

PARA UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA, II. PUNTOS CARDINALES DE LA TEORÍA

Silverio Sánchez Corredera. Gijón

Capítulo II

[Ir al capítulo I](#)

I. De las partes determinantes de la Justicia a los puntos cardinales de la teoría

Recordemos que hemos propuesto cuatro criterios determinantes en el primer capítulo de «Para una teoría de la Justicia» con el fin de dejar enfocado el territorio que pretende delimitar (véase el nº 1 de esta misma revista). La Justicia aparece en la historia de las ideas ético-políticas, en los textos actuales y en los usos con los que es aplicado como un concepto complejo, muy versátil, de muchas vertientes, cuyo uso tiene apariencia de claridad a veces pero cuya definición queda enredada fácilmente en un marasmo de generalidades. Para procurar contribuir a su claridad y distinción habíamos propuesto como criterios determinantes: 1) la Igualdad; 2) la Ley; 3) la lucha por la Justicia; y 4) la defensa de una ideología sobre la Justicia¹.

Pero si de este modo hubiéramos conseguido avanzar algo en esta clarificación, nuevos puntos oscuros se nos estarían imponiendo a su vez, porque, el conjunto de conceptos propuestos en los criterios necesita ser definido y enmarcado por su parte. Por ejemplo: mientras que la Igualdad y la Ley, a pesar de su complejidad conceptual, parece que podrían ser admisibles en cuanto conceptos objetivables, la «lucha por» y la «defensa de» ¿no son conceptos cuya formación ha de depender de un polo subjetivo en exceso relativo?, y, en definitiva, estos criterios 3 y 4 ¿no piden el principio que se trata de demostrar, al incluir como fin de su actividad a la propia Justicia?

Por ahora, se ha indicado que habría cuatro criterios que debidamente combinados nos arrojaría bien definido el concepto de Justicia. También se ha apuntado que estos cuatro criterios no caben ser interpretados como condiciones puramente constituyentes (partes del todo pero no del mismo nivel dimensional que el todo) o integrantes (partes del todo del mismo nivel dimensional que el todo pero incapaces por sí mismas de reconfigurarlo), en las cuales sin duda se correrá siempre la tentación de ser traducidos los criterios que proponemos. Los criterios han de entenderse como partes determinantes de la Justicia, no sólo por incluir implícitamente las partes constituyentes o integrantes, sino porque incorpora el elemento formal definitivo desde donde el todo completo que es la Justicia queda reconstituido conceptualmente, en su coherencia y completud.

Estos cuatro criterios los entendemos ligados o como dimanando de cada uno de los cuatro estratos en los que las relaciones sociales se dan –según defendemos en

¹.- Mencionaremos Igualdad, Ley y Justicia con mayúsculas como conceptos que afectan áreas amplias de operaciones y relaciones humanas, indicando con ello, por lo menos, que estos conceptos encierran a su vez otros a los que contiene, que habrán de ser en su momento puestos de manifiesto. En todo caso prevenimos con ello que no tienen por qué significar ciertos usos corrientes o muy circunscritos dentro de otras teorías sino lo que aquí vayamos determinando que significa.

nuestra teoría e-p-m²:- el criterio de la Igualdad lo entendemos erradicado, *prima facie*, en el estrato ético de las relaciones humanas. El criterio de la Ley queda sustantivado en el área de las relaciones políticas. Los dos últimos criterios, el de lucha por la Justicia y el de defensa de una ideología justa, pertenecen al ámbito de las relaciones morales; el primero a las relaciones entendidas de modo combinatorio y el segundo de manera porfiriana. Veremos que estas correspondencias son relativas porque cada una de estas escalas de las relaciones humanas (´e`, ´p` y ´m`) reciben parte de sus características de las relaciones que se dan entre ellas (´e` se explica por sus notas características pero también por los nexos que mantiene con ´p` y ´m`; y lo mismo pasa con ´p` y con ´m`).

Revisemos algunos de los problemas de mayor generalidad que ya le han salido al paso al desarrollo inicial de nuestra teoría. Ni el concepto de Igualdad ni el de Ley son unívocos, como puede sobreentenderse: tanto una como otra se dicen de muchas maneras. Por tanto, una tarea inmediata será ir dilucidándolos (lo haremos en los próximos capítulos). El tercero y cuarto criterios (lucha y defensa de la Justicia) son expresiones con una gran carga de analogía. Si el concepto 1 y 2 forman el bloque más estático y sustantivo de la Justicia (simplificando, sería el producto de la Igualdad por la Ley) el 3 y 4 introducen su dinamismo característico y se presentan no tanto sustantivamente cuanto en su modo verbal –lucha, defensa- (también estos criterios serán abordados en capítulos próximos, puntualmente). De momento, reconozcamos que la Justicia tiene, según lo dicho, una parte de actividad y otra de sustantividad, es decir, tiene que haber algo a lo que se pueda apuntar como ejemplo de lo que es justo y, a la vez, esto no se entiende si no es como actividad u operaciones en el marco de las relaciones humanas. Pero ¿no nos estamos moviendo en un «cielo demasiado estrellado»³, demasiado abierto, demasiado indefinido?, ¿no hay peligro de quedar encerrados en un mero formalismo incapaz de vertebrar los fenómenos de los que se trata?

Se alegrará, insistiendo, que se incurre en la falacia de definir un concepto arrancando de sí mismo en los criterios 3 y 4. Nos defenderemos indicando, primero, que no tenemos más remedio que partir del concepto *in medias res*, y que, por tanto, debemos darlo por comprensible (más o menos oscuro) a algún nivel de uso⁴, y, segundo, que podemos dar por definida (sustantivamente) la Justicia a través de las coordenadas de la Igualdad y de la Ley (criterios 1 y 2), donde no se incluye lo definido en la definición. Ahora bien, no ocultamos que sigue subsistiendo parte del problema, porque estas coordenadas no son suficientes por sí mismas, porque la actividad igualadora o legisladora proceden, en principio, la primera de un contexto ético (son los sujetos corpóreos prolépticos los que caben ser igualados) y la segunda de un contexto político (es la actividad política la que se regula mediante leyes), y estos dos contextos precisan ser conectados. Articular la Igualdad con la Ley, cuando ambas proceden de parámetros dimensionales tan diversos (el reino de los sujetos susceptibles de ser

² .- Hemos apuntado esta teoría en *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*, «Parte primera. Teoría E-P-M. Definición de ética, política y moral desde el materialismo filosófico». Oviedo, Pentalfa, 2004, págs. 13-137. Otros desarrollos complementarios se han hecho en «La acción humana. Ética, política y moral», incluido como tema 13 en *Filosofía 1º de bachillerato*, del Grupo Metaxy, Oviedo, Eikasía, 2004.

³ .- Hacemos aquí un simple guiño crítico a la estrategia de dar un valor a las cosas a través de la comparación superlativa, como cuando Kant compara la ley moral que hay en él con el cielo estrellado sobre él, al final de la *Crítica de la Razón Práctica*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2002, pág. 197.

⁴ .- Nos acogemos aquí al concepto de «dialelo antropológico», del materialismo filosófico.

tomados individual y distributivamente y el reino de los estados que aglutina a los sujetos atributivamente), no podrá hacerse sino incidentalmente (tanto en el concepto abstracto como en la realidad a la que se aplica), a no ser que se disponga de un territorio de intermediación.

Entre los sujetos gobernados (considerados iguales, en el sentido que sea) y el Estado que gobierna (bajo la batuta de las leyes, entre otros medios) hay toda una realidad grupal, asociativa, comunitaria, que usualmente se llama sociedad civil, campo donde se despliega y hace preciso otro tipo de normas, hábitos y costumbres que llamamos moralidad. Pero la sociedad civil no es nada distinto de lo que pueda ser la sociedad política, sino un plano donde se despliegan un tipo de funciones que no se reducen a la pura actividad política (gubernamental, productiva, defensiva...) ni a las relaciones interpersonales de los sujetos éticos, es decir, de los sujetos que pueden relacionarse en planos de Igualdad. Así, las relaciones humanas del eje circular no se agotan en las relaciones éticas y políticas (en las relaciones distributivas y atributivas), sino que ha de tenerse en cuenta, además, a las morales. Es en este campo de la moralidad donde todas las relaciones sociales vienen a converger, influyendo como energía social fundamental en la vida política y moldeando las relaciones de nivel familiar o interpersonal (nivel ético). En este contexto de la moralidad entendemos insertos los criterios 3 y 4 (lucha y defensa) como mediadores y dinamizadores de esos otros dos planos –los individuos considerados distributivamente y el Estado como realidad atributiva-, en una función que no actúa sólo de cara a sí misma (intragrupalmente, diríamos) sino poniendo sus objetivos precisamente en recrear unas determinadas relaciones interpersonales (en la defensa de una ética concreta, más o menos igualitaria) y en intervenir en la toma de decisiones políticas. Sobre esta triple conexión (bajo una conjugación cuádruple, en realidad) volveremos en los momentos oportunos. Baste, por ahora, tener claro que la Igualdad la extraemos primitivamente de una función ética, la Ley de una función política, y la lucha y la defensa de la Justicia de un contexto intermediario, que coincide justamente con el campo de la moralidad, que tiene la virtud de estar necesariamente ligado a los otros dos territorios. Y que si la Igualdad y la Ley son las dos caras de la moneda de la Justicia, quien acuña y da valor real a esa moneda, en tanto la pone en funcionamiento, es decir en tanto haya de valer como justa, es precisamente esa actividad moral que, por ahora, hemos llamado lucha y defensa de la Justicia.

De este modo, la Justicia sería el resultado de componer determinados tramos de Igualdad y de Ley, pero donde el valor de Justicia, en tanto valor que ha entrado en la esfera del deber-ser, se constituiría, se mantendría y se reconstituiría en función de las luchas y las defensas efectivas que moralmente se fueran estableciendo sobre la Justicia, como resultantes históricas determinadas. (Pero esta fórmula ha de ser debidamente aclarada).

Señalemos, por ahora, que «lucha» y «defensa» son conceptos que recibirán su claridad y distinción específicas al derivarlos debidamente del plano de las relaciones combinatorias o del de las porfirianas, respectivamente, contexto determinante lógico en el que entendemos inscrita de forma conjugada la moralidad. Digamos, provisionalmente, que el tremendo parecido entre lo que pueda querer significar «lucha» y «defensa» procede, en nuestro caso, de que ambos son conceptos concebidos dentro

de las relaciones morales (en el entorno de las relaciones humanas e-p-m), en cuanto conjunto de relaciones globalmente atributivas, pero no del mismo tono atributivo de la política, por cuanto esta lucha y defensa de la Justicia se construye desde claros componentes distributivos. La lucha de los sujetos combinatorios se construye desde valores (propiedades) asimilables al contexto ético, aunque la supervivencia de esos sujetos se inscriba en un todo que imposibilita que sus relaciones se conformen a la Igualdad ética, y, al contrario, se conjuguen siguiendo el modelo asimétrico de las relaciones políticas. Por su parte, la defensa que los sujetos acometen dentro de su grupo porfiriano (el que mantiene una misma ideología) iguala a los sujetos, como si se tratara de una Igualdad ética, sin serlo, porque no iguala a los individuos *qua tale* sino a sus ideas, mientras que de otro lado los valores que se defienden funcionan en la medida que se vuelven conjuntivos, es decir, que sus propuestas o ideas aisladas solidifican en un todo ideal-real (ideológico) que tienen la capacidad de actuar unitariamente, igual que sucede a las ideas que funcionan operando en el plano del ordenamiento político, frente a la disparidad de criterios, a la libertad de pensamiento y al modo de operar más aislado que es posible en la actividad ética.

Habremos de proseguir no sólo desplegando nuevas conexiones conceptuales sino además aclarando lo que se lleva dicho, cuyas proposiciones no son todas claras por sí mismas sino que han de recibir su claridad del contexto teórico general del que surgen y que no podrá desarrollarse sino progresivamente (y, quizás, hasta sinuosamente). Por ello insistiremos en este segundo capítulo en algunas de las referencias teóricas generales donde se halla ubicada esta teoría de la Justicia: su anclaje conceptual, el lugar teórico donde a su vez esta teoría retoma sentido, sus puntos cardinales.

II. El materialismo filosófico como contexto teórico general

El anclaje teórico donde pretendemos ubicarnos es el materialismo filosófico⁵. En todo caso, la potencia de la construcción vendrá dada por su estabilidad y fertilidad, en dos niveles, la que adquiera en su red conceptual propia y la que obtenga del sistema filosófico en el que pretende enraizarse.

Procedamos a mostrar algunas de las conexiones fundamentales entre esta teoría de la Justicia, que está en ciernes, y el modelo filosófico desde el que pretende elevarse, con el fin de neutralizar posibles malentendidos que pudieran alejar nuestra propuesta, aparentemente, de la construcción materialista en la que tratamos de movernos.

⁵.- Fundamentalmente estamos teniendo en cuenta para nuestro tema las siguientes obras de Gustavo BUENO: *-El sentido de la vida*, Oviedo, Pentalfa, 1976. *-Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*. Cultural Rioja, 1991. *-Teoría del cierre categorial*, Oviedo, Pentalfa, 1992-1993, 5 vols. *-Symploké*, Júcar, 1997 (ésta última, conjuntamente con Alberto Hidalgo y Carlos Iglesias). En un segundo lugar, tienen bastante incidencia sobre nuestro trabajo también las obras siguientes: *-Etnología y utopía*, Madrid, Júcar, 1971. *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, 1972. *-Ensayo sobre las categorías de la economía política*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1972. *-El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Oviedo, Pentalfa, 1996 [1ª ed.: 1975]. *-Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, Mondadori, 1989. *-Materia*, Oviedo, Pentalfa, 1990. *-Nosotros y ellos*, Oviedo, Pentalfa, 1990. *-¿Qué es la ciencia?*, Oviedo, Pentalfa, 1995. *-¿Qué es la filosofía?*, Oviedo, Pentalfa, 1995. *-El mito de la cultura*, Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 1996. No mencionamos ahora la multitud de artículos, sobre todo de *El Basilisco*, que han afectado también a nuestro análisis.

La justicia se entiende comúnmente como un concepto de carácter cultural aunque desde alguna perspectiva filosófica pueda defenderse hoy, de hecho, como erradicada en la naturaleza, cuando menos a través de la naturaleza humana. ¿Qué tiene que decir el materialismo filosófico sobre estos encuadres? Además, se defiende el concepto de Justicia como el de un valor. ¿Qué habremos de decir a esto y en qué sentido?

Sobre el carácter cultural de la Justicia, recordaremos que comúnmente se contraponen cultura a naturaleza. Pero aunque la naturaleza de los «hechos sociales o culturales» no es la misma que la naturaleza de los «fenómenos naturales», tan «naturales» son unos como otros, por ello ¿a qué llamaremos «naturaleza»? Lo que convencionalmente suele ser considerado «naturaleza» lo entiende el materialismo filosófico como realidades de la *capa* (Phi, de *Physis* o Naturaleza) mientras que lo que por convención suele considerarse «cultura» se concebirá como *capa* (Pi, de *Pneuma*, Espíritu o Cultura). ¿Por qué esta traducción?: se trataría de superar la relación metamérica entre Naturaleza/Cultura mediante un enfoque diamérico de esta relación, que exige que hablemos de *capa* y *capa*, desde el momento que estas diferentes perspectivas cambian la escala de referencia de las dos realidades consideradas. Se hace preciso no quedar atrapados en los engañosos conceptos de naturaleza y cultura e interesa esta distinción más fina, referida a capas de la realidad diaméricamente relacionadas, para evitar la hipóstasis y sustantificación en la que recaen la Naturaleza y la Cultura, que se mueven dentro de una concepción dualista. La «Naturaleza» y la «Cultura» no pueden interpretarse ingenuamente como si existieran sus correlatos reales claros y distintos en bruto, y en esa medida distantes, o como si lo que se concibiera como naturaleza no estuviera ya siendo una forma de cultura, y como si lo que se concibiera como cultura no estuviera siendo ya algo natural. De ahí que la diferencia entre las capas y sea un modo de no caer en la vertiente mitológica o metafísica de esos conceptos. Las capas y no se entienden contraponiéndose y excluyéndose (como la Naturaleza frente a la Cultura) sino a través de finas y complejas relaciones entre ellas⁶.

Entendemos a la Justicia dada en la *capa* y con ello pretendemos evitar varios peligros:

1) Aislar la *capa* en exceso de la , en sentido ontológico. No aislamos la *capa* artificialmente de la *capa* con la que sin duda se relaciona, frente a Kant, quien propuso un mundo del deber que debería funcionar al margen de las leyes naturales que inducen a buscar la felicidad más que el deber.

2) Relacionar la *capa* con la , dentro de un enfoque gnoseológico que no se comparte. De este modo, reducir la *capa* en exceso a la , por razones gnoseológicas. Karl Popper es seguramente un buen ejemplo de aquellos que propenden a unificar la capacidad racional y crítica del ser humano en un concepto demasiado homogéneo,

⁶.- Para profundizar debidamente en esta diferencia, vid., fundamentalmente, BUENO, G.: *Etnología y utopía, El mito de la cultura, El animal divino, Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas», España frente a Europa y El sentido de la vida*. También, GARCÍA SIERRA, Pelayo: *Diccionario filosófico*, Oviedo, Pentalfa, 2000.

tallado a escala del conocimiento desarrollado por las ciencias naturales, y extrapolándolo desde ahí al resto de contextos de conocimiento; la ciencia acepta provisionalmente por buenas las teorías cuando no se dejan falsar empíricamente, pero como las presuntas verdades éticas y político-morales no son falsables, no cabe plantearlas como verdades sino como puras praxis, entre las cuales habrá que elegir unas como buenas y otras como malas en función de criterios racionales. ¿Pero qué son estos criterios racionales? Para Popper⁷ no son sino los mismos criterios de la racionalidad científica pero enfrentada a unos problemas que no se dejan contener en la verdad científica, aunque sí podrán valorarse prácticamente dentro de esquemas de sociedad que pueda ser preferible a otros esquemas de sociedad; en el caso de Popper el esquema social que elige como mejor es el de la «sociedad abierta», basada en poner en un lugar muy preferente, entre otros principios, el valor de la libertad individual. En el fondo, Popper, como Kant, sigue atrapado en la diferencia metafísica entre naturaleza/espíritu (cultura), de modo que lo que se resiste a ser postulado científicamente (la naturaleza sí es abordable parcialmente) ha de ser derivado a un tratamiento cultural, pero aquí no podremos encontrar un fundamento que vaya más allá de la comparación entre las alternativas prácticas presentes.

La frontera de demarcación entre la propuesta del falsacionista y la del materialismo filosófico puede trazarse en este respecto en dos puntos:

1º) El carácter del saber filosófico en el cual han de enclavarse las concepciones ético-político-morales están en Popper devaluadas respecto del valor que el materialismo filosófico puede concederle. Es verdad que el saber filosófico no puede operar con conceptos categoriales como los de la ciencia –en este sentido se está con Popper- pero no es menos verdad que las Ideas filosóficas que postula el materialismo filosófico no se resuelven en ser meras opciones prácticas más o menos racionales. Las Ideas estructuran el mundo sólo que a una escala muy distinta de aquella en la que se mueve el resto de conceptos. Esta vía abre una posibilidad teórica aplicable al campo e-p-m que en Popper queda escéptica y pragmáticamente cerrada.

2º) El Mundo-3 de Popper tiene fuertes concomitancias con la materia terciogénica o M-3 del materialismo filosófico, pero mientras que éste está concebido en términos de materialidad y, por ello, los contenidos culturales de M-3 no pierden los nexos con el nivel natural (o bien, la capa implicada en M-3 no funciona desconectada de la capa), en la propuesta de Popper su Mundo-3 sólo mantiene nexos con el nivel natural en cuanto se refiere a las teorías científicas pero cae del lado de un marcado espiritualismo metafísico, en cuanto se refiere a realidades culturales, o, dicho de otra manera: la capa quedaría desconectada de la capa en las cuestiones extra-científicas y sólo sería abordable en su nivel de praxis racional sin ninguna posibilidad teórica (o de *regressus* teórico a algún tipo de esencia filosóficamente establecida).

Popper, aborreciendo la metafísica, está anclado en un presupuesto metafísico: la realidad natural sólo es provisionalmente conocida (en tanto no se falsa) y la realidad cultural no tiene textura para ser conocida (porque no es falsable) sino mediante

⁷.- Vid. POPPER, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós, 1981; *Conjeturas y refutaciones*. Paidós, 1983; *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, 1962. *La miseria del historicismo*. Alianza, 1973.

aproximaciones prácticas, pero ello no quiere decir que sea porque no existe para él un trasfondo metafísico sino por imposibilidad humana para conocerlo. Como admite la limitación cognoscitiva humana se cura en salud contra la pretensión metafísica bloqueando cualquier saber que vaya más allá de las ciencias, restringiendo así el saber filosófico a recetas prácticas. Aunque el materialismo filosófico realiza una crítica en algún sentido similar, no se queda anclado en la pura ciencia sino que defiende el saber sustantivo de la filosofía. De este modo, elaborar una teoría de la cultura o una teoría de la historia no es para el materialismo filosófico necesariamente metafísica sino un compromiso filosófico con determinadas ideas que habrán de recorrer unas *symplokés* entre sí más bien que entre otras, lo que habrá de ponerse a prueba en la misma confrontación de las teorías. La prevención metafísica que anula toda filosofía (sustantiva) pretende no equivocarse –gracias a Popper- pero renuncia a un amplio campo del saber, o, peor aún, ejecuta ese modo del saber pero sólo en su *progressus* sin poner al descubierto los *regressus* realizados, que quedan con esta táctica confundidos con los mismos prejuicios, como cuando en la página 364 de *Conjeturas y refutaciones* (Paidós, 1972) refiriéndose a la diferencia entre el cuerpo y el alma habla de «mi fe dualista». De este modo en la estrategia filosófica de Popper se reduce la capa en exceso a la , no porque se confundan ontológicamente sino porque gnoseológicamente sólo en la capa puede elevarse el vuelo de un cierto conocimiento, quedando la capa cognoscitivamente en función de aquella⁸.

Baste poner un caso, el de Popper en un respecto y el de Kant en otro, para ilustrar los peligros en los que no queremos incurrir. No olvidamos, y no es ésta la ocasión de reconstruirlo, que, al igual que Popper o Kant, otras muchas teorías manifiestan postulados metafísicos que nosotros rechazamos o bien posturas excesivamente escépticas que cortan el vuelo racional de la filosofía. Gran parte de las teorías éticas de los siglos XIX y XX se muestran contrarias o incapaces de construcciones materialistas. De muchas pueden aprenderse aspectos concretos y de las mismas han de detectarse limitaciones singulares o generales. Schopenhauer⁹, por ejemplo, elabora una curiosa geometría de ideas derivando la justicia (al lado de la otra virtud cardinal, la caridad) de la compasión como fenómeno ético originario. Este sentimiento una vez aparecido debe traducirse en una norma racional que le dé estabilidad de aplicación, como es: «*neminem laede*» o «no hagas daño a nadie». Las insuficiencias de teorías de este tipo, al margen de sus elementos aprovechables, vienen dadas por su enfoque psicologista y de ahí que llegue a consecuencias como que la justicia es más masculina y la caridad más femenina, por el hecho de que la primera necesita unir al sentimiento el intelecto y la segunda procede de modo más intuitivo desde el puro sentimiento. Estos términos no son rechazables en grado absoluto, pero son de todo punto insuficientes. Por otra parte, la filosofía neopositivista y en gran parte la analítica, se ha planteado abundantemente esos mismos problemas de demarcación entre la naturaleza y la cultura, que veíamos en Popper, y aunque con propuestas diferenciadas en ninguna vemos un acercamiento a nuestro análisis que haya de ser tenido en este contexto preciso en cuenta, ni siquiera aquellos que como Stephen E. Toulmin afronta la diferencia entre los «juicios científicos» y los «juicios cotidianos»,

⁸.- Es obvio que, cuidando de no desfigurar las tesis de Popper, nos hemos acondicionado a nuestros términos para contrastar con él nuestras posiciones. Popper no habla, por supuesto, de capa fo p.

⁹.- SCHOPENHAUER, Arthur: *Los dos problemas fundamentales en la ética*. Madrid, S. XXI de España Ed., 1993.

en *El puesto de la razón en la ética*¹⁰, tratando de revisar la idea de racionalidad y, con ello planteando un nuevo escenario teórico más posibilista para la teoría ética. Tampoco los análisis que representa Karl Otto Apel nos resultan convincentes por hallarse atrapado en un esquema contractualista dialógico cuyo nivel de idealidad llega a perder los nexos con los fenómenos a los que se refiere, a pesar de sus planteamientos intencionales materialistas¹¹. Digamos, para cerrar esta digresión, que entre lo que representa Kant y lo que nos sugiere Popper (en tanto son modelos de sus posturas respectivas) encontramos un punto de mediación en Max Weber cuando se plantea la objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales, señalando que frente a la estabilidad de las ciencias naturales, las ciencias sociales han de ir acomodándose al flujo del acontecer¹². Sea como fuere encontramos que todos estos planteamientos están desbordados y replanteados con mayor rigor en los enfoques del materialismo filosófico.

III. Concluyendo

Y porque entendemos a la Justicia dada en la capa no podremos dar una definición exclusivamente estructural (como haríamos para ocuparnos de realidades dadas en la capa) prescindiendo de la dimensión genética que le es «connatural», dimensión que es imprescindible al tratar de cuestiones dadas en la capa . Se puede dar una definición de la órbita elíptica de la tierra alrededor del sol en la medida que lo estamos considerando desde su realidad de *capa* y prescindiendo de su génesis, pero no podemos relegar siempre los momentos genéticos al intentar comprender las realidades culturales o de la *capa* .

El momento estructural de la Justicia aparece en el horizonte conceptual a través de los criterios 1 y 2 (Igualdad y Ley), y el momento genético (dinámico) se hace presente a través de los criterios 3 y 4 (lucha por la Justicia y defensa de una ideología justa). De ese modo, no es de extrañar que los últimos criterios comprendan ya dentro de la definición de la Justicia a la misma Justicia ejercitada. La Justicia no se sustantiva o realiza sino como Igualdad o como Ley –sustantivación que alcanza su máxima densidad en los planos ético y político-, pero la Igualdad o la Ley no preexisten a su síntesis moral y tampoco se construyen exclusivamente tomando como referencia esquemas ideales de lo que es igualitario y de lo que es legal, sino partiendo de trozos (materiales, fácticos) de Igualdad y de legalidad previamente establecidos. Pero ¿dónde estaría, entonces, el primer trozo de Igualdad o de legalidad, desde donde poder cerrar positivamente este marco conceptual?

La teoría de la Justicia ha de inscribirse en la teoría e-p-m, la cual, a su vez, sólo puede adquirir coherencia de conjunto si se enmarca en una teoría antropológica –en

¹⁰ .- TOULMIN, Stephen E.: *El puesto de la razón en la ética*. Madrid, Alianza Universidad, 1979 [1960].

¹¹ .- APEL plantea, por ejemplo, en *Estudios éticos*, Ed. Alfa, 1986, cuestiones en continuidad con las que hemos revisado, como cuando en la página 27 y s. se plantea: «¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?». La fundamentación trascendental que hace de estas y otras cuestiones la encontramos en: *La transformación de la filosofía, I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica* y en *La transformación de la filosofía, II. El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid, Taurus, 1985 [1972-1973].

¹² .- WEBER, Max: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993 [1904 y 1917], pág. 91.

nuestro caso, en el espacio antropológico que defiende el materialismo filosófico- y ésta a su vez, dentro de una teoría gnoseológica (el cierre categorial propuesto por Gustavo Bueno, y dentro de él la teoría del hiperrealismo¹³) y de una ontología materialista (la materia ontológica general y los géneros de materialidad primo, segundo y terciogénicos, también según la propuesta de G. Bueno). No será preciso, en la mayor parte de los casos, ir más allá del contexto que circunscribe directamente nuestro tema: el espacio antropológico.

Dentro de esta línea de articulación del andamiaje general, diremos ahora que los trozos materiales necesarios para reconstruir aquello que en el contexto de la Justicia llamamos Igualdad y legalidad se extraen siempre de otros trozos previos que, en definitiva, proceden por transformación y, en el límite, por anamórfosis¹⁴ de otros elementos materiales anteriores: la amistad como relación entre iguales, considerada un valor ético (en principio), procedería de relaciones pre-éticas y/o etológicas o bien de las relaciones sociales en el marco de la vida política. Esas relaciones materiales serán consideradas como de igualdad o de legalidad en cuanto configuradas a través de un molde formal que haya servido o pueda empezar a servir como criterio igualador o legislador. A la parte formal del concepto le sucede lo mismo que a la parte material, es decir, le sucede que una idea de igualdad-1 estará ligada a otra idea de igualdad-2 en cuanto que una pueda proceder de otra o ambas de una tercera, etc., pero ello no dentro de una lógica con circuito puramente formal sino en la medida que los momentos formales sólo se hacen realidad a través de su composición con los momentos materiales. Es decir, que se hablará de una determinada igualdad (la de las mujeres y los varones) en cuanto sobre una realidad material (los sueldos de los trabajadores...) se estampa el cuño de la igualdad (igual salario). Sólo tiene sentido hablar de igualdad entre varones y mujeres si la entendemos mediada por este tipo de relaciones concretas, porque de otro modo no es más que un concepto metafísico, porque ¿dónde está el elemento que hace iguales genéricamente a todos los seres humanos, o a sus dos sexos, etc.? Lo que se encuentra al comparar dos seres humanos cualesquiera es la desigualdad; incluso dos gemelos monocigóticos tienen distintas huellas dactilares y distinto todo lo demás, en realidad; la Igualdad hay que configurarla mediante tramos formales de igualdad tomada de otros ámbitos y trozos de igualdad extraídos de realidades materiales previas.

Es verdad que ha de haber un marco general, previo, del que arrancar, que sirva de plataforma de la igualdad, y ese marco es la especie humana, distinta de otras especies animales, en cuanto dotados sus componentes de cuerpos que son coincidentes entre sí, dentro de amplias franjas, al estar dotados de características físicas y espirituales similares. Pero esta igualdad corpórea de origen hace posible la Igualdad a un nivel inicial pero no entrega la «naturaleza ética» construida ya y cerrada sino que ha de ir constituyéndose en el transcurso histórico como característica cultural que es. Hay,

¹³ .- Para el hiperrealismo vid. BUENO, G: **Teoría del cierre categorial**, 3. El sistema de las doctrinas gnoseológicas. Las cuatro familias básicas, págs. 841-874 y 898-912. También vid. **Cuestiones cuodlibetales**. págs. 382-402, y **Qué es la ciencia**, págs. 9-12. Consúltese además, GARCÍA SIERRA, Pelayo: **Diccionario filosófico**. Oviedo, Pentalfa, 2000, págs. 118-122.

¹⁴ .- Anamórfosis, vid. BUENO, G: **Teoría del cierre categorial**, 5. *El sistema de las doctrinas gnoseológicas. Adecuacionismo. Circularismo*, en el Glosario final, págs. 1383-1387. **Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»**, págs. 188-189. Vid. GARCÍA SIERRA, Pelayo: **Diccionario filosófico**. Oviedo, Pentalfa, 2000, págs. 126-128 y 563-564

por tanto, una Igualdad y una desigualdad de partida entre los sujetos humanos, y es en el juego de ambas, y en el proceso de desarrollo de igualdades materiales que se van normalizando como cabrá hablar de persona ética, entendida siempre a la vez como persona dentro de un marco político y social más amplio que el estrictamente familiar, dentro del cual son posibles estos desarrollos.

Los conceptos de Igualdad y de legalidad, y también los de lucha y defensa de la Justicia, irán esclareciéndose y distinguiéndose a medida que vayamos mostrando las conexiones estructurales en que se hallan inscritos y las derivas genéticas en donde se han conformado. Para ello será preciso establecer un encuadre general de este tipo de valores en el contexto de todos los demás, o lo que es lo mismo proponer una teoría sobre el mundo de los valores (lo que será objeto del próximo capítulo).

La teoría de la Justicia, inscrita dentro de las relaciones e-p-m, en el plano del espacio antropológico que le corresponda, deberá entenderse como un valor complejo en un mundo de los valores que habrá que reconfigurar.

Gijón, 20 de enero de 2006.

BIBLIOGRAFÍA¹⁵:

- APEL, Karl-Otto: *Estudios éticos*, Barcelona, Ed. Alfa, 1986.
- APEL, Karl-Otto: *La transformación de la filosofía, I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica. La transformación de la filosofía, II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid, Taurus, 1985 [1972-1973].
- BUENO; Gustavo: *El sentido de la vida*. Oviedo, Pentalfa, 1976.
- BUENO; Gustavo: *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*. Cultural Rioja, 1991.
- BUENO, G.: *Teoría del cierre categorial*. Oviedo, Pentalfa, 1992-1993, 5 vols.
- BUENO, G.: *Etnología y utopía*. Madrid, Júcar, 1971.
- BUENO, G.: *Ensayos materialistas*. Madrid, Taurus, 1972.
- BUENO, G.: *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Barcelona, La Gaya Ciencia, 1972.
- BUENO, G.: *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo, Pentalfa, 1996 [1ª ed.: 1975].
- BUENO, G.: *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid, Mondadori, 1989.
- BUENO, G.: *Materia, Oviedo*. Pentalfa, 1990.
- BUENO, G.: *Nosotros y ellos*. Oviedo, Pentalfa, 1990.
- BUENO, G.: *¿Qué es la ciencia?*. Oviedo, Pentalfa, 1995.
- BUENO, G.: *¿Qué es la filosofía?*. Oviedo, Pentalfa, 1995.
- BUENO, G.: *El mito de la cultura*. Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 1996.
- BUENO, G.: *España frente a Europa*. Barcelona, Alba Ed., 1999.
- BUENO, Gustavo- HIDALGO, A. – IGLESIAS, C.: *Symploké*. Júcar, 1997.
- ESPINOSA, Baruch de: *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Ed. de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- GARCÍA SIERRA, Pelayo: *Diccionario filosófico*. Oviedo, Pentalfa, 2000

¹⁵.- Se trata de una bibliografía acumulada, es decir, resultado de este capítulo y del anterior.

- KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa-Calpe, 1996
- KANT, I.: *La metafísica de las costumbres*. Barcelona, Altaya, 1989.
- KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2002. También México, Porrúa.
- MAQUIAVELO; N.: *El príncipe*. (Comentado por Napoleón Bonaparte). Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- PLATÓN: *La República. El Político. Las leyes*. En *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1981.
- POPPER, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós, 1981.
- POPPER, Karl: *Conjeturas y refutaciones*. Paidós, 1983.
- POPPER, Karl: *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, 1962.
- POPPER, Karl: *La miseria del historicismo*. Alianza, 1973
- RAWLS, John: *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: «Los conflictos entre Ética, Moral y Política: criterios para su negociación», *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 8, Facultad de Ciencias de la Información, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, 2003, págs. 39-60.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: *Ética, 4º de E.S.O*, tema 2, Grupo Díaita, Ed. Eikasía, Oviedo, 2003
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: *Filosofía 1º de Bachillerato*, temas 13 y 17. Grupo Metaxy, Ed. Eikasía, Oviedo, 2004.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica.*, «Parte primera. Teoría E-P-M. Definición de ética, política y moral desde el materialismo filosófico». Oviedo, Pentalfa, 2004.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: «Ética, Política y Moral. Un desarrollo desde las propuestas de Gustavo Bueno», en *Filosofía y Cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*. Ed. Libertarias, Madrid, 2005, págs. 177-184.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI de España Ed., 1993.
- TOULMIN, Stephen E.: *El puesto de la razón en la ética*. Madrid, Alianza Universidad, 1979 [1960].
- WEBER, Max: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993 [1904 y 1917].

