

III Simpósio Internacional sobre a Justiça: “Justiça Global e Democracia” (Porto Alegre, Brasil, 1-5 de septiembre de 2003)*

Fernando Aranda Fraga

Organizado por la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), y auspiciado por el Goethe Institut, de Porto Alegre, se llevó a cabo entre el 1º y el 5 de septiembre la tercera edición de este importante evento académico que se realiza cada tres años en territorio brasileño desde 1997. Se convocaron para este fin pensadores –mayoritariamente filósofos– llegados de todas partes del Brasil y de diversos países de Europa y América. Especialmente el viejo continente aportó la mayoría de los expositores plenaristas, quienes ocuparon los espacios de las conferencias nocturnas. Fueron más de 50 los participantes activos, entre conferencistas y ponentes, quienes nos dimos cita en la pintoresca ciudad meridional del Brasil. Los asistentes, por momentos, colmaron el auditorio con capacidad en torno a 300 lugares.

La sesión de apertura del Simposio, el lunes 1º por la tarde, trató básicamente sobre uno de los representantes de la filosofía política del siglo XX que más se ocupó en sus obras de escribir sobre la “justicia”: John Rawls, fallecido en noviembre de 2002 (nacido en Baltimore, Maryland, en 1921), quien se constituyó en inspiración fundamental del contenido al que se abocó la presentación y discusión en la mesa redonda. Coordinados por el presidente del Comité Organizador del Simposio, el Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira, la mesa dio comienzo con el Prof. Dr. Daniel Löwe, de Tübingen, quien presentó su argumentación en favor del cosmopolitismo moral, postura un tanto intermedia entre dos opuestas y en conflicto; a saber: el nacionalismo y el cosmopolitismo. Seguidamente, la Profa. Dra. Maria Clara Dias, de la Universidad Federal de Río de Janeiro, cuya presentación llevó como título “Justiça: procedimental ou substantiva?”, expuso la posición adoptada por Rawls en su última obra original publicada: *Justice as Fairness. A Restatement*

* Crónica publicada anteriormente, por el mismo autor, con el título “Justiça Global e Democracia”, en *Revista Portuguesa de Filosofia* 60, 1 (Janeiro-Março 2004): 248-253; autorizado por el editor de *RPF*, Joao J. Vila-Cha, para *Enfoques*

(2001), proponiendo una evaluación crítica de esta obra, y por tanto, de la versión final de su teoría. Esta especialista brasileña en la filosofía de Rawls mentó las debilidades y límites de la teoría rawlsiana en cuanto al compromiso de cualquier concepción política de la justicia con principios sustantivos y no meramente procedimentales, sentido que Rawls le imprimió a su teoría desde la época del artículo “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” (1985), y especialmente en *Political Liberalism* (1993). Ahora, en su último libro, pareciera que el mismo Rawls termina por admitir que cualquier concepción sobre la justicia debe incluir algo de sustantividad. Prosiguió en este mismo bloque el Prof. Fernando Schüler, de la Universidad Luterana de Brasil, quien aludió en su disertación al principio de diferencia de Rawls, mostrando sus debilidades teóricas en relación con los principios de libertad y de igualdad, y confrontando éstos especialmente con la teoría de los derechos de Robert Nozick (*entitlement theory*). Luego, el Prof. Dr. Paulo Krischke, sociólogo de la PUCRS y director de un grupo de investigación dedicado a estudiar las elecciones de valores jurídicos, éticos y políticos en las ciudades de Curitiba y Porto Alegre, expuso acerca de la gradación de ciertos valores establecidos con antelación en una encuesta (justicia, religiosidad, derechos humanos, orden, temor de Dios, etc.), según ésta fuera aplicada a personas de uno u otro niveles de vida. La muestra fue analizada cuantitativamente, pero los valores fueron previamente seleccionados en grupos de discusión, mediante un estudio cualitativo. Hasta aquí lo acontecido en la mesa redonda que abrió el Simposio.

La primer conferencia de la noche estuvo a cargo del Prof. Dr. Otfried Höffe, de la Universidad de Tübingen, Alemania. Ante un auditorio colmado de oyentes, el reconocido filósofo alemán del derecho se refirió a la justicia en el mundo globalizado. Destacó la necesidad de elaborar nociones jurídicas capaces de mantener la paz, el derecho y la justicia en un mundo de interrelaciones sustancialmente asimétricas, donde la religión ha perdido el peso específico que otrora tenía; hecho que ha tornado sumamente difícil consensuar reglas de convivencia internacional entre seres cristianos occidentales y musulmanes árabes, por nombrar sólo uno de los grupos en oposición. Su intervención suscitó muchas preguntas y comentarios por parte de la audiencia, especialmente –los primeros– de otros reconocidos pensadores presentes. Una de las críticas que recibió se refirió a cómo es posible hablar de justicia en una sociedad globalizada como la actual, con tamañas asimetrías como las que padecemos, ocasionadas por países poderosos (como es el caso de los EE.UU.) frente a países débiles y oprimidos por ellos mismos, ocasionando aberraciones de carácter terrorista como las

que ya conocimos y sufrimos –alusión al 11 de septiembre de 2001– como impávidos e inanes espectadores.

El Prof. Dr. Jean-Christoph Merle, también de Tübingen y siguiente plenarista de esa noche, se abocó en su exposición a un aspecto de la justicia económica internacional, contraponiendo dos teorías relevantes sobre el tema, como las de Rawls y Pöggge (su crítico, de la New York University). Así, fue planteando sucesivamente una serie de casos ejemplares imaginarios, propuestos por uno y otro filósofos norteamericanos con el fin de hacer prevalecer sus respectivas teorías en cuanto a cuál ha de ser la noción más plausible de justicia distributiva, especialmente en lo referido a la relación entre países ricos y pobres (o también llamados del “Tercer Mundo”). En varios casos se ejemplificaba con naciones pobres gobernadas por políticos corruptos, produciéndose, entonces, un dilema: ¿cómo se debe proceder en asuntos de justicia global para no desfavorecer a los habitantes de países pobres y que ya padecen la desgracia de tener gobernantes corruptos, especialmente ante un futuro vislumbrado como escasamente alentador en cuanto a la posibilidad de alcanzar un desarrollo sustentable?

La sesión de la tarde del día siguiente (2/09/03) fue dedicada a Kant. El Prof. Dr. José Heck, de la Universidad Federal de Goias, se abocó a mostrar cómo –para Kant– la justicia y el derecho están siempre ligados al Estado. Constantemente previene a los filósofos contra la generación de “quimeras” (constructos del pensamiento puro); y demanda que se debe salir del estado natural e ingresar en el estado de derecho. A menos que el hombre se proponga ser un ciudadano moral, en tanto “hombre moral” seguirá anclado en el estado de naturaleza. La idea central en el pensamiento jurídico kantiano es que la naturaleza de las cosas del mundo no puede explicar las relaciones éticas y jurídicas entre los hombres. Ésta, afirma Kant, es una idea estoica que no funciona en la Modernidad, habida cuenta de su individualismo emergente. Ni en la *Crítica de la razón pura*, así como tampoco en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, es posible demostrar la buena voluntad. Algo similar ocurre en la *Crítica de la razón práctica*, aunque en ésta ya fue tematizada de manera distinta; de hecho, la teología moral no es definitivamente desacreditada en la segunda *Crítica*, como ocurrió con la idea ética de búsqueda de la felicidad. Para Kant, sin justicia no habrá moralidad posible, y la felicidad es posible porque está ligada a la virtud.

A continuación, el Prof. Dr. Zeljko Loparic (de UNICAMP, Estado de San Pablo) disertó sobre justicia, historia y progreso en Kant. Según el filósofo de Königsberg, puesto que el único modo de organización social es el estado civil, sólo en éste puede existir la propiedad, ya que sólo en él hay una

legislación que la proteja. El derecho, así, debe estar siempre ligado a los conceptos de libertad e igualdad y su concepto es dado a priori por la razón pura. Los deberes jurídicos y políticos aseguran, primero, la posibilidad del Estado de Derecho y, segundo, la paz perpetua universal. Pero, ¿cómo garantizar que la idea de una paz perpetua no sea una quimera? Lo primero que habrá que mostrar, para ello, es que no esté vacía de contenido; luego deberá mostrarse que significa una posibilidad real de ejecución. En Kant se demuestra con la noción de que esta idea nunca se apaga en el hombre; es decir, la constancia que asegura la meta perseguida. Es entonces cuando nuestro filósofo pasa a la historia con el propósito de mostrar la constancia del progreso en ella. Para que este juicio sintético *a priori* sobre la historia que emite Kant sea posible, es necesario referirse a la experiencia sensible, constatándolo en el propio desarrollo histórico de la humanidad. Un acontecimiento que prueba la realización del bien, ha sido el hecho de cómo la opinión pública valoró la Revolución Francesa. El júbilo manifiesto en aquel momento se constituye en una experiencia paradigmática, que permite predecir cómo la humanidad irá progresando en cuanto al desarrollo de su propia apreciación del progreso. Este es un dato sensible, empírico, y no un mero recuerdo de la razón pura. Otros ejemplos son la disminución de la violencia entre individuos, el aumento del bienestar general, etc. Kant afirma que cuando la humanidad progresa, no está emitiendo un juicio reflexivo, sino un juicio sintético *a priori*, por lo tanto, científicamente válido. Luego, en la sesión de preguntas y comentarios, un participante de la audiencia preguntó si la ONU puede aún ser vista como una garantía del Estado mundial o de la paz perpetua que preconizaba Kant. A esto respondió Loparic que, según Kant, la permanencia del progreso sólo puede confirmarse por el transcurrir mismo del progreso (que nunca llega a su fin) y no por una institución concreta. Kant lo dice desde el punto de vista del derecho y no de la moral; pues en tanto en ésta siempre queda como pregunta abierta, sí puede observarse el progreso histórico desde el punto de vista de las instituciones del derecho, que se va realizando en el Estado. Tampoco sostiene Kant que se deberá llegar a un Estado universal; él rechaza esta idea y apenas acepta la existencia de ciertas instituciones que colaboran en la búsqueda de la paz (entre las cuales hoy la ONU podría ser una de las formas concretas de realización).

En una de las conferencias de la noche del martes 2, el Prof. Dr. André Berten (de la Universidad de Louvain, Bélgica) centró su exposición en la discusión que tuvo lugar entre Habermas y Rorty acerca de la democracia liberal. El filósofo alemán de la Escuela de Frankfurt plantea la posibilidad de la justificación de los principios de la democracia liberal, postulando una justificación hermenéutica basada en la evolución interna de la historia

humana. Kant, contra Mendelson, había afirmado que la historia de la humanidad puede ser vista como historia del progreso moral; y este modelo, dijo Berten, subyace a la interpretación tanto de Habermas como de Rorty, a pesar de sus diferencias. Habermas necesitó responder a las afirmaciones de Rorty en cuanto a que la democracia deliberativa no necesitaba fundamentación metafísica alguna. En la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas sostenía que era posible alcanzar una verdad consensuada a partir de una discusión teórica entre los participantes. La perspectiva de Habermas es pragmática, ligada siempre a una acción sobre el mundo. Pero también cabe –siempre– la pregunta: ¿cómo puede hablarse de “progreso” luego del holocausto, las guerras mundiales, etc.? ¿No será ésta una ilusión trascendental? De acuerdo con Berten, la demostración pragmatista rortyana acerca de la legitimidad de la democracia liberal es más coherente. Rorty se afirma como etnocentrista al interpretar la historia, al contrario que Habermas, quien da una descripción más general, y hasta universal, de la Modernidad. Según Rorty, su interpretación es suficiente y no necesita dar ninguna interpretación universalista.

El miércoles 3 tuvo lugar una mesa redonda sobre “Habermas y la Teoría Crítica”. Entre los participantes, el Prof. Dr. Luiz Bernardo Araújo (de la Universidad Estadual de Río de Janeiro) abordó el tema de la “teoría del discurso” frente al liberalismo político. Habermas critica a Rawls en cuanto a su propuesta de consenso entre doctrinas comprensivas. Una manera de evitar esta crítica es mediante la idea de reciprocidad. La concepción política de la justicia, siendo una teoría moral, no deja de ser una teoría del *modus vivendi*, por tanto es una teoría prudencial para la convivencia democrática. Rawls sostiene que el liberalismo político es una categoría de concepciones; es más, el liberalismo político permite la promoción de concepciones razonables sobre el bien. No sólo no impide la existencia de concepciones morales razonables, sino que las estimula –puesto que las raíces primigenias de las doctrinas morales comprensivas le confieren fuerza y vigor a sus respectivas teorías–, de manera que éstas, al igual que el liberalismo político, puedan quedar bien ancladas. Esto es lo que permite asegurar la estabilidad social. Así, la controvertida neutralidad del liberalismo político, al aceptar positivamente los compromisos morales de las diversas doctrinas, queda finalmente eximida de la crítica, porque el liberalismo se interesa positivamente por los elementos comunes que operan en el consenso superpuesto (*overlapping consensus*). Si son rechazadas por Rawls aquellas concepciones que no comparten los principios políticos de la democracia liberal: libertad, igualdad, pluralismo, no dominación, etc. En esto consiste, según Araújo, la mejor y más sólida

fundamentación del consenso superpuesto, y que el filósofo de Harvard desarrolla en “The Idea of Public Reason Revisited” (1997).

Luego, en la misma mesa, el Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira (de la Universidad Federal de Ceará) se refirió a la polémica entre Habermas y Apel sobre el estatuto de la razón práctica. Su planteo consistió en cómo es posible, partiendo del hecho del pluralismo: (1) conformar un sistema de convivencia social; (2) legitimar consensos políticos y éticos en el marco de la globalización; y (3) legitimar los derechos humanos en el marco de los Estados nacionales. El desafío, tanto para Apel como para Habermas, es cómo legitimar el discurso de la filosofía frente a la hegemonía de las ciencias empíricas. La filosofía tiene que articularse al nivel de una teoría del “día por día”, a fin de no desfasarse y caer bajo la crítica de las ciencias empíricas o, por el contrario, podrá asentarse al nivel de un discurso normativo, que partiendo del hecho de la vida misma se sitúe en un nivel de abstracción y reflexión que supere el mero empirismo. Lo que caracteriza a Habermas es la sustitución de argumentos de índole trascendental por argumentos de orden empírico, extraídos del mundo vivido, por tanto científicos. La tesis de Apel es que semejante metodología usada por Habermas no logra evadirse de la mera ciencia empírica. En su discurso, Apel superará este tipo de posiciones. Habermas procura una posición intermedia entre las teorías de la justicia derivadas del derecho natural y las derivadas del derecho positivo. Para Habermas, el fundamento normativo de los principios del discurso es un discurso neutro, donde tanto la moral como el Derecho surgen en forma independiente de tal base, aunque no debe haber incompatibilidad entre ambos. Apel dice que esto es imposible, porque el discurso, al formarse mediante el diálogo de una comunidad de seres morales, no puede evitar el hecho de que estos seres ya son seres morales. La filosofía debe ser capaz de conciliar el saber trascendental con los elementos fácticos que van siendo incorporados. Según Habermas, el Derecho ha sustituido a la moral debido a la dificultad que subyace en las sociedades para poder fundamentar la moral. Habermas acepta este hecho, pero aún permanece vigente el problema sobre cómo fundamentar el Derecho; cómo es posible fundamentar la coerción del Estado a los ciudadanos para que se comporten según las leyes. Habermas no sólo elimina la fundamentación de los derechos mediante la moral, sino que también, en beneficio de la propia democracia, debería fundamentar trascendentalmente su teoría a fin de que no se pierda su valor deliberativo y dialógico.

Seguidamente, conformando una mesa redonda sobre “Justicia y Derechos”, y bajo la presidencia y coordinación del presidente del Simposio, Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira, expusieron dos investigadores

argentinos (únicos representantes del país vecino), los doctores Carmelo Martines y Fernando Aranda Fraga, ambos profesores de la Universidad Adventista del Plata. Desde sus diferentes ópticas, la teología y la filosofía, respectivamente, se refirieron al problema de la justicia en el Apocalipsis bíblico y a la justicia política y sin fundamento metafísico del liberalismo.

Quien escribe esta crónica (Fernando Aranda Fraga) inició su disertación con el decurso experimentado en la evolución de la teoría rawlsiana de la justicia, mostrando sus momentos claves de inflexión teórica, tal como el pasaje conceptual entre las dos obras mayores del ex filósofo de Harvard (1971-1993) en que se abrió de ciertos postulados y condicionamientos enraizados en su proclamado kantismo de 1971, no muy concordantes con su pretendido deontologismo. Con ello, Rawls dio un paso importante en cuanto a la posterior formulación de su teoría, atribuyéndole un carácter estrictamente político y negando –al menos de palabra– todo posible rastro de metafísica. Estas nociones, ya en plena década del '90, se cierran y conforman una revisión de la teoría, dándole un carácter definitivo, mediante conceptos como el “consenso superpuesto” y la idea de “razón pública”, dispositivos teóricos mediante los cuales Rawls se desentiende, o al menos eso pretende, de cualquier rasgo no político que pretendan atribuirle a su teoría de la justicia como imparcialidad. Esta pretensión fue aquí evaluada críticamente, puntualmente en cuanto a la intención anunciada por Rawls de quitarle carácter y mérito metafísico a su teoría de la justicia. ¿Realmente es posible esto, o quedarán aún en su teoría –subrepticia e inadvertidamente–, ciertos supuestos antropológicos, metafísicos y epistemológicos subyacentes, propios de la visión comprensiva del liberalismo? Por su parte, el Prof. Martines, dando muestra de su profundo dominio del libro bíblico del Apocalipsis, como asimismo de las diversas escuelas y teorías interpretativas que existen en el mundo de la investigación teológico-social sobre el tema, abordó la cuestión de la justicia en las profecías apocalípticas. Expuso el pensamiento de dos teólogas contemporáneas, Elizabeth Schüssler Fiorenza y Adela Yarbro Collins, quienes interpretan el libro de Apocalipsis desde su propia retórica, destacando que el eje temático del libro es el poder y la justicia. En procura de esta última, el Apocalipsis propone una resistencia activa, no violenta. El lector se ve comprometido con las promesas escatológicas de paz, reconciliación y justicia. De esta manera, el Apocalipsis no aboga por una aceptación pasiva y fatalista de los infortunios y propone dos advertencias: una previene contra el aislamiento social y la restante, de no asimilarse a cualquier sistema opresivo.

Por la noche hubo dos conferencias: la primera a cargo del Prof. Dr. Wilson Mendonca (de la Universidad Federal de Río de Janeiro) y la restante

por el Prof. Dr. Hans-Georg Flickinger (de la Universidad de Kassel, Alemania). El primer disertante se refirió al hecho de cómo es posible compartir un *ethos* en una sociedad donde conviven tantas cosmovisiones distintas y hasta contrarias. Propuso que, para ello, deben efectuarse “compromisos inteligentes”, instancia que implica, por un lado, (1) estar abierto a la crítica de los intereses de los participantes, es decir, admitir que la descripción de los intereses pueda ser rehecha. Esto es una terapéutica para los discursos conflictivos, y luego, (2) al reescribir sus intereses, los participantes deben ceder en algo sus posiciones; es decir, alcanzar puntos medios a través de **compromisos inteligentes** adoptados por los participantes, capaces, así, de alcanzar posiciones intermedias –o “mediadoras” – conducentes a eliminar conflictos. En definitiva, consolidar posiciones no conflictivas entre sí. Esto no implica asumir posturas apriorísticas respecto de ciertas nociones, como la solidaridad, por ejemplo, que es una noción meramente fáctica, incapaz, de por sí, de fijar fundamentación trascendental alguna. La idea de “compromiso inteligente” tendría cierta similitud con la noción de “equilibrio reflexivo” (Rawls) y sería una especie de *modus vivendi*. Mendonça parte de un punto de vista estratégico en cuanto a la fundamentación normativa de la ética; posición que rápidamente abandona, adoptando una postura más naturalista, aunque revisionista. No pretende presentar su posición como la del “hombre común”, algo que hacen casi todos los filósofos (craso error en el que caen casi todos) porque en definitiva, ¿qué es el hombre común?

El Dr. Flickinger inició su conferencia planteando la pregunta: “¿Cómo es posible, en nombre de la libertad, legitimar los derechos humanos?” Se presentó como un escéptico al respecto puesto que, en general, toda invocación a los derechos humanos tiene la finalidad de instaurar una forma política y económica propia del liberalismo. Parte del supuesto de que ha sido la propia concepción de los derechos humanos la que se impuso a partir del Iluminismo. La tradición de secularización de los derechos del hombre comienza con Grocio y Pufendorf. Las posiciones iusnaturalistas padecen de un gran defecto en cuanto a su fundamentación. Por empezar, no pueden ser comprendidas como algo dado de antemano. Es imposible fundamentar los derechos en la idea de libertad originaria. Aquí la idea de libertad precede cualquier fundamentación de derechos y no es su consecuencia, tal como sostiene el liberalismo. A su juicio, Hobbes es coherente al iniciar su argumentación con la descripción del estado de naturaleza. Su hipótesis contractual tiene sentido siempre y cuando el contrato presuponga la libertad original de los contratantes. Para Hobbes los derechos naturales se presentan como producto de una libertad inherente al hombre natural. No es posible

presuponer derechos humanos como un hecho de la libertad, sin una libertad que los presuponga. Quienes desconocen la precedencia de la libertad originaria caen en el defecto de legitimar una ideología. Los ideales revolucionarios (libertad, igualdad y fraternidad) eran, al comienzo, ideales mutuamente condicionados; es decir que ninguno prevalecía sin los otros. Progresivamente se fue perdiendo el ideal de fraternidad, quedando éste relegado ante la sobrejerarquización efectuada por el liberalismo de los valores de libertad e igualdad. Incluso la transformación del lenguaje que cambió el término “fraternidad” por el de “solidaridad”, el cual se depreció considerablemente porque sus connotaciones ya no eran las mismas de aquél anterior. Para Hegel, el derecho civil no pasa de ser una codificación de un sistema en que lo importante es que las libertades individuales sean mutuamente respetadas, y para ello el mejor instrumento es el contrato. Esto contradice la realización de la justicia social, no teniendo ésta, así, respaldo jurídico en la sociedad civil. Según Hegel, la garantía de la eticidad en las interrelaciones humanas sólo es dada por el Estado. A este proceso Flickinger denomina como “juridificación de la libertad”, debido al cual la humanidad paga el precio del olvido o una pérdida de la justicia social. Este conjuro entre el capitalismo y la concepción liberal de los derechos queda muy claro en Max Weber, en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

El jueves 4 se desarrolló una mesa redonda sobre el comunitarismo, donde participaron el Dr. Emil Sobottka (profesor de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul), el Dr. Jessé Freire de Souza (profesor de la Universidad de Bahía) y el Dr. Cesar A. Ramos (profesor de la Universidad Federal de Paraná). El primero se refirió al concepto de “capital social”, utilizado por Putnam, y posiciones similares sostenidas por Tocqueville, Rorty y Pierre Bordieu; todos ellos entrelazados por la idea común de participación comunitaria. Freire de Souza partió en su análisis de la noción de “reconocimiento”, en Charles Taylor, entendida como restablecimiento de la dignidad. El filósofo canadiense parte en su análisis de la diferenciación entre grupos, similar a la distinción platónica entre cuerpo y alma, donde la última es siempre superior al primero. Esto tiene su manifestación en la dualidad jerárquica de “hombre-mujer”, o “blanco-negro”, etc. Por ejemplo, en el dualismo hombre-mujer ésta encarna los valores platónicos del cuerpo, a causa de su sensualidad y emotividad, en tanto el hombre se define como racional, inteligente, etc. Es un hecho innegable, bien captado tanto por Bordieu como por Taylor, que los otros nos conocen a nosotros mejor que nosotros mismos. Un brasileño conoce inmediatamente, desde lejos (100 mts.), quién es la persona que está observando, antes aún que este conocimiento esté mediado por el lenguaje o cualquier otra manifestación, ya

que la diferencia entre clases se capta inmediatamente. En sociedades periféricas como la brasileña los consensos interclasistas son inexistentes. Hay redes sociales implícitas, fundadas en acuerdos y convenciones tácitos entre los miembros de las clases, de confortarse conforme a reglas (subliminales, no transparentes, pero no por ello menos eficaces), de manera que la justicia pueda o no ser aplicada según la clase a la que pertenezcan los individuos envueltos en la relación. Por ejemplo, un individuo de clase baja que es atropellado, tiene escasas posibilidades de ser atendido como corresponde desde el momento del accidente hasta el momento final del juicio, donde la justicia dictaminada fija definitivamente la asimetría de clases, con lo cual se sanciona, también definitivamente, la injusticia. Finalmente, Cesar Ramos se refirió al acercamiento de Rawls a la filosofía de Hegel, concretado como un ajuste de su liberalismo original de *A Theory of Justice*. Esto ocurre a partir de la crítica comunitarista de inspiración hegeliana efectuada por Taylor. Este reciente anclaje en el hegelianismo quedaría manifestado en una de sus últimas obras, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, producto de sus lecciones en Harvard, recogidas y editadas por una de sus alumnas. Allí se manifiesta en Rawls una valorización de la filosofía de Hegel, especialmente de su *Filosofía del Derecho*. Rawls revaloriza el concepto hegeliano de **reconciliación**, a causa de las críticas efectuadas por los comunitaristas, en especial de Taylor. Así, llega a afirmar que la crítica efectuada por los comunitaristas a su teoría liberal se basaba en una mera parodia del liberalismo. De este modo el propio Hegel, a partir de su definición de libertad en los ámbitos civil y estatal, quedaría encuadrado, según Rawls, en un liberalismo de las libertades. El desafío de la reconciliación, según Ramos, es logrado de maneras diversas, tanto por Hegel como por Rawls. En el filósofo suave articulando la Idea (esencia) a través de su realización histórica en su existencia real, es decir, de un modo metafórico. Para Rawls la reconciliación se hará, en cambio, de un modo político y nunca metafórico, pues se basa en las “intuiciones compartidas” de un régimen democrático constitucional. Esto es así porque Rawls se encuentra dentro de una tradición primordialmente política y no metafísica. Tanto Hegel como Rawls concuerdan en que la reconciliación es posible en nuestra sociedad. Para Hegel el mundo social posee una tendencia a tornarse cada vez más racional. Para Rawls, su idea de reconciliación no comporta, como en Hegel, ninguna teoría de la historia. Él cree que la referencia a la cultura pública no significa un abandono del formalismo, pues los principios de justicia permanecen en un plano formal no empírico. La sociedad bien ordenada de Rawls significaría, entonces, el equivalente del Estado racional hegeliano, pero sin la carga utópica que Hegel comporta en su expresión, como objetivo y fin último de la historia universal.

Finalmente, para dar cierre a esta crónica que intenta traducir las notas esenciales de lo que fuera el III Simposio Internacional sobre la Justicia, comentaremos una de las exposiciones del jueves 4, donde se abordó, en mesa redonda, el problema de la justicia en el programa de gobierno del presidente Lula, actual primer mandatario del Brasil. La Dra. Celi Regina Jardim Pinto (profesora de la Universidad Federal de Río Grande do Sul) analizó los rasgos principales que determinan el sentido de la oposición y la razón del alto índice de aceptación (70%, por entonces) del que goza el gobierno del presidente Lula. Por ejemplo, la oposición (en general, la clase media) basa su discurso en el hecho de que tenía cifradas sus esperanzas únicamente en que el gobierno mejore sus condiciones de vida. Por otra parte, en cuanto a la clase baja y media baja, su asentimiento al gobierno está dado, no por redistribución lograda de la riqueza, hecho que no se produjo, sino porque ven encarnados en el gobierno sus más grandes anhelos de justicia –en rigor de verdad, de venganza– puesto que uno de los objetivos del Estado es la lucha contra la corrupción, especialmente de la corrupción en la dirigencia política, la burocracia estatal. Así, al centrar su acción en un problema tan grave y jamás encarado antes por el Estado, el gobierno gana puntos y respaldo popular. Pero en definitiva hay algo que está faltando para que el gobierno realmente pueda legitimarse, y es que la democracia aún no es participativa, sino apenas por invitación. Para lograrlo y para que la justicia social sea efectiva, no sólo en el sentido de hacer justicia y penalizar la corrupción (venganza), sino también en los demás aspectos que hacen a las cuestiones de justicia, la redistribución de la renta, la inclusión de los grupos que no tienen poder, el diálogo constructivo entre grupos con intereses antagónicos, etc., todo lo cual sólo sería posible de existir un Estado fuerte, y no débil como se han tornado los Estados latinoamericanos a causa de la globalización y el auge adquirido por el Neoliberalismo. Por otra parte, la existencia de un Estado fuerte no significa el debilitamiento de la sociedad civil, ni tampoco una nacionalización de la economía. Al contrario, se requiere una sociedad civil fuerte que cumpla su papel, pero al mismo tiempo un Estado que abandone sus funciones políticas clásicas, permitiendo que los ciudadanos puedan ser tales y no meros habitantes, viendo, así, contemplados sus derechos y controladas sus obligaciones. Esto sólo es posible en el marco de una democracia participativa.

Si pretendemos resumir en un párrafo lo que significó el Simposio para quienes estuvimos en él, sin duda podemos asegurar que, en primer lugar nos permitió la posibilidad de respirar aire fresco acerca de lo que diferentes especialistas del mundo entero investigan y publican actualmente sobre la justicia; concepto situado, esta vez, en el ámbito de nuestra sociedad

globalizada y democrática. Luego, también nos brindó la posibilidad de confrontar nuestras propias tesis e interpretaciones con colegas que, o bien investigan la misma temática específica que nosotros desde la misma disciplina o bien lo hacen desde otras áreas, afines o no tanto, pudiendo entablar, así, riquísimos diálogos y debates interdisciplinarios que tanto bien hacen, sobre todo cuando se trata de temas capitales como éste. Finalmente, no podemos dejar de rescatar el hecho de las amistades de pasillo y “de café”, que se suelen entablar cuando de temas comunes se trata. A todo esto se agrega la calidez humana de los anfitriones y su capacidad organizativa, percibidas durante todo el transcurrir del evento, así como también la vívida sensación de sentirnos como en casa en las instalaciones de esta magna institución universitaria brasileña que es la PUCRS.

Fernando Aranda Fraga
Universidad Adventista del Plata
Dirección: Edison 696
3103 Libertador San Martín
ARGENTINA
E-mail: arandafw@ksmartin.com.ar