

La teoría de la justicia de Miguel Reale

Por JAVIER GARCÍA MEDINA
Universidad de Valladolid

RESUMEN

La teoría de la justicia de M. Reale se enmarca dentro del culturalismo que preside su pensamiento filosófico-jurídico, estando especialmente vinculada a su teoría del conocimiento y a su teoría de los valores. La proyección de su teoría de la justicia a la realización de los valores de libertad e igualdad, con el fin de articular una sociedad lo más justa posible, se plasma en lo que denomina «social-liberalismo».

Palabras clave: *Culturalismo, Historicismo, Persona, Axiología, Justicia.*

ABSTRACT

Miguel Reale's theory of justice appears within the framework of the culturalism under which his whole legal-philosophical thought developed, with a special link to his theory of knowledge and values. The trend of his theory of justice to carrying out values as freedom and equality in order to organize society as justly as possible takes the form of the so-called «social-liberalism».

Key words: *Culturalism, Historicism, Human, Axiology, Justice.*

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. TEORÍA DE LA JUSTICIA: 2.1 *El culturalismo de M. Reale.* A) Teoría del conocimiento. B) Teoría de los valores. C) Teoría de la cultura. 2.2 *La teoría de la justicia desde el culturalismo:* A) *Justicia y Derecho.* B) *Justicia y sociedad.* 3. CONSIDERACIONES FINALES.

Dividiremos este trabajo, fundamentalmente, en dos partes: en la primera, se analizará el marco conceptual culturalista desde el que M. Reale¹ procede a construir su teoría de la justicia; y, en la segunda, se estudiará su propuesta para la ordenación justa de la vida social, con el objetivo de poner de relieve la virtualidad de su teoría a la hora de servir de criterio para valorar las instituciones sociales, entre ellas el derecho.

1. INTRODUCCIÓN

La problemática filosófica de la justicia² es simultáneamente, ontológica, gnoseológica y metafísica, lo que equivale a realizar tres interrogantes fundamentales: ¿qué es la justicia?; ¿cómo se puede conocer la justicia?; ¿cuál es su fundamento? La primera pregunta lleva implícitas otras consideraciones como: ¿qué tipo de realidad o ser es la justicia, si es que es o tiene ser?; ¿existe por sí o es una mera creación humana?; ¿es un valor, un principio, una idea o un ideal o es algo diferente?; ¿cabe fijar un criterio de justicia, puede ser la igualdad? La problemática gnoseológica de la justicia obliga a cuestionarse: ¿es la justicia cognoscible y, si lo es, cabe un conocimiento pleno e integral o se trata de un conocimiento incompleto condicionado espacio y temporalmente?; ¿qué tipo de conocimiento nos permite acceder a la justicia, el racional-deductivo o el emocional-intuitivo? La preocupación metafísica sobre la justicia busca determinar si vale por sí o tiene en sí su propio fundamento y si, en caso de no tenerlo, este fundamento puede ser antropológico, social, cósmico, metafísico o divino. La diversidad de respuestas que se han ido dando a todas estas cuestiones alumbran una variedad de teorías sobre la justicia³

¹ Miguel Reale falleció el pasado 14 de abril de 2006.

² CAMPBELL, T., *La justicia*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 46: «Sin embargo toda teoría de la justicia debe desarrollar o utilizar una teoría metaética que indique si podemos saber , y cómo, qué es justo, y una filosofía política normativa que indique cómo, a la luz de dicha teoría metaética, deben resolverse los desacuerdos sobre qué es justo. Las cuestiones de filosofía moral deben ser abordadas por toda teoría de la justicia que intente proporcionar una orientación sobre qué es justo. Las cuestiones de filosofía política deben ser abordadas por toda teoría de la justicia que use la justicia como la medida de la corrección o aceptabilidad de las leyes y del modo en que éstas son aplicadas».

³ La clasificación de las teorías de la justicia varía en función de cada autor, así, y a modo de ejemplo, ATIENZA M., *Introducción al Derecho*, Barcanova, Barcelona, 1985, Cap. 3, «Los valores jurídicos», realiza la clasificación desde la filosofía analítica, destaca la p. 96 en la que recoge la clasificación de Rabossi; una clasificación más simple y genérica es la de MARTÍNEZ ROLDÁN, L. y FERNÁNDEZ SUÁREZ, J. A., en *Curso de teoría del derecho y metodología jurídica*, Barcelona, Ariel, 1994, p. 218; VAN PARIJS, P., también realiza una clasificación de las teorías de la justicia en *¿Qué es una sociedad justa?*, Barcelona, Ariel, 1993, Cap. 10, p. 195. V.tb. MONCHO PASCUAL, J. R., «Teorías contemporáneas de la justicia» en CSF, 28, 2001, p. 387.

que de manera genérica y atendiendo a un punto de vista tipológico y no de sucesión cronológica o histórica, permiten distinguir entre las que afirman la realidad de la justicia como valor, principio, idea o ideal y aquellas otras que la entienden como mera convención o creación humana. La reflexión sobre la justicia en el pensamiento contemporáneo podría agruparse en cinco grandes corrientes: emotivistas, formalistas, teleológicas, deontológicas e historicistas⁴. Dado que la preocupación sobre la justicia tiene como referencia las instituciones políticas y sociales que articulan la sociedad⁵, cabe aludir también a esta cuestión adoptando una perspectiva liberal, republicana o comunitarista⁶.

Anticipar que Reale consideraría a la justicia como un valor, su reflexión sobre la justicia encajaría en las doctrinas historicistas y se trata, según veremos, de una comprensión liberal de las estructuras políticas y sociales. Reale, conocido por su Teoría Tridimensional del Derecho⁷, y que continuó perfilando hasta desembocar en lo que denominó, más tarde, «visión integral del derecho»⁸, posee una extensa obra sobre Filosofía del Derecho, Filosofía, Política, Teoría del Estado, Derecho positivo, e incluso obras literarias y colaboraciones de diversa temática⁹. Su intervención institucional más destacada en los últimos tiempos fue su participación en la elaboración del nuevo Código Civil brasileño de 2002. Sensible a las circunstancias sociales brasileñas nos ofrece una teoría de la justicia que ha de ser enmarcada y entendida dentro y a partir de la doctrina histórico-culturalista que preside todo su pensamiento. Desde esa perspectiva, considera que cada época histórica posee su propia experiencia sobre la justicia, su propio modo de adecuar en la práctica tal experiencia. Corresponde ahora encuadrar su teoría de la justicia dentro de los parámetros de su propio pensamiento.

⁴ *Emotivistas* (Ross, o en cierto sentido Kelsen); *formalistas* (Del Vecchio, Perelman); *teleológicas* (Tammelo, Brunner o Sergio Cotta); *deontológicas*, (Rawls, Habermas o Paul Ricoeur); *historicistas* (Reale, versión culturalista).

⁵ AAVV., *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza, 2003, Cap. 6 «Teorías de la justicia» (por Ricard Zapata-Barrero), p. 138.

⁶ GARGARELLA, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999.

⁷ Muchos autores asumen esta teoría para ayudar a los alumnos a realizar el primer acercamiento al derecho, por ejemplo, AAVV., *Lecciones de Teoría del Derecho*, Madrid, McGraw-Hill, 1997, p. 7.

⁸ Denominación que utilizó en el prólogo de mi libro *Teoría Integral del Derecho*, Valladolid, Grapheus, 1995 y con la que subtitula la edición que de la *Teoría Tridimensional del Derecho* realizó la editorial Tecnos en 1997.

⁹ En el mes anterior a su fallecimiento había publicado en el diario *O Estado de São Paulo* dos artículos, uno sobre educación («Variações sobre educação») y otro sobre el papel de los medios de comunicación en la democracia («Variações sobre democracia e mídias»).

2. TEORÍA DE LA JUSTICIA

2.1 El culturalismo de M. Reale

Los conceptos y presupuestos de su filosofía de la cultura¹⁰ los desarrolla en obras como: *Filosofía do Direito, Verdade e conjetura, O homen e seus horizontes, Teoria tridimensional do direito, O Direito como experiênci*a y, sobre todo, *Experiência e cultura*. A efectos de una comprensión adecuada de su teoría sobre la justicia aludiremos,

¹⁰ En Brasil, del mismo modo que en Alemania, el neokantismo tuvo como principal objetivo combatir el positivismo y fundamentar el pensamiento filosófico nacional. Siendo Tobías Barreto su introductor y Miguel Reale y Djacir Menezes sus reconstructores. El neokantismo brasileño tiene sus raíces en Hermann Cohen, Ernst Cassirer, Leon Brunschvicg, Emil Lask y Gustav Radbruch. Son figuras destacadas de la vertiente epistemológica (Escuela de Marburgo) y culturalista (Escuela de Baden), las cuales, recorriendo caminos diversos, persiguen el mismo objetivo. Partiendo del legado de Tobías Barreto y tras el examen del pensamiento de Cohen, ha de destacarse la importancia del neokantismo francés en la formación del neokantismo brasileño en su versión epistemológica (Marburgo), y de la Escuela de Baden en la formación del neokantismo culturalista, estableciendo la diferencia entre el culturalismo de Cassirer y el culturalismo fundamental de Lask y Radbruch que llevó al pensamiento brasileño a transitar del neokantismo al culturalismo. Fue mérito de la Escuela de Baden —a la que pertenecen Lask y Radbruch— haber percibido que, a pesar del corte realizado por Kant entre ser y deber ser, había en el neokantismo un elemento clave para la comprensión del mundo histórico: el concepto de valor. Tal consideración fundamental fecundó en la doctrina de Windelband y Rickert, y encontró desarrollo posterior en las contribuciones de Dilthey, Weber, Simmel o Spranger, hasta constituirse la Filosofía de la cultura, con horizontes mucho más amplios que los previstos en el neokantismo de la llamada filosofía de los valores. A pesar de su deficiencia, representó un gran paso la idea de los neokantianos de interponer, entre realidad y valor, un elemento de conexión: la cultura, significando el complejo de las realidades valiosas, o como aclara Radbruch, referidas a valores. Esto equivale a decir que todo bien de cultura (y el derecho es uno de ellos) es tridimensional en razón de su simple enunciado, una vez que presupone siempre un soporte natural o real, y, en el caso de Reale, también ideal, soporte que adquiere significado y forma propios en virtud del valor a que se refiere. Fue en torno a esa problemática donde se desenvuelven las diversas especies de culturalismo jurídico, para determinar, por ejemplo, cómo se correlacionan tales elementos (a través de *mónadas* de valor, dirá Sauer; mediante «categorías constitutivas», sugerirá Lask) o, para negar la posibilidad de cualquier correlación entre ellos (Radbruch, en la primera fase de su pensamiento, los consideraba gnoseológicamente antinómicos e irreconciliables, admitiendo sólo una composición relativa en el momento de la praxis) o, aún, para determinar la «función» desempeñada por cada uno de los referidos elementos en el contexto ontognoseológico de cada momento de la experiencia jurídica (vinculación realizada a través de la dialéctica de complementariedad o de implicación-polaridad en el caso de M. Reale). LARENZ, K., *Metodología de la Ciencia del Derecho*, Barcelona, Ariel, 1994, p. 113 ss. MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura*, Madrid, Sarpe, 1984, señala que la cultura es un conjunto funcional donde las instituciones figuran como unidades dinámicas dentro de la propia cultura y del estudio de las sociedades primitivas como entidades, lo que representa una visión relativista y pluralista de la cultura. Pero se ha de destacar la confrontación naturaleza-cultura, que se salda a favor de una u otra en función de la posición doctrinal que se adopte. Ferraz, T., *A filosofia do direito no Brasil*, en *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 2000, v.45, n.197, pp. 12 ss.

única y brevemente, a su teoría del conocimiento, a su teoría de los valores y, como corolario, a su teoría de la cultura.

A) TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Toda teoría del conocimiento supone un estudio básico y previo de las condiciones transcendentales, subjetivas y objetivas, del acto de conocer, pero, a efectos de entender la teoría del conocimiento de Reale debemos agrupar las teorías del conocimiento en dos posturas principales: aquéllas que parten de «un análisis previo del fenómeno mismo del conocimiento» para fundamentar el conocimiento, es el caso de Husserl y Hartmann¹¹, aquéllas otras que niegan este análisis previo, por entenderlo carente de sentido, propio de las corrientes positivistas, más en concreto, neopositivistas.

La gnoseología de Reale se orienta hacia las primeras, pues el análisis del fundamento del conocimiento mismo es no sólo posible sino, además, necesario para «intentar encontrar un presupuesto que sea en sí suficiente para comprender cómo se procesa el acto cognoscitivo y cuáles son las condiciones que posibilitan su rigor o exactitud»¹². Lo expuesto lleva a plantear una pregunta primaria: ¿qué es conocer? La respuesta que Reale nos dé nos permitirá disipar cuál es su comprensión última del conocimiento y de la propia realidad. Si partimos de la afirmación de que «todo acto de conocimiento es un fenómeno» que surge ante cualquier investigación que se efectúe sobre sí mismo, entonces «el análisis fenomenológico del acto de conocer, admirablemente llevado por Husserl y Hartmann, no sólo nos revela el carácter intencional de la conciencia y, por consiguiente, la correlación funcional sujeto-objeto, como condición de todo conocimiento, sino también, a mi modo de ver, la dialécticidad que le es inherente»¹³.

Para Reale, en primer lugar, conocer significa conocer «algo», lo que revela la existencia de un polo de carácter subjetivo y otro de carácter objetivo; en segundo lugar, la conciencia subjetiva se define como *intencional*, tiende siempre hacia «algo» más allá de sí; y, por último, para poder conocer ha de haber correlación entre ambos elementos, a través de la denominada *dialéctica de complementariedad*. En ese sentido se entiende que denomine ontognoseológica a su teoría del conocimiento ya que pretende superar la gnoseología sin olvidarse de la ontología, pues para él ambas perspectivas son necesarias y complementarias. Tan importantes son las condiciones subjetivas del conocimiento como las objetivas. Por eso diferencia, como puntos de vista desde los que puede contemplarse el conocimiento humano: el *plano transcendental* que

¹¹ REALE, M., *Experiência e Cultura*, São Paulo, Grijalbo, 1977, p. 43. HARTMANN, N., *Metafísica del conocimiento*, Buenos Aires, Ed. Suramericano, 1957, Introducción, p. 15, v.tb. *Ontología*, México, FCE, 1954, trad. José Gaos y *La nueva ontología*, Buenos Aires, Editorial Suramericano, 1954, trad. Emiliu Estiu.

¹² REALE, M., *Experiência e Cultura*, cit., p. 44.

¹³ *Idem*.

«aborda las condiciones primordiales del conocimiento, de toda forma de saber posible, bien científico o bien filosófico. Esto es, las estructuras a priori que posibilitan el hecho o fenómeno del conocer»¹⁴, preceden a la experiencia pero no están al margen de ella, y son transcendentales al ser universales, aplicables a cualquier conocimiento posible; el *plano empírico-positivo*, que busca las estructuras del pensamiento, y su propia validez, considerando las exigencias de lo empírico-positivo¹⁵.

En definitiva, la ontognoseología se centra en la correlación entre pensamiento y realidad, entre sujeto cognoscente y aquéllo que se va a conocer, «que debe poseer necesariamente cierta determinación o consistencia embrionaria, cierta estructura objetiva virtual, sin la cual sería lógicamente imposible tal captación». En consecuencia, la misma conciencia posee dos tipos de condiciones transcendentales: condiciones de adaptación a «algo», o condiciones objetivas, y condiciones de referibilidad hacia algo, o condiciones subjetivas¹⁶. Por otro lado, frente a las doce categorías kantianas del entendimiento que definen los diversos juicios que el sujeto puede elaborar cuando se enfrenta a un saber teórico, como la física o la matemática, modelos considerados por Kant al ser la física newtoniana su referente; Reale, por su parte, señala que el conocimiento no se reduce a lo teórico ya que puede tener intención práctica, estética, axiológica, etc. Así, las condiciones transcendentales del conocimiento pueden serlo también de carácter axiológico-valorativo propias de un modelo más amplio de conocimiento¹⁷. Para poder abordar tal estudio, Reale señala que la ontognoseología ha de desdoblarse «en dos órdenes distintos de investigación: uno indaga las condiciones transcendentales del conocimiento pertinentes al sujeto que conoce (*Gnoseología*); otro indaga las condiciones de cognoscibilidad de algo, o con otras palabras, las condiciones según las cuales «algo» puede tornarse objeto de conocimiento (*Ontología*)»¹⁸. Momentos presididos por la correlación dinámica que supone la dialéctica de complementariedad. En cualquier caso, nos ocupamos del pensamiento en sus conexiones originarias con lo real, pero cuando «investigamos las condiciones del conocimiento en los dominios de cada ciencia particular, es preferible denominar a este estudio Epistemología, que significa doctrina o ciencia de la ciencia»¹⁹. El pensa-

¹⁴ REALE, M., *Filosofia do Direito*, São Paulo, Saraiva, 12ª ed., 1987, p. 27.

¹⁵ Sería la Lógica positiva o pura Lógica, distinta de la Lógica ontognoseológica o transcendental. El término «lógica» en Reale, como se aprecia, tiene un horizonte más amplio con el fin de desmarcarse de la teoría del conocimiento de carácter lógico-subjetivista de orientación kantiana, centrada en la investigación de las categorías lógico-transcendentales del sujeto de conocimiento.

¹⁶ REALE, M., *Experiência e Cultura*, cit., p. 49.

¹⁷ REALE, M., *Experiência e Cultura*, cit., p. 29. KANT, I., en especial libro I, §2, *Crítica de la Razón Pura*.

¹⁸ REALE, M., *Experiência e Cultura*, cit., p. 79. Por «ontología» Reale entiende la «teoría de los entes contemplados como objetos de conocimiento», ver *Filosofia do Direito*, cit., p. 32.

¹⁹ REALE, M., *Filosofia do Direito*, cit., pp. 30-31.

miento se haya doblemente condicionado, por un lado, por presupuestos universales comunes a todas las órbitas de lo real y, por otro lado, por presupuestos transcendentales del conocimiento con referencia a cada rama particular del saber positivo. Dado que la Epistemología se orienta a diferentes regiones ópticas las condiciones transcendentales fijadas por la ontognoseología se adecuarán y concretarán en función de los diversos niveles de objetividad (objetos ideales: lógicos y matemáticos; objetos naturales (psíquicos y naturales); los valores, (participes de los objetos culturales)²⁰.

Restaría por ocuparse de aquellas condiciones que surgen cuando se investigan los diferentes niveles de la realidad, esto es, las condiciones empírico-positivas del conocimiento humano, que al no ser a priori no son transcendentales, y varían en función del ámbito de la realidad que se investigue, pero ello nos desviaría demasiado de los objetivos del presente trabajo.

En resumen, considera M. Reale que la antigua discusión realismo-idealismo queda superada por su propuesta, en la cual la actividad del sujeto, presidida por la intencionalidad de la conciencia, se presenta como condición transcendental-subjetiva del conocimiento; al tiempo, esta misma pone al descubierto que no nos puede mostrar ni desarrollar nada si no es en contacto con el ser al que se destina la actividad. Desde esa óptica se efectuará la comprensión de la realidad humana, o las «diferentes esferas de la objetividad».

Lo característico de la teoría del conocimiento de M. Reale es que, si bien, parte simultáneamente de las aportaciones de Kant²¹ y Husserl²², entiende que tales reflexiones han de colocarse siempre en un «contexto cultural». El acto de conocer se enmarca en la circunstancia estructural del sujeto que conoce –en la línea del «yo soy yo y mi circunstancia» orteguiano– pero sin olvidar que el «paradigma cultural», dada su universalidad, se coloca también como un valor transcenden-

²⁰ Esta posición de la teoría del conocimiento de Reale, tiene importantes consecuencias para la relación entre Filosofía y Ciencia, pues la Ciencia no puede prescindir de los presupuestos ofrecidos por la ontognoseología aún cuando opere con los presupuestos propios de su ámbito de conocimiento. En definitiva, para Reale no cabe una separación tajante entre Filosofía y Ciencia. V.REALE, M., «Teoria do Conhecimento e Teoria da Cultura» en *Meio Século de Filosofia*, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, Vol.II, pp. 601 ss.

²¹ KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, prólogo, trad. e índice de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 58 y pp. 335-338.

²² Si bien Kant investigó las formas y categorías del conocimiento en función del sujeto transcendental, Husserl, por su parte, se preocupó del objeto hacia el que ha de dirigirse necesariamente la conciencia intencional, según el enunciado de que conocer es siempre conocer algo, así como desear supone desear algo. Ante la cuestión de las posibilidades del conocimiento, esto es, la capacidad cognoscitiva de la mente como tal, Kant la subordina a las formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y a las categorías *a priori* del intelecto; dando Husserl un último paso a través del concepto de conciencia intencional de las propias cosas. HUSSERL, E., *La Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1969, p. 66 y pp. 108-109, v. tb. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1962, p. 146.

tal en el acto de conocer, que añade algo nuevo a los elementos que se estudian. El acto del conocer es una relación entre ser cognoscente y realidad cognoscible, pero en un contexto cultural. Reale introduce un *a priori cultural* en el conocimiento con el fin de darle mayor concreción y proceder a una socialización del acto cognoscitivo. Reducir el problema gnoseológico a las condiciones del sujeto cognoscente en su abstracta universalidad, supone no tener en cuenta que dicho sujeto es un ser esencialmente histórico-cultural en el pensamiento de Reale. Así el *a priori cultural* se resuelve en una condición *a priori intersubjetiva*, y, por tanto, cultural, en la gnoseología, permitiendo a ésta un mayor grado de concreción. La condición transcendental de la cultura estará en la base del acto de conocer mismo. En ese sentido, el proceso gnoseológico adquiere, *ab initio*, una perspectiva intersubjetiva y activa, lo que revela a la sociabilidad y a la historicidad como características esenciales del ser humano. Si se considera la intencionalidad de la conciencia como característica esencial, entonces la intervención del sujeto en el acto de conocer adquiere nuevo sentido.

La idea de intencionalidad, cultivada de Brentano a Husserl, permite superar el vacío de la conciencia, característica de una comprensión de un sujeto cognoscente abstracto, y ponerla en relación con un sujeto concreto, que vive y es esencialmente histórico. En definitiva, para Reale, sólo se puede hablar de «posibilidad de conocimiento» en cuanto problema integrado en un proceso histórico-cultural, porque la entidad histórico-cultural del sujeto abre intencionalmente la inteligibilidad de los objetos del conocimiento y es condición de sus posibilidades en el orden temporal.

Ahora bien, dice Reale, la complejidad de la realidad humana, en general, y de la conducta del hombre, en particular, sólo se puede explicar como una experiencia *valorativa*, pues el hombre actúa buscando la consecución de algún valor, cuya determinación y contenido se modifica a lo largo de la historia. Así la axiología o teoría de los valores, en la obra de nuestro autor, se manifiesta como plataforma desde la cual buscar explicación a la actividad humana y al mundo que va objetivando, ya que la realidad humana tiene carácter histórico-cultural y, por tanto, axiológico²³. Para él «la Filosofía es axiología»²⁴. La reflexión humana sobre lo real, natural o cultural, supone siempre la vinculación con valores.

B) TEORÍA DE LOS VALORES

Corresponde ahora determinar cuál es la teoría que sobre los valores mantiene M. Reale²⁵. La axiología debe ser contemplada desde la ontognoseología, pues la cuestión es qué realidades y objetos son cog-

²³ REALE, M., *Filosofia do Direito*, cit., p. 171.

²⁴ REALE, M., *Filosofia do Direito*, cit., p. 37.

²⁵ No podemos desplegar aquí todas las posturas en torno a la Axiología (subjetivismo, sociologismo, ontologismo axiológico) únicamente destacar que el hecho de

noscibles y qué relación mantienen los valores con todo ello. El objeto de conocimiento, «en ontología, es todo aquello que es sujeto de un juicio lógico, o, a lo que el sujeto de un juicio se refiere»²⁶, todo aquello hacia lo que se dirige la actividad cognoscitiva, por lo que se puede pensar en diferentes tipos de objetos, en función de la forma de conocerlos. En resumen, los objetos pueden ser: por un lado, naturales, dentro de los cuales se distinguen los físicos y los psíquicos; y, por otro lado, los objetos ideales. La pregunta es ¿en cuáles de esas clases se integran los valores? En general, se ha entendido que en el marco de los objetos ideales (ontologismo axiológico), pero Reale afirma la existencia de una tercera forma de lo real, en sentido genérico, dado que lo real no se reduce al mundo natural o a los entes de razón, sino que se amplía hacia el ámbito de los valores. Dicho de otro modo, o bien se entienden los valores como cualidades que el sujeto atribuye a los objetos a partir de la diversidad de sensaciones de aceptación o rechazo que nos producen (subjetivismo axiológico), o bien se les considera cualidades ideales que se manifiestan en la realidad pero que son independientes de ella (objetivismo axiológico).

Los valores²⁷ coinciden con los objetos ideales en que su ser no se subordina al espacio y al tiempo, pero mientras «los objetos ideales valen, independientemente de lo que ocurre en el espacio y en el tiempo, los valores sólo se conciben en función de algo existente, o sea, de las *cosas* valiosas». Además, los valores no son susceptibles de medida o cuantificación, no son mensurables. Los valores no hacen referencia al ámbito del ser sino al del deber ser, a diferencia de los objetos tanto naturales como ideales, por ello no se les puede considerar una categoría de objetos aunque puedan ostentar cierta objetividad que se manifiesta en los «objetos culturales», objetos derivados y complejos, que representan una forma de integración de ser y deber ser²⁸. En la medida en que la realidad humana se observa desde la

hablar de Axiología ya coloca a Reale en una posición enfrentada al positivismo, y anticipar que Reale mantiene una teoría histórico-cultural de los valores.

²⁶ REALE, M., *Filosofia do Direito*, cit., p. 177.

²⁷ REALE, M., *Filosofia do Direito*, cit., p. 191: las características que distinguen a los valores son: bipolaridad (a cualquier valor se contraponen siempre un desvalor); implicación (ninguno de ellos se realiza sin influir directa o indirectamente, en la realización de los demás); referibilidad (el valor implica siempre una toma de posición del hombre ante algo y para alguien); preferibilidad y graduación jerárquica (los valores implican una preferencia estimativa, de ahí que la teoría sobre el valor implique una teoría de los fines); incommensurabilidad (no son cuantificables); objetividad (si bien relativa, orientada al plano del deber ser, manifestada en los objetos culturales); historicidad (los valores no son entes absolutos, ideales e independientes del proceso histórico-cultural, son históricos en el sentido de ser el resultado de las diversas comprensiones estimativo-axiológicas del hombre sobre la naturaleza); inagotabilidad (el valor no se reduce a lo real, ni puede coincidir entera o definitivamente con él, el valor que se realizase íntegramente se convertiría en «algo dado», perdería su esencia que es la de superar siempre la realidad gracias a la cual se revela y en la cual jamás se agota).

²⁸ REALE, M., *Filosofia do Direito*, cit., pp. 187-188.

perspectiva del ser y del deber ser, surgen dos tipos de juicios sobre la realidad: 1.-juicios sobre el ser, o sobre la realidad, ya que enuncian algo sobre lo que el ser es; 2.-juicios de valor, presentan lo real como debería ser desde la óptica de cierto valor²⁹.

La conciencia intencional, plataforma para el acceso a la realidad, puede orientarse a la captación del ser de las cosas (surge la objetividad del ser en cuanto objeto de conocimiento) o hacia la valoración o comprensión de aquéllo que se conoce (produciéndose la objetivación de los valores, como realidades autónomas pero integrantes de los objetos culturales). Los objetos culturales son realidades cuyo ser se entiende únicamente desde la óptica de los valores, sin que haya identificación entre unos y otros. En definitiva, no podemos esperar de Reale una definición lógico-formal de valor, en todo caso afirma que «valor es lo que vale», el «ser» de los valores es «valer»³⁰. Aunque los valores pueden tener cierta objetividad, ésta siempre está en relación a los objetos culturales.

En resumen, M. Reale articula su axiología a partir de la autonomía de los valores ya que poseen sus particulares condiciones de cognoscibilidad, al actualizarse y objetivarse en los objetos culturales. Éstos se componen de *soporte* y *significado*, y aquél, a su vez, puede ser tanto un objeto ideal como un objeto natural, físico o psíquico³¹. Los objetos culturales son actualizaciones de los valores que permiten constituir el mundo de la cultura o de las realidades humanas objetivadas por el hombre. Por tanto, una adecuada comprensión de los valores pasa por atender a la realidad histórico-cultural humana o su teoría de la cultura.

C) TEORÍA DE LA CULTURA

M. Reale puede ser adscrito a la corriente culturalista o, si se quiere, a las denominadas doctrinas histórico-culturales, que tienen diversa inspiración (desde la Escuela de Baden hasta las de referencia hegeliana, diltheyana, heideggeriana o marxista), si bien Reale establecerá sus propios parámetros. En lo que pueden coincidir es en considerar que «la universalidad de los valores no puede buscarse más que a través de la historia, sin hacer abstracción de ella»³². No hay posibilidad de conocer y comprender el valor fuera del marco de la historia, entendida como realización de valores y proyección del espíritu sobre la naturaleza, creando e instaurando un mundo nuevo, el mundo de la cultura. Mundo de la cultura que no supone negar el

²⁹ REALE, M., *Verdade e conjetura*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983, p. 95. (Hay otra edición de esta obra: Lisboa, Guimaraes Editores, 1996). Ya Kant en la *Crítica de la Razón Pura* se ocupó de los planos del ser y del deber ser, siendo su aportación muy relevante para entender a Reale, quien rechaza su rígido formalismo.

³⁰ REALE, M., *Filosofia do Direito*, cit., p. 187.

³¹ REALE, M., *Verdade e conjetura*, cit., p. 99.

³² REALE, M., *Filosofia do Direito*, cit., p. 205.

mundo de la naturaleza³³, pues no pueden entenderse el uno sin el otro³⁴. De ese modo, si los valores mantienen una estrecha relación con la historia y los ciclos culturales, entonces el problema que tiene que resolver Reale, y cualquier doctrina culturalista, es el relativismo de tales valores, entre ellos el de la justicia, pues difícilmente puede defender una obligatoriedad basada en su universalidad. La solución de nuestro autor se plasma en lo que ha venido a denominar «historicismo axiológico»³⁵.

La realidad humana de naturaleza histórico-cultural se explica y fundamenta en términos axiológicos, si consideramos una triple perspectiva de la axiología: su carácter óntico, pues «el valor constituye el ser de ciertos objetos; su sentido gnoseológico, «hay seres cuyo conocimiento sólo es posible a través del valor»; su teleología, «los valores se proyectan en el plano de la acción y de la praxis, implicando una relación de medios y fines»³⁶. Lo expuesto nos permite distinguir dos ideas básicas en el denominado «historicismo axiológico»: 1.–la estrecha relación existente entre axiología, historia y cultura, siendo ésta «la realidad humana objetivada por el espíritu a lo largo de la historia», de ahí que la cultura sólo sea comprensible: en primer lugar, si se relaciona con la historia, pues en su devenir la realidad humana se proyecta y actualiza; y, en segundo lugar, si se vincula con la axiología, ya que toda realidad humana puede entenderse como cultural, dado que se va construyendo a través de las diferentes opciones que los hombres van realizando; 2.–la implicación axiología e historia, pues «una axiología ahistórica o metahistórica para mí no tiene sentido». En consecuencia, el «historicismo axiológico» vendría a ser una «comprensión plural del proceso histórico, según distintos conjuntos de valoraciones»³⁷.

³³ MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura*, Madrid, Sarpe, 1984, señala que la cultura es un conjunto funcional donde las instituciones figuran como unidades dinámicas dentro de la propia cultura y del estudio de las sociedades primitivas como entidades, lo que representa una visión relativista y pluralista de la cultura. Pero se ha de destacar la confrontación naturaleza-cultura, que se salda a favor de una u otra en función de la posición doctrinal que se adopte.

³⁴ REALE, M., *Experiência e Cultura*, cit., pp. 165 y 166: «en la dialéctica de complementariedad existe una correlación permanente y progresiva entre dos o más factores, los cuales no se pueden comprender separados uno del otro, siendo al mismo tiempo cada uno de ellos irreductible al otro, de tal modo que los elementos de la relación sólo logran plenitud de significado en la unidad concreta de la relación que constituyen, en cuanto se correlacionan y de aquella unidad participan». Se diferencia, así, de la dialéctica hegeliana en la que los factores diversos quedan superados por la síntesis. REALE, M., *Direito Natural/Direito Positivo*, São Paulo, Saraiva, 1984, pp. 13 ss.

³⁵ Término acuñado por Luigi Bagolini respecto a la posición de Reale, y aceptado por éste. REALE, M., *Experiência e Cultura*, cit., p. 227: «El historicismo absoluto, en cualquiera de sus formas, es, en verdad, una contradicción en los términos, pues lo absoluto es a-histórico».

³⁶ REALE, M., *Verdade e conjectura*, cit., p. 99.

³⁷ REALE, M., *Teoría Tridimensional do Direito. Teoría da Justiça. Fontes e Modelos do Direito*. Lisboa, Estudos Gerais, Série Universitaria, Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2003. (En adelante lo citaremos como *TTD, TJ, FMD*), pp. 89 ss. Tb.

Ahora bien, si los valores son algo que el hombre realiza a través de su experiencia y asumen expresiones diversas a lo largo del tiempo, entonces cómo explica Reale su consideración de una «objetividad relativa» de los valores. Son objetivos, a su juicio, porque no llegan a agotar sus posibilidades de realización, y la relatividad se explica a partir de la idea de que los valores «no existen en sí y por sí, sino en relación a los hombres, es decir, con referencia a un sujeto». Este sujeto no es un individuo concreto o empírico, sino el hombre como sujeto universal de valoración, como humanidad en general³⁸. Por tanto, no se alude con tal objetividad a las vivencias de un determinado individuo, sino a la comprensión de la realidad que han llevado a cabo las diferentes civilizaciones en cada momento histórico por medio de sus «constelaciones axiológicas».

Estas «constelaciones axiológicas» son el resultado de la «selección de opciones» propia de cada momento histórico, si bien no toda valoración subjetiva u opción empírico-concreta pasa a integrar tales constelaciones³⁹. Entendiendo Reale por «selección axiológica», «el fenómeno irrecusable de que en la memoria histórica, por así decir, no permanecen o se graban todas las opciones hechas, ni el flujo de las infinitas preferencias y situaciones cotidianas o de rutina», sino únicamente aquello que «por motivos múltiples y muchas veces fortuitos o insondables, posee relevancia de significación»⁴⁰. Pero persiste la cuestión de cómo se seleccionan las «estructuras axiológicas relevantes». Reale propone frente a una arbitrariedad de selección, a veces imposible de eludir, una «dialéctica de selección histórica, donde sobreviven las inclinaciones dominantes» en un proceso constante de tensión histórico-axiológico.

Cualquier fin que el hombre se proponga no es más que un valor en su función deontológica, pues a partir de ese momento adquiere objetividad, ya que se coloca más allá de la propia elección concreta y previa a la conducta⁴¹. Es esa cierta objetividad la que permite su captación ontognoseológica racional⁴², aunque incompleta. Será racional porque en el proceso de conocimiento hay siempre datos estimativos, que aparecen al considerar la realidad histórico-cultural, que se captan de manera inicialmente de modo intuitivo y con los cuales se realizan diversas interconexiones que permiten «elevarnos al plano de la ordenación racional, verificándose, así, el signifi-

Capítulos 4 y 5 de *O Direito como Experiência*, Saraiva, São Paulo, 1992. Ver también *Experiência e cultura*, cit., capítulo 8.

³⁸ REALE, M., *Filosofia do Direito*, cit., pp. 208-209.

³⁹ REALE, M., *Experiência e cultura*, cit., p. 223-224.

⁴⁰ REALE, M., *Experiência e cultura*, cit., p. 215.

⁴¹ REALE, M., *Pluralismo e liberdade*, São Paulo, Saraiva, 1963, p. 87.

⁴² Esta propuesta de conocimiento de los valores le diferencia, por un lado, de la interpretación hermenéutica de Gadamer, pues si el proceso cultural se reduce al interpretativo, entonces nos ofrece una visión parcial de la historia; por otro lado, del ontologismo axiológico de M. Scheler, quien considera que la aprehensión de los valores sea posible a través de la sola intuición emocional.

cado y alcance de cada valor en sí mismo y en el sistema general de las estimativas, cuya estructura y sentido nos permite distinguir los diversos ciclos histórico-culturales»⁴³. Pero al partir de una intuición emocional cuando se busca entender el conjunto de la vida, la constatación histórico-cultural de los valores ha de ser relativa, esto es, no se puede pretender el rigor, exactitud y precisión de las ciencias físico-matemáticas, sino, más bien una tarea de «comprensión» propia de las ciencias humanas o espirituales⁴⁴. El conocimiento incompleto de los valores deriva de su nota de «inagotabilidad», esto es, constituyen una realidad que no está finalizada y que permite sucesivas y nuevas interpretaciones. En definitiva, cabe una aprehensión racional de los valores pero en el marco limitado establecido. La comprensión de la historia en términos axiológicos, o de la axiología en términos históricos es lo que permite hablar en Reale de «historicismo axiológico»⁴⁵.

Sin embargo, esta explicación no elude totalmente una posible deriva hacia un relativismo axiológico que Reale trata de evitar constantemente. Una posible respuesta surge al definir la cultura como «el caudal de bienes objetivados por el espíritu humano, en la realización de sus fines específicos»⁴⁶. Es en atención a esos «fines específicos» que la realidad humana: primero, no puede coincidir totalmente con la realidad natural o trascendente; segundo, es cultural y axiológica al establecer los valores como pauta de actuación del hombre; y, tercero, la realidad humana puede recibir diversas concepciones en el proceso histórico ya que los fines-valores se pueden entender de diverso modo⁴⁷. Caben diferentes ordenaciones de los valores, diversas tablas de valores. Por tanto, para Reale, hay múltiples concepciones de los valores a lo largo de la historia que, a su vez, se encuentran interrelacionadas. De lo que extrae como conclusión que hay «algo» latente en todos esos ciclos culturales y constelaciones axiológicas, que opera como valor positivo fundamental: «la capacidad del espíritu para manifestarse de infinitos modos y para reaccionar fecundamente ante el imprevisible y sorprendente juego de las circunstancias, componiendo en una síntesis creadora y vital el disperso y fragmentado mundo de las experiencias particulares»⁴⁸.

Para Reale, por tanto, no sólo es posible establecer una jerarquía entre los valores sino también entre las diferentes «constelaciones

⁴³ REALE, M., *Pluralismo e liberdade*, cit., p. 88.

⁴⁴ REALE, M., *Experiência e cultura*, cit., pp. 181-186.

⁴⁵ Término con el que Reale se distancia del «historicismo absoluto», propio de las posiciones de Hegel o Marx, incluso del historicismo idealista de Gentile, por considerar que en ellos la libertad creadora y renovadora del espíritu humano queda anulada, pues según él «donde no hay alternativa no hay historia».

⁴⁶ REALE, M., *Filosofia do Direito*, cit., p. 217.

⁴⁷ Llama la atención una posible contradicción, pues alude a «fines específicos» al parecer propios de un «yo-ideal» previo y definido, y, por otro lado, habla de una realidad humana abierta al proceso histórico, y ajena a esta condicionante fija.

⁴⁸ REALE, M., *Filosofia do Direito*, cit., p. 223.

axiológicas». Se suscita, entonces, la pregunta de cuál es el criterio con el que llevar a cabo tal ordenación. En Reale el valor de referencia es el *valor de la persona humana*, que actúa como fundamento⁴⁹ de todos los demás y permite realizar en torno a él la ordenación jerárquica requerida⁵⁰. La clasificación de los valores que propone Reale parte de la consideración del «objetivo o la dirección» que se busca con cada experiencia estimativa, procurando englobar los diferentes motivos que mueven a la humanidad en su actuación. Pero tal ordenación o clasificación sólo es posible si se diferencia entre valores subordinantes⁵¹ y subordinados. Entre los subordinantes Reale sitúa valores como: lo verdadero, lo bello, lo útil, lo santo y el valor del bien. Alrededor de estos valores básicos se ordenan los valores subordinados, que varían en función del ámbito de la realidad en que nos situemos. En cada ciclo cultural habrá una ordenación u otra en torno a esos valores fundamentales y es ese conjunto ordenado de valores, determinantes de la acción individual y colectiva de cada momento, a lo que Reale denomina «constelaciones axiológicas». Girando, a su vez, todas ellas «en torno al valor primordial o fundamental de la persona humana, en razón de la cual y por la cual, todos los valores valen»⁵². Reale da un paso más en la superación del relativismo que podría implicar la comprensión histórico-cultural de los valores y afirma que «determinados valores, una vez elevados a la conciencia colectiva, se tornan semejantes a entidades ontológicas, adquiriendo carácter permanente y definitivo»⁵³. Es decir, hay una serie de valores que una vez reconocidos colectiva y racionalmente, alcanzan sentido fijo y universal, pasando a dirigir a la humanidad como autoconciencia del espíritu, son lo que Reale llama «*invariantes axiológicas*»⁵⁴. Entre esos valores incluye: la persona humana⁵⁵, el derecho a la vida, la intangibilidad de la subjetividad, la igualdad ante la ley, la libertad

⁴⁹ Señalemos que Reale no entiende la vida como valor fundamental (frente a Nietzsche que habla del valor de la vida, u Ortega y Gasset que postula la razón vital como eje de su vitalismo) sino que la considera la «condición de realización de todos los valores», pues «todos los valores se refieren a la vida, puesto que ésta es vehículo de las estimativas», v. *Filosofia do Direito*, cit., p. 339. REALE, M., *Nova Fase do Direito Moderno*, São Paulo, Saraiva, 1990, pp. 82-83: la idea de persona se ha de entender «como inmanente posibilidad de elección constitutiva de valores».

⁵⁰ Eso no quiere decir que la clasificación de los valores sea una cuestión sencilla, pues unas clasificaciones atienden a la «forma» en la que se presentan (valores-fines, valores-medios, autónomos, derivados, etc.) y otras a la «materia» (estéticos, éticos, religiosos, económicos, etc.).

⁵¹ Entre ellos no cabe hablar de una ordenación jerárquica.

⁵² REALE, M., *Filosofia do Direito*, cit., p. 237.

⁵³ REALE, M., *Introdução à Filosofia*, Saraiva, São Paulo, 1988, p. 162.

⁵⁴ REALE, M., *Lições Preliminares do Direito*, São Paulo, Saraiva, 16.^a ed., 1988, p. 309.

⁵⁵ En el pensamiento de Reale se puede hablar, por tanto, de un «personalismo axiológico» pues la persona constituye la fuente última de donde emanan todos los valores. El hombre crea la realidad conforme a sus valoraciones, buscando realizar sus propios fines.

individual, etc...⁵⁶. Todos ellos constituyen el fundamento de la ética y se corresponden con los derechos fundamentales del hombre.

Lejos de resolver la cuestión Reale nos obliga a plantearnos más interrogantes: ¿las «*invariantes axiológicas*» son valores objetivos-transcendentes? Es evidente que no han de serlo, pues en tal caso nos encontraríamos ante un ontologismo axiológico, del que huye Reale. Por otro lado cabe pensar si son valores innatos de carácter racional o teológico, al modo de un derecho natural transcendente; aquí la respuesta vuelve a ser negativa, pues Reale vería peligrar su «*historicismo axiológico*». La respuesta a esta complicada cuestión desde la óptica del pensamiento de nuestro autor, no puede ser ni el ontologismo axiológico (idealización absoluta de los valores) ni el relativismo axiológico, sino que pasa por considerar su concepción culturalista-personalista⁵⁷ de la axiología, que se basa en una «*comprensión transcendental (...) del valor en correlación con la experiencia histórica*»⁵⁸. Lo que le lleva a poner de manifiesto que hay valores que cambian a lo largo de la historia y valores que pasan a tener fijeza en la conciencia histórica. La cuestión es por qué permanecen de forma indefinida y cómo se seleccionan. La contestación de Reale a esta compleja temática se basa en que la objetividad de los valores es histórica, «*fundada en la radical historicidad del ser humano, el cual da origen y legitimidad a los demás valores, que no se infieren deductivamente, en abstracto, de la idea de persona, sino en su concreto proceso histórico*»⁵⁹. Es en este punto donde la investigación ontognoseológica alcanza su límite, no pudiendo pretender un origen transcendente, en todo caso será la «*razón conjetural*» la que «*podrá establecer como plausible, sin perder su contenido problemático, una posible correlación entre transcendental y transcendente, abriendo camino a la meditación metafísica*».

La preocupación de Reale por el relativismo le lleva a acudir a la «*razón conjetural*», pero en tal caso todo su razonamiento sobre *constelaciones e invariantes* sobraría ya que si acude al expediente de la conjetura desde el inicio, podía haber afirmado como conjetura de partida que la persona es el valor-fuente de todos los valores, y es evidente que es pensable e inevitable, y, además compartida. Pero en tal caso su teoría de los valores, esencial en toda su obra, quedaría amenazada, pues al partir de un dato, al que cabe adherirse racionalmente, en nada se diferenciaría de las posturas iusnaturalistas tradicionales.

⁵⁶ La consolidación de ciertos valores es compatible con el surgimiento de nuevos valores, como por ejemplo, el valor de lo ecológico que se correspondería con el derecho al medio ambiente.

⁵⁷ Se puede decir que su «*historicismo axiológico*» culmina en un «*personalismo axiológico*». REALE, M., *TTD, TJ, FMD*, cit., p. 205

⁵⁸ REALE, M., *Paradigmas da cultura contemporânea*, São Paulo, Saraiva, 1996, p. 106.

⁵⁹ REALE, M., *Paradigmas da cultura contemporânea*, cit., pp. 109-110. REALE, M., *Direito Natural/ Direito Positivo*, cit., p. 7.

2.2 La teoría de la justicia desde el Culturalismo

Como teoría propiamente dicha, es decir, con la pretensión de ofrecer su postura en torno a esta cuestión se refiere a ella en su obra *Nova Fase do Direito Moderno*⁶⁰, cuyo capítulo I, parte I, lleva por título «Teoria da Justiça», y en el cual se hace patente que su visión de la justicia se encuadra dentro del culturalismo que defiende. Reale quiere dar carta de naturaleza a su teoría sobre la justicia y extrae el capítulo mencionado anteriormente, colocándolo, en el marco de una obra recopilatoria titulada *Teoria Tridimensional do Direito, Teoria da Justiça, Fontes e Modelos do Direito*, como una parte al mismo nivel que dos de sus obras básicas, añadiendo una breve consideración que titula «Problemática da Justiça»⁶¹.

Como tal teoría culturalista ha de rechazar toda visión de la justicia que pretenda validez intemporal, definitiva, totalizadora y absoluta, ya que, sin duda, descansará sobre huecas formalizaciones. Considera que el sentido de la justicia está dominado por la perspectiva axiológica en el marco de unas concretas coordenadas espacio-temporales, al defender que la justicia se afirma como una categoría histórico-cultural⁶². Pero también se cuestiona la comprensión de la justicia como un valor relativo y la consideración de que lo que sea justo dependa únicamente de quien haga tal juicio de valor, lo que supondría, al mismo tiempo, negar la existencia de la justicia como un valor propio del derecho y privar a los ordenamientos jurídicos de uno de sus referentes fundamentales, provocando su pérdida de significado. En definitiva, M. Reale entiende superada toda doctrina que se presente como: «a) Un *paradigma ideal de Justicia* de validez universal, sea él concebido a la luz de la razón, o pretendidamente inferido de datos empíricos; o b) Una *categorización formal de criterios* evaluadores de lo que deba ser considerado justo o injusto; c) La comprensión del ordenamiento jurídico *con abstracción de la idea de justicia*»⁶³.

Niega, por un lado, universalismo y objetivismo y, por otro, concreción y relativismo como enfoques unívocos y exclusivos para la comprensión de la justicia. Su propuesta pretenderá superar ambos enfoques. En ese sentido, Reale considera que la cuestión de la justicia no tiene una continuidad lineal, por eso no ha de buscarse una definición universal de la misma sino observar el proceso de experiencias de lo que se entiende en concreto como justo en cada ciclo histórico-cultural⁶⁴. Esto es, el proceso que en razón de la persona huma-

⁶⁰ REALE, M., *Nova Fase do Direito Moderno*, cit., pp. 3 ss.

⁶¹ REALE, M., *TTD, TJ, FMD*, cit., p. 199 ss.

⁶² Posición diversa a la defendida por ALEXY, R., en «Justicia como corrección» en *DOXA*, 26, 2003, p. 163, en que señala que «la tesis según la cual la justicia es corrección, por tanto, conduce directamente a la idea de la justicia como posibilidad de fundamentación, o justificación, mediante razones».

⁶³ REALE, M., *TTD, TJ, FMD*, cit., p. 184.

⁶⁴ REALE, M., *Nova Fase do Direito Moderno*, cit., p. 37.

na, como valor fuente de todos los valores, se orienta a la realización cada vez mayor de la igualdad, la libertad y la solidaridad. La vinculación entre justicia e historia procede de la misma naturaleza del hombre, ya que es un ser histórico, pero con unos valores inmanentes de los que adquiere conciencia a lo largo del proceso histórico, a los cuales les atribuye la fuerza de *invariantes axiológicas*, como si fuesen valores innatos. La justicia se presentaría como una condición transcendental para la realización de los demás valores; sin el valor de la justicia los demás valores no se podrían desenvolver, de una forma coordinada y armónica, en una comunidad de hombres libres. La justicia es un *valor-medio* que asegura el cumplimiento de los demás valores, en razón de la persona humana que es el *valor-fin*. Para M. Reale la cuestión de la justicia es un problema permanente que desafía a aquéllos que se ocupan de la mejor organización de la sociedad y de la paz.

A) JUSTICIA Y DERECHO

La experiencia jurídica es una forma más de experiencia histórico cultural, por tanto, se ha de explicar también desde la óptica culturalista que sustenta Reale. El derecho es una realidad histórico cultural, «una realidad espiritual (no natural, ni puramente psíquica, o técnico-normativa, etc.) en la cual y por la cual se concretan históricamente valores, ordenándose las relaciones intersubjetivas conforme exigencias complementarias de los individuos y del todo social»⁶⁵. El derecho, como un todo, es momento de justicia, será una actualización progresiva de la justicia, «de todos los valores cuya realización posibilite la afirmación de cada hombre según su virtud personal. Lo que importa es, pues, determinar, con posible rigor, el significado del derecho a la luz de la experiencia social e histórica del hombre».

El derecho positivo nace en Reale a través del denominado «normativismo jurídico concreto», proceso en el que el poder, en sentido amplio⁶⁶, integra la tensión fáctico-axiológica del momento en una norma. La cuestión es por qué el poder elige una tensión y no otra para crear una norma. Dicho de otro modo, ¿el derecho positivo es un producto del puro decisionismo o, por el contrario, se pueden encontrar principios o valores universales que fundamentan el derecho positivo? ¿Cabe considerar la existencia de un derecho natural como fundamento del derecho positivo? ¿Se puede hablar de derecho natural en el culturalismo de Reale?

Reale admite la existencia del derecho natural únicamente como una «constante histórica», pero «con una alteración sustancial en la

⁶⁵ REALE, M., *Filosofia do Direito*, cit., p. 699-700. REALE, M., *Nova Fase do Direito Moderno*, cit., p. 80.

⁶⁶ Poder legislativo, en el caso de la ley o, también, la sociedad como tal en el caso de la costumbre.

colocación del problema»⁶⁷ para adecuarlo a su concepción axiológica, centrada en el historicismo y en el personalismo axiológico. Reale se separa de las concepciones de derecho natural clásico, ya de orientación racionalista, idealista o teológica, que defienden «valores imperecederos y separados del desarrollo histórico-cultural del derecho y de la realidad», y sostiene que el derecho natural es «la objetivación concreta y continuada de los valores de justicia» abiertos a un constante desarrollo a lo largo de la historia que trasciende lo ya alcanzado de hecho por el derecho positivo⁶⁸.

Para determinar el origen y contenido del derecho natural ha de recordarse lo dicho sobre las *invariantes axiológicas*. Veámos que éstas cuando se revelan a «la conciencia popular adquieren objetividad y fuerza coactiva (...) convirtiéndose en *presupuestos conjeturales necesarios en la convivencia humana*». De estos paradigmas axiológicos surgen ciertas normas que se consideran «ideas directoras y universales de la conducta ética, consuetudinaria y jurídica», normas que permiten comprender la naturaleza y los límites del derecho positivo y a las que Reale denomina «derecho natural de carácter problemático-conjetural»⁶⁹. Conjetural porque los valores que rigen y conforman su constitución han de ser entendidos como «suposiciones posibles de acuerdo con lo cierto o verificable, en relación a la totalidad del universo, a la totalidad de la cultura o la totalidad de lo experienciable»⁷⁰. Pero al mismo tiempo este derecho natural tiene natu-

⁶⁷ REALE, M., *Nova Fase do Direito Moderno*, cit., p. 43. REALE, M., *Direito Natural/Direito Positivo*, cit., pp. 1 a 3.

⁶⁸ REALE, M., *Direito Natural/Direito Positivo*, cit., p. 5. REALE, M., *Lições Preliminares do Direito*, cit., p. 5.

⁶⁹ REALE, M., *Nova Fase do Direito Moderno*, cit., pp. 47-48. REALE, M., *O Direito como Experiencia*, Saraiva, São Paulo, 1992, p. XXIII, en que Reale expone algunas consideraciones sobre la *conjetura*: «a) la *conjetura* no se confunde ni con lo quimérico ni con lo arbitrario, sino que se corresponde más con un *juicio de plausibilidad*, formulado en *isonomía con la experiencia*, de tal modo que dura en cuanto ésta se armoniza con aquélla; b) la *conjetura* no se corresponde con un juicio aleatorio o eventual, sino que nace, por el contrario, de la necesidad de atender a ciertos reclamos de la experiencia que la ciencia no considera por estar más allá de sus posibilidades certificadoras o verificadoras; c) la *conjetura* posee un *status* epistemológico propio, no confundiendo con la *probabilidad*, cuyos datos numéricos son certificables o previsibles, ni con la *analogía*, que obedece a parámetros racionales propios, de procedencia o viabilidad; d) la *conjetura*, a pesar de la problematicidad que la envuelve, alberga una *comprensión de sentido* válida tanto en el plano de la Ciencia como en el de la Metafísica; e) la *conjetura*, en el marco científico, a veces opera como una «suposición», una «hipótesis imaginaria», o una «ficción», a partir de la cual se puede llegar a formas de conocimiento verificables».

⁷⁰ REALE, M., *Direito Natural/Direito Positivo*, cit., p. 9. REALE, M., *Nova Fase do Direito Moderno*, cit., p. 49: La afirmación de que el hombre es un *foco de alternativas*, es indemostrable, «pero podemos considerarla plausible, y en este sentido específico conjetural». Del mismo modo que el valor primordial del hombre, cuyo «ser es su deber ser», es una afirmación científicamente indemostrable, pero que podemos considerar plausible en función de lo que se puede conocer del hombre gracias a la antropología, la sociología, la psicología y la historia. En resumen, son verdades conjeturales que la experiencia axiológica de la historia nos confirma cada vez más.

raleza transcendental al presentarse como el conjunto de todas las condiciones transcendentales, histórico-axiológicas, que posibilitan y legitiman la experiencia jurídica, como el valor de la persona, ciertos valores constantes (libertad, libertad de expresión, derecho a la integridad, etc.) asegurando la continuidad de esa misma experiencia».

La objetividad de este derecho natural es de carácter histórico, fundada en la historicidad radical del hombre, sin implicar una fractura en el mundo ético, porque «es siempre la persona el fundamento común de la Ética, esto es, de la Moral, del Derecho y de las Costumbres»⁷¹. Frente a las concepciones transcendentales del derecho natural, que afirman la existencia de dos órdenes normativos, uno con validez en sí y por sí (derecho natural) y otro subordinado y contingente (derecho positivo)⁷², Reale defiende la existencia de una única realidad jurídica que puede enfocarse bien desde el derecho natural, atendiendo a sus condiciones histórico-axiológicas transcendentales, o bien desde el derecho positivo, como manifestación concreta de la correlación dialéctica entre hechos y valores.

Reale desde una perspectiva transcendental entiende la relación entre derecho natural y derecho positivo «como un imperativo ético, metajurídico o transjurídico, traduciendo un imperativo de cambio y perfectibilidad, en función de los derechos humanos fundamentales, transitoriamente vulnerados». Sin embargo, y aunque las «estructuras jurídico-positivas parecen subordinadas a las exigencias transcendentales del derecho natural, se hace imposible (y en esto radica todo el drama del derecho y de la justicia, o la aporía del «derecho justo») negar eficacia y validez a una regla positiva en vigor, en el ámbito de la Ciencia Jurídica o en el momento dogmático de su aplicación por los jueces y administradores»⁷³.

A nuestro juicio, surge aquí un problema. Si el derecho natural condensa los principios de convivencia básica, actuando como fundamento y vía de legitimación del derecho positivo, pero, al decir de Reale, éste no pierde validez en caso de contradecirle, entonces nos encontramos ante una postura puramente normativista, ya que el derecho positivo vale cuando posee los requisitos formales indispensables para que una regla de derecho adquiera o pierda valor. Reale rechaza tal interpretación⁷⁴, pues la vigencia, dice, exige un mínimo de contenido axiológico. La cuestión es cuál, pues si ha de ser un cierto contenido prefijado entonces su iusnaturalismo se asemeja al tradicional, y, además, el derecho positivo en la medida en que lo cumple con los valores de certeza y seguridad. Pero además, no queda claro cómo esas «invariantes axiológicas» pasan a la conciencia popular. En ese sentido, parece que Reale confía en las aportaciones de la Sociología,

⁷¹ REALE, M., *Nova Fase do Direito Moderno*, cit., p. 51.

⁷² REALE, M., *Lições Preliminares do Direito*, cit., p. 308.

⁷³ REALE, M., *O Direito como Experiencia*, cit., pp. 12-13. REALE, M., *TTD, TJ, FMD*, cit., p. 116.

⁷⁴ REALE, M., *Filosofia do Direito*, cit., p. 597.

la Psicología, la Antropología, la Economía, etc., para detectar qué se considera esencial por la «cultura» de una determinada época; si es así, entonces su tesis sobre el contenido del derecho natural se hace deudora y dependiente de estas otras disciplinas, hasta el punto, casi, de vaciarse de contenido o integrar un contenido derivado y no originario.

B) JUSTICIA Y SOCIEDAD

En los apartados anteriores se ha analizado su concepción de la justicia, pero lo que ahora se estudiará, en la dirección de la reflexión actual sobre la justicia, es la propuesta de Reale a la hora de considerar a una sociedad y a sus instituciones políticas como justas⁷⁵.

La comprensión del hombre en el marco del «personalismo axiológico»⁷⁶ le permite, por un lado, formular la conjetura de una igualdad entre los hombres, irrenunciable aspiración que muestra que la justicia es un valor social vinculado al valor de la persona, y, por otro, afirmar la igualdad que se establece entre personas titulares de unos derechos inherentes⁷⁷, que comparten los valores de libertad⁷⁸ y

⁷⁵ Se ha de observar que Reale no recoge explícitamente el debate en torno a la libertad y las condiciones de una vida social bien ordenada que se dirimen entre liberalismo, comunitarismo y republicanismo.

⁷⁶ Buena parte de su concepción de los valores deriva de un autor personalista como es Max Sheler. El personalismo refleja una doctrina de contornos difusos que posibilita incluir en él diferentes autores y corrientes, desde Buber, Levinas, Maritain, Marías, Zubiri, Mounier, Ricoeur, Sheler, pasando por personalismos de corte comunitario, anarquizante, católico, protestante, etc. En el pensamiento de Reale hay una «valoración» de la persona, pero no extrae de ello un criterio claro y fuerte con el que juzgar las instituciones sociales. BURGOS, J. M., «¿Es posible definir el personalismo?», en AA.VV., *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 1997, pp. 143-152. CASTILLO VEGAS, J. L., *Personalismo y derecho de propiedad*, Valladolid, Ediciones Grapheus, 1992, p. 19. SCHELER, M., especialmente su obra *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós, 2001, trad. H. Rodríguez Sanz; presentación de Juan Miguel Palacios, 3.ª ed. rev.; V. tb. la obra de METRAUX, A., *Max Scheler ou La phénoménologie des valeurs*, París, Sheggers, 1973.

⁷⁷ Esta afirmación le coloca en la línea de definir los derechos que considera propios de la persona, cosa que no hace de forma directa pero se ha de entender que se refiere a los derechos humanos. Tampoco lleva a cabo un reflexión, dada la especial relevancia de tales derechos, sobre la ubicación y el papel que han de tener, por ejemplo, a la manera en que R. DWORKIN lo hace, pudiéndose entender la concepción de la justicia de éste en términos de derechos, o si se quiere, como «cartas triunfo», en *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1989 y también *El imperio de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 1992.

⁷⁸ Obsérvese que Reale no utiliza las categorías de BERLIN, I., «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, versión española de Julio Bayón, Madrid, Alianza, 1988, p. 225, de libertad positiva y libertad negativa, ni siquiera los conceptos de libertad de los modernos y de los antiguos de CONSTANT, B., «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes», París, GF Flammarion, 1986, p. 67. Tampoco alude a la pretendida categoría de PETTIT, P., de libertad como no-dominación en *Republicanism*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 35-6, lo que manifiesta su intención de proponer una concepción propia de la libertad.

solidaridad, materializados en una organización política democrática como garantía de régimen político que canalice su realización pacífica⁷⁹. Al mismo tiempo, tal perspectiva personalista le lleva a rechazar posturas individualistas y transpersonalistas, por ello Reale señala la necesidad de integrar y superar, en un mundo complejo como el actual, las fórmulas del liberalismo y del socialismo, en cuyos ámbitos libertad e igualdad se constituían, a veces como elementos excluyentes. Para él la relación entre libertad e igualdad no ha de plantearse en términos seriados sino como valores vinculados por una dialéctica de complementariedad, de modo que la comprensión de la libertad como forma de participación supone una más estrecha relación entre los valores mencionados. En definitiva, la democracia liberal se ha de presentar como democracia social como consecuencia de superar los planteamientos individualistas y los prejuicios frente a la interferencia del Estado propios de la versión clásica del liberalismo⁸⁰. El término participación⁸¹ tiene un sentido propio, incluyendo la participación política y el tomar parte de los bienes sociales⁸². Para ello apela a nuevas formas de participación más directas como el plebiscito, el referéndum o la extensión de la iniciativa parlamentaria a quien en la sociedad civil ostente especial relevancia. Todo ello se sustancia en una visión del ciudadano como titular no sólo de un status jurídico de derechos y prerrogativas individuales sino de ser consciente de los lazos que vinculan a todos y cada uno de los individuos a los supremos intereses de su comunidad⁸³. La ciudadanía⁸⁴, en suma, no consiste sólo en la titularidad abstracta de derechos y deberes, sino que cobra sentido, legitimidad y eficacia cuando valores personales y sociales se complementan recíprocamente, de manera que los individuos, sin renunciar a sí mismos, se integran en el bien común del pueblo.

La cuestión es cómo resolver la aparente paradoja de la afirmación de cada situación personal y la idea esencial de participación en la comunidad. La concreción de la acción libre exige que a su titular se

⁷⁹ REALE, M., *TTD, TJ, FMD*, cit., pp. 196-198.

⁸⁰ REALE, M., *O Homen e seus Horizontes*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1997, p. 95.

⁸¹ La participación no la entiende como un instrumento de una libertad basada en el ideal de la no-dominación, propia de la interpretación republicana de la libertad que hace PETTIT, P., *Republicanism*, cit., pp. 113 ss.

⁸² Reale asume el término democracia participativa pero no le da el sentido fuerte que el comunitarismo o incluso el republicanismo le daría como autogobierno de los ciudadanos. Sobre el concepto de «Democracia fuerte: la política al modo participativo», v. VVAA, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, 1998, p. 290. PEÑA, J., *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, Valladolid, Secretariado de publicaciones Universidad de Valladolid, 2000, principalmente los capítulos 6,7 y 8.

⁸³ REALE, M., *Crise do Capitalismo e Crise do Estado*, São Paulo, Senac, 2000, p. 41.

⁸⁴ M. Reale realiza pues una crítica a la fórmula de ciudadanía atomística liberal, pero no realiza una reflexión sistemática de los modelos de ciudadanía actualmente en discusión liberal-republicano-comunitarista.

le aseguren las condiciones efectivas de participación⁸⁵, en el sentido de «el derecho a participar, social y culturalmente, de los bienes de la comunidad, tanto en el plano de las decisiones como en el acceso a las formas de mejor distribución de las riquezas»⁸⁶. El progreso tecnológico⁸⁷ debe tener como horizonte la extensión más universal posible de los resultados de ese desarrollo. Sólo con tales garantías los sujetos tienen asegurada la posibilidad de participar y decidir. En definitiva, socialización del progreso y libertad serían los ejes de una democracia social y participativa.

En ese marco cabe hablar de una propiedad democratizada al alcance de todos, de un ámbito económico presidido por la libre iniciativa o de un bien común perseguible por diversos caminos pero siempre con el principio de eficacia como referencia. Habría una exigencia de efectiva igualdad de oportunidades materiales y culturales, en la esfera de una economía normativa, esto es, de una economía que combina la acción del Estado con la de los particulares en aras a realizar unas normas éticas de acuerdo con una jerarquía de valores⁸⁸.

La propuesta de Miguel Reale para establecer una adecuada interrelación entre libertad e igualdad, con el objetivo de alcanzar una más justa estructura social, se denomina «social-liberalismo»⁸⁹. Dicha propuesta se separa del neoliberalismo⁹⁰, en sus distintas versiones, porque no comparte la idea de que sólo a través de una vida económica entregada a la libre competencia sin obstáculos y con un Estado míni-

⁸⁵ REALE, M., *O Homen e seus Horizontes*, cit., p. 94.

⁸⁶ REALE, M., *O Homen e seus Horizontes*, cit., p. 97. Como ejemplos de derecho de participación Miguel Reale señala: la participación de los trabajadores en la vida y beneficios de las empresas, generándose una correlación entre participación efectiva y corresponsabilidad, entre libertad y responsabilidad.

⁸⁷ REALE, M., *Crise do Capitalismo e Crise do Estado*, cit., p. 59.

⁸⁸ REALE JUNIOR, M., «A Atualidade do pensamento político de Miguel Reale» en *Direito, Política, Filosofia, Poesia*, São Paulo, Saraiva, 1992, p. 125.

⁸⁹ Curiosamente él mismo calificará su pensamiento político como «social-liberalismo» pero sin identificarse con el neoliberalismo. REALE, M., *Nova Fase do Direito Moderno*, cit., p. 34. Reale rechaza la socialdemocracia por considerar que es esencialmente marxista y, por ello, transpersonalista, orientación, obviamente, de la que él no participa.

⁹⁰ Reale vendría a identificar neoliberalismo con lo que KYMLICKA, W., *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995, p. 109, considera como libertarismo, propio de las tesis de Nozick: «los libertaristas defienden las libertades del mercado, y exigen la limitación del papel del estado en cuanto a políticas sociales. Por ello se oponen al empleo de planes de redistribución impositiva para llevar a cabo una teoría liberal de la igualdad». La tesis principal de Nozick sería que «si asumimos que todos tienen derecho a los bienes que actualmente poseen (sus «pertenencias»), entonces una distribución justa es sencillamente cualquier distribución que resulte de los libres intercambios entre personas. Cualquier distribución que resulte de transferencias libres a partir de una situación justa es en sí misma justa». Aunque inicialmente Reale ha calificado a Rawls como neoliberal, una observación atenta lleva a detectar que la propuesta rawlsiana y la de Reale están relativamente próximas, al menos, en sus propuestas finales. Siempre será difícil determinar cuál es el grado de intervención que reservan al Estado, pero lo que es claro es que ambos no ven mal tal intervención.

mo, se pueda alcanzar lo que se denomina justicia social, pues piensa, en la línea de J.K. Galbraith⁹¹, que la participación del Estado en la economía ha contribuido a favorecer la situación de los más desfavorecidos a través de los mecanismos de la seguridad social, de subsidios y fondos de garantía y asistencia, generando, en consecuencia, bienestar para todos⁹². Esto es, un adecuado equilibrio entre el ámbito del libre juego de la competencia y un Estado no abstencionista⁹³.

M. Reale duda de la viabilidad de una mancomunidad universal⁹⁴ en la que primen exclusivamente los intereses y principios del mercado⁹⁵ pues en aras de un marco en el que se entiende estarían actuando de la forma más libre los individuos, sin las cortapisas del Estado, se estarían poniendo en peligro los derechos individuales de los mismos, pues en ese marco de máxima libertad no existen las garantías ni los procesos adecuados a los que acudir en caso de violación y vulneración de los mismos. En definitiva libre competencia sí pero atribuyendo al Estado la función de control de aquellas prácticas del mercado que puedan provocar cualquier lesión de los derechos individuales⁹⁶, lo que se resuelve en su afirmación de un Estado nación protagonista de sus propias decisiones sociopolíticas y económicas, no entregado de manera irreflexiva a un proceso descontrolado de globalización económica⁹⁷. Las peores consecuencias se aprecian en el terreno económico pues la globalización permite interferencias financieras externas, de localización difícil, que pueden alterar con rapidez la libre competencia, con predominio de voluntades anónimas incontrolables. Todo ello permite dominar una nación sin ocupar su territorio, lo cual no es sino una nueva forma de imperialismo. Se percibe, pues, una cierta preocupación por la pérdida de soberanía de los

⁹¹ GALBRAITH, J.K., *La cultura de la satisfacción: los impuestos, ¿para qué?: ¿quiénes son los beneficiarios?*, Barcelona, Ariel, 1997.

⁹² REALE, M., *O Estado Democrático de Direito e o Conflito das Ideologias*, São Paulo, Saraiva, 1999, 2.ª edición, revisada, pp. 37-38.

⁹³ GARCÍA SANTESMASES, A., «Estado, mercado y sociedad civil» en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Editorial Trotta, 1997, p. 217 ss. CAMINAL BADIA, M. (coordinador), *Manual de Ciencia Política*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 177 ss. MUÑOZ DE BUSTILLO, R., (compilador) *Crisis y futuro del estado de bienestar*, Madrid, Alianza Universidad, 1989. FERNÁNDEZ GARCÍA, E. Cap. IX «El Estado Social: desarrollo y revisión» en *Filosofía Política y Derecho*, Madrid, Marcial Pons, 1995. GARCÍA SANTESMASES, A., «Estado, mercado y sociedad civil» en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Editorial Trotta, 1997, p. 217 ss.

⁹⁴ Discreparía de lo que HABERMAS, J., expresa en *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 628: «(...) la ciudadanía democrática no ha menestar quedar enraizada en la identidad nacional de un pueblo; pero que, con independencia de, y por encima de, la pluralidad de formas de vida culturales diversas, exige la socialización de todos los ciudadanos en una cultura política común».

⁹⁵ MALEM SEÑA, J., *Globalización, comercio internacional y corrupción*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 100 ss.

⁹⁶ REALE, M., *Crise do Capitalismo e Crise do Estado*, cit., p. 64.

⁹⁷ REALE, M., *O Estado Democrático de Direito e o Conflito das Ideologias*, São Paulo, Saraiva, 1999, capítulo VI.

Estados y muchas cautelas con respecto a acuerdos internacionales que pudieran socavarla⁹⁸.

Desde una perspectiva interna, el ordenamiento político se articula a partir de tres elementos que se exigen recíprocamente: individuo, sociedad civil y Estado. Si éste se configura como un conjunto de individuos abstractos nos encontramos frente a un Estado de Derecho formal que «preserva sólo los valores extrínsecos del orden jurídico, sin tener en cuenta sus valores substanciales, como los de la educación y la salud, sin los cuales el individuo o perece o no se desarrolla»⁹⁹. El papel de la sociedad civil es mediar entre el individuo y el Estado, de manera que éste encontrará mayor sentido cuando se adapta a las exigencias de la comunidad a la que sirve. La relación entre los tres elementos –individuo, sociedad civil y Estado– se rige por la dialéctica de complementariedad, lo cual supone que se implican el uno al otro pero ninguno queda reducido a otro, pues no se trata de momentos sucesivos de una evolución sino momentos sincrónicos que resuelven su vinculación por la dialéctica mencionada. Para M. Reale el Estado Democrático de Derecho¹⁰⁰ es la vía para garantizar un proceso con tales exigencias y el logro de tales objetivos.

3. CONSIDERACIONES FINALES

La teoría de la justicia de M. Reale se asienta en la adecuada comprensión de los elementos sobre los que construye su obra (derecho natural transcendental, historicismo axiológico, dialéctica de complementariedad, pensamiento conjetural...). Subrayar la originalidad de su «a priori cultural», pero que, a pesar de sus esfuerzos, se nos antoja estrictamente formal, pues siendo cierto que se conoce en un contexto cultural eso dificulta al máximo las posibilidades de universalización y mucho más hablar de «constelaciones axiológicas» propias de un ciclo histórico, porque la pregunta inmediata es

⁹⁸ Se manifiesta aquí cierta preocupación por el ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas) expresión, según sus críticos, de una simple vía de expansión de la economía estadounidense.

⁹⁹ REALE, M., *Crise do Capitalismo e Crise do Estado*, cit., p. 67.

¹⁰⁰ Aunque comparte la terminología de ELÍAS DÍAZ que podemos ver, fundamentalmente en *Curso de filosofía del derecho*, Madrid, Marcial Pons, 1998 o en *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Madrid, Taurus, 1998, cuya propuesta para resolver la dicotomía entre libertad e igualdad adopta el término Estado Democrático de Derecho aunando democracia y socialismo, ese no es el objetivo de M. Reale, pues a pesar de definir Estado Democrático de Derecho como «Estado de Derecho y Justicia Social», la perspectiva de Reale es esencialmente liberal pero sensible a las exigencias sociales. También puede coincidir con las notas que han de ser exigidas a un Estado Democrático de Derecho (soberanía popular, dignidad de la persona, pluralismo político...) con las que HABERMAS expone en *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 238, pero no coincide ni participa de la teoría del discurso, ni articula dichos elementos del mismo modo.

cuáles son los valores que componen las «constelaciones axiológicas» de nuestro ciclo histórico. Si la respuesta es que los valores de la cultura occidental, como parece que se desprende de los valores mencionados a lo largo de su obra, entonces incurrirá en considerar como universal lo que sólo es propio de una cultura. De tal modo, que la no consecución de esos valores o la crisis de esos valores es una crisis de la propia humanidad. Fundamenta la existencia de algunas «invariantes axiológicas» en el reconocimiento universal de su eticidad, pero no explica cómo se lleva a cabo dicho proceso de reconocimiento.

Nos ofrece, y eso se pide a una teoría de la justicia, un criterio para valorar el derecho y las instituciones sociales, pero no cierra qué se pueda entender y cuál pueda ser el contenido del valor persona, siendo ese su mérito o demérito, según se comparta la idea de que es a través del proceso histórico como se va colmando dicho valor; que se trata de un valor inagotable y que de forma progresiva se irá descubriendo su contenido; o se piense, por el contrario, que la afirmación de dicho criterio es demasiado débil al dejar vacío el mismo, y permitir que su sentido sea cubierto a través de las diferentes interpretaciones históricas. Las corrientes personalistas son variadas y apuntan siempre en la dirección que Reale defiende, pero las consecuencias que cada una extrae para la vida social son muy diversas, de manera que afirmar que la persona es el valor de referencia es evidentemente una declaración a considerar, pero si carece de una materialización clara, su valor como instrumento para juzgar sobre la justicia o no de una determinada institución social o política decrece.

Su constante deseo de superar posiciones enfrentadas mediante su integración a través del instrumento de la dialéctica de complementariedad, por ejemplo, le obliga a considerar posiciones doctrinales previamente definidas y cerradas, cuando, por regla general, toda doctrina evoluciona y tiene aristas diversas que pueden hacerla inasible. Esta actitud metodológica le hace susceptible de recibir las críticas destinadas a las posiciones que por integración pretendía superar. La utilización de ciertos términos (democracia participativa, democracia social, ciudadanía) no se corresponde con los contenidos propios de los debates contemporáneos en torno a tales cuestiones ¹⁰¹. Él les atribuye un sentido particular que quizás encaja en el marco de su teoría general, pero introduce un grado de confusión a la hora de

¹⁰¹ Reale asumiría los postulados deontológicos de ciertas tesis procedimentalistas, pero procurando integrarlos en el marco de su concepción. Para Reale lo destacable de la tesis de Rawls es su sentido de totalidad, más que los propios principios de justicia. Entre los cuales Reale valora especialmente el de diferencia pues alude a la igualdad que es el núcleo de la idea de justicia y es condición de la igualdad democrática. Y lo valora porque busca a través de él la concreción económica, social y política, y combatir las circunstancias que impiden la igualdad real. Para Reale el principio de diferencia revela el sentido utilitarista de la tesis rawlsiana y su pretensión de fijar una idea de justicia no de carácter universal sino la más ajustada a una democracia constitucional.

tratar de establecer una aproximación de sus tesis a planteamientos de filosofía política y de teoría de la justicia de la actualidad. Se aprecia un cierto pragmatismo en sus propuestas tomando lo que considere positivo de todas ellas, lo que pone de relieve el componente integrador de su obra, que Reale no considera ecléctico. Tal actitud metodológica que puede abarcar tanto el principio de diferencia de Rawls, como propuestas de democracia participativa, liberalismo, republicanismo, dificulta su apreciación como un instrumento útil de ponderación

La oposición de Reale al fenómeno de la globalización económica no puede hacernos pensar que abandone posiciones liberales¹⁰². Lo que sí es cierto es que dadas las circunstancias concretas de Brasil, la corriente neoliberal debe ser atemperada con una mayor intervención del Estado en algunos ámbitos de la vida social, política y económica para corregir situaciones de desigualdad extrema. La propuesta de Reale más que una superación por integración de liberalismo y socialismo, representa una corrección de las tesis liberales. La petición de mayor participación ciudadana en la toma de decisiones políticas, el fomento de la educación como condición ineludible de la misma, la afirmación de una identidad comunitaria, marca la presencia de una serie de elementos más vinculados a lo que ahora pudiera defender alguna tesis republicana, pero no nos autoriza a considerarlo como un defensor de tales postulados. Cabe preguntarse si su defensa de un Estado nación supone postular un nacionalismo, en los términos en los que ahora se entiende. La respuesta es que la afirmación de un «ser brasileño» identitario¹⁰³ sí parece compartida por Reale, lo que llevaría a cierta inconsecuencia al defender el Estado nación particularista y la preocupación por determinar valores universales a partir de la consideración del hombre como persona.

Su comprensión de la justicia en sentido igualitarista puede permitir reconducir su posición a la interpretación que hace de Rawls un liberal igualitario, pero en tal caso, recibirá las mismas críticas que él, ya desde el feminismo o ya desde el comunitarismo. Las obras en las que M. Reale plantea su teoría de la justicia son posteriores a la publicación de la *Teoría de la Justicia* de Rawls, sin embargo, Reale es refractario a la misma, pues, a su juicio, las tesis de Rawls¹⁰⁴ en la medida en que se inspiran en Rousseau y Kant,

¹⁰² Su «social-liberalismo» incurriría en establecer una vinculación entre liberalismo y librecambismo, esferas que habría que diferenciar como expone SARTORI, G., *Elementos de Teoría Política*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 140.

¹⁰³ La Segunda Parte de su obra *O Homen e seus Horizontes*, lleva por título «Problemas nacionales», y su contenido permite pensar en esa orientación.

¹⁰⁴ RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 28 y 82. V. también en *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 103. Evidentemente Reale ya no se ocupa de las matizaciones del propio Rawls ni los debates de éste con Habermas. No hay referencias en Reale a las obras en las que Habermas podría presentar su postura en torno al tema de la justicia, *La inclusión del otro*, especialmente los capítulos 3 y 6, y *Debate sobre el liberalismo político*.

ante todo en el uso de la figura del contrato social, significarían una falta de adecuación al momento histórico y en una comprensión del hombre abstracta, atomística y aislada. Comprensión rechazada por Reale dado su culturalismo.

En resumen, Reale considera a la justicia como un valor que se manifiesta a lo largo del proceso histórico y cuya mejor realización en el plano social y político, a su juicio, es un liberalismo corregido y reorientado a posiciones igualitarias.

