

El bien público, más allá de la justicia

Lorenzo Peña y Gonzalo

**JUSTICIA ¿PARA TODOS?
PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS**

**Ed. por David Rodríguez-Arias,
Jordi Maiso & Catherine Heeney**

**Plaza y Valdés. 2016
ISBN 9788416032822**



Lorenzo Peña y Gonzalo

*El bien público
más allá de la justicia*

2016

**EL BIEN PÚBLICO,
MÁS ALLÁ DE LA JUSTICIA**

por Lorenzo Peña y Gonzalo

del Ilustre Colegio de Abogados de Madrid
Profesor vinculado *ad honorem* del CSIC

Justicia ¿para todos?

Perspectivas filosóficas

ed. por David Rodríguez-Arias,

Jordi Maiso & Catherine Heeney

Madrid: Plaza y Valdés, 2016, pp. 31-40

ISBN 9788416032822

EL BIEN PÚBLICO, MÁS ALLÁ DE LA JUSTICIA

por Lorenzo Peña y Gonzalo
Instituto de Filosofía del CSIC

Justicia ¿para todos? Perspectivas filosóficas
ed. por David Rodríguez-Arias, Jordi Maiso & Catherine Heeney
Madrid: Plaza y Valdés, 2016, pp. 31-40
ISBN 9788416032822

Sumario

1. Universalidad del concepto de justicia. 2. Justicia, igualdad, proporción. 3. Críticos de la justicia. 4. La justicia ¿un valor entre otros? 5. Algunas discusiones contemporáneas. 6. ¿Hay extremos irrebasables de justicia y de injusticia? La justicia, valor conexo. 7. Conflictos entre la justicia y otros valores. 8. Una conclusión hegeliana: El mundo vale más que la justicia. 9. Referencias

§1.— Universalidad del concepto de justicia

A salvo de estudios etnográficos y antropológicos más rigurosos, podemos emitir con fiabilidad la hipótesis de que el concepto de justicia es universal. En el Egipto antiguo se expresa con la misma palabra que significa «verdad», personificándose en la diosa de esa denominación, **Maat**. Actuar con justicia es hacerlo según la verdad de los hechos, sin agregar ni quitar, o sea en conformidad o adecuación con los hechos.

El concepto de Maat es central en la cultura egipcia, posiblemente la introductora de la figura de la balanza y de la noción del juicio posmortal, en el que el difunto rinde cuentas del conjunto de su vida y, para perdurar, ha de tener un corazón tan ligero como la pluma de Maat, y no cargado con los pecados de haber causado mal a los demás.

Conceptos más o menos afines se hallan en otras civilizaciones, como la china y la persa. Las influencias egipcia y persa serán las que modelen una ulterior incorporación de esas nociones en la religión israelita posmosaica (pues habían estado ausentes en el Pentateúco, donde, en cambio, domina el despotismo de la ley de Jehová, basada en el puro y arbitrario voluntarismo); pasarán de ahí a las tres ramas del monoteísmo abrahámico.

§2.— Justicia, igualdad, proporción

En el campo filosófico y en el pensamiento jurídico ha reinado desde la antigüedad el ideal de la justicia (la justicia como concepto y como valor), concitando adhesión unánime, si bien, no sólo han ido variando las concepciones de la justicia, sino también los conceptos (si es que tiene algún sentido tal distingo rawlsiano).

Con todos los cambios conceptuales, hay algo, al menos un aire de familia, que viene a ser como un hilo conductor en el que se engarzan esos diferentes conceptos.

La justicia tiene que ver con la igualdad, con la proporción y con la pertinencia.

Aunque hay muchas definiciones del concepto de justicia, la mayoría de ellas podrían entenderse como afines o cercanas al principio de tratar lo pertinentemente desigual de manera proporcionalmente desigual. (Lo igual es el caso en el que la desigualdad es cero.)

La desviación más usual es la de tratar desigualmente lo desigual, sin exigir proporción.

De hecho, el principio de proporcionalidad ha ido penetrando lentísimamente en la principalística jurídica.

Por *proporcional* hay que entender una función que sea:

- monótona, preferiblemente estrictamente monótona;
- continua (sin saltos ni interrupciones).

Ambas notas se justifican, pero son separables.

Cabe, a este respecto, aducir muchos ejemplos en el derecho penal, en el civil, en el tributario, en el administrativo, en el sanitario, etc. De esos ejemplos, los unos revelan que el legislador ha tenido en cuenta (así sea inconscientemente) el ideal de justicia, en el sentido de la proporcionalidad; pero también otros ejemplos van en sentido contrario, pues muy a menudo el legislador corta por lo sano, imponiendo saltos arbitrarios.

Esa dualidad ha impregnado siempre el derecho positivo. Sería difícil entender la labor del legislador si no le atribuyéramos algún sentido subconsciente de justicia (quizá un instinto), ya que, entonces, el cúmulo de arbitrariedades sería tan abultado que la vida en común resultaría imposible. Mas, por otro lado, su sensación de omnipotencia lo lleva a resolver muchos problemas por corte brusco según su voluntad, porque él lo manda. En eso no se distinguen absolutamente nada el legislador monocrático, el policrático y el democrático (ni tampoco el gobernante cuya legitimidad es procedimental, tradicional o carismática, si adoptamos la clasificación de Max Weber (Weber, 2012: 84-85) y (Weber, 2001: 256-257)).

El jurisconsulto inspirado en el ideal de la justicia se dirige a todo legislador, cualquiera que sea la fuente de su legitimidad y el modo de ejercicio del poder, para recordarle siempre el deber supralegislativo de ajustar sus leyes al valor de la justicia.

Pero, al obrar así, el jurisconsulto ha de ser realista. No siempre es posible seguir ese canon de proporcionalidad. Hay necesidades pragmáticas de la acción humana que, lamentablemente, imponen saltos: períodos de prescripción, plazos de caducidad, selección de un solo candidato frente a otros de méritos muy similares (porque sólo hay una plaza por cubrir). Mas incluso en esos casos, el valor de la justicia es un *desideratum*, que el legislador ha de tomar en consideración para, en la medida de lo posible, legislar los procedimientos de manera que se eviten los saltos, o se circunscriban al mínimo al que inexorablemente nos fuerza nuestra propia finitud. Esperamos que en el Cielo se puede escapar a esos constreñimientos que obstaculizan la justicia; nosotros, por amargo que ello sea, no.

§3.— Críticos de la justicia

Ha habido, sin embargo, algunas excepciones a la veneración de la justicia.

- 1^a. Algunos sofistas, adeptos del realismo político, cuyo sesgo viene reflejado en el Calicles platónico (Platón, 1967: 225) y, sobre todo, en el Trasímaco de *La República* (Platón, 1966: 87), aunque éste oscile entre dos posturas.
- 2^a. Hobbes hace depender la justicia del pacto (aunque, inconsecuentemente, presupone un principio supraconvencional de justicia, el de que *pacta sunt seruanda*). (Ver (Hobbes, 1968, capítulo V, «Of Other Laws of Nature», donde afirma: «But when a covenant is made, then to break it is unjust and the definition of injustice is no other than the not performance of covenant. And whatsoever is not unjust is just».) El pacto se funda, para él, en un convencimiento racional, puramente pragmático, de conveniencia, sobre la base de la fuerza aproximadamente igual de los hombres, que se pueden dañar unos a otros (estado de naturaleza). (No igual, pero sí parecida, es la postura de Spinoza.)
- 3^a. Nietzsche, en *Menschliches, Allzumenschliches* (Nietzsche, 1878) retoma la idea de Hobbes, inspirándose en Tucídides. Justicia es un pacto de no agresión entre los poderosos, los equipotentes, que no ampara al débil, ajeno al pacto.
- 4^a. Marx rechaza que las reivindicaciones revolucionarias del proletariado se enuncien como reclamaciones de la justicia. Para él, los utopistas emiten un mensaje según el cual, si, por casualidad, hubiera nacido unos siglos antes el heraldo de la justicia, la humanidad se habría ahorrado muchos sufrimientos. Por el contrario, en su concepción el comunismo es el resultado inevitable de la marcha de la historia, por la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción capitalistas.

(Engels, 1963: 51 y 186-189) y (Riazanov, 1967: 160-163).

Para Marx la justicia es un concepto de la superestructura, la cual depende de la base económica de la sociedad. En el capitalismo, es justo que el obrero gane lo estrictamente necesario para sobrevivir, ya que su fuerza de trabajo es una mercancía más cuyo valor de cambio se mide por la cantidad de trabajo útil socialmente necesario para producirla (igual que cualquier otra mercancía). El proletariado, al derribar al poder burgués, obrará por un móvil, que será el de actuar según sus propios intereses, no el de seguir una norma de justicia, porque, en la sociedad existente, ésta es la ya descrita, favorable a las pretensiones de la clase empresarial, mientras que aquella que tendrá vigor en la sociedad futura todavía es una mera idea. Y no son las ideas, no es la conciencia la que regula la vida, sino que, al revés, la conciencia es un reflejo de la vida real. Esa sociedad futura se desarrollará, a su vez, en dos etapas (v. las *Glosas al programa de Gotha* de 1875), cada una de las cuales tendrá su propio canon de justicia; si en ambos regirá un principio de proporcionalidad, en cambio variará el rasgo pertinente con relación al cual se determinará esa proporción.

5ª. No está de más aquí mencionar que el filósofo inglés Antony Flew (1923-2010), quien profesó, en el ámbito ético-político, ideas similares a las de Robert Nozick, recomendó a los igualitaristas abandonar el concepto de la justicia, en aras de la honestidad intelectual. Su argumento podemos aquí resumirlo en términos sencillos: la justicia exige dar, reconocer o devolver a cada uno lo suyo; pero lo suyo no es cualquier cosa que esté ahí y le pueda convenir, como si los bienes escasos que hay sobre la Tierra estuvieran todos *up for grabs*, o sea: de libre acceso, según el buen placer de quienes quieran servirse de ellos. Al revés, muchos de esos bienes son el fruto del trabajo, del esfuerzo, de la iniciativa de quienes los han ideado, fabricado, o acumulado. De ellos es; ser justo es reconocérselo, no quitárselo; y, por lo tanto, no pretender políticas legislativas redistributivas, que los despojen del pleno disfrute de eso que es suyo. El igualitarista honesto debería, pues, invocar otros conceptos y valores; sin duda el de la igualdad en sí, nuda y sin adornos, despojada del ropaje enmascarante de la justicia. (Para Flew la justicia también implica pertinente proporcionalidad: a cada uno hay que reconocerle en proporción a lo que ha ganado con su empeño o iniciativa, puesto que hay que reconocerle la propiedad de exactamente todo aquello que ha ganado así; conque, cuanto más haya ganado uno, más habrá que reconocerle en justicia; cualquier otra igualdad o proporción son ajenas a la justicia, porque hacen depender el resultado distributivo de hechos no pertinentes.) (Ver (Flew, 1986) y (Peña, 1989).)

§4.— La justicia ¿un valor entre otros?

Del resto de pensadores, juristas y filósofos que sí han manifestado una veneración por la justicia, podemos hacer una clasificación.

1º. Justicia como virtud o valor total (monismo): Platón y Leibniz. (Como vamos a ver, la concepción de Leibniz es más complicada, por sus tres grados de justicia, con transiciones.)

2º. Justicia como un valor, no forzosamente el único, aunque sea tal vez el hegemónico.

Es dudoso en qué medida resulta fundado situar en el primer campo a Aristóteles y a toda la tradición aristotélica. (en su *Ética Nicomaquea*, 1129a-1138b, en (Aristóteles, 1982: 253-323.) (Si la justicia fuera la única virtud, se explicaría mal que, junto a ella, haya otras tres virtudes cardinales: prudencia, fortaleza y templanza.) Una corriente que sí se ubica en ese campo es el formalismo diceológico, de Kant a Rawls.

En el campo de quienes rehusan considerar la justicia como el único valor podemos situar la filosofía de los valores (Scheler, Hartmann (Hartmann, 2011: 456-464) y, en lo jurídico, Miguel Reale (Reale, 1980), Luis Recaséns Siches (Recaséns Siches, 1997: 479-496) y Eduardo García Máynez (García Máynez, 1996: 439-477)).

Antes de continuar, conviene aclarar los tres grados de la justicia en Leibniz (Leibniz, 1994: *passim*):

1º *neminem lædere: jus strictum*;

2º *cuique suum tribuere* ≈ no tratar a los demás como queremos que no nos traten a nosotros (regla de oro negativa);

3º *honeste uiuere*: tratar a los demás como queremos que ellos nos traten (regla de oro positiva).

El derecho de obligaciones y contratos (una parte esencial del derecho civil) parece subsumible en el canon (2º), excediendo el *jus strictum*. Tal derecho no estriba sólo en la abstención, a pesar del enunciado negativo del principio, puesto que cada contratante ha de cumplir lo estipulado para no defraudar al otro, como quiere no ser defraudado.

El principio 3º requiere, en opinión de Leibniz, el recurso a las verdades eternas, metafísico-teológicas, con la esperanza de una vida futura (Maat). Leibniz compendia ese grado supremo de la justicia con la célebre fórmula: *justitia est charitas sapientis*. Es justo el que ama a todos, tratándolos con el máximo amor compatible con exigencias de sabiduría o racionalidad. Estamos muy cerca del principio utilitarista de Bentham: la máxima felicidad del máximo número.

Leibniz se ubica en una línea de tradición teleológica y eudemonista que, en su misma época, viene abrazada por Shaftesbury y, unos decenios después, por el enciclopedismo, especialmente Diderot, Helvétius y d'Holbach.

Defínese la justicia por su contenido (busca de la felicidad o el bien) y por una distribución racional, motivada, regida por una regla de razón suficiente (no arbitraria), a diferencia de la benevolencia particular. En ese sentido, aunque la justicia, para Leibniz, es una virtud o un valor sin competidor alguno y que no ha de cohonestarse con otros valores, ello sucede porque definicionalmente su contenido se ha engrosado hasta el punto de absorber o subsumir todos los valores, con lo cual se hace muy elástico el nexo entre la idea de justicia, por un lado, y las de igualdad y proporción, por otro.

§5.— Algunas discusiones contemporáneas

En las discusiones contemporáneas, podemos evocar las posturas de Nozick (Nozick, 1974: 149-231), Rawls (Rawls, 1971) y (Rawls, 2001) y M. Sandel (Sandel, 1998); pero es menester volver antes a Kant.

1º Kant defiende su concepción de la justicia en su *Rechtslehre* de 1797, diferenciándola netamente del imperativo categórico, que pertenece al ámbito moral o de la conciencia. La justicia estriba en ejercer la propia libertad según una regla que permita su coexistencia con una igual libertad de los demás. Hácese abstracción total de los fines, los contenidos y los resultados. (Kant, 1999.)

2º Para Nozick la justicia es el respeto de la libertad máxima de cada uno y, por lo tanto, a lo que él haya conseguido con su propio esfuerzo; si se lo quitamos, lo estamos privando retroactivamente de su libertad. En realidad según esa concepción la justicia es un valor derivado; el único valor sustantivo es la libertad.

3º Rawls concibe como justo un orden político y un sistema de reglas en los que todos convendrían racionalmente bajo el velo de la ignorancia; derivativamente son justos los resultados que de ahí se sigan; si bien atempera ese formalismo con la presuposición de que hay fines universalmente compartidos: gozar del máximo espacio de libertad y oportunidades, alcanzar riqueza o bienestar y autoestima. Queda sin precisar qué concepción se tiene de esos bienes. Su lema vendría a ser: *right, not good*.

4º Sandel critica el formalismo de Rawls haciendo ver que resulta imposible establecer criterios de justicia sin un concepto de lo bueno. Según que se valoren unas cosas u otras, se van a distribuir o se va a fomentar su distribución. Y esos bienes convergen en uno central, coordinativo: el bien común.

A la vez, Sandel se opone a las dos alternativas principales (a su entender): la libertaria y la utilitarista, que arrojarían resultados erróneos. (Pero su visión del utilitarismo parece un poco estrecha, como si no hubiera posturas utilitaristas —p.ej. el utilitarismo de reglas— que no prestan el flanco a sus reparos.)

§6.— ¿Hay extremos irrebasables de justicia y de injusticia? La justicia, valor conexo

Mi propuesta pasa por imaginar el mundo más justo y el mundo más injusto.

Según Schopenhauer el mundo es tan malo (quizá podríamos decir: tan injusto) que peor no cabe, ya que uno aún peor se arruinaría, estallaría.

Rodea una dificultad a ese punto de vista: podemos imaginar miles de injusticias que no suceden. Schopenhauer puede contestar que, así y todo, no cabe imaginar el mundo, globalmente tomado, más injusto, ya que, si bien, para cada grado de injusticia hay otro mayor, tal vez aumentando una injusticia se alivian otras.

¿Es así? Se me ocurren contraejemplos: penas inversamente proporcionales a la gravedad del delito, o adjudicadas por lotería. Para cada injusticia adicional, aún podríamos agregar otra sin que pereciera el mundo. Pienso que, por injusto que sea el mundo, siempre es posible otro todavía más injusto.

Tampoco cabe, por las mismas, un mundo máximamente justo. El rawlsiano no lo es, porque su orden lexicográfico es arbitrario (y, para mí, repugnante). La alternancia entre las dos fórmulas distributivas de Marx (*a cada quien según su trabajo* y *a cada quien según sus necesidades*) (Marx y Engels, 1966: 32-33) prueba que, si la justicia es proporción equitativa, los contenidos y criterios de lo pertinente tienen que suministrarlos otros valores. Igualdad y justicia son valores conexos (conexos a otros valores, materiales o de contenido), no valores absolutos.

No cabe un mundo totalmente justo, como tampoco uno enteramente injusto, porque la justicia y la injusticia no son sustantivas, sino cualidades conexas.

Para ver mejor ese rasgo de valor conexo y no sustantivo de la justicia, podemos reparar en que tildamos de injusta una conducta —o una norma, o una institución, o una persona— cuando no se ajusta al principio de tratar lo igual igualmente y lo desigual de modo proporcionalmente desigual, dando por supuestas dos cosas:

[1^a] un criterio de relevancia o pertinencia; p.ej., en lo penal, el grado del injusto y el peso de agravantes y atenuantes;

[2^a] una regla de proporcionalidad; p.ej., en lo penal puede ser que el grado de la pena sea directamente proporcional al cuadrado del grado de lo injusto o de el de culpabilidad (v. *supra* §2).

Podemos discutir si es justo tomar esta o aquella propiedad subyacente como supuesto fáctico relevante; p.ej. si la pena ha de adecuarse a la culpabilidad o al daño. Podemos discutir lo justo o injusto de la regla de proporción escogida (p.ej. si la progresividad tributaria ha de ser una función logarítmica).

Pero en tales controversias hemos de usar criterios de adjudicación de lo

justo que reproducen, en un segundo escalón o nivel, el mismo problema (metadecisión). Y siempre, a la postre, hay que acudir a valores sustantivos, que no son la mera igualdad o la mera justicia.

Por ser un valor conexo y no sustantivo, puede instituirse la justicia haciendo el mal. Un ejemplo de ello sería éste: existe en la India el delito de sodomía (legado de la legislación colonial británica). El tribunal de Delhi declaró inconstitucional esa prohibición del código penal, entre otras fundamentos, por la discriminación sexual que implica (las féminas no pueden cometer sodomía). Para solucionar esa injusticia, el Parlamento podría criminalizar la homosexualidad femenina.

§7.— Conflictos entre la justicia y otros valores

Si la justicia necesita a otros valores, también puede colisionar con ellos. Ante todo puede darse un conflicto entre justicia y seguridad jurídica.

Para Ortega y Gasset (Ortega y Gasset, 2009: 227) el derecho nada tiene que ver con la justicia. La vida es insegura. El derecho da seguridad. Para los romanos algo es justo porque es derecho, no a la inversa. Podría haber sido de otro modo. Lo que aporta el derecho es meramente que, de entre las múltiples prescripciones posibles, el legislador ha escogido una, marcando así una pauta a la que atenerse y ofreciendo a todos una expectativa de comportamiento ajeno. (Véase también al respecto (Pérez Luño, 2009).)

No seguiré en absoluto a Ortega en ese rechazo de la justicia como valor jurídico, pero sí voy a reconocer que la justicia a toda costa es injusta (*summum jus, summa injuria*).

La seguridad jurídica preside institutos como:

- el *estoppel* del derecho anglosajón (equivalente, aproximadamente, a nuestro principio de que *nemo potest ire contra suos actus*: cuando, con nuestro propio comportamiento —que implicaba un compromiso implícito de aceptar determinadas pautas de relación recíproca—, hemos propiciado una conducta ajena, no podemos luego renegar de tales pautas para impugnar esa conducta ajena si nos resulta nociva);
- la fuerza de la cosa juzgada (*ne bis in idem*): nadie ha de sufrir más de una vez el riesgo de verse condenado por un mismo hecho; si ha sido erróneamente absuelto, tal absolución ha de tener firme y definitiva validez;
- la desuetud (o sea la pérdida de vigencia de una norma caída en prolongado desuso).

Si quisiéramos imponer un principio de justicia a toda costa —caiga quien caiga y lo que caiga—, resultarían inaceptables tales reglas, cuando son comúnmente reconocidas como necesarias para una sociedad justa. (Así, el *ne bis in idem* impide a menudo la condena de un culpable, incluso si aparecen nuevas pruebas que demuestran su culpabilidad.)

Pero también entran en escena otros valores: la concordia (paz social); la clemencia (una sociedad clemente, redentora, es mejor y, a la postre, más justa que una en la que quiera aplicarse la justicia punitiva a rajatabla); el valor del propio ser humano: dar a todos, por mucho que hayan errado, una segunda oportunidad (y una tercera).

En suma, el bien común de la población y de la humanidad.

§8.— Una conclusión hegeliana: El mundo vale más que la justicia

Concluyo: la justicia es un valor necesario, no el único ni forzosamente siempre el hegemónico.

Más arriba me he referido a Schopenhauer, para quien el mundo es tan malo, o injusto, que cualquier injusticia adicional lo destruiría. También se ha dicho o insinuado que, por ser tan depravado como es, se arruinaría, antes bien, si en él se quisiera hacer reinar la justicia.

A este respecto podemos recordar el viejo adagio *fiat justitia et pereat mundus*. Trátase, al parecer, de la modificación de un apotegma anterior, *fiat justitia, ruat coelum*, atribuido al suegro de César, Lucio Calpurnio Pisón (aunque lo seguro es que tal apotegma fue pronunciado por Lord Mansfeld al dictar la sentencia por la cual venía a otorgar libertad al esclavo James Somersett en 1772; el contexto sugiere que, en un caso así, más allá de las complicaciones legislativas, ha de juzgarse según la justicia, sean cuales fueren las consecuencias).

Fiat justitia et pereat mundus había sido, en cualquier caso, una frase expresamente proferida por el Papa Adriano VI (también para justificar una decisión judicial impopular), durante su breve pontificado (1522-23). Adriano VI no era otro que Adriano de Utrecht, el Inquisidor General de Aragón y Castilla y gobernador de ambas coronas en nombre de Carlos I=Carlos V, quien, con sus desmanes (poco inspirados en la justicia) había provocado las insurrecciones de las Comunidades de Castilla y las Germanías de Valencia.

Tal vez de él copiará el mismo eslogan el hermano menor de Carlos I, el archiduque Fernando de Austria —el futuro emperador romano-germánico Fernando I—, quien lo erigió en su propio santo y seña. Cabe asimismo conjeturar una fuente diversa: el archiduque se había formado en España bajo la dirección de su abuelo, Fernando el Católico, estudiando en la Universidad de Alcalá; tal vez en las cátedras complutenses circulaban máximas de ese tenor.

En una de sus numerosas diatribas contra el préstamo con interés (usura), Martín Lutero predicó el 10 de mayo de 1535 su segundo sermón sobre el Salmo 100, en el cual leemos: *Es geschehe das recht ist, und soll die Welt drob vergehen* («Hágase la justicia y perezca el mundo»). «El mundo» es, en la concepción cristiana, uno de los tres enemigos del hombre, junto con el demonio y la carne; ese *mundo* que ha de perecer para que reine la justicia es el mundo donde impera la concupiscencia y donde prosperan los malvados. Lutero es explícito: *perezca el mundo de los malhechores*. (Todas esas referencias se hallan

en (Liebs, 1998).)

Sea como fuere, resulta que es el mundo real, el de nuestras vidas de carne y hueso, mundo que el justicialismo puro alegremente haría estallar en pos de un ideal.

Aquí de nuevo tenemos la clave de cómo Kant retoma (parafraseándola y explicándola según su concepción) esa misma consigna y cómo Hegel (Hegel, 1995) impugnará radicalmente toda la formalista teoría kantiana de la ética y del derecho desde la necesidad de armonizar la justicia y el mundo, una armonía recuperada en el ser-para-sí, porque, desde la raíz de las cosas, desde la virtualidad (el *ser-en-sí*), siempre ha habido tendencial confluencia entre ser y deber-ser, ya que, en último término, lo racional es real y lo real es racional.

Eso sí, una racionalidad y una realidad contradictorias. Por eso la sociedad justa es aquella que no quiere llevar la justicia a sus extremos.

§9.— Referencias

- ARISTÓTELES (1982), *Nicomachean Ethics*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., ed. bilingüe, tras. H. Rackham. (1ª. ed. 1926.) (Vol. 73 de la Loeb Classical Library.)
- ENGELS, Friedrich (1963), *Anti-Dühring: M. E. Dühring bouleverse la science*, París, Éditions Sociales.
- FLEW, A. (1986) «Equality, yes, surely; but Justice?» *Philosophical Papers* XV12-3 (November): 197-204.
- GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo (1996), *Filosofía del Derecho*, México, Porrúa, 8ª edición.
- HARTMANN, Nicolai (2011), *Ética*, Madrid, Encuentro. Trad. J. Palacios.
- HEGEL, G.W.F. (1995), *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Claridad. Trad. Angélica Mendoza. 2ª edición.
- HOBBS, Thomas (1968), *Leviathan*, Londres, Pelican Classics.
- KANT, Immanuel (1999), *The Metaphysical Elements of Justice; Part I of the Metaphysics of Morals*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 2ª ed. Trad. John Ladd.
- LEIBNIZ, G.W. (1994), *La droit de la raison: Textes réunis et présentés par René Sève*, París, Vrin.
- LIEBS, Detlef (1998) *Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*, Munich, C.H.Beck.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1966), *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, París, Éditions Sociales.
- NIETZSCHE, F. W. (1978), *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch Fuer*

Freie Geister. Disponible en la Biblioteca telemática Gutenberg, <http://www.gutenberg.org/ebooks/7207> (2005).

NOZICK, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwell.

ORTEGA Y GASSET, José (2009), *Obras completas*, Madrid, Editorial Taurus-Santillana y Fundación José Ortega y Gasset. (La referencia remite al opúsculo «Una interpretación de la historia universal: En torno a Toynbee, 1948-49, póstumo.)

PEÑA, Lorenzo (1989), «Flew on entitlements and justice», *International Journal of Moral and Social Studies*, 4/3 (Autumn): 259-63.

PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique (2009), *Kelsen y Ortega: Positivismo jurídico y raciovitalismo desde la cultura jurídica actual*, Lima, Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.

PLATÓN (1966), *La République*, París, Garnier-Flammarion. Trad. R. Baccon.

PLATÓN (1967), *Protagoras - Euthydème - Gorgias - Ménexène - Ménon - Cratyle*, París, Garnier-Flammarion. Trad. É. Chambry.

RECASÉNS SICHES, Luis (1997), *Filosofía del Derecho*, México, Porrúa. (la 1ª ed. es de 1959.)

RIAZANOV, D. (1967), *Marx et Engels: Conférences faites aux cours de marxisme près l'Académie socialiste en 1922*, París, Anthropos.

RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Oxford U.P.

RAWLS, John (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P.

REALE, Miguel (1980), *Filosofía del Derecho*, Madrid, Pirámide Ediciones.

SANDEL, Michael (1998), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge U.P.. (2ª ed.)

WEBER, Max (2001), *Sociología del Derecho*, Granada, Comares, Ed. J.L. Monereo.

WEBER, Max (2012), *El político y el científico*, Madrid, Alianza. Trad. F. Rubio Llorente.
