

ETICA Y MORAL¹

Paul Ricoeur

¿Hay que distinguir entre moral y ética? A decir verdad, nada en la etimología o en la historia del uso de ambas palabras lo impone. Una proviene del griego, la otra del latín y ambas remiten a la idea de costumbres (*ethos, mores*); sin embargo puede discernirse un maticiz, ya sea que se enfatice lo que es *estimado bueno* o lo que *se impone* como *obligatorio*. Convencionalmente, dejaré el término “ética” para designar una vida llevada bajo el signo de las acciones consideradas buenas, y el de “moral” para el aspecto obligatorio, marcado por normas, obligaciones, prohibiciones, caracterizadas al mismo tiempo por una exigencia de universalidad y por un efecto coercitivo. Se reconocerá fácilmente en la distinción entre la intención de la vida buena, y, la obediencia a las normas, la oposición entre dos herencias: la herencia aristotélica, en la que la ética se caracteriza mediante su perspectiva *teleológica* (de *telos*, significando “finalidad”); y una herencia kantiana en que

¹ Artículo aparecido en *Lectures 1.- Au tour du politique*, Seuil, París, 1991. Traducción del francés atención de Luz María Traverso Natoli.

la moral es definida por el carácter obligatorio de la norma, luego por un punto de vista *deontológico* (*deontológico* significando precisamente "deber"). Me propongo, sin preocupación de ortodoxia aristotélica o kantiana, defender:

- 1° la primacía de la ética sobre la moral;
- 2° la necesidad que tiene la intencionalidad ética de pasar, sin embargo, por el tamiz de la norma;
- 3° la legitimidad que tiene la norma de recurrir a la perspectiva ética, cuando la norma lleva a conflictos, para los cuales no hay otra salida sino una *sabiduría práctica* que reenvía a lo que, en la intensión ética, concierne más atentamente a la singularidad de las situaciones. Comencemos, pues, por la intencionalidad ética.

I.- La intencionalidad ética

Definiré el punto de vista ético mediante los tres términos siguientes: *intencionalidad de la vida buena, con y para los otros, en instituciones justas*. Los tres componentes de la definición son igualmente importantes.

Hablando primero de la vida buena, me gustaría destacar el modo gramatical de esta expresión típicamente aristotélica. Se trata nuevamente del modo *optativo* y no ya del *imperativo*. Es en el sentido más fuerte de la palabra, un anhelo: "¡Ojalá pudiera yo, ojalá pudieras tú, ojalá pudiéramos nosotros vivir bien!", y anticipamos el cumplimiento de ese anhelo en una exclamación del tipo: "¡Feliz aquél que...!" Si la palabra "anhelo" parece demasiado débil, hablemos -sin guardarle fidelidad a Heidegger- de "preocupación": preocupación de sí mismo, del otro, de la institución.

Pero, la preocupación de sí mismo ¿es un buen punto de partida? ¿No sería mejor partir de la preocupación por el otro? Sin embargo, si insisto en este primer componente, es precisamente para destacar el término "sí mismo", que me gustaría asociar con el de "estima" en el plano ético fundamental, reservando el de "respeto" para el nivel moral,

deontológico, de nuestra investigación, que no se confunde de ningún modo con el "yo mismo", luego, con una posición egológica que el encuentro con los demás llegaría necesariamente a subvertir. Lo que es fundamentalmente estimable en sí mismo, son dos cosas: primero, la capacidad de elegir mediante razones, de preferir esto a aquello, en resumen la capacidad de actuar *intencionalmente*; en seguida, la capacidad de introducir cambios en el curso de las cosas, comenzar algo en el mundo, en resumen la capacidad de *iniciativa*. En este sentido, la estima de sí es el momento reflexivo de la *praxis*: es apreciando nuestras acciones que nos apreciamos a nosotros mismos como siendo el autor, y, por lo tanto, siendo otra cosa que simples fuerzas de la naturaleza o simples instrumentos. Habría que desarrollar toda una teoría de la acción para mostrar cómo la estima de sí acompaña a la jerarquización de nuestras acciones.

Pasamos al segundo momento: vivir bien *con y para los otros*. El segundo componente de la perspectiva ética -que designo con el hermoso nombre de "solicitud"- ¿cómo engarza con el primero? La estima de sí, con la que comenzamos, ¿caso no lleva en sí misma, a causa de su carácter reflexivo, la amenaza de un repliegue sobre el yo, de un cierre, en oposición a la apertura hacia el horizonte de la vida buena? A despecho de ese peligro cierto, mi tesis es que la solicitud no se agrega desde afuera a la estima de sí, sino que *ella despliega su dimensión dialogal implícita*. Estima de sí mismo y solicitud no pueden ni vivirse ni pensarse la una sin la otra. Decir *si mismo (soi)* no es decir yo (*moi*). *Sí mismo* implica al otro que sí, a fin de que pueda decirse de alguien que se estima a sí mismo como otro. A decir verdad, es solamente por abstracción que ha podido hablarse de estima de sí sin aparejarla con un pedido de reciprocidad, de acuerdo con un esquema de estima cruzada, resumido en la exclamación *tú también*: tú eres también un ser de iniciativa y de elección, capaz de actuar según razones, de jerarquizar tus fines; y, al considerar como buenas las metas de tu cometido, eres capaz de estimarte a ti mismo. El otro es también aquel que puede decir *yo* como *yo mismo*, y, como *yo mismo*, considerarse agente, autor y responsable de

sus actos. De otro modo, no sería posible regla alguna de reciprocidad. El milagro de la reciprocidad reside en que se reconoce a las personas como insustituibles una por otra, dentro del intercambio mismo. Esa *reciprocidad de los insustituibles* constituye el secreto de la solicitud. Aparentemente, la reciprocidad sólo se completa en la amistad, donde uno estima al otro *tanto* como a sí mismo. Pero la reciprocidad no excluye una cierta desigualdad, como en el caso de la sumisión del discípulo al maestro; sin embargo, esa desigualdad es corregida por el *reconocimiento* de la superioridad del maestro, reconocimiento que restablece la reciprocidad. Inversamente, la desigualdad puede provenir de la debilidad del otro, de su sufrimiento. Es entonces tarea de la compasión restablecer la reciprocidad, en la medida en que, dentro de la compasión, el que parece ser el único en dar recibe más de lo que da, por vía de la gratitud y del reconocimiento. La solicitud restablece la igualdad allí donde no fue dada, como en la amistad entre iguales.

Vivir bien, con y para el otro, *en instituciones justas*. Que la intensión de vivir bien involucre en cierto modo el sentido de la justicia, la noción misma del otro la implica. El otro es también distinto del *tú*. Correlativamente la justicia se proyecta más allá del cara a cara. Dos aserciones se hallan aquí en juego: de acuerdo con la primera, el vivir bien no se limita a las relaciones interpersonales, sino que se extiende a la vida en instituciones; según la segunda, la justicia presenta rasgos éticos que no están contenidos en la solicitud; a saber, en lo esencial, una exigencia de igualdad, diferente de la exigencia de amistad.

En lo concerniente al primer punto, hay que entender por "institución" dentro de este primer nivel de investigación, todas las estructuras del vivir-juntos de una comunidad histórica, irreductible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unidas con ellas en un sentido notable que la noción de distribución -que se halla en la expresión de "justicia distributiva"- permite esclarecer.

En efecto, puede comprenderse una institución como un sistema de partición, de repartición, referido a derechos y

deberes, rentas y patrimonios, responsabilidades y poderes; en resumen, ventajas y cargas. Es ese carácter *distributivo*, en el amplio sentido de la palabra, el que plantea un problema de justicia. Una institución tiene, en efecto, una amplitud más vasta que el cara a cara de la amistad o del amor: en la institución, y a través de los procesos de distribución, la visión ética se extiende a todos aquellos que son dejados fuera por el cara a cara, a causa de ser terceros. Así se forma la categoría de *cada cual* que no es en abstracto el *on* (uno), sino el socio de un sistema de distribución. La justicia consiste precisamente en atribuir *a cada cual su parte*. El *cada cual* es el destinatario de una justa partición.

Podrá causar sorpresa que hablemos de justicia en el plano ético -en el cual todavía nos encontramos- y no exclusivamente en el plano moral, incluso legal, que pronto abordaremos. Una razón legítima esa inscripción de lo justo dentro de la perspectiva de la vida buena y en relación con la amistad para con los demás. De partida, el origen casi inmemorial de la idea de justicia, su emergencia fuera del molde mítico de la tragedia griega, la perpetuación de sus connotaciones religiosas, incluso en las sociedades secularizadas, dan testimonio de que el sentido de la justicia no se agota en la construcción de los sistemas jurídicos que él suscita. Además, el sentido de la justicia es solidario del de la injusticia, que muy a menudo lo precede. Mediante la queja es cómo penetramos en el campo de lo injusto y de lo justo: "¡Es injusto!" -tal es la primera exclamación. No hay que admirarse, pues, de encontrar un tratado de la justicia en las *Éticas* de Aristóteles, que en ello sigue la huella de Platón. Su problema reside en formar la idea de una igualdad proporcional que mantenga las inevitables desigualdades de la sociedad en el marco de la ética: "a cada cual en proporción de su contribución, de su mérito", tal es la fórmula de la justicia distributiva, definida como igualdad proporcional. Ciertamente, es inevitable que la idea de justicia se comprometa en las vías del formalismo, mediante el cual caracterizaremos pronto la moral. Pero era conveniente detenerse en esa fase inicial en que la justicia se mantiene como una virtud en la vía

de la vida buena y en la cual el sentido de la injusticia precede, por su lucidez, los argumentos de los juristas y de los políticos.

II.- La norma moral

Corresponde a la segunda parte de este artículo la tarea de justificar la segunda proposición de nuestra introducción, a saber, lo necesario que es someter la intencionalidad ética a la prueba de la norma. Quedará por demostrar de qué modo los conflictos suscitados por el *formalismo*, estrechamente ligado al momento deontológico, llevan de la moral a la ética, pero a una ética enriquecida por el paso a través de la norma e inscrita en el juicio moral en situación. Es en el vínculo entre obligación y formalismo donde se concentrará esta segunda parte, conservando como hilo conductor los tres componentes de la perspectiva ética.

A la primera componente de la perspectiva ética que hemos llamado "anhelo de vida buena" corresponde, por el lado de la moral, en el sentido preciso que damos a ese término la exigencia de *universalidad*. El paso por la norma se halla, en efecto, vinculado a la exigencia de racionalidad, la cual, al interferir con la perspectiva ética de la vida buena, se convierte en *razón práctica*. Ahora bien, ¿cómo se expresa la exigencia de racionalidad? Esencialmente como exigencia de universalización. Por este criterio, se reconoce al *kantismo*. La exigencia de universalidad, en efecto, no puede entenderse sino como regla *formal*, que no dice lo que hay que hacer, sino a qué criterios es preciso someter las máximas de la acción: a saber, precisamente, que la máxima sea universalizable, válida para todo humano, en cualquiera circunstancia, y sin tener en cuenta las consecuencias. La intransigencia kantiana puede chocarnos. En efecto, la postura del formalismo implica el dejar fuera de circuito el deseo, el placer, la felicidad; no tanto porque sea malo, sino en cuanto que no satisface, en razón de su carácter empírico particular, contingente, el criterio transcendental de la universalización. Es esta estrategia de depuración la que, llevada a su término, conduce a la idea de *autonomía*, es decir,

de auto-legislación, que es la verdadera réplica dentro del orden del deber a la perspectiva de la vida buena. En efecto, la única regla que una libertad puede darse, no es una regla de acción que responda a la pregunta: "¿Qué debo hacer aquí y ahora?", sino el imperativo categórico mismo en toda su desnudez: "Actúa únicamente según la máxima que hace que tú puedas querer al mismo tiempo que ella se torne ley universal". Cualquiera que se somete a este imperativo es autónomo, es decir autor de la ley a la cual obedece. Entonces, se plantea la cuestión del vacío, de la vacuidad, de esta regla que nada dice de particular.

Es para compensar este vacío del formalismo que Kant introdujo el segundo imperativo categórico, en el cual podemos reconocer el equivalente, en el plano moral, de la solicitud en el plano ético. Recuerdo los términos de la reformulación del imperativo categórico que va a permitir que se eleve al respeto al mismo rango que el de la solicitud: "Obra siempre de tal manera que trates a la humanidad en tu propia persona y en la de otro, no sólo como un medio, sino siempre como un fin en sí". Esa idea de la *persona como fin en sí* es del todo decisiva: equilibra el formalismo del primer imperativo. Es aquí cuando uno se preguntará sin duda lo que agrega el respeto a la solicitud y, en general, la moral a la ética. Mi respuesta es breve: es a causa de la *violencia* que es preciso pasar de la ética a la moral. Cuando Kant dice que no se debe tratar a la persona como un medio sino como un fin en sí, él presupone que la relación espontánea de hombre a hombre, es precisamente la explotación. Ella está inscrita en la estructura misma de la interacción humana. Uno se representa demasiado fácilmente la interacción como un enfrentamiento o como una cooperación entre agentes de igual fuerza. Lo primero que es necesario tomar en cuenta, es una situación en que el uno ejerce un *poder sobre* el otro, y en la cual, consecuentemente, al agente corresponde un paciente que potencialmente es la víctima de la acción del primero. En esta disimetría básica se injertan todos los derivados maléficos de la interacción que resultan del poder ejercido por una voluntad *sobre* otra. Ello va desde la influencia hasta el asesinato y la tortura, pasando por la violencia física, el robo y

la violación, la crueldad psíquica, el engaño, la astucia, etc. Frente a estas múltiples figuras del mal, la moral se expresa mediante prohibiciones: "No matarás", "No mentirás", etc. *La moral, en este sentido, es la figura que reviste la solicitud frente a la violencia y a la amenaza de violencia.* A todas las figuras del mal que causa la violencia, responde la interdicción moral. Allí reside sin duda la razón última para la cual la forma negativa de la interdicción es inexpugnable. Es lo que Kant percibió perfectamente. A este respecto, la segunda fórmula del imperativo categórico ya citado expresa la formalización de una antigua regla, llamada Regla de Oro, que dice: "No hagas a los demás lo que tú no querías que te hiciesen". Kant formaliza esta regla introduciendo la idea de *humanidad* -la humanidad en mi persona y en la persona de otro-, idea que es la forma concreta y, si puede decirse, histórica de la autonomía.

Me queda por decir algunas palabras acerca de la transformación de la idea de *justicia* cuando ella pasa del plano ético al plano moral. Ya se vio que esta transición estaba preparada por el cuasi-formalismo de la virtud de la justicia en Aristóteles. La formalización de la idea de justicia se completa en un autor como J. Rawls en su *Teoría de la justicia*, gracias a una conjunción entre el punto de vista deontológico de origen kantiano y la tradición contractualista que ofrece, para la justificación de los principios de la justicia, el marco de una ficción -la ficción de un contrato social hipotético, ahistórico, proveniente de una deliberación racional desarrollada en ese marco imaginario. Rawls dio el nombre de *fairness* a la condición de igualdad en la cual se supone que se hallan los participantes de una situación original que deliberan ignorando lo que concierne a su destino real en una sociedad real.

No es el caso discutir aquí sobre las condiciones que satisfacen a la *fairness* en la situación original (a saber, lo que hay que ignorar acerca de su propia situación y lo que es necesario saber sobre la sociedad en general y sobre los términos de la elección). El punto sobre el cual me limitaré a insistir, es la orientación *antiteleológica* de la demostración de los principios de justicia, dando por entendido que la teoría no se dirige sino contra una versión teleológica particular de la teología, a

saber la del utilitarismo, que ha predominado durante dos siglos en el mundo de lengua inglesa con John Stuart Mill y Sidgwick. El utilitarismo es, en efecto, una doctrina teleológica en la medida en que la justicia está definida por la maximización del bien para la mayoría. En la concepción deontológica de Rawls, nada se presupone, por lo menos a nivel del argumento referido al bien.

Función del contrato es derivar los contenidos de los principios de justicia de un procedimiento equitativo (*fair*) sin ningún compromiso con respecto a la cuestión de lo que sea el bien. Dar una solución procedimental a la cuestión de la justicia, tal es el objetivo declarado de la teoría de la justicia.

El primer principio de justicia no es problema para nosotros: "Cada persona debe tener un derecho igual al sistema más extenso de las libertades básicas, igual para todos, que sea compatible con lo mismo para los otros"; este primer principio expresa la igualdad de los ciudadanos ante la ley bajo la forma de una partición igual de los espacios de libertad. Se vuelve a encontrar la igualdad aritmética de Aristóteles, pero formalizada. Es el segundo principio el que da problema: "Las desigualdades sociales y económicas deben ser organizadas de manera que, a la vez: a) razonablemente, pueda uno esperar que sean ventajosas para cada cual; b) estén afectas a posiciones y funciones abiertas para todos".

En ello reconocemos el principio aristotélico de la justicia en proporción al mérito, pero formalizado mediante exclusión de toda referencia al valor de las contribuciones individuales. Sólo vale el razonamiento que se tiene en la situación original bajo el velo de ignorancia, tendiente a probar que puede concebirse una participación desigual que sea ventajosa para cada cual. Este argumento corresponde al razonamiento del *maximin*, tomado de la teoría de la decisión en un contexto de incertidumbre. Se le designa con ese término en razón de que a los participantes les corresponde escoger el arreglo que *maximiza la mínima*. Dicho de otro modo, la partición desigual más justa es en la que el aumento de la ventaja de los más favorecidos se compensa con la disminución de la desventaja de los más desfavorecidos.

Mi problema no es el del valor probatorio del argumento considerado en cuanto tal, sino el de saber si no es a un sentido ético previo de la justicia al que recurre, en cierto modo, la teoría deontológica de la justicia. Sin cuestionar en absoluto la independencia de su argumento, Rawls concede de buen grado que éste coincide con nuestras "convicciones bien sopesadas" (*our considered convictions*), y que se establece entre la prueba formal y esas "convicciones bien sopesadas", un "equilibrio reflexivo" (*reflective equilibrium*). Estas convicciones deben ser muy bien ponderadas, pues, si en ciertos casos flagrantes de injusticia (intolerancia religiosa, discriminación racial) el juicio moral ordinario parece certero, mucho menos seguridad nos asiste cuando se trata de repartir la riqueza y la autoridad. Los argumentos teóricos desempeñan entonces, en relación con esas dudas, el mismo papel probatorio que el que Kant asigna a la regla de universalización de las máximas. Todo el aparato probatorio aparece como una racionalización de esas convicciones, mediante el sesgo de un proceso complejo de ajuste mutuo entre las convicciones y la teoría.

Ahora bien, ¿a qué se refieren esas convicciones? A mi entender, son las mismas que encontramos expresadas en la antigua Regla de Oro: "No hagas a los demás lo que no quisieras que te hiciesen a ti". En efecto, al adoptar el punto de vista del más desfavorecido, Rawls razona como moralista y toma en cuenta la injusticia fundamental de la distribución de las ventajas y de las desventajas en toda sociedad conocida. Es por ello que, detrás de su formalismo, surge su sentido de la equidad, fundado en el imperativo kantiano que prohíbe tratar a la persona como medio y exige que sea tratada como un fin en sí. Y, tras tal imperativo, yo percibo el impulso de la solicitud, el cual he mostrado que constituye la transición entre la estima de sí y el sentido ético de la justicia.

III.- Sabiduría práctica

Me agradecería presentar el principio de una justificación de la tercera tesis enunciada al comienzo, a saber que un determinado recurso de la norma moral a la perspectiva ética

es sugerida por los *conflictos* que nacen de la aplicación misma de las normas a situaciones concretas. Sabemos desde la tragedia griega y, singularmente, desde la Antígona de Sófocles, que los conflictos nacen precisamente cuando caracteres obstinados e íntegros se identifican tan completamente con una regla particular que se vuelven ciegos frente a cualquiera otra: es el caso de Antígona, para quien el deber de dar sepultura a un hermano se sobrepone a la clasificación de ese hermano como enemigo en virtud de una razón de Estado; igualmente Creonte, para quien el servicio a la Ciudad implica la subordinación de la relación familiar a la distinción entre amigos y enemigos. No zanjo aquí la cuestión de saber si son las normas mismas que se enfrentan en el cielo de las ideas -o si sólo es la estrechez de nuestra comprensión, vinculada precisamente con la actitud moral desprendida de su motivación ética profunda. Guerra de valores o guerra de fanáticos compromisos, el resultado es el mismo: el nacimiento de un *trágico de la acción* teniendo como fondo un conflicto de deberes. Para hacer frente a esta situación, se requiere una *sabiduría práctica*, sabiduría vinculada al juicio moral en situación y para la cual la convicción es más decisiva que la regla misma. Sin embargo, esa convicción no es arbitraria, en la medida en que apela a recursos del sentido ético más originario que no penetraron en la norma.

Daré tres ejemplos, tomados cada uno en uno de los tres componentes de la ética: *estima de sí*, *solicitud*, *sentido de la justicia*.

Un conflicto se produce a nivel del primer componente de la estima de sí desde el momento en que se le aplica la *regla formal de universalización*, de la cual ya dijimos que es el zócalo de la autonomía del sujeto moral. Ahora bien, aplicada al pie de la letra, esta regla de universalización crea situaciones conflictivas, desde el momento en que la pretensión universalista, interpretada por una determinada tradición que no la reconoce, choca con el *particularismo* solidario de los contextos históricos y comunitarios de realización de esas mismas reglas. Somos los testigos y a menudo los actores, en Europa occidental, de semejantes conflictos en que se enfrentan la moral de los derechos del hombre y la apología de las

diferencias culturales. Lo que no vemos, es que la pretensión de universalismo vinculada a nuestra profesión de los derechos del hombre está mancillada de particularismo, en razón de la prolongada cohabitación entre esos derechos y las culturas europeas y occidentales donde se les formuló por primera vez. Ello no quiere decir que auténticos universales no se mezclen con esa pretensión; pero es sólo una larga discusión entre las culturas -discusión comenzada recién- la que hará que aparezca lo que verdaderamente merece ser llamado "universal". Inversamente, no tendrá valor nuestra pretensión a la universalidad si no admitimos que otros universales en potencia se hallan también incrustados en culturas consideradas exóticas. Una noción -confieso que es paradójica- se propone: la de universales en contexto o de universales potenciales o incoativos. Esta noción da mejor cuenta del equilibrio reflejo que buscamos entre *universalidad* e *historicidad*. Solamente una discusión a nivel concreto de las culturas podría decir, al final de una larga historia que queda aún por venir, qué pretendidos universales llegarán a ser universales reconocidos.

Propongo un segundo ejemplo de conflicto de deberes que tomo del ámbito ético de la solicitud y de su equivalente moral, el respeto. Hubiera podido referirme a la cuestión trillada de la verdad que se debe al moribundo, o a la de la eutanasia, o involucrarme en la controversia del derecho al aborto en los primeros meses de embarazo. No hubiera dejado de invocar la sabiduría práctica en situaciones singulares que muy a menudo son situaciones angustiosas ni de alegar en pro de una dialéctica fina entre la solicitud dirigida a personas concretas y el respeto por las reglas morales y jurídicas, indiferentes a esas situaciones de angustia. Habría insistido también en el hecho de que nunca uno decide solo, sino que es en el seno de lo que yo llamaría un *círculo de consejo*, donde se sopesan varios puntos de vista, dentro de la amistad y el respeto recíprocos. He preferido tomar un ejemplo para el cual se recurrió a mi propio juicio en el marco de una discusión en el seno de Amnesty International. Se trata de la práctica médica en situaciones de alto riesgo, como la internación

psiquiátrica, el régimen carcelario, incluso la participación en la ejecución de la pena capital, etc. El médico consultado en el marco de la prisión no puede ejercer plenamente su vocación, definida por el deber de asistir y de cuidar, ya que la situación misma en la que es llamado a ejercerla constituye un atentado a la libertad y a la salud, requeridos precisamente por las reglas del sistema carcelario. La elección, para el médico individual, se sitúa entre aplicar sin concesiones las exigencias del juramento de Hipócrates -corriendo el riesgo de ser eliminado del sistema carcelario- o aceptar las coacciones constitutivas de ese medio con un mínimo de excepciones compatibles con el respeto de sí mismo, el respeto por los demás, y por el reglamento. No hay regla para zanjar entre reglas, pero sí, una vez más, el recurso a la sabiduría práctica cercana a la que Aristóteles designaba con el término de *phronesis* (que se ha traducido por "prudencia") de la cual, la *Ética a Nicómaco* dice que ella es en el orden práctico lo que es la sensación singular en el orden teórico. Es exactamente el caso del juicio moral en situación.

El último ejemplo de juicio moral en situación que propongo depende del problema de la justicia, referido ya en dos ocasiones, en el plano ético con lo justo y lo injusto, luego en el plano moral con la tradición contractualista. Partamos del punto en que nos detuvimos con la concepción puramente procedimental de la justicia en Rawls. Lo que esta concepción no toma en cuenta es la heterogeneidad de los bienes implicados en la distribución según la cual se han definido a las instituciones en general. La diversidad de las cosas por compartir desaparece en el procedimiento distributivo. Se pierde de vista la diferencia cualitativa entre cosas por compartir, en una enumeración que junta por sus extremos rentas y patrimonios, posiciones de responsabilidad y de autoridad, honores y vituperios. El mismo Rawls da paso a un cuestionamiento del formalismo al hacer referencia a la idea de *bienes sociales primordiales*. Ahora bien, si uno se pregunta qué es lo que califica como buenos a esos bienes sociales, se abre un espacio conflictivo desde el mismo momento en que esos bienes aparecen como relativos a significaciones, a

estimaciones heterogéneas. En un autor como Michael Walzer, en *Spheres of Justice* (1983), la consideración de esta real diversidad de los bienes lleva a un verdadero desmembramiento de la idea unitaria de justicia, como lo sugiere el título mismo de su obra. Constituyen "esferas" distintas de justicia: las reglas que deciden de las condiciones de la ciudadanía; las que se refieren a la seguridad y al bienestar; las que tienen por referencia la idea de mercadería, es decir, la noción de lo que, por su naturaleza de bien, puede ser o no comprado o vendido; las que reglamentan la atribución de empleos, puestos de autoridad y de responsabilidad sobre base distinta de la herencia o las relaciones personales. Ahora bien, los conflictos no nacen solamente de los desacuerdos relativos a los bienes que distinguen esas esferas de justicia, sino sobre la prioridad que hay que otorgar a las reivindicaciones pertenecientes a cada una. Una vez más, la sabiduría práctica es la que debe hacer frente a esa molesta situación.

En efecto, la experiencia histórica muestra que no hay regla inmutable para clasificar dentro de un orden universalmente convincente reivindicaciones tan estimables como las de seguridad, libertad, legalidad, solidaridad, etc. Solamente el debate público, cuyo desenlace es incierto, puede dar nacimiento a un determinado orden de prioridad. Pero tal orden no será válido sino para un pueblo, durante un cierto período de su historia, sin contener nunca una convicción irrefutable válida para todos los hombres y para todos los tiempos. El debate público es aquí el equivalente, en el plano de las instituciones, de lo que llamaba hace un momento el *círculo de consejo* para los asuntos privados e íntimos. En este caso también, el juicio político pertenece al orden del juicio en situación. Con mayor o menor suerte, él puede ser el asiento de la sabiduría, de ese "buen consejo" que evoca el coro de *Antígona*. Esa sabiduría práctica ya no es un asunto personal: es -si puede decirse- una *phronesis* de varios, pública, como el debate mismo. En este punto, la equidad se muestra superior a la justicia abstracta. Hablando de lo equitativo (*épieikês*) y de su superioridad con relación a lo justo, Aristóteles observa:

“La razón de ello está en que la ley es siempre algo general y que hay casos específicos para los cuales no es posible plantear un enunciado general que se aplique a ellos con certeza”. Y concluye Aristóteles: “Tal es la naturaleza de lo equitativo: es ser un correctivo de la ley, allí donde la ley no pudo reglamentar a causa de su generalidad” (*Etica a Nicómaco*, V. 14, 1137b 26-27). La equidad es, así, otro nombre del sentido de la justicia, cuando ésta ha atravesado los conflictos suscitados por la aplicación misma de la regla de justicia.

