud moral del sujeto que se orienta hacia el desarrollo integral de sus potencialidades humanas es también una categoría descubierta al hombre por la modernidad. Estoy de acuerdo en que hay que proyectarla críticamente sobre las estructuras para conseguir una transformación de la sociedad en términos de justicia y de emancipación humana.

Mi posición personal es que la definitiva consecuencia del individualismo capitalista consiste no ya en la restricción fáctica de la posibilidad de alcanzar la plenitud humana sino en la inversión de los presupuestos del proyecto moderno pues la autonomía del sujeto como valor moral queda también profundamente deformada. La dimensión moral de la autonomía queda así supeditada a un fenómeno apropiatorio. La apropiación tiene así una dimensión moral: la plenitud humana se mide en nuestros días por el grado de bienestar, el estatus económico y la posición social. De ello depende no sólo la estima que los demás tengan de mí

---

de la concepción integral del sujeto, salvando así las escisiones dramáticas que la modernidad ha operado en la subjetividad moral. Esta obra se continúa con otra posterior en la que el autor abunda en torno a los problemas de la democracia en nuestros días, *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Temas de Hoy, 1994.

sino, sobre todo, el valor que yo le doy a mi existencia<sup>14</sup>. Pero esta crítica es esencialmente una crítica moderna.

Quizás el gran error de la crítica posmoderna reside en haber construido su argumentación sin constatar que buena parte de las categorías que proyecta críticamente en su análisis de la modernidad fueron gestadas en el seno de la tradición de pensamiento que, desde el Renacimiento, fue gestando el proyecto moderno y que culminaría en la tradición iluminista. Junto a este error metodológico en la proyección de las categorías epistémicas la posmodernidad cometió otro: pensar que existe una unión inescindible entre los ideales de la modernidad y las formas históricas a que ésta ha dado lugar y, en concreto, entre los postulados teóricos elaborados por el liberalismo clásico y la deformación maniqueísta de esos principios por el capitalismo.

Frente a ello creo que resulta necesario retomar el hilo de lo que, desde un posicionamiento crítico de la sociedad y desde una concepción radicalmente democrática, expone Habermas en su obra *El discurso filosófico de la modernidad*. El proyecto irrealizado de la modernidad –en estos términos se expresa Habermas– puede ser recuperado. Es necesario, para ello, un esfuerzo teórico por recuperar la virtualidad emancipadora de los principios humanistas que la modernidad inauguró y, a partir de ellos, proyectar críticamente estos principios sobre las sociedades contemporáneas en un empeño por recuperar la continuidad entre teoría y praxis, entre razón teórica –concebida como razón práctica– y razón instrumental<sup>15</sup>. Entiendo que la modernidad está inacabada por lo mismo que no ha podido ser realizada y esto exige, ciertamente, una superación de las formas históricas que aprisionan los principios teóricos hipotecando el valor de la libertad. Por esto mismo, ese esfuerzo teórico de reconstrucción exige una actitud de compromiso del intelectual con la justicia desde un esfuerzo crítico de superación de los estrechos confines del liberalismo.

Pero esta labor sólo puede ser realizada desde la asunción de los principios que descubrió al hombre la modernidad para, a partir de su crítica y su reconstrucción, intentar diseñar un modelo de sociedad justa acorde con las exigencias de emancipación e igualdad que dimanan de la igual dignidad de las personas en cuanto agentes morales. Reconstruir la modernidad significa llevar un nuevo aliento a las estructuras para posibilitar una adecuación entre los principios y la práctica, desde un posicionamiento crítico –en el sentido más amplio y puro de la expresión– que se traduzca en un compromiso con la transformación real de la sociedad.

<sup>14</sup> Este aspecto lo he tratado con mayor profundidad en JULIOS CAMPUZANO, A., «Individualismo y modernidad. Una lectura alternativa», especialmente el apartado II, «El individualismo capitalista», *Anuario de Filosofía del Derecho*, XII, 1994, pp. 243-247.

<sup>15</sup> Para conocer en profundidad la posición del Habermas en torno a la posibilidad teórica y práctica de reconstruir la modernidad puede verse HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993.

## IV

A lo largo de estas páginas hemos querido abordar someramente algunas de las cuestiones esenciales que determinan el debate contemporáneo sobre la justicia. Hemos visto cómo el comunitarismo puso de relieve la necesidad de trascender la dimensión individualista radical que determinado liberalismo había propiciado. La escisión entre ética y política hizo de la justicia un recipiente vacío, algo puramente formal, susceptible de ser llenado por los contenidos que más se acomodaran a los intereses de la clase dominante. Pero el comunitarismo cometió el error de enarbolar la bandera del particularismo dejando, nuevamente, a la justicia, carente de contenidos materiales. Frente a ello me pareció necesario dejar claro que en Aristóteles existe una medida de universalidad que se concreta en su concepción de la justicia como virtud moral y política a un tiempo y en su concepción del hombre virtuoso.

Creo que es necesario en los tiempos actuales bajar a la justicia de su pedestal —esa razón suprahistórica e inmutable que hizo de la justicia un dogma carente de sensibilidad social—. Y para ello la idea de una justicia contextualizada es no sólo aconsejable sino necesaria. Hay que entrar en diálogo con la justicia, concebida no ya como algo abstracto, sino como una exigencia que se concreta de manera particularizada en la interacción social. Esto exige establecer una vinculación entre lo bueno y lo justo, una interacción circular entre la definición de los objetivos compartidos de la justicia y la concreción de los valores éticos de la sociedad. De esta manera la justicia es un diálogo, una búsqueda permanente en la que cada miembro de la comunidad tiene algo que decir, algo que hacer. Pero esa justicia, no lo olvidemos, no puede ser vaciada de contenidos. Es necesario proporcionar criterios sustantivos que eviten la dispersión y el relativismo. La justicia no puede quedar en manos del más de los encarnizados particularismos que, bajo la invocación de una pretendida identidad colectiva termine por socavar las exigencias de la humanidad. Por eso es necesario recuperar el discurso universalista, pero no para abstraer y colocar a la justicia fuera de los acontecimientos humanos, sino para salvarla de intereses oscuros y malintencionados.

Y esa posibilidad entiendo que puede ser teóricamente articulada. Si la justicia exige el diálogo con una cultura y época determinadas esto supone que debe ser contextualizada, superando así la justicia formal de la razón abstracta. Por eso reivindico lo que denomino una teoría democrática del bien en la que se supere la escisión entre los ámbitos de la vida y abogo por una continuidad entre lo bueno y lo justo. Creo que uno de los grandes retos que tenemos ante nosotros consiste en recuperar la interacción entre esos ámbitos, recuperando la dimensión pública del discurso ético, lo cual permite una relación dinámica, contextualizada y sustantiva entre los valores éticos compartidos y el discurso público de la justicia. No quiere decir esto que el modelo de plenitud humana sea

determinado colectivamente y de manera arbitraria pues cualquier articulación coherente de una razón intrahistórica a la vez que universal exige la integración en el ámbito ético de los principios básicos que la modernidad vino a descubrir: pluralismo, tolerancia —entendida ésta en sentido positivo en cuanto compromiso moral, público y privado, en la remoción de obstáculos al libre desarrollo de la individualidad— y promoción del valor de la autonomía moral de los sujetos. Esa urdimbre ética, con sus particularidades culturales, permite que los valores trasciendan en un diálogo permanente, de lo bueno a lo justo y de lo justo a lo bueno, de manera que la búsqueda de la justicia es una labor permanente del cuerpo social, un compromiso ético, a la vez personal y orgánico. Y la justicia, así concebida como discurso dinámico y sustantivo, quedará impregnada de temporalidad y de consciencia de su concreta misión histórica. Pero los valores no pueden quedar vacíos: es necesario otorgar una medida de universalidad, y sólo puede ser universalizable aquello que dimane de las exigencias de la dignidad humana y de la esencial igualdad moral de los sujetos. Por eso esta teoría del bien es constitutivamente democrática pues abre la determinación de lo bueno y de lo justo a un discurso público, siempre revisable y, por ello, dinámico. Los valores no quedan así escindidos del contexto histórico, pues son mediados en la autoconsciencia del individuo que se reconoce a sí mismo sujeto y parte de la comunidad. En ese mismo discurso, que establece la continuidad entre los ámbitos de la vida, se producen las interrelaciones y las identificaciones, y la particularidad de modos y formas de vida queda así integrada en la dinámica de afirmación de la justicia. El individuo como tal, si parte de su autoestima como sujeto no puede prescindir de los datos históricos y culturales que forman la génesis de su experiencia vital y que laten en cualquier intento de reconstrucción de su identidad personal. La particularidad es, por tanto, una exigencia de la autonomía moral del sujeto quien, en su identidad, involucra los factores distintivos de su experiencia vital que le hacen diferente. El particularismo, así concebido, forma parte de la justicia concreta del hombre histórico y se inserta también, en la medida en que es elemento distintivo de la autonomía moral, en esa medida de universalidad que exige una concepción sustantiva de la justicia: es la inalienable dignidad humana, el respeto por la autonomía moral y los valores humanos de pluralismo y tolerancia. Ese núcleo proporciona el criterio sustantivo de la justicia contextualizada que adquiere matices en la interrelación social de los valores culturalmente mediados. Por eso, los contenidos concretos de la justicia tienen connotaciones particulares, pues las exigencias de la dignidad humana no son iguales en cada cultura, sino que varían en distintos contextos espacio-temporales. La dignidad humana no puede entenderse en el sentido de un límite infranqueable sobre el que descansan los dogmas artificialmente creados de un determinado grupo social, sino que evoca una concepción dinámica de la propia subjetividad moral. Ello significa que es a la vez que punto de partida de toda relación humana socialmen-

te justa, punto de llegada de cualquier proyecto satisfactorio de convivencia. La dignidad como presupuesto exige así también una realización democrática de sus contenidos históricos en la medida en que su realización depende de condiciones históricas concretas en las que la dignidad contextualizada pueda ser, efectivamente y no sólo como posibilidad teórica, valorada. Ello supone que hay también elementos formales de la dignidad como presupuesto de un discurso público sobre la justicia que se identifican con un proyecto pleno de democracia. Por tanto, nuestra apelación a la dignidad humana no puede ser maliciosamente interpretada como un recurso teórico frente a la virtualidad real del principio democrático, sino precisamente, su corolario: es decir, que todo proyecto de democracia debe ser éticamente internalizado en cuanto exigencia real de un modelo de plenitud positivamente valorable, pero además nos descubre una dimensión nueva de la democracia en cuanto que ésta se redimensiona como cauce para la plenitud moral de los sujetos. La democracia es así el cauce de la dignidad humana que es, a la vez, esencialmente democrática, porque no puede ser construida, en cuanto punto de llegada, sin los elementos formales y materiales que hacen de la democracia un bien éticamente valorable, un imperativo moral.

Se trata en definitiva de proporcionar una articulación flexible de la subjetividad moral como pieza clave de los procesos de identificación colectiva lo cual implica una dimensión societaria de la subjetividad que permite conciliar la dimensión universalista de los valores con las contingencias históricas y culturales que trascienden y conforman los modelos concretos de organización y convivencia<sup>16</sup>. Se recupera así la continuidad aristotélica entre las dimensiones del actuar individual, salvando el riesgo de que la justicia quede nuevamente en manos de intérpretes interesados y malévolos.

En segundo lugar, vimos que la crítica posmoderna cometía algunos errores metodológicos que ya pusimos de manifiesto. Y también vimos cómo la labor de crítica de los defensores de la posmodernidad destacó la necesidad de adaptar la praxis a la teoría desde un posicionamiento crítico de revisión de las estructuras sociales y políticas, así como de las categorías del saber, que encubren formas de dominio. Lo insostenible de una posición aséptica y avalorativa con respecto a una concepción formal de la justicia exige un compromiso ético de la sociedad en su conjunto con una justicia concreta en aras de una transformación real de la sociedad. Pero creo que esa crítica de la modernidad es constitutivamente una crítica moderna, porque se realiza partiendo de presupuestos y categorías epistémicas que la modernidad nos legó. También creo que la modernidad como proyecto teórico y práctico de emancipación de la

---

<sup>16</sup> Esta articulación de la subjetividad moral en lo que denomino teoría democrática del bien lo he desarrollado ya con anterioridad en un trabajo anterior: JULIOS CAMPUZANO, A., «Minorías y tolerancia. Sobre los fundamentos de la democracia», especialmente en el apartado IV. «Hacia una teoría democrática del bien», en curso de publicación.

humanidad no es un proyecto agotado. Antes bien, creo que está inacabada por lo mismo que no ha podido ser realizada. Este planteamiento exige un esfuerzo teórico y práctico de reconstrucción del proyecto moderno, partiendo de la asunción de algunos de sus postulados esenciales, pero trascendiendo los confines estrechos de la teoría política liberal que carece de respuestas ante la exigencia de una justicia sustantiva, corporeizada y en diálogo permanente con la sociedad de nuestro tiempo.

Entiendo que la superación definitiva de la controversia libertad-igualdad es, por ende, una de las tareas que nos apremian, y que difícilmente esta labor puede ser llevada a cabo desde los presupuestos de la teoría política liberal. La armonización de ambas exigencias no puede concretarse en un mecanismo providencialista de beneficencia que se orienta, antes que a resolver el problema, a satisfacer los estómagos de la mayor parte de la ciudadanía, alejando así cualquier posibilidad teórica y práctica de amotinamiento o rebelión. El capitalismo contemporáneo, a través de los mecanismos tentaculares del Estado social, tiende a asegurar la estabilidad y el *statu quo* mediante una estrategia de vaciamiento de las exigencias de la dignidad humana que consiste en asegurar que una gran mayoría de la población se sentirá adherida al sistema de representación mayoritaria, y todo ello carcomiendo gravemente el valor de la responsabilidad individual. El Estado social llena los estómagos pero deja insatisfechas las más elementales exigencias de desarrollo personal. Y se garantiza su pervivencia mediante la exclusión del sistema de un grupo de ciudadanos que no tienen posibilidad alguna de acceder a los mecanismos de representación política y de intentar transformar la sociedad en términos de justicia. Esa masa de desheredados está condenada a sufrir las consecuencias de un sistema que se afirma sobre los valores de la dignidad humana y que se asienta sobre una concepción frustrante de la democracia, como forma de reparto de cuotas de poder entre las elites dominantes. Por eso debemos reaccionar críticamente ante esa concepción cosificada de la democracia y buscar vías de conciliación entre las exigencias de libertad e igualdad que son parte nuclear de cualquier definición contemporánea de la justicia.

Es por ello, que el debate sobre la justicia recobra en nuestros días una inusitada vigencia. El compromiso del investigador debe estar orientado hacia la articulación de un modelo de justicia compatible con las exigencias de la dignidad humana y ello exige, en primer lugar, una recuperación del vínculo comunitario desde la continuidad entre la definición ética de lo bueno y el discurso público sobre la justicia. En segundo lugar, una labor de depuración de los principios de la modernidad, liberando la pureza de los postulados de las formas históricas que los aprisionan, para a través de la universalidad de la razón, concebida como razón intrahistórica, recuperar los contenidos sustantivos de la justicia que dimanen de la dignidad humana y de la igualdad moral de los sujetos. En tercer lugar, esa concreción espacio-temporal de la justicia nos permitirá rebajar a la justicia del pedestal en que fue situada por la razón

ilustrada, para ponerla a ras del suelo y entablar un diálogo permanente y contextualizado con los valores que conforman el modelo de sociedad justa, concretados espacio-temporalmente en función de una concepción dinámica y democrática del parámetro ético-político de la dignidad humana. En cuarto lugar, se hace necesario recuperar el compromiso con la democracia como proyecto de identidad ética<sup>17</sup>, estableciendo que la justicia es, en nuestros días, una labor constitutivamente democrática, lo cual implica un compromiso real con la democracia como forma de superación de las posiciones de dominio y con una teoría democrática del bien que conlleva la incorporación, también en el plano político, de los valores positivos de pluralismo, tolerancia y promoción de la autonomía moral de los sujetos. Y finalmente, una labor crítica de las estructuras que constituyen obstáculos a la transformación real de la sociedad de acuerdo con el objetivo de la emancipación humana y del pleno desarrollo moral de los individuos, rechazando las categorías epistémicas y modelos de organización que encubren formas de dominio y alienación, y proponiendo modelos alternativos de democracia para superar la frustrante democracia contemporánea que se reduce a una forma de reparto de cuotas de poder.

---

<sup>17</sup> Esta expresión procede del trabajo de MARÍA PÍA LARA, *La democracia como proyecto de identidad ética*, Barcelona, Anthropos, 1992. Me adhiero a ella por cuanto creo que sintetiza fielmente mi concepción de la democracia.