

LA JUSTICIA

(apuntes para una historia de la filosofía del Derecho)



RAM. MELÉNDEZ M.

Francisco Javier Ibarra Serrano

Francisco Javier Ibarra Serrano nació en Zitácuaro, Michoacán. Realizó estudios de Bachillerato y de Psicología en la UNAM. Obtiene el título de Profesor de Educación Primaria realizando cursos de Normal Superior: Pedagogía y Ciencias Sociales (Normales de Oaxaca y Morelia). Se inscribe en la Escuela de Filosofía y se titula como Licenciado en Derecho por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Adquiere el grado de Maestro en Ciencias por el Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación. Cursa la Especialidad en Derecho Penal y la Maestría en Derecho en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Michoacana.

Como docente ha sido profesor de Educación Primaria, Preparatoria, Normal, Normal Superior, Licenciatura y Posgrado. Ponente en diversos Congresos y conferencista con temáticas importantes; ha participado en seminarios, talleres y otros eventos.

En la administración pública se ha desempeñado como Asesor del Procurador General de Justicia, Director del Instituto Técnico Profesional de la misma Procuraduría, Jefe de Asesores de la Secretaría General de Gobierno de Michoacán y Secretario Técnico de la Presidencia del Supremo Tribunal de Justicia del Estado.

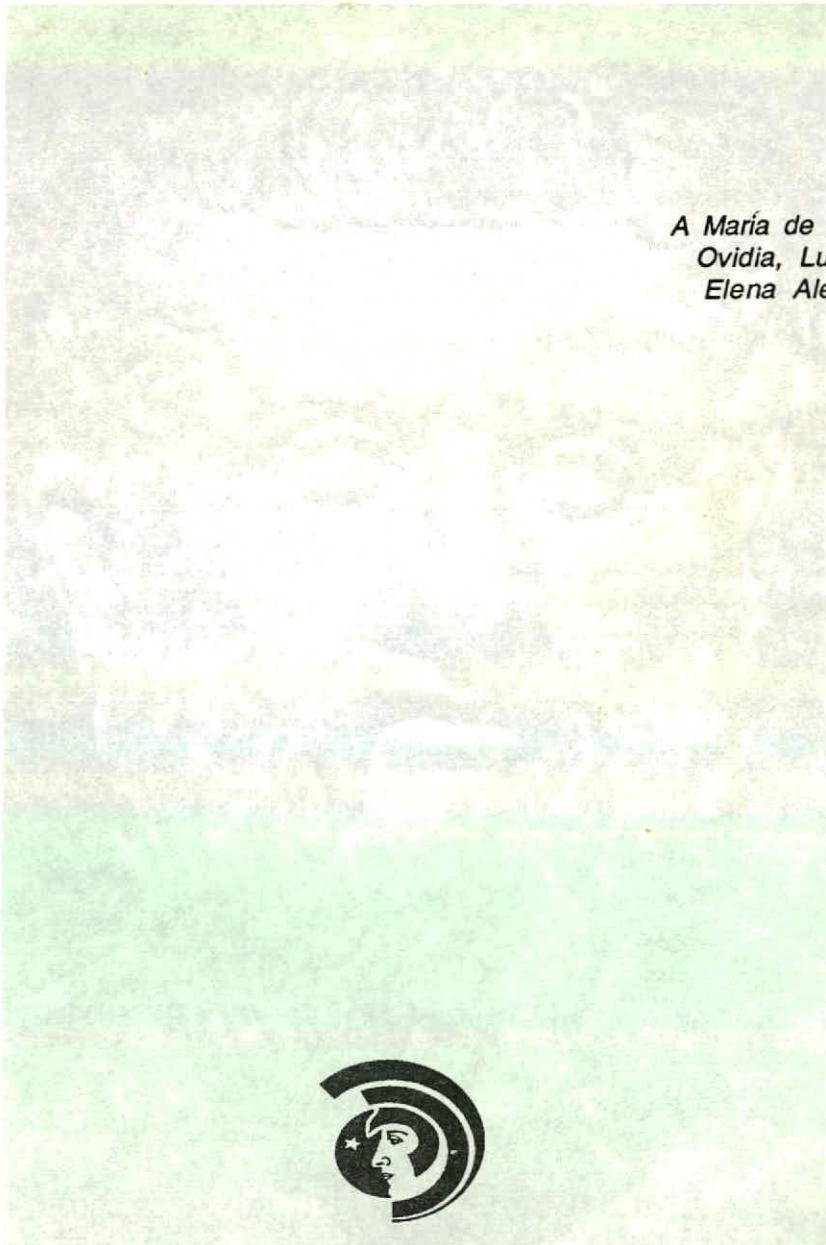
Actualmente es Profesor-Investigador de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Michoacana, donde imparte Filosofía del Derecho.

Ha publicado: Psicología Social, Antropología Educativa, La Investigación y la Enseñanza del Derecho, y Curso de Metodología de la Investigación.

La Justicia

(apuntes para la historia de la Filosofía del Derecho)

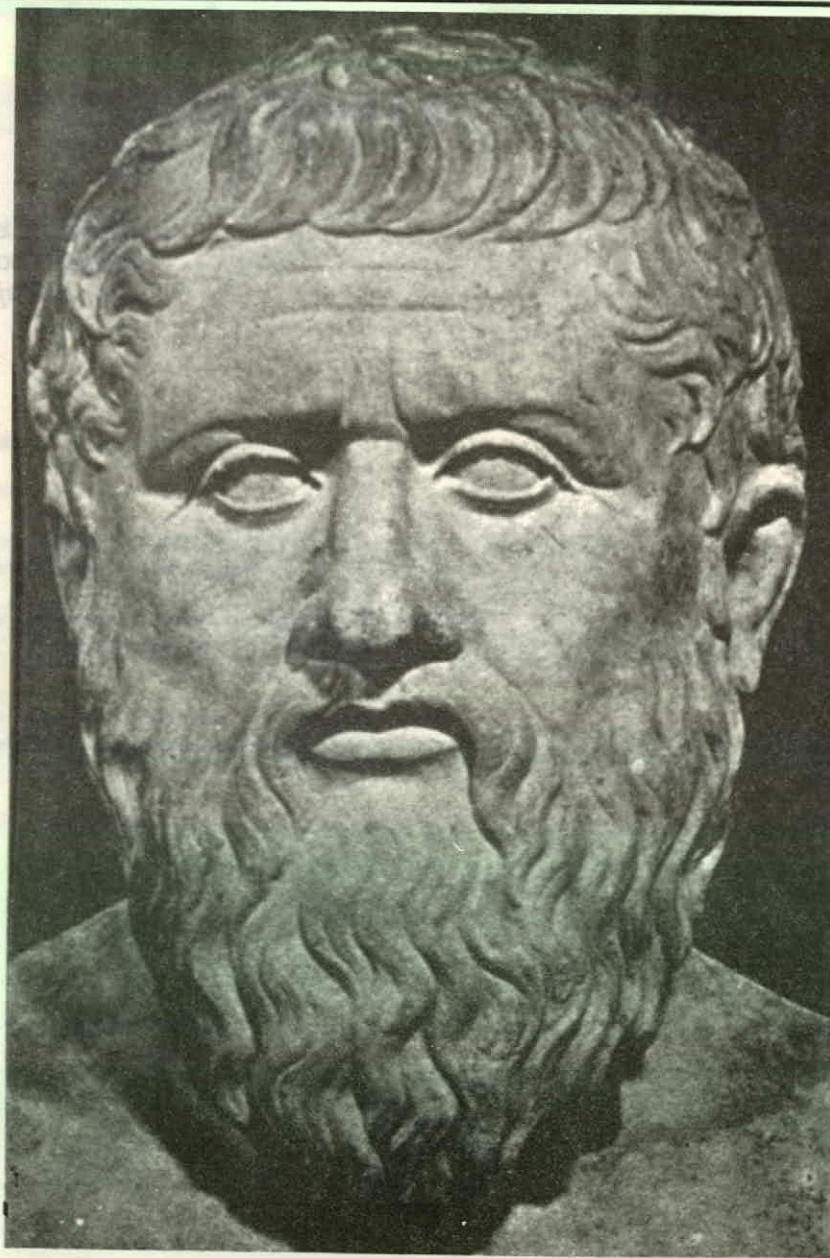
Francisco Javier Ibarra Serrano



*A María de la Luz,
Ovidia, Lucero y
Elena Alejandra*



Guerrero, Cía. Editorial, A. C.



Platón

CONTENIDO

1	PROLOGO	7
art	JUSTIFICACION.....	9
51	INTRODUCCION.....	10

PRIMERA PARTE: PANORAMA GENERAL

SEGUNDA PARTE: LA IDEA DE JUSTICIA EN LA ANTIGÜEDAD

1.	HAMMURABI.....	21
	"Código de Hammurabi".....	22
2.	MOISES.....	23
	"Los diez mandamientos".....	25
3.	PLATON.....	26
	"La República o de lo justo".....	29
4.	ARISTOTELES.....	50
	"De la justicia".....	52
5.	CICERON.....	69
6.	JESUS.....	71

TERCERA PARTE: LA IDEA DE JUSTICIA EN LA EDAD MEDIA

7.	SAN AGUSTIN.....	75
8.	SANTO TOMAS.....	77

CUARTA PARTE: LA ESCUELA CLASICA DEL DERECHO NATURAL

9.	HUGO GROCIOS.....	81
10.	THOMAS HOBBES.....	82
	"Leviatan".....	83
11.	BARUCH SPINOZA.....	87
12.	JUAN JACOBO ROUSSEAU.....	88
	"El contrato social".....	89
13.	MONTESQUIEU.....	95
14.	SAMUEL PUFENDORF.....	106
15.	JOHN LOCKE.....	107
16.	MANUEL KANT.....	109

QUINTA PARTE: EL MATERIALISMO DIALECTICO

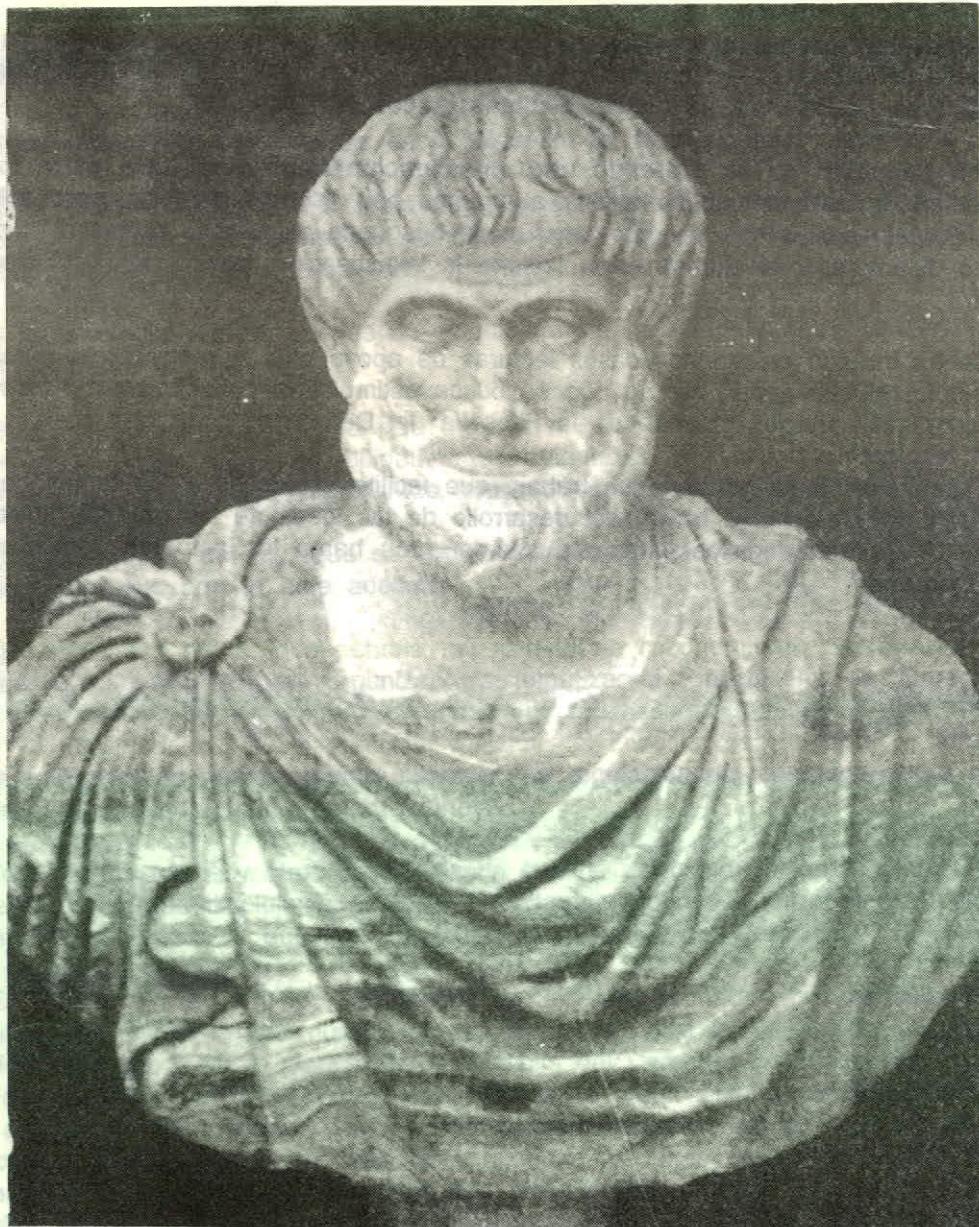
17. HEGEL.....	113
18. CARLOS MARX.....	115
"Del derecho y la justicia".....	117

SEXTA PARTE: EL POSITIVISMO

19. AUGUSTO COMTE.....	135
20. JHEREMY BENTHAM.....	137
21. RUDOLF VON JHERING.....	138
22. JOHN AUSTIN.....	139
23. HANS KELSEN.....	140
"¿Qué es la justicia?".....	142
24. LUDWING GUMPLOWICZ.....	160
25. GUSTAV RADBRUCH.....	161
"La idea del Derecho".....	162
26. ROSCOE POUND.....	170

SÉPTIMA PARTE: LA JUSTICIA A FINALES DEL SIGLO XX

27. MIGUEL VILLORO TORANZO.....	175
"La justicia como vivencia".....	176
28. LUIS RECASENS SICHES.....	179
"La justicia y la valoración jurídica".....	180
29. RAFAEL PRECIADO HERNANDEZ.....	184
"La Justicia".....	185
30. MICHEL FOUCAULT.....	195
"La verdad y las formas jurídicas".....	196
31. TIGAR Y LEVY.....	210
"La jurisprudencia insurgente".....	211
EPILOGO.....	227
BIBLIOGRAFIA.....	229



Aristóteles



PRIMERA PARTE

Panorama General



San Agustín

PANORAMA GENERAL

La justicia como instinto nace con el hombre, se muestra en el reparto equitativo de lo recolectado y, en forma negativa, en la imposición de la ley del más fuerte, que genera en la víctima el sentimiento de injusticia.

Desde que el hombre inventa la escritura deja plasmada su preocupación por la justicia. En Egipto, en los antiquísimos papiros (2895 a.C.) se plantea ante el Faraón que es dios, gobernante, legislador y juez, ejemplos de dicha preocupación: "salud a vos, oh Dios, Señor de la necrópolis que no descuidáis la perfección de las formas, sino también rendís justicia a quien es justo".

Sin embargo corresponde a los griegos la idea de intentar conceptualizar la justicia y otorgarle un valor determinado; va a ser Hesíodo quien en "Los trabajos y los días" afirma: "las bestias y los peces y las aves se devoran entre sí. Pero el hijo de Cronos dió a los hombres la justicia, y es con mucho lo mejor que tienen".

Buscando el principio universal Anaximandro afirma:

"El principio u origen de los entes es lo infinito o ilimitado. En aquello de que viene la génesis de los entes, en ello mismo se produce su disolución según su deuda, otorgándose mutuamente castigos y expiaciones por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo".

Pitágoras (según Aristóteles) desde la perspectiva matemática dice: "la justicia es un número cuadrado". El cuatro es en efecto la armonía de un número (el dos) que al multiplicarse o sumarse indica el mismo resultado, considerado en consecuencia compuesto de dos factores iguales; es entonces la justicia una relación de igualdad. De la misma manera geométricamente el cuadrado es imagen de la justicia en virtud de sus cuatro lados iguales, o mejor aún el triángulo rectángulo escaleno, en el que la igualdad se da entre el cuadrado de la hipotenusa y la suma del cuadrado de los catetos. Se aprecia como los pitagóricos "quisieron demostrar que en la masa de elementos desiguales, incommensurables e infinitos, la justicia es definida e igual, para aplicar a todos ellos una medida común". (Jámblico).

No olvidemos que en la antigüedad el régimen económico-social es esclavista, la máxima explotación del hombre por el hombre. Y se habla sin embargo de justicia porque en ese contexto el esclavo era algo menos que ser humano.

Parménides hace de la justicia una necesidad humana y Heráclito al ligarle a la injusticia, establece dialécticamente el desarrollo como unidad de la lucha de contrarios.

Pero es en Platón en quien la justicia es sobre todo idea, virtud de virtudes, armonía plena del alma. Sin embargo complementa su teoría aplicándola al campo jurídico-político. En el Estado perfecto cada individuo debe desempeñar la función o aptitud que le corresponde de acuerdo al lugar social que ocupa y la correspon-

diente cualidad a desarrollar, ya se sabe: a los magistrados y gobernantes la sabiduría que proporciona la filosofía; a los guerreros hacer cumplir las disposiciones legales con valor, habilidad y fortaleza; a los trabajadores la templanza y conformidad para que de su esfuerzo vivan los demás.

Aristóteles realiza una clasificación de la justicia que de alguna manera subsiste como valor para el Derecho y el Estado: Justicia Distributiva, que inaugura la meritocracia al intentar otorgar a cada quien lo que le corresponde por méritos propios; Justicia Correctiva, que va a tratar de regular las desigualdades, y que puede ser de dos tipos: Justicia conmutativa, que requiere especial igualdad al menos en el acuerdo y manifestación de voluntades entre la prestación y la contraprestación; y Justicia Judicial, que se aplica a las infracciones y su consecuencia, daño y reparación del mismo, delito y pena.

Cicerón va a lograr un gran adelanto, ya que desde la perspectiva de la escuela estoica, plantea que la justicia deriva de un correcto conocimiento del Derecho y éste a su vez de la razón, es decir, de la filosofía: "No es del edicto del pretor, como lo piensa hoy la mayoría, ni de las XII Tablas, como creían los antiguos, sino del corazón mismo de la filosofía de donde hay que extraer el conocimiento del derecho". La consecuente reflexión sobre la justicia es contundente: "De la mayor necesidad es el aceptar como justo (se entiende sin examen ulterior), todo aquello sancionado en las instituciones o leyes de los pueblos". En efecto el Derecho solamente se acerca a la justicia, pero no lo es por sí mismo.

Jesús plantea una justicia toda bondad y amor a los demás como mandato divino, con alcances que todavía no logramos entender. San Agustín por su parte concibe la justicia como virtud de virtudes y a la que debe agregarse la equidad.

En las Siete Partidas del Rey Alfonso X "El Sabio", se define la justicia como "Raigada virtud que da y comparte a cada uno igualmente su derecho", afirmándose además que el fin de la ley es que los hombres vivan en justicia. Esto en plena Edad Media oscurantista, de vasallaje y represión económica y espiritual, de marginación social, fanatismo y elitismo cultural.

Santo Tomás dice que "es propio de la justicia ordenar al hombre en sus relaciones con los demás, puesto que implica cierta igualdad, como lo demuestra su mismo nombre, pues se dice que se ajustan las cosas que se igualan y la igualdad es con otro". Francisco Suárez incorpora el término "justicia legal" incluyendo tanto el valor como la virtud y aún la actividad jurídica desplegada para dar a cada quien lo suyo.

La Escuela Clásica del Derecho Natural (Grocio, Bodino, etc.) rescata la antigua clasificación de la justicia aristotélica: conmutativa -igualdad aritmética entre iguales- y distributiva -proporcionalidad geométrica entre desiguales-. Representando al Renacimiento y su humanismo limitado al grupo social en el poder.

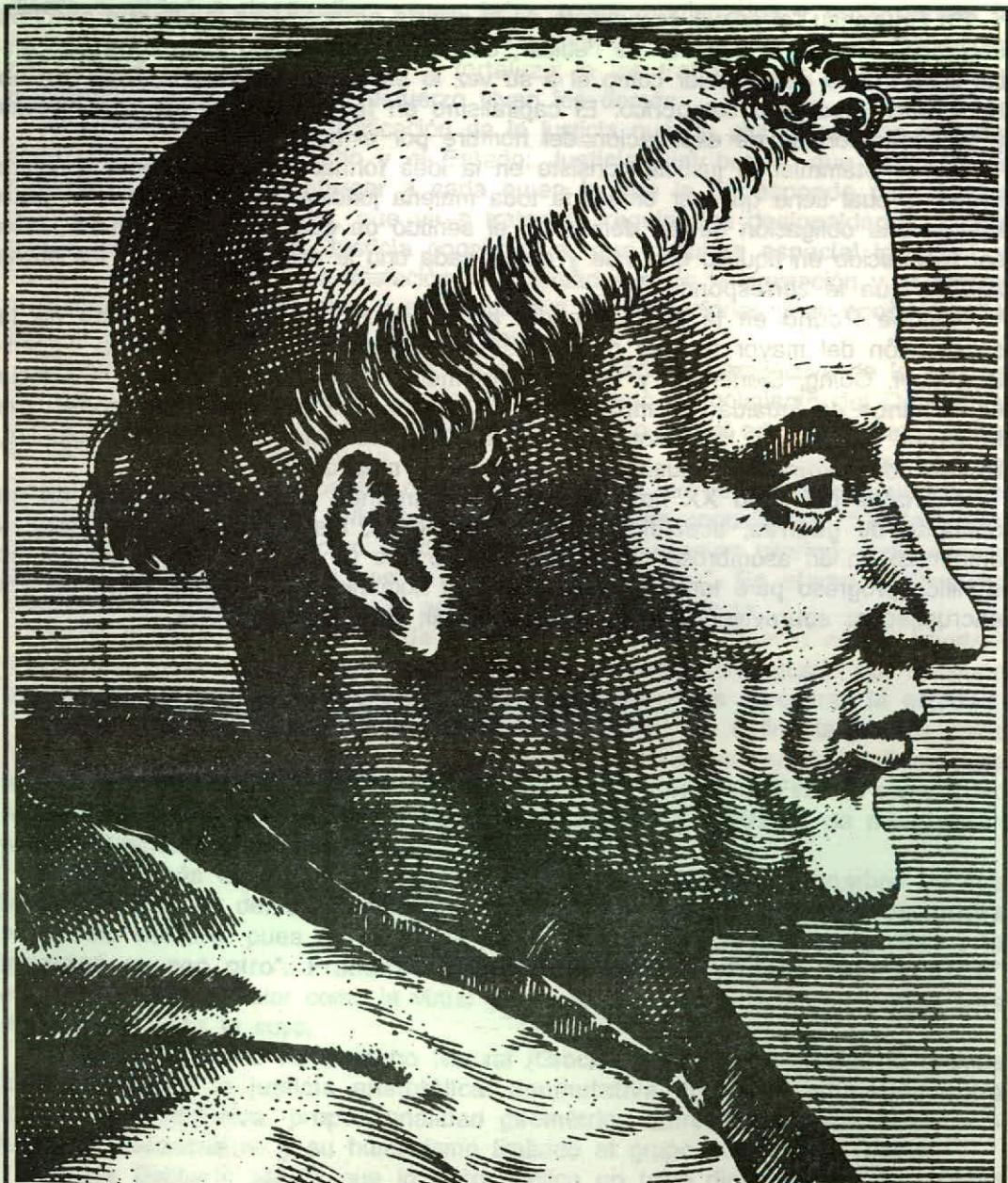
Cesare Beccaria señala que lo justo implica un trato digno para todos. David Hume considera que la justicia se logra en la medida en que "cada acto singular es realizado con la expectativa de que los otros realizaran lo mismo".

En Rousseau "el primer sentimiento de la justicia no nos viene de la que nosotros debemos, sino de la que nos es 'dóvida'", de tal manera que en justa correspondencia cada sujeto debe actuar como él a su vez lo espera de los demás; idea que en Kant será imperativo categórico. El capitalismo en tanto se consolida con nuevas y refinadas formas de explotación del hombre por el hombre.

Según Stammler la justicia consiste en la idea formal de una armonía absoluta según la cual tiene que ser ordenada toda materia jurídica. En del Vecchio lo justo implica una obligación de los demás en el sentido de que "todo ser humano debe ser reconocido en aquello que vale y que a cada uno le sea atribuido (por los otros) aquello que le corresponde".

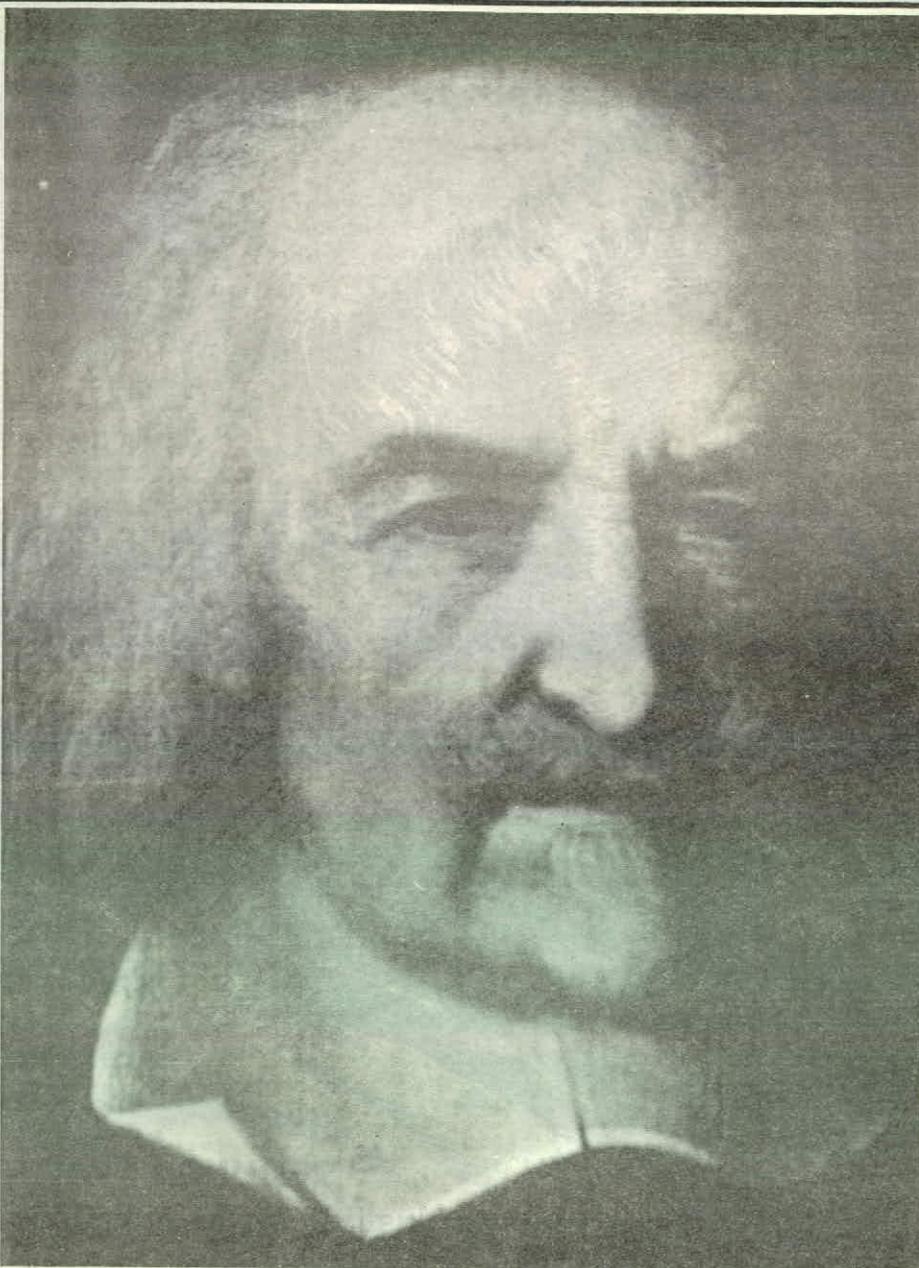
Roscoe Pound en la búsqueda del equilibrio armónico sitúa lo justo en la satisfacción del mayor número de intereses sociales con la menor fricción. Limentani, Levi, Coing, Bienenfeld y Briner, entre muchos otros, se refieren a la justicia en términos de igualdad e imparcialidad. Mientras que el capitalismo rebasa sus fronteras, exportando la explotación humana, repartiéndose al mundo en colonias, imponiendo culturas y saqueando a los pueblos más débiles.

A finales del siglo XX nos seguimos preguntando qué es la justicia, en un contexto de guerras, ecocidio, hambre, epidemias, discriminación y sociedades enfermas; en un asombroso desarrollo científico que no ha sido cultural porque no significa progreso para todos y que ubica a la humanidad en la más grave de sus encrucijadas: sobrevivencia o destrucción total; justicia o injusticia.



Santo Tomás de Aquino

SEGUNDA PARTE
La idea de Justicia en la antigüedad



Thomas Hobbes

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

21

1. HAMMURABI

En el museo de Louvre se puede apreciar en un bloque de diorita, la codificación de leyes que se atribuye a Hammurabi, rey de Babilonia hacia el año 2000 a.C.; escritas en caracteres cuneiformes. El Código de Hammurabi es un conjunto de 288 leyes dictadas por aquel rey considerado el auténtico fundador del Imperio de Babilonia, pero que otros autores como Floris Margadant ubican en 1728 y 1686 a.C. Escrito en lengua semítica el Código fue descubierto en 1902 en Susa; consta de un prólogo extenso y preceptos de diversa índole que refleja una constante contradicción entre la ambición conquistadora y protección a la nobleza de un lado y un considerado socialismo de Estado por la protección al pueblo (campesinos, artesanos y esclavos), por otra parte.

Se inicia así en una de las más antiguas legislaciones que se conoce la contradictoria relación entre el Derecho y la justicia: en el discurso jurídico se aspira a ser justo pero el contenido normativo beneficia más al grupo en el poder. Otra contradicción ocurre con las leyes de elevada tendencia social pero escasa o nula aplicación.

En el fondo tal contradicción nace de una realidad social clasista y de lucha por el poder a la que se tiene que adecuar el Derecho, disfrazándose de beneficio para toda la sociedad, lo cual no es posible dada la existencia de intereses no solo diferentes sino, incluso, antagónicos.

El discurso de la filosofía del Derecho es entonces un intento por expli-

car estas contradicciones.

En el Código de Hammurabi encontramos una finalidad específica del orden normativo: que "los fuertes no opriman a los débiles". Junto con las leyes de contundente protección a la nobleza y a sus propiedades (incluso esclavos): el deudor responde de su obligación con su persona, esposa e hijos.

De hecho el reino de Hammurabi dominó desde Babilonia a toda la Mesopotamia, de derecho había relaciones comerciales y casi amistosas con los pueblos conquistados. Se trata de un imperio, máxima lucha por el poder y sin embargo hubo reparto de tierras, y control de precios y salarios.

El matrimonio no es estrictamente monogámico pero el adulterio se castiga con la muerte. Existe una amplia y completa legislación en torno al patrimonio con penas severas pero claramente diferenciadas de acuerdo a la escala social en que se encuentren los involucrados. El llamado juicio de Dios es considerado como medio contundente de prueba pero en realidad se demostraba la fuerza o la habilidad pero no la verdad, la justicia o la razón.

Existe ya una diferenciación entre delitos intencionales y culposos pero los castigos son crueles y trascendentales.

Parece haber una separación entre la función judicial y la sacerdotal, pero finalmente y no obstante la declarada finalidad el Derecho sirve para consolidar el poder de las clases privilegiadas.

EL CODIGO DE HAMMURABI

(Fragmentos)

"Cuando Marduk me envió a gobernar a los hombres y a promulgar justicia, puse en orden la tierra y procuré el bien del pueblo, ordenando:

1. Si un hombre acusa a otro de un crimen capital y no puede probarlo, el que acusa será castigado a muerte.

2. Si un hombre acusa a otro de brujería, el acusado será llevado al río, y si echado al agua el dios del río lo ahoga, el que lo ha acusado tomará posesión de su casa. Si el acusado se salva, el acusador será castigado de muerte y aquel que ha sido salvado por el dios del río tendrá la casa del acusador.

3. Un falso testimonio en materias de grano o moneda se castigará con pagar la cantidad que él ha acusado a otro.

5. Si un juez ha juzgado y sellado una causa y después cambia la sentencia, pagará veinte veces el valor de la sentencia y será desposeído de su cargo.

6. Si un hombre ha robado algo del templo o del palacio, morirá. El que compre lo robado, también morirá.

21. Si un hombre hace un agujero en una casa para entrar a robar, se le matará y enterrará delante del agujero.

25. Si un hombre entra a apagar el fuego de una casa y roba algo de ella, se le castigará echándole al fuego.

108. Si una vendedora de vino tiene la medida corta, se echará la tabernera al río.

112. Si un carretero pierde la carga, el

remitente tiene que recibir una indemnización de cinco veces el valor de lo que habrá confiado al carretero.

115. Si un hombre encarcela a otro por deuda, y éste muere en casa del acreedor, no hay razón de más disputa.

129. Si se sorprende a la esposa de un hombre acostada con otro hombre, se atará a los dos adúlteros y se los echará al río. El marido tiene derecho de perdonar a la esposa y el rey puede salvar también al hombre.

196. Si un hombre destruye el ojo a otro hombre, se le destruirá el ojo.

197. Si un hombre rompe un hueso a otro hombre se el romperá el hueso a él.

198. Si un hombre destruye el ojo a un liberto o le rompe un hueso, pagará una mina de plata.

199. Si un hombre destruye o rompe un hueso de un esclavo, pagará media mina de plata.

215. Si un médico opera a un hombre con la lanceta y le cura o le extirpa una catarata, recibirá diez siclos de plata.

216. Si el enfermo es hijo de un hombre libre, recibirá solamente cinco siclos de plata.

217. Si el enfermo es un esclavo, recibirá dos siclos de plata.

218. Si un médico ha operado con una lanceta a un hombre y le ha causado la muerte, o queriendo extirpar una catarata le ha vaciado el ojo, se castigará al médico cortándole la mano.

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

23

2. MOISES

Además de legislador, Moisés fue líder político, moralista y poeta; historiador y, quizás, una de las figuras más importantes de la cultura jurídica hebrea.

Cuenta la leyenda que Moisés, de la tribu de Levi, fue salvado de las aguas del Nilo por la propia hija del faraón que había ordenado la muerte de todos los hijos varones recién nacidos de los hebreos esclavizados en Egipto. Educado en la Corte Faraónica mata a un egipcio que maltrataba a un hebreo por lo que tuvo que huir y refugiarse en la tribu de los medianitas, de donde regresa para dirigir por mandato de Dios el éxodo de su pueblo hacia la tierra prometida. En el Sinaí Moisés recibe de Dios las Tablas de la Ley.

De acuerdo con el Antiguo Testamento, Dios habló y ordenó a Moisés (quien debe haber vivido unos trece siglos antes de Cristo) comunicar sus leyes al pueblo de Israel.

La legislación atribuida a Moisés se desarrolla en etapas históricas que rebasan fácilmente los años de su posible existencia.

PRIMERA. Éxodo 21.2-22.19, Decálogo y Deuteronomio 22.13-19, en la primera mitad del siglo IX a.C.

SEGUNDA. Deuteronomio 21.1.-26.15 entre los años 700 y 560 a.C.

TERCERA. Levítico 17-24, Éxodo 31.13-14, Números 10,15.38-41, en la época del exilio babilónico.

CUARTA. Ezequiel 40-48, en el siglo III a.C.

En esta legislación se nota clara-

mente la constante preocupación de Jehová por el cumplimiento de las leyes. A diferencia de otros Dioses de otras civilizaciones.

De esta manera se manifiesta la esencia del Derecho como expresión de la voluntad divina.

Para la cultura occidental (incluyendo al Derecho) la influencia de la antigua religión judía ha sido de una importancia considerable. En la actualidad se pueden todavía notar reminiscencias de aquellas concepciones jurídico-religiosas. Por ejemplo el embargo no podía recaer sobre ciertos objetos necesarios al deudor (Deut. 24.6)

Ha persistido una especie de fe en el sacerdote como intérprete de la Ley. Todavía el abogado se viste de toga, trata de hablar en latín o cuando menos con un lenguaje distinto al del ciudadano común. También existen jerarquías y consecuentes tratamientos (magistrado, ministro, señoría, etc.) que hacen de los profesionales del Derecho una élite que mucho se parece a la sacerdotal, cuando menos siguen pareciendo ser de los privilegiados intérpretes de las leyes. Aunque los sacerdotes hebreos aún sostenidos por los feligreses debían vivir en la pobreza.

En el Antiguo Testamento encontramos frecuentes actos de legislación (Levítico, Deuteronomio y Decálogo) que demuestran la voluntad de Dios para lograr en los hombres el respeto a sus leyes.

Por considerarse a Jehová el autén-

tico propietario de la tierra, los hebreos eran solamente usufructuarios, debiendo acatar un régimen de imposiciones legales como perdonarse entre sí las deudas cada siete años y liberar a sus esclavos (hebreos) el diezmo (Deuteronomio 14 y 15); dejar descansar la tierra en el año sabático (Levitico 25); respetar disposiciones sobre la dieta (lev.; Dut. 12.14) y aspectos sexuales (como el severo castigo al adulterio Lev. 20.10).

El sistema jurídico rígido y drástico, como toda la organización social, tenía como base la asignación de premios y castigos en el otro mundo y también en la tierra de acuerdo al comportamiento observado en el respeto a las leyes.

Considerados como los jueces supremos, (Deut. 17.9) los sacerdotes comunes distinguían sin embargo entre pecados por ignorancia y por malicia (lev. 5.15) pero en contraste la ley del Talión se consideraba justa (Deut. 19). Se previeron ciudades para el asilo de homicidas involuntarios pero las leyes de la guerra eran sumamente crueles (Deut. 20.16-18).

Por otra parte se permitía a la familia monogámica, coexistiendo con el levirato (Deut. 25, 5 y 55) consistente en la obligación de contraer matrimonio con la viuda del hermano difunto.

Estos y otros contrastes producto

de la mezcla indisoluble religión-Derecho se sostén en la fe en la legitimidad de los gobernantes y por lo tanto en las leyes por ellos creadas, siempre "inspirados en Dios" como en el caso de Moisés siguiendo estrictamente los dictados y las órdenes de Jehová.

Obedecer la ley puede llevar hasta la santificación o cuando menos a respetar con eficiencia el orden establecido, lo cual venía a favorecer al grupo social en el poder. Aquí se va a denotar la contradicción entre la igualdad derivada del respeto a la ley (que era para todos) y la existencia de clases sociales antagónicamente enfrentadas; ricos, comerciantes y sacerdotes de un lado y pueblo y esclavos por otro.

El sistema social asegura su existencia entre otros factores por el carácter pedagógico del respeto a la ley, que se inculca desde la infancia en toda la vida de hebreo, quien considera su obediencia a las normas como sinónimo de virtud, bondad y valor que habrán de ser premiados justamente por Dios. El Dios legislador y ejecutor que habrá de castigar también toda falta a sus leyes, identificando el bien con la justicia y la desobediencia con la maldad.

"No he venido para abrogar la ley, sino para cumplirla". Jesús.

DR © 1992. Supremo Tribunal de Justicia del Estado de Michoacán
<http://www.poderjudicialmichoacan.gob.mx/web/>

LOS DIEZ MANDAMIENTOS

1. No tendrás más dioses que Iavé.

2. No harás ninguna imagen de lo que hay en el cielo, ni en la tierra, ni en las aguas que están debajo de la tierra; -ni los adorarás, ni las servirás, porque yo soy un dios celoso, que castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generaciones- pero misericordioso para los que me aman y guardan mis mandamientos.

3. Tú no invocarás el nombre de Iavé en vano, porque Iavé no perdona al que lo invoca vanamente.

4. Acuéstate del sábado, santifícalo. Trabajarás seis días, y en ellos harás toda tu labor, pero el séptimo es el sábado de Iavé; no trabajarás en sábado, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu criado, ni tu criada, ni tus bueyes, ni el extranjero que está en tu casa. Porque en seis días hizo Iavé el cielo y la tierra y el mar, y todo lo que hay en ellos, y descansó el séptimo día, bendiciendo y santo

riendo el sábado y santificándolo.

5. Honra a tu padre y a tu madre para que vivas largos días sobre la tierra que Iavé te ha dado.

6. No matarás.

7. No cometerás adulterio.

8. No robarás.

9. No levantarás falso testimonio a tu vecino.

10. No desearás la casa de tu vecino, ni la mujer de tu vecino, ni su criado, ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni ninguno de los bienes de tu vecino.

(Fuente; Pijoan José Historia Universal
Ed. Salvat. Barcelona, España, 1980. Y. 2
pp. 115-117)

3. PLATON

Los griegos hacen dos importantes aportaciones al Derecho: el análisis del régimen constitucional y las discusiones en torno a la filosofía del Derecho.

La norma jurídica deja su origen divino para pasar a ser un producto de la razón, una creación del hombre y el orden de la comunidad. Se inauguran así los principios de la corriente jurídica del Derecho natural: existe una normatividad universal a la que debe adecuarse la creada por el hombre.

En el fondo es un intento de conciliar un discurso filosófico en el que se habla de la belleza o la verdad, lo mismo que de la justicia o de la equidad. En tanto la explotación del hombre por el hombre llega a su más alto grado de desarrollo con el esclavismo.

En la misma Grecia clásica que nos sigue asombrando por su progreso cultural, en las artes y en las formas del pensamiento humano, los esclavos reducidos a algo menos que animales no comparten el esplendor cultural ni tampoco las mujeres y extranjeros. Por lo que la famosa democracia griega quedaba en exclusiva para los ciudadanos ricos y libres que representaban el 10% de la población.

En este contexto es natural que los filósofos consideren el derecho y las leyes como esenciales para la estructuración de la polis.

Lo que no resulta claro es la identificación que se pretende entre Derecho y justicia pues no se concibe justo un sistema basado en el trabajo de

esclavos y sin embargo era totalmente legal.

En la Constitución elaborada por Solón, los esclavos ni siquiera se consideran atenienses y el "democrático" derecho de voto era exclusivo del hombre libre o mejor dicho del ciudadano, status que dependía directamente de la riqueza patrimonial.

En este contexto nace Platón en el año 429 a.C., hijo de Aristón y Perictione, familia aristocrática y por tanto perteneciente a la clase en el poder, entre cuyos privilegios figura el de la educación, lo que le permite ser discípulo de Sócrates, es decir, dedicarse a la filosofía y a la política ya que no necesita trabajar para vivir.

Platón viaja, escribe y se relaciona con gobernantes hasta por razones de parentesco, en virtud de tales nexos Platón es vendido como esclavo; comprado y una vez en libertad funda la Academia, en cuyos jardines enseña filosofía y después de otras aventuras e intentos inútiles de aplicación de sus ideales, muere y es enterrado en su famosa Academia en el año 347 a.C.

En la platónica filosofía del Derecho, el hombre encuentra su verdadera libertad en la obediencia a las leyes; por el contrario, desobedecer la ley es destruirla y atentar contra aquello que distingue al hombre de los demás animales (Critón o sobre el deber). En voz de su maestro Sócrates, Platón cuestiona "¿o el mismo Estado puede persistir sin ser destruido, cuando las

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

27

normas dadas no son vigorosas, sino que los mismos ciudadanos las anulan y destruyen?

Los buenos órdenes políticos, o constituciones (*politeiai*) son siempre órdenes legales, órdenes que están de acuerdo con la ley. Por lo tanto un mandato arbitrario del tirano no puede considerarse como ley; pero entonces, si no es la voluntad del que posee el poder efectivo del Estado ¿cuál es la fuente del Derecho?, Platón contesta: es la idea, como el origen de todo; específicamente es la idea de justicia como principio fundamental y esencia del Derecho, su fin y consecuencia; de otra manera el Derecho creado por el hombre es una forma imperfecta de participación en la idea de justicia.

Para comprender la idea es necesaria la sabiduría por lo que lo mejor sería un gobernante sabio, capaz de hacer el bien a través del Derecho, puesto que toda ley es justa por naturaleza. Platón intenta una "república filosófica" en Siracusa para plasmar en la práctica política su filosofía jurídica. El fracaso es natural puesto que en los discursos de filosofía se puede elucubrar sobre el bien, la verdad, la belleza, la virtud y la justicia; pero en la realidad en pleno auge del esclavismo se impone un Derecho acorde a las necesidades de consecución y ejercicio del poder.

"Ciudadanos: sois hermanos, pero el Dios que os ha formado os ha hecho de modo distinto: ha hecho entrar oro en la composición de los más capaces de mandar, que son los de más valía. Ha mezclado plata en la composición de los auxiliares; hierro y bronce en la

de los labradores y artesanos. Por lo general engendraréis hijos semejantes a vosotros".

Así explicaba Platón la existencia de las desigualdades sociales, "naturales" por lo tanto e incluso necesarias para la formación de clases, de cuya eficiente función respectiva y específica, depende la organización de la República ideal.

En el fondo se pretende justificar la división social del trabajo y, sobre todo, la presencia de esclavos que contradice de golpe toda idea de justicia platónica. A menos que dicha idea de justicia coincida con la ideología de las clases gobernantes: terrateniente, propietario de esclavos y guerreros, no tiene más posibilidades de existir.

En la grecia clásica del esplendor cultural y origen de la filosofía del Derecho, según Aníbal Ponce: "el número de espartanos propiamente dichos -los nueve mil ciudadanos del tiempo de Licurgo era una suma bien exigua respeto al número de pobladores que tenían sometidos: los 220,000 ilotas, dominados después de batallas sangrientas y reducidos a trabajar la tierra como esclavos y los 100,000 periecos, que se entregaron sin lucha y consiguieron por eso la libertad personal pero no cívica: reducida libertad que usaban en el comercio y las industrias, y que los espartanos se la hacían pagar con frecuentísimos impuestos".

En tanto que en Atenas por cada ciudadano libre se contaba por lo menos dieciocho esclavos y más de dos metécos (extranjeros y libertos, semejantes a los periecos espartanos).

Esta es la sociedad en la que la

filosofía, el Derecho, la moral, la religión y la educación, fortalecerán el orden establecido: "Desde que un hombre crece, y puesto que las leyes le enseñan que hay dioses, no cometrá jamás ninguna acción impía ni pronunciar discursos contrarios a las leyes".

Aníbal Ponce describe de manera contundente el ideal de justicia en la filosofía del Derecho de Platón:

"La justicia según Platón será lograda a condición de que cada clase social realice su función propia sin amenazar el equilibrio general ni intentar cumplir funciones que no le corresponde. Que cada clase cumpla pues con la virtud que le es privativa; que los filósofos piensen, que los guerreros

luchen, que los obreros trabajen para los filósofos y los guerreros.

Si esa justicia se realiza -peregrina justicia como pueden ver, pero la única que conciben las clases dirigentes- la sociedad no experimentaría jamás el más mínimo tropiezo. El afán de las aristocracias por mantenerse indefinidamente en el poder se muestra sin reticencias en la "armonía" de Platón y encuentra en una metáfora famosa su expresión más exacta "una república -dice Platón- que desde su origen ha asegurado a sus miembros una formación feliz (es decir, que cada clase cumpla satisfecha con su "virtud"), se parece a un círculo cuya circunferencia se extendería sin cesar. (La República).

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

29

LA REPUBLICA O DE LO JUSTO

PLATON

Sócrates. Es el caso que bajé ayer al Pireo con Galucón (1) hijo de Aristón, para dirigir mis oraciones a la diosa (2) y ver cómo transcurría la fiesta, que por primera vez se celebraba. La Pompa (3) de los habitantes del lugar me pareció muy hermosa, si bien, en mi opinión, en nada le cedía la de los tracios. Una vez que rezamos y vimos la ceremonia, emprendimos el camino de vuelta a la ciudad. Polemarco, hijo de Céfalo, viéndonos de lejos, dijo al esclavo que le seguía que corriese en nuestro seguimiento, y que nos rogase que esperásemos a su señor. Llegóse a nosotros el esclavo, y tirándome del manto: -Polemarco-dijo- os ruega que esperéis por él-. Volvíme, y le pregunté dónde estaba su señor. -Tras de mí viene -dijo-; esperadle un momento-. Le esperamos, dijo a esto Galucón. Poco después vimos aparecer a Polemarco en compañía de Adimante (4) hermano de Glaucon, Nicérato, hijo de Nicias (5) y, con ellos, algunos otros que regresaban de la Pompa. Polemarco al llegar a nosotros, me dijo: «Me parece, Sócrates, que volvéis a la ciudad». -No te equivocas -le dije. -¿Ves cuántos somos? -Sí. -Pues o bien serés los más fuertes, o habréis de quedarnos aquí. -Hay un término medio: y es que os persuadamos a que nos dejéis marchar. -¿Cómo habréis de persuadirnos, si no queremos dar oídos a vuestras razones? -No es fácil, en efecto -dijo Glaucon. -Pues seguros podéis estar -prosiguió Polemarco- de que no las escu-

charemos. -¿No sabéis -dijo en esto Adimante- que la carrera de antorchas de esa noche en honor de la diosa se hará a caballo? -A caballo? Novedad es ésa. ¿Es que van a hacer a caballo esa carrera, sustentando en las manos antorchas que se pasarán unos a otros? (6) -Sí -dijo Polemarco-, y, a más de eso, habrá una fiesta nocturna que valdrá la pena de verse.(7) Nosotros iremos a verla después de cenar, y charlaremos con algunos jóvenes que allí habrá. Quedaos, pues, y no os hagáis más del rogar. -Ya veo que no nos queda otro remedio -dijo Glaucon. -Puesto que tú lo quieras -le dije-, quedémonos.

«Fuimos, pues a casa de Polemarco, donde encontramos a sus dos hermanos, Lisias (8) y Eutidemo, con Trasímaco de Calcedonia, Carmántides, de la aldea de Peanea, y Clitofón, hijo de Aristónimo; Céfalo, (9), padre de Polemarco, hallábase igualmente allí. Hacía mucho tiempo que no le había visto yo, y me pareció muy aventajado. Estaba sentado, apoyada en un almohadón la cabeza; traía ceñida una corona, por haber ofrecido en aquél día un sacrificio doméstico. Ocupamos a su lado los asientos que estaban dispuestos en círculo. En cuanto me vio Céfalo me saludó diciéndome: Raras veces viene al Pireo, Sócrates; y, sin embargo, sería para nosotros un placer que vinieses por aquí más a menudo. Si yo tuviese todavía fuerzas para ir a la ciudad, te ahorraría el trabajo de venir aquí, yendo yo mismo a tu encuentro. Te quedare obligado si, desde ahora, vuelves a ver-

nos con más frecuencia, porque has de saber que hallo más encanto que nunca en los placeres de la conversación a medida que me abandonan los placeres del cuerpo. Ten, pues, esa complacencia conmigo. Conversarás también con estos jóvenes; pero no olvides a un amigo que te es sobremanera devoto.

“Pues yo, Céfalo -le dije-, me complazco infinito en la compañía de los ancianos. Como quiera que se hallan al final de un camino que acaso hayamos de recorrer algún día, me parece natural que nos informemos de ellos acerca de si la senda es trabajosa o fácil. Y puesto que tú te encuentras en la edad que los poetas califican de umbrales de la vejez (10) me proporcionarás un placer con decirme qué es lo que de ella piensas, y si consideras esa estación como la más áspera de la existencia.

“Te diré, Sócrates -me respondió-, mi pensamiento, sin disfrazarlo en nada. Me ocurre a menudo, como dice el antiguo proverbio, (1) encontrarme con algunos hombres de mi edad. Toda la conversación se va en quejas y lamentaciones por su parte. Recuerdan con nostalgia los placeres del amor, de la mesa y todos los demás de análoga índole, de que gustaban en su juventud. Se afligen por esa pérdida como si se tratase de la pérdida de los mayores bienes. La vida que entonces llevaban -dicen- era dichosa; la que ahora arrastran, ni siquiera merece nombre de vida. Quéjanse asimismo algunos de ellos de las injurias y malos tratos a que les expone la vejez por parte de sus allegados. No hablan de ella, en fin, más que para acusarla de ser causa de mil males. Por mi parte, Sócrates, creo que están muy lejos de atinar con la verdadera cau-

sa de sus males; porque si esa causa fuese la vejez, no hay duda que habría de producir los mismos efectos en mí y en los demás viejos. Ahora bien, yo he conocido otros ancianos de carácter muy diferente, y recuerdo que hallándome en cierta ocasión con el poeta Sófocles, alguien le preguntó en presencia mía si su edad le permitía aún gozar de los placeres eróticos. «¡Dios no lo permita!», fue su respuesta. Hace mucho que he sacudido el yugo de ese tirano furioso y brutal». Me pareció entonces que tenía razón para expresarse en tales términos, y los años no me han hecho cambiar de opinión. La vejez es, en efecto, un estado de reposo y de libertad en lo que atañe a los sentidos. Cuando la violencia de las pasiones ha cedido y se ha amortiguado su feroz, el hombre se ve, como Sócrates decía, librado de un tropel de tiranos furiosos (12). En cuanto a las añoranzas de los viejos de que hablo, así como por lo que se refiere a sus quejas de los malos tratamientos recibidos de sus allegados, no deben atribuir la causa de ellos a la vejez, Sócrates, sino a su propio carácter. La vejez es soportable cuando se tienen costumbres moderadas y cómodas; mas cuando se está dotado de un carácter contrario a esas costumbres, así la vejez como la misma juventud son infelicísimas (13).

“Encantado quedé de su respuesta, y a fin de alentar cada vez más la conversación, añadi: Convencido estoy, Céfalo, de que, cuando hablas en estos términos, los más de los que te escuchen no hallarán aceptables tus razones, y que se imaginarán que hallas recursos contra las incomodidades de la vejez, no tanto en tu carácter cuanto en tu opulencia; porque los ricos, dirán, pueden procurarse no peque-

fños alivios.

“Verdad dices, No me escuchan. Llevan, a decir verdad, alguna razón en lo que dicen, pero mucha menos de la que se figuran. Ya sabes la respuesta que dio Temístocles a aquel habitante de Sérife (14), que le echaba en cara que debiese su fama a la ciudad en que había nacido, antes que a su propio mérito: «Certo -repuso-, que si fuera yo de Sérife, no sería conocido; pero tampoco lo serías tú más, de haber nacido en Atenas». Lo mismo puede retrucarse a los viejos poco ricos y sobrado mohínos, y decirles que acaso hiciera la pobreza insopportable la vejez al mismo hombre sensato, pero que jamás las riquezas harán más llevadera la senectud sin sensatez.

“Pero dime, Céfalo -prosegui yo: esos grandes bienes que posees, ¿los has recibido de tus antepasados, o bien adquiriste tú la mayor parte de ellos?

“¿Qué es lo que he adquirido yo, preguntas, Sócrates? Me he mantenido, en buen orden, a igual distancia de mi abuelo y de mi padre. Porque mi abuelo, cuyo nombre llevo, habiendo heredado un patrimonio aproximadamente igual a mi actual hacienda, hizo adquisiciones que excedían con mucho de los bienes que había recibido, mientras que Lisanfas, mi padre, he ha dejado menos hacienda de la que ves que poseo. Por mi parte, satisfecho quedaría con tal de que mis hijos se encontrasen, después de muerto yo, con una herencia que no esté por cima ni excesivamente por bajo de la que yo encontré a la muerte de mi padre.

“Lo que me ha movido a dirigirte esta pregunta -le dije-, es que no me pareces muy apegado a las riquezas, cosa que suele darse en los que no son autores de su

fortuna, mientras que aquellos que la deben a su industriosidad son doblemente apegados a ella, porque le tienen apego, en primer lugar, por ser obra suya, como los poetas tienen amor a sus versos, y los padres a sus hijos; y, a más de esto, la aman, como los demás hombres, por la utilidad que de ella obtienen. Así son hombres de trato difícil, y sólo sienten estimación por el dinero. -Razón tienes -dijo Céfalo. -Perfectamente -añadí yo-. Pero dime otra cosa: ¿cuál es, a juicio tuyu, la mayor ventaja de cuantas procuran las riquezas?

-Trabajo me costaría convencer a muchos de lo que voy a decir. Ya sabrás, Sócrates, que cuando el hombre se acerca al término de su vida, siente temores e inquietudes por cosas respecto de las cuales no sentía antes el menor cuidado: lo que se cuenta de los infiernos y de los suplicios que en ellos se preparan para los malvados, acude entonces al espíritu. Empieza uno a temer que esas historias, tratadas hasta entonces de fábulas, no sean otras tantas verdades, débase esa aprensión a debilidad del alma, o ya sea que el alma distinga entonces esas cosas más claramente, a causa de su mayor proximidad. Siéntese, pues, el hombre lleno de inquietudes y de terror. Repasa todos los actos de su vida para ver si ha hecho o no daño a alguien. Aquel que, al examinar su conducta, la encuentra sembrada de injusticias, tiembla, se entrega a la desesperación, y a menudo, por las noches, el miedo le despierta, sobresaltándole, como a los niños. Mas aquel que nada tiene que reprocharse, encuentra de continuo a su lado una dulce esperanza que sirve de nodriza a su vejez, como dice Píndaro al presentar con graciosa imagen

al hombre que ha vivido justa y santamente:

"La esperanza le acompaña, briznando dulcemente su corazón"

y dando el pecho a su senectud;

La Esperanza que rige a su arbitrio el fluctuante espíritu de los mortales."

como admirablemente dice. Y precisamente porque las riquezas son de grandísima utilidad para llegar a eso, es por lo que son a mis ojos tan preciosas, no para cualquier hombre, sino solamente para aquel que es sensato. Porque a ellas debemos en gran parte no hallarnos expuestos a causar perjuicio a nadie, ni siquiera involuntariamente, ni a usar de mentira, así como la ventaja de poder abandonar este mundo limpios de temores por algunos sacrificios que hayamos dejado de hacer a los dioses, o por algunas deudas que no hayamos saldado con los hombres. las riquezas tienen otras muchas ventajas, sin duda; pero, bien sopesado todo, creo que daría preferencia sobre todas las demás a ésta que digo, por el bien que procuran al hombre sensato".

-Nada más hermoso -repuse- que lo que dices, Céfalo. ¿Pero te parece que sea definir bien la justicia hacerla consistir simplemente en decir la verdad, y en restituir a cada cual lo que él se haya recibido, o no será esto más bien justo o injusto según los casos? Así, por ejemplo, si alguien, después de haber confiado sus armas a un amigo, se las reclamase habiéndose vuelto loco, todo el mundo conviene en que ese amigo no debería devolvérselas, y que si tal hiciera cometiera una injusticia. Convienése comúnmente, asimismo, en que estaría mal no disfrazar a los ojos del loco el estado en que se encuentra. -

Ciento es. -La justicia, por tanto, no consiste en decir la verdad y en restituir a cada cual aquello que le pertenece.

-Pues, con todo, en eso precisamente consiste -interrumpió Polemarco- si hemos de creer en Simónides. -Bueno, pues continuad vosotros el diálogo -dijo Céfalo-. Mi puesto os cedo. Verdad es que, por lo demás, tengo que ir a acabar mi sacrificio. -¿Has de ser, entonces, Polemarco quien te suceda? -le dije. -Sí -repuso Céfalo, sonriendo, y al mismo tiempo salió para ir a rematar su sacrificio.

-Enséñame, pues, Polemarco, puesto que asumes el lugar de tu padre, lo que dice de la justicia Simónides, (16) y en qué lo apruebas tú. -Dice que lo propio de la justicia es dar a cada cual aquello que se le debe, y encuentro que lleva razón en eso.

-Sobremanera difícil es no referirse a Simónides. Fue un sabio, un hombre divino. Mas ¿entiendes tú acaso, Polemarco, lo que con eso quiso decir? Por mi parte, no lo comprendo. Es evidente que no quiere decir que debamos restituir, como hace un instante decíamos, un depósito cualquiera cuando lo reclame un hombre que no se halle ya en el uso de su razón. Y eso no obstante, ese depósito es una deuda. ¿No es verdad? -Así es. -Pues así y todo, fuerza es que nos guardemos muy mucho de hacer entrega de ello a quien lo reclame sin hallarse ya en el uso de su razón. -Ciento es eso. -Por consiguiente, Simónides habrá querido decir otra cosa. -indudablemente, puesto que considera que debemos hacer bien a nuestros amigos, y no perjudicarles en nada. -Ya entiendo. Restituir a un amigo el dinero que nos ha confiado, cuando no puede recibirlo sin perjuicio, no es darle lo que se le debe.

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

33

¿No tienen ese sentido las palabras de Simónides? -Sí. -Pero ¿debemos devolver a nuestros enemigos lo que les debemos? -Sin duda que sí; aquello que les debemos, precisamente. Mas no debemos a nuestros enemigos sino aquello que conviene que se les deba; es decir, mal. -Según eso, ¿se habrá expresado Simónides como poeta y por modo enigmático acerca de la justicia, puesto que, a lo que parece, ha creído que consistía en dar a cada cual lo que le conviene, aunque haya servido de otra expresión? -Así parece.

-Si alguien le hubiese preguntado: «Dí, Simónides, ¿a quién devuelve la medicina aquello que le conviene y qué es lo que le da?» ¿Qué crees tú que hubiera respondido? -Que da a los cuerpos los alimentos, bebidas y remedios convenientes. -Y el arte del cocinero, ¿qué da y a quién da lo que conviene? -Da a cada manjar su aderezo. -Y ese arte lo llamamos justicia, ¿qué da y a quién da lo que conviene? -Si hemos de atenernos, Sócrates, a lo que más atrás se dijo, la justicia hace bien a los amigos, y mal a los enemigos. -Por consiguiente, ¿llama Simónides justicia al hacer bien a los amigos y mal a los enemigos? Así me parece, cuando menos. ¿Quién puede hacer más bien a sus amigos, y más mal a sus enemigos, en caso de enfermedad? -El médico. -¿Y en el mar, en caso de peligro? .El piloto. -Y el hombre justo, ¿en cuál ocasión y en qué puede hacer más bien a sus amigos, y más mal a sus enemigos? -Me parece que será en la guerra, atacando a los unos y defendiendo a los otros. -Perfectamente. Mas repara, mi querido Polemarco, que para nada necesitamos al médico cuando no sufrimos de enfermedad alguna. -Ciento es. -Ni al piloto cuando no estamos en el mar. -

También es verdad eso. -Pues, por la misma razón, ¿será inútil el hombre justo fuera de la guerra? -No lo creo. -Entonces, ¿sirve también la justicia en tiempo de paz? -Sí. -Pero también sirve en ese tiempo la justicia. -Sí. -¿Para la recolección de los bienes de la tierra? -Sí. -¿Y el oficio de zapatero, sirve también? -Sí. -Me dirás que sirve para que tengamos calzado. -Sin duda. -Pues dime también para qué es útil en el comercio. -¿Qué entiendes por comercio: las relaciones de negocios, o bien alguna cosa? -No, eso mismo es lo que entiendo por tal. -Cuando uno quiere aprender a jugar a los dados, ¿con quien es preferible asociarse: con un hombre justo, o con un jugador de profesión. -Con un jugador de profesión. -Y para la construcción de una casa, ¿vale más que acudamos al hombre justo mejor que al no arquitecto? -Todo lo contrario. -Pues así como para aprender música me dirigí al músico preferentemente que al hombre justo, ¿en qué caso me dirigiré a éste mejor que a aquél? -Cuando se trate de dar empleo al dinero. -Quizás no, cuando haya que hacer uso de él, porque si quiero comprar o vender un caballo en común con alguien, formaré sociedad más bien con un chalán. -Lo mismo pienso. -Y con el piloto o con el constructor, si se trata de un barco. -En efecto. -¿En qué me será de particular utilidad el justo cuando quiera dar en común algún empleo a mi dinero? -Cuando se trate, Sócrates, de ponerlo en depósito y de conservarlo. Es decir, cuando no quiera hacer ningún uso de mi dinero, sino dejarlo ocioso. -Realmente así es.

-Según eso, la justicia me será útil cuando mi dinero no me sirva de nada. Aparentemente. -La justicia me servirá, por tanto, cuando haya que conservar una

podadera sola o con otras; mas si quiero servirme de ella, habré de dirigirme al viñador. -Desde luego. -Asimismo me dirás que, si quiero conservar un escudo o una lira, la justicia me será buena para eso; pero que, si quiero servirme de ellos, tendré que recurrir al músico y al maestro de esgrima. -Por fuerza habrá de ser como dices. -Y, en general, respecto de cualquier cosa que sea, la justicia me será inútil cuando me sirva yo de esa cosa, y útil cuando no me sirva de ella. -Bien puede ser.

-Pero ten en cuenta, querido Polemarco, que si la justicia sólo no es útil para aquellas cosas de que no hacemos uso, no puede decirse precisamente que tenga gran importancia. Para mientes, además, en lo que voy a decirte: el que es más diestro en dar golpes, así en la guerra como en la lucha, ¿no es también el más diestro en precaverse de los golpes contra él dirigidos? -Sí. -Y el que es más diestro en guardarse de una enfermedad y en prevenirla, ¿no será, a la vez, el más capacitado para hacer contraer a otro esa misma enfermedad? -Tal creo. -¿Quién será más apto para guardar un ejército? ¿No será aquel que mejor sepa sustraerse a los designios y proyectos del enemigo? -Sin duda que sí. -Por consiguiente, el mismo hombre que es apto para guardar una cosa, será apto para sustraerla (17). -En efecto. -Por tanto, si el justo es apto para guardar el dinero, será igualmente apto para sustraerlo. -Cuando menos, semejante afirmación es consecuencia de lo que acabamos de decir. El hombre justo es, por tanto, un pícaro. Parece que hayas tomado esa idea de Homero, (18) que alaba mucho a Antfloco, abuelo materno de Ulises, y dice de él que «descollaba sobre los

hombres en hurtar y jurar». Por consiguiente, según Homero, Simónides y tú, la justicia no es sino el arte de escamotear para bien de nuestros amigos y en perjuicio de nuestros enemigos. ¿No es así como lo entiendes tú? -¡No, por zeus! No sé qué es lo que he querido decir. Con todo, sigue pareciéndome que la justicia consiste en obligar a nuestros amigos y en perjudicar a nuestros enemigos.

-Pero ¿Qué es lo que entiendes por amigos? ¿Aquellos que nos parecen ser hombres de bien, o aquellos que lo son realmente, aún cuando no los tengamos por tales? Otro tanto digo de los enemigos. -Me parece que lo natural es querer a aquellos a quienes tenemos por hombres de bien, y aborrecer a aquellos otros a quienes consideramos como malvados. -¿No suelen los hombres equivocarse en este respecto, y tomar por hombre honrado a quien solamente la apariencia tiene de tal, o, por el contrario, creer que aquel otro es un bergante, cuando es un hombre de bien? -Convengo en ello. -Y aquellos a quienes eso ocurre, ¿tienen por enemigos, entonces, a hombres de bien, y a malvados por amigos? -Sí. -Según eso, la justicia, en lo que a ellos atañe, ¿consistirá en hacer bien a los malvados y mal a los buenos? -Así parece. -Pero los buenos son justos e incapaces de perjudicar a nadie. -Así es como dices. -¿Será justo, entonces, por lo que dices, hacer mal a quienes no nos lo hace a nosotros? -Ni mucho menos, Sócrates. Es un crimen hablar así.

-¿Habremos de decir, según eso, que sea justo hacer daño a los malvados y hacer bien a los buenos? -Eso es más conforme a la razón que lo que hace un instante decímos. -Pero lo que ocurrirá con eso, Polemarco, será que, para todos

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

35

aquellos que se equivocan en los juicios que formulan sobre los hombres, será justo perjudicar a sus amigos, puesto que los considerarán como a malvados, y hacer bien a sus enemigos por razones contrarias; conclusión directamente opuesta a lo que hacíamos decir a Simónides.

-La consecuencia es necesaria; pero cambiemos algo la definición que del amigo y del enemigo dimos. No me parece acertada esa definición. -¿Cómo decíamos, Polemarco? -Decíamos que aquel es nuestro amigo, que nos parece hombre de bien. -¿Qué cambio quieras que introduzcamos? -Quisiera decir que nuestro amigo debe a la vez parecernos hombre de bien y serlo realmente, y que aquel que lo parezca sin serlo, sólo en apariencia será nuestro amigo. Y otro tanto habremos de decir de nuestro enemigo. -Según eso, el verdadero amigo será el hombre de bien, y el malvado el verdadero enemigo. -En efecto. -¿Te parece que introduzcamos asimismo algún cambio en lo que decíamos respecto de la justicia, que consistía en hacer bien al amigo y mal al enemigo, y que añadimos «si el amigo es honrado y si el enemigo no lo es»? -Sí. Me parece que eso está bien dicho. -¿Cómo! Es propio del hombre justo hacer daño a sus enemigos, que son los malvados. -Dime: los caballos a quienes se hace daño, ¿se tornan mejores o peores? -No, sino peores. -¿Y en qué? ¿En la virtud propia de su especie, o en aquella que es propia de los perros? -En la virtud privada de su especie. -¿No diremos, análogamente, que aquellos hombres a quienes se hace mal se tornan peores en la virtud que es propia del hombre? -Sin duda que sí. -¿No es la justicia la virtud propia del hombre? -Indiscutiblemente.

-Según eso, mi querido amigo, será de

toda necesidad necesario que aquellos hombres a quienes se hace mal habrán de hacerse más injustos todavía. (19) -Pero ¿es que un músico, en virtud de su arte, puede hacer a nadie ignorante en música? -Imposible es eso. -¿Puede un caballero, por medio de su arte, convertir a nadie en torpe para montar caballo? -No. -¿Podrá el hombre injusto convertir en injusto a otro hombre gracias a la justicia?, y, en general, ¿pueden los buenos hacer con su virtud malvados a los demás? -No es posible. -Porque el enfriar no es efecto de lo cálido, sino de su contrario, ni humedecer es efecto de lo seco, sino de lo opuesto. -Indudablemente. -El efecto que bueno produce no es perjudicarnos, sino todo lo contrario. -Evidentemente. -Pero, ¿es bueno el hombre justo? -Desde luego. -Según eso, lo propio del hombre bueno no será perjudicar a su amigo ni a nadie, sino que eso será propio de su contrario; es decir, del hombre injusto. -Me parece que llevas razón en lo que dices, Sócrates. -Por tanto, si alguien dice que la justicia consiste en dar a cada cual lo que se le debe, y si por eso entiende que el hombre justo sólo mal debe a sus enemigos, así como sólo bien debe a sus amigos, semejante lenguaje no será digno de un hombre sensato, puesto que no es conforme a la verdad, y acabamos de ver que nunca es justo hacer daño a nadie. -Estoy de acuerdo contigo. -Y si alguien se atreve a decir que semejante máxima es de Simónides, de Bías, de Pitaco o de cualquier otro sabio, ambos a dos le desmentiremos. -Dispuesto estoy a unirme a tí. -¿Sabes de quién es la máxima: justo es hacer bien a los amigos, y mal a los enemigos? -No. -¿De quién es? -Creo que ha de ser de Periandro (20) de Pérdiccas (21), de Jer-

jes, de Ismenias el tebano, o de cualquier otro hombre rico y poderoso. -Verdad dices. -Sí; pero si la justicia no consiste en eso, ¿en qué consiste?

“En lo que duró la conversación, Trasímaco había abierto varias veces la boca para interrumpirnos. Los que estaban sentados cerca de él se lo impedían, queriendo oírnos hasta el final. Pero así que hubimos dejado de hablar, no pudo contenerse por más tiempo, y revolviéndose súbitamente, cayó sobre nosotros dos como una bestia feroz que quisiere devorarnos. El terror se apoderó del ánimo de Polemarco y del mío. Después, tomándome a mí por separado, me dijo: «A qué viene, Sócrates, toda esa verborrea? Por qué habéis de cederos, como si estuvieseis de acuerdo, la victoria el uno al otro, ni más ni menos que si fueseis unos niños. ¿Quieres saber sinceramente qué es la justicia? No te límites a preguntar y a vanagloriarte neciamente de refutar las respuestas de los demás. No ignoras que es siempre más fácil y cómodo preguntar que responder. Respóndeme tú ahora. ¿Qué es la justicia? Y no vayas a decirme que es lo que conviene, lo que es útil, lo que es ventajoso, o lucrativo, o provechoso. Respóndate clara y precisamente, que no soy hombre como para tomar tonterías por respuestas de ley».

“Espantado quedé oyendo tales palabras. Le miré temblando, y creo que hubiese perdido el uso de la palabra si hubiera sido él el primero en mirarme. (22). Mas ya había puesto yo en él los ojos cuando estalló su cólera. Así me hallé en condiciones de responderle, y le dije, no sin cierto miedo: «No te irrites contra nosotros, Trasímaco. Si tanto Polemarco como yo nos hemos equivocado en nues-

tro diálogo, seguro puedes estar de que ha sido contra nuestra propia intención. Si buscásemos oro, no procuraríamos embaucarnos el uno al otro, y hacer con ello imposible su descubrimiento. ¿Cómo quieres, entonces, que al escudriñar qué sea la justicia, es decir, una cosa mil veces más preciosa que el oro, seamos tan insensatos que trabajemos por engañarnos mutuamente, en lugar de aplicarnos en serio a descubrirla? Guárdate de creer semejante cosa, querido. Lo que ocurre es, bien lo veo, que tal empresa es superior a nuestras fuerzas. Así vosotros, los hombres expertos, más piedad que indignación debéis concebir respecto de nuestra flaqueza».

-¡Por Heracles -dijo Trasímaco con forzada risa-, que aquí tenemos la habitual ironía de Sócrates! Bien sabía yo que no habías de responderme, y había preventido a todos de que recurrirías a las argucias que sueles, antes que responder.

-Agudo eres, Trasímaco -le dije-. De sobra sabías que si preguntas a cualquiera de qué se compone el número doce, añadiendo: «No me digas que de dos veces seis, o de tres veces cuatro, o de seis veces dos, o de cuatro veces tres, porque no me satisfaré con ninguna de esas respuestas», sabías -digo- que nadie podría responder a una pregunta planteada en esa forma. Pero si ese cualquiera te dijese, a su vez: «Cómo explicas, Trasímaco, la prohibición que me impones de que te dé como respuesta ninguna de las que acabas de decirme? Si resultase que la verdadera respuesta fuese una de éas, ¿quieres que diga otra cosa que la verdad? ¿Cómo entiendes eso?» ¿Qué tendrías que responderle?

-¡Pues sí que se trata aquí de eso! -dijo

Trasímaco. -Quizá si. Pero aún cuando el caso fuese diferente, si aquel a quien se interroga estima que es análogo, ¿crees que por eso habrá de responder menos conforme a su pensamiento, prohibiémoselo o no? -¿Es eso lo que pretendes hacer? ¿Vas a darme por respuesta alguna de las que empecé por prohibirte? -Bien consideradas las cosas, no me extrañaría que tomase esa decisión. -Bueno, pues si te demuestro que hay una respuesta posible, respecto a la justicia, mejor que las anteriores, ¿a qué te condenas tu mismo? -A lo que merecen los ignorantes; es decir, a aprender de quienes son más expertos que ellos. Gustosamente me someto a esa pena. -¡Si que eres gracioso! A más de la pena de aprender habrás de darme dinero encima. -Lo tenemos -dijo Glaucon-. Si sólo de eso depende, habla, Trasímaco, que todos pagaremos por Sócrates. -Adivino vuestra intención. Queréis que Sócrates, como tiene por costumbre, me interroge, en vez de contestar, haciéndome incurrir en contradicción.

-Pero, hablando de buena fe, ¿qué respuesta quieras que te dé yo? En primer lugar, no sé de ninguna, y no la oculto. En segundo lugar, tú, que lo sabes todo, me has vedado todas las respuestas que pudiera darte. A tí es, más bien, a quien incumbe decir qué es la justicia, puesto que te vanaglorias de saberlo. No te hagas de rogar, por consiguiente. Responde por amor a mí, y no hagas desear a Glaucon y a todos los que aquí se hallan la instrucción que de ti esperan.

"Acto continuo, Glaucon y todos los asistentes le conjuraron a que se rindiese. Trasímaco, con todo, se hacía el remolón, aún cuando bien se echaba de ver que ardía en deseos de hablar, para atraerse

los aplausos de la concurrencia, porque estaba convencido de que había de decir maravillas. Por fin se rindió. «Ese es -dijo- el gran secreto de Sócrates. No quiere enseñar nada a los demás, mientras que va mendigando ciencia por todas partes, sin agradecer nada a nadie».

"Razón tienes, Trasímaco, al decir que aprendo gustosamente de los demás. Pero te equivocas cuando dices que en modo alguno se lo agradezco. Les doy muestras de mi reconocimiento en cuanto está en mi poder. Aplaudo; eso es todo lo que puedo hacer, toda vez que carezco de dinero. Ya verás de qué buena gana aplaudo aquello que me parezca bien dicho, así que hayas respondido tú; porque estoy seguro de que tu respuesta ha de ser excelente.

-Oyeme, pues. Digo que la justicia no es otra cosa sino aquello que es ventajoso para el más fuerte. Vamos, ¿por qué no aplaudes? Bien sabía yo que no habías de hacer tú tal cosa. -Espera, por lo menos a que haya comprendido tu pensamiento, porque todavía no lo entiendo. Por lo que dices, la justicia es aquello que es ventajoso para el más fuerte. ¿Qué entiendes por eso, Trasímaco? ¿Quieres decir que porque el atleta Polidamas sea más fuerte que nosotros, y porque sea ventajoso para el mantenimiento de sus fuerzas comer carne de buey haya de ser análogamente ventajoso para nosotros comerla también? -Eres un burlón, Sócrates, y sólo buscas echar a mala parte todo lo que se te dice. -¿Quién, yo? ¡Nada de eso! Pero por favor, explícate más claramente. -¿No sabes que los Estados, o son monárquicos, o aristocráticos, o populares? -Sí que lo sé. -¿No es el más fuerte aquél que gobierna en cada Estado? -Evidentemente. -¿No

hace cada cual de ellos leyes en provecho suyo: el pueblo, leyes populares; el monarca, leyes monárquicas, y parejamente los demás? Y, una vez hechas esas leyes, ¿no declaran sus autores que la justicia, para los gobernados, consiste en observar esas mismas leyes? ¿No castigan a aquel que las transgrede, como culpable de una acción injusta? Ahí tienes cuál es mi pensamiento. En cada Estado, la justicia no es sino el provecho de aquel que tiene en sus manos la autoridad y es, por ende, el más fuerte. De lo cual se sigue, para todo hombre que sepa razonar, que, donde quiera que sea, la justicia y lo que aprovecha al más fuerte son una y la misma cosa.

-Ahora comprendo lo que quieres decir. Si es o no cierto es lo que voy a tratar de examinar ahora. Tu defines la justicia como aquello que es provechoso, no obstante haberme prohibido que la definiese así. Verdad es que añades: «lo que es provechoso para el más fuerte». -¡No siento mas que eso! -Todavía no sé si es mucho o no; lo que sé es que hay que ver si lo que dices es cierto o no. Convengo contigo en que la justicia es algo provechoso; pero tú agregas que solamente lo es para el más fuerte. Eso es lo que yo ignoro, y lo que es preciso examinar.

-Examínalo, pues. -Ahora mismo. Respóndeme: ¿no dices que la justicia consiste en obedecer a aquellos que gobernan en los diversos Estados, ¿pueden equivocarse, o no? -Pueden equivocarse, en efecto. -Así, cuando instituyan leyes, unas serán bien instituñas, y otras mal. -Tal creo. -Es decir, que unas serán provechosas para ellos, y otras perjudiciales. -Desde luego. -Y, con todo, los súbditos habrán de observarlas, y en eso consiste la justicia; ¿no es así? -Sin duda. -Según

eso, ¿es justo, en tu opinión, hacer no sólo aquello que es provechoso, sino aquello que redunda en perjuicio del más fuerte? -¿Qué estás diciendo? -Ni más ni menos que lo que tú mismo dices. Pero examinemos más detenidamente la cosa. ¿No has convenido conmigo en que los que gobernan se equivocan, a veces, en lo que atañe a su interés, en las leyes que imponen a sus súbditos, y que es justo para éstos hacer, sin distinción alguna, todo aquello que les es ordenado? -Convine en ello, efectivamente. -Confiesa, pues, igualmente, que al decir que es justo que los súbditos hagan todo aquello que se les ordena, has convenido en que la justicia consiste en hacer lo que es nocivo para los que gobiernan; es decir, para los más fuertes, en el caso en que, sin querer, dispongan algo que vaya en contra de sus intereses. ¿Y no habrá que concluir de esto, sapientísimo Trasímaco, que es justo hacer todo lo contrario de lo que al principio decías, puesto que lo que se ordena al más débil es perjudicial para el más fuerte? -Sí Sócrates; evidente es lo que dices -interrumpió Polemarco.

-Sin duda -intervino Clitofón-, toda vez que contamos con tu testimonio. -¿Y qué falta hace ningún testimonio, si Trasímaco conviene en que los que gobernan disponen a veces cosas contrarias a su propio interés, y que, aún en ese caso, es justo que sus súbditos obedezcan? -Trasímaco -dijo a esto Clitofón-, ha dicho únicamente que es justo que los súbditos hagan aquello que les sea ordenado. -Pero, además, ha añadido que la justicia es aquello que es provechoso para el más fuerte. Después de asentar esos dos principios, ha quedado de acuerdo en que los más fuertes dan a veces leyes contrarias a

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

39

sus intereses. Ahora bien, síguese de esas confesiones que la justicia no es ya ni lo que redunda en provecho ni lo que es en desventaja del más fuerte. -Pero es que lo que Trasímaco ha entendido por provechoso para el más fuerte es aquello que el más fuerte considera que redunda en beneficio suyo. Ha pretendido que eso es lo que debe hacer el más débil, y que en eso consiste la justicia. -No se ha expresado así Trasímaco. -Poco importa, Polemarco, -dijo yo-, si Trasímaco recibe como suya esa explicación, como tal la aceptaremos nosotros. Dime, pues, Trasímaco: ¿entiendes así la definición que has dado de la justicia? ¿Quieres decir qué es lo que el más fuerte cree que redunda en provecho suyo, engáñese o no?

-¡Yo ¡En absoluto! ¿Crees que llamo fuerte (23) a aquel que se equivoca, en tanto que se equivoca? -Crey que era eso mismo lo que decías, al confesar que los que gobiernan no son infalibles, y que a veces yerran. -Eres un sicofante, (24) y como talquieres atribuir a mis palabras un sentido que no tiene. ¿Calificas de médico a aquel que se engaña respecto de los enfermos, en tanto que se equivoca, o de calculador a aquel que yerra en un cálculo, en tanto se engaña? Verdad es que se dice: el médico, el calculador, el gramático se ha equivocado; pero ninguno de ellos se equivoca en tanto es lo que decimos que es. Y rigurosamente hablando, puesto que así es como hay que proceder contigo, ningún artista se equivoca, porque no se equivoca en tanto su arte no le abandona, y en abandonándole ya no es tal artista. Otro tanto ocurre con el sabio y con el hombre que gobierna, aún cuando en el lenguaje usual se diga: erró el médico, el gobernante se ha equivocado.

He aquí, pues, mi respuesta precisa. El que gobierna, considerado como tal, no puede equivocarse: aquello que dispone es siempre lo más provechoso para sí, y aquello es lo que debe hacer todo el que a él está sujeto. Así es cierto, como al principio dije que la justicia consista en hacer aquello que es más provechoso para el más fuerte.

-¿Conque soy un sicofante, en tu opinión? -Sí que lo eres. -¿Crees que he tratado de tenderte lazos con interrogaciones capciosas? -Bien lo he advertido, mas nada conseguirás con ello. Echo de ver tus sutilezas, y por lo mismo no lograrás vencer en la discusión. -No quiero tenderte ningún lazo; más, para que nada semejante ocurra desde ahora, dime si hemos de entender con arreglo al uso común, o con la más extremada precisión, las expresiones: «el que gobierna», «el más fuerte», «aquel cuyo provecho constituye, como decías, la norma de lo justo por el más débil». -Deben tomarse en todo rigor. Pon ahora por obra todos los artificios para refutarme, si es que puedes. No te pido cuartel; pero perderás el tiempo y el trabajo. -¿Me crees tan insensato que trate de esquilar a un león (25) y de calumniar a Trasímaco? -Ya lo intentaste, y te salió fallido el intento.

-Acabemos con eso, y respóndeme. El médico, rigurosamente considerado, tal como tú acabas de definirlo, ¿es el hombre que trata de enriquecerse, o le guía algún otro móvil que el de curar a los enfermos? -No otro móvil sino éste. -Y el piloto, quiero decir el auténtico piloto, es marinero o jefe de marineros? -Jefe de éstos es. -Poco importa que, como ellos, se encuentre en el mismo barco; no por eso es marinero, porque no por ir por la

mar es piloto, sino que lo es a causa de su arte y de la autoridad que sobre los marineros posee. -Así es. -¿No poseen uno y otro, no guisa así al uno como al otro un interés peculiar? -En efecto. -¿Y cual es el objeto de su arte más que perseguir y lograr para cada uno de ellos ese interés? -Ningún otro más que ése. -Pues qué tiene ningún arte otro interés que su perfección misma? -¿Cómo dices? -Si me preguntas si le basta al cuerpo con ser cuerpo, o se todavía le falta algo, te respondería yo que sí, y que precisamente por eso se ha inventado la medicina, porque el cuerpo se encuentra enfermo a veces, y porque ese estado no le conviene. Por tanto, para procurar al cuerpo aquello que le es provechoso, ha sido inventada la medicina. ¿Llevo o no razón en lo que digo? -Tienes razón.

-Asimismo, te pregunto si la medicina, o cualquier otro arte, está sujeta en sí misma a alguna imperfección, y si necesita de alguna otra facultad, así como los ojos necesitan de la facultad de ver, o las orejas de la facultad de oír. Y así como estas partes del cuerpo tienen necesidad de un arte que provea a aquello que les es útil, ¿estaré sujeto cada arte a algún defecto, y necesita de algún otro arte que vele por su interés, y éste de otro, y así hasta el infinito? ¿O bien cada arte se basa por sí mismo a su propio interés? ¿O mas bien no necesita para ello ni de sí mismo ni del auxilio de otro alguno, siendo por su naturaleza misma exento de todo defecto y de toda imperfección, de suerte que no tenga otra finalidad del provecho de aquello a que es aplicado, mientras que él mismo pertenece íntegro en todo punto, sano y perfecto tanto tiempo cuanto conserve su esencia propia?

Examina rigurosamente cuál de esas dos opiniones sea más cierta. -La última.

-Según eso, ¿la medicina no piensa en su interés, sino en el del cuerpo? -Sólo en el del cuerpo, en efecto. -Otro tanto ocurrirá con la equitación, pero no se interesa en sí misma, sino en los caballeros; y con las otras artes que, no necesitando de nada para sí mismas, únicamente se ocupan del provecho de aquello a que se aplican. -Así es como dices. -Pero es, Trasímaco, que las artes mandan sobre sus súbditos. -Trabajo me cuesta estar de acuerdo contigo en este punto. -No existe, entonces, arte ni ciencia alguna que se proponga ni que ordena aquello que sea más provechoso para el más fuerte. Todas ellas tienen como finalidad el interés de su sujeto, o el del más débil. -Quiso replicar, al pronto, pero al cabo se vio obligado a admitir este extremo lo mismo que el anterior. -Así -le dije-, no se propone ni ordena aquello que redunde en provecho suyo, sino lo que vaya en provecho del enfermo; porque ya hemos convenido en que el médico, en cuanto médico, gobierna al cuerpo y no es mercenario. ¿No es eso? -Convino en ello. -Y que el verdadero piloto no es marinero, sino jefe de los marineros.

-Lo reconoció asimismo. -Semejante piloto no tendrá presente, pues, ni ordenará aquello de que resulte provecho para él, sino aquello que vaya en beneficio de sus súbditos. A este fin tiende; sea conveniente y provechoso dice todo lo que dice y hace todo lo que hace.

"En estas estábamos, y todos los concurrentes veían con toda evidencia que la definición de la justicia era directamente opuesta a la de Trasímaco, cuando éste, en vez de responderme, me preguntó si tenía yo nodriza. -¿No valdría más que

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

41

me respondieses -le dije- que no dirigirme semejantes preguntas? -Es una lástima que así te amo hinc mi pregunta, y que te irrites así. Verdaderamente te hace falta una nodriza, puesto que ni siquiera sabes qué sean rebaños, ni qué un pastor. -¿Quieres decirme a qué viene eso? -Viene a cuenta de que te figuras que los pastores piensan en el bien de sus rebaños, que los engordan y cuidan con otras miras que las de su interés propio y del de sus señores. Imaginas asimismo que los que gobernan, y por tales entiendo los que verdaderamente gobiernan, están animados de otros sentimientos que los que animan a los pastores respecto de sus rebaños, y que no se ocupan día y noche de otra cosa que de su particular provecho. Tan lejos estás de conocer la naturaleza de lo justo y de lo injusto, que incluso ignoras que la justicia es un bien para todos menos para el justo; que es útil para el más fuerte, que manda, y nociva para el débil, que obedece; que la injusticia, por el contrario, ejerce su imperio sobre las personas justas que, por simplicidad, ceden en todo al interés del más fuerte, y sólo se ocupan en cuidar del interés de aquél, sin pensar en el suyo propio. Ahí tienes, simple, cómo hay que enfocar la cosa. El hombre justo es vencido donde quiera que se halla en concurrencia con el hombre injusto. En primer lugar, en las transacciones y en los negocios particulares, hallarás siempre que el injusto sale ganando en el trato, y que el justo pierde. En los asuntos públicos, como las necesidades del Estado exijan alguna contribución, el justo con igual hacienda, dará más que el injusto. Para éste será, en cambio, el provecho íntegro, en habiendo algo que ganar. En la administración del Estado, el primero, por lo

mismo que es justo, en lugar de enriquecerse a expensas del público, lo que hará será dejar que decaigan y se arruinen sus asuntos domésticos, por el escaso cuidado que se tomará de ellos. Y aún no será poco para él que no le ocurra algo peor. A más de esto, se hará odioso a sus amigos y allegados, porque no querrá hacer por ellos nada que esté más allá de lo equitativo. La suerte del injusto es completamente opuesta, puesto que, poseyendo, como ya he dicho, un gran poder, lo utiliza para desollar siempre sobre los demás. En un hombre de este carácter es en quien debemos poner los ojos, si quieras comprender hasta qué punto es más provechosa la injusticia que la justicia. Aún comprenderás mejor esto que te digo si consideras la injusticia llevada al colmo, cuando tiene por efecto hacer venturoso a quien la comete, y desdichado sobre toda ponderación a aquellos que son sus víctimas y que no quieren rechazar injusticia por injusticia. Hablo de la tiranía, que pone por obra el fraude y la violencia con propósito de apoderarse, no poco a poco y como por menudo, del bien ajeno, sin que, sin respetar lo sagrado ni lo profano, invade a la vez y de golpe las fortunas de los particulares y del Estado. Los ladrones vulgares, cuando son sorprendidos in fraganti, son castigados con la última pena; se los abruma con los más odiosos nombres. Según la índole del delito que hayan cometido, se les trata de sacrilegos, de raptos, de pescadores, de ladrones; pero un tirano que se ha hecho dueño de sus bienes y persona de sus conciudadanos, en lugar de recibir esos detestados nombres, es considerado como hombre feliz, y precisamente por los otros que conocen su crimen. Porque si se cen-

sura la injusticia, no es por temor de cometerla, sino de sufrirla. Tan cierto es, Sócrates, que la injusticia, cuando es llevada hasta determinado extremo, es más fuerte, más libre, más poderosa que la justicia, y que ésta, como antes dije, se vuelve del lado del interés del más fuerte, y la injusticia se orienta hacia su propio interés y en su propio provecho.

-Trasímaco, después de habernos anegado los oídos, como un bañista, con este largo y terrible razonamiento, se levantó como para irse; pero la compañía le obligó a que explicase lo que acababa de decir. Yo mismo se lo rogué ahincadamente. ¡Cómo -le dije-, divino Trasímaco! ¿Puedes pensar en irte de aquí después de un discurso como ése? ¿No es preciso que antes sepamos por tí, o que tú mismo veas si la cosa es, en efecto, como dices? ¿Es qué crees que el punto sobre que hemos de emitir nuestro laudo tenga tan poca importancia? ¿No se trata de decidir qué regla de conducta haya de seguir cada uno de nosotros a fin de gozar en vida de la mayor ventura posible?

-¿Quién os ha dicho que yo pensase de otra manera? -dijo a esto Trasímaco. -Me parece que no te preocupas ni poco ni mucho de nosotros, y que poco te importa que vivamos dichosos o no, sin ser instruidos en lo que tú pretendes saber. Instrúyenos, por favor, que seguro puedes estar de que no has de dar con ingratos. Por lo que a mi se refiere, he de declararte que no pienso como tú, y que jamás me convencerá nadie de que sea más provechoso ser malvado que hombre de bien, ni aún teniendo poder para hacerlo todo impunemente. Sí, Trasímaco, sí; aún cuando el malvado tenga poder para hacer el mal con violencia o con habilidad, nunca cre-

eré que sea preferible su estado al del hombre justo. Quizá no sea yo el único que aquí piensa de esta manera. Demuéstranos, pues, por modo decisivo que erramos al preferir la justicia a la injusticia.

-¿Y cómo quieres que te pruebe yo semejante cosa? Si todo lo que te llevo dicho no te ha convencido, ¿qué más puedo hacer yo por tí? ¿Habré de hacer entrar a la fuerza en tu espíritu mis razones? -¡No, por Zeus! Lo que has de hacer antes que nada es atenerte a aquello que una vez hayas dicho, y si introduces alguna mudanza en ello, hazlo abiertamente, y no trates de sorprendernos; porque, volviendo sobre lo que más atrás queda dicho, bien ves, Trasímaco, cómo, después de haber definido al médico con la mayor precisión posible, no te has creído capaz de darnos con la misma exactitud una definición del auténtico pastor. Nos has dicho que el pastor, en cuanto pastor, no se cuida de su rebaño por el mismo rebaño, sino al modo que un cocinero que lo ceba para un banquete, o como un mercenario que quiere sacar de él dinero. Ahora bien, eso es contrario a su profesión de pastor, cuya única finalidad consiste en procurar el bien del rebaño que le es encargado, porque, en tanto que la tal profesión conserva su esencia, es perfecta en su género, y con eso tiene todo aquello que necesita. Por la misma razón creía yo que estábamos obligados a convenir en que toda administración, así pública como particular, se ocupaba únicamente del bien de aquella cosa que le estuviese encargada. ¿Piensas, en efecto, que aquellos que gobiernan los Estados -quiero decir aquellos que son propiamente merecedores de ese título y que cumplen los deberes que aparejados lleva-, se hallen a

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

43

gusto con el mando? -¿Que si lo creo? Seguro estoy de ello. -¿No has observado, Trasímaco, en lo que a los cargos públicos se refiere, que nadie quiere ejercerlos por sí mismos, sino que todos exigen un salario a trueque de su ejercicio, convencidos de que tales cargos sólo resultan útiles, por su propia índole, a aquellos para quienes son ejercidos? Y dime, por favor, ¿no se distinguen unas artes de otras por sus diversos efectos? -Respondeme con arreglo a tu pensamiento, si quieres que convengamos en algo. -Por la diversidad de sus efectos se distinguen, ciertamente. -Cada una de ellas procura a los hombres, por tanto, un beneficio que solamente es propio de ella: así, la medicina procura la salud; el arte del piloto, la seguridad en la navegación, y a este tenor las demás artes. -Sin duda. -¿Y cuál es el beneficio del arte del mercenario, sino el salario? Porque ése es su efecto propio. ¿Confundes en un solo arte medicina y arte de pilotar, o, si quieres seguir usando de términos precisos, como al principio lo has hecho, dirás que el arte de pilotar y la medicina sean la misma cosa, si ocurre que el piloto recobre la salud ejerciendo su arte, porque le sea salutífero andar en el mar? -Nada de eso. -Pues tampoco dirás que el arte del mercenario y el del médico sean la misma cosa porque el mercenario se halle bien de salud al ejercer su arte. -Tampoco diré tal cosa. -Ni que la profesión del médico sea la misma que la del mercenario, porque el médico exija cierta recompensa por la curación de los enfermos. -Tampoco. -¿No hemos quedado en que cada arte posee su particular ventaja? -Sea como dices. -Si existe un beneficio o ventaja común a todos los artistas, evidente será, desde luego, que

sólo podrá venirles tal ventaja de un arte que todos ellos añadan a aquél que cada cual practique. -Es posible. -Decimos, pues, que el salario que todos los artistas perciben les viene de su condición de mercenarios.

-Sea. -Así, no será de su arte de donde ese salario les venga, sino que, para expresarnos con justicia, habremos de decir que la finalidad de la medicina consiste en devolver la salud, la de la arquitectura, en construir casas, y que si de ello resulta un salario para el médico o para el arquitecto, es porque, por añadidura, son mercenarios. Lo mismo ocurre con las demás artes. Cada una de ellas produce su efecto propio, siempre en provecho de aquello a que se aplica. ¿Qué beneficio obtendría de su arte, en efecto, un artista, si lo ejerciese gratuitamente? -Ninguno. -¿Dejaría de ser útil su arte? -No lo creo. -Resulta, por tanto, evidente, una vez más, que ningún arte, ninguna autoridad, apunta a su propio y exclusivo interés, sino, como ya queda dicho, al interés de su súbdito o sujeto; es decir, al del más débil y no al del más fuerte. Por eso es por lo que he dicho, Trasímaco, que nadie quiere gobernar ni curar gratuitamente los males ajenos, sino que exige recompensa por ello; porque si alguno quiere ejercer su arte como es debido, ninguna recompensa resulta para él del mero ejercicio de ese arte, porque todo el provecho es para su sujeto. Fuerza ha sido, pues, para decidir a los hombres a que asumiesen el mando, ofrecerles alguna recompensa, como dinero, honores, o algún castigo si rehusan hacerse cargo de dicho mando.

-¿Cómo ha de entenderse eso, Sócrates? -dijo Glaucon-. Sobradamente conozco las dos primeras clases de recompensas;

pero lo que no conozco es ese castigo cuya exención presentas tú como un tercer género de recompensa. ¿No conoces, según eso, la recompensa de los hombres sensatos, aquella que les determina a tomar parte en los negocios? ¿No sabes que ser interesado o ambicioso es cosa vergonzosa y como tal recibida? -Sí que lo sé. - Pues por eso no quieren los hombres avisados intervenir en los negocios con propósito de enriquecerse en ellos, porque temerían ser considerados como mercenarios, si exigieran francamente algún salario a cambio del mando, o como ladrones, distrajeran secretamente en su propio provecho los fondos públicos. Tampoco ponen la mira a las honras, porque no son nada ambiciosos. Preciso es, por tanto, que se determinen a tomar parte en el gobierno por algún poderoso motivo, como es el temor al castigo, y por eso es, según todas las trazas, por lo que se considera como cosa vergonzosa el hacerse cargo espontáneamente de la administración pública, sin ser a ello forzados. Ahora bien, el mayor castigo para el hombre de bien, cuando se niega a gobernar a los demás, consiste en ser gobernado por otro hombre peor que él. Ese temor es el que obliga a los discretos a hacerse cargo del gobierno, no atendiendo a su propio interés ni a su gusto, sino porque a ello les fuerza la falta de otros hombres que sean tan dignos como ellos, o más que ellos, de asumir el mando; de suerte, que si se encontrase un Estado compuesto únicamente de hombres de bien, verfase en él solicitada la condición de particular como hoy se ven solicitados los cargos públicos, y claramente se echaría de ver, en semejante Estado, que el verdadero magistrado no tiene presente su propio inte-

rés, sino el de los súbditos. Y cada ciudadano, persuadido de esa verdad, preferiría ser venturoso merced a los cuidados de otro, antes que trabajar por la felicidad de los demás. No concedo, por tanto, a Trasimaco, que la justicia sea el interés del más fuerte; pero en otra ocasión examinaremos ese punto. Lo que el propio Trasimaco ha agregado respecto a la condición del malvado, que dice ser más afortunada que la del justo, se me antoja de mayor importancia. ¿Eres tú de esa misma opinión, Glaucon? Entre uno y otro partido, ¿cuál abrazarías? -La condición del hombre justo, como más ventajosa -dijo Glaucon-. ¿Has oído la enumeración que acaba de hacer Trasimaco de los bienes que van ligados a la condición del malvado? -Sí, pero nada de eso creo. -¿Quieres que busquemos algún medio de probarle que se equivoca? -¿Por qué no? - Si oponemos al prolijo discurso que acaba de dirigirnos, otro discurso, no menos dilatado, en favor de la justicia, y él, a su vez pronuncia otro a seguida del nuestro, tendremos que contar y sopesar las ventajas de una y otra parte, y, además, se necesitarán jueces que fallen; mientras que conviniendo amigablemente en aquello que nos parezca verdadero o falso, como hace un instante hacíamos, seremos, a la vez, jueces y abogados. -Cierto es. -¿Cuál de entrabmos métodos te agrada más? -El segundo.

-Respondeme, pues, Trasimaco. Pretendes que la injusticia consumada es más provechosa que la justicia perfecta. -Sí -dijo Trasimaco-, y ya he expuesto las razones en que para ello me fundo. -Perfectamente. Pero ¿qué piensas de esas dos cosas? ¿No das a una el nombre de virtud, y el de vicio a la otra? -Sin duda

que sí. Probablemente darás el nombre de virtud a la justicia, y el de vicio a la injusticia. -¡Precisamente! ¿Pues por ventura no pretendo yo que la injusticia es útil, y que la justicia no lo es? -¿Cómo dices, entonces? -Todo lo contrario. -¡Cómo! ¿Es un vicio la justicia? -Nada de eso, sino una tontería generosa. -¿Entonces es perversidad la injusticia? -No, sino cordura. -Según eso, ¿son buenos y sensatos, a juicio tuyo, los hombres injustos? -Sí, aquellos que lo son en sumo grado, y que son bastante poderosos para adueñarse de ciudades y de imperios. Tal vez imagines que quiero hablarte de los cortabolas. No es que ese oficio no tenga también sus ventajas, en cuanto es ejercido impunemente; pero esas ventajas no son nada comparadas con las de aquellos a que acabo de referirme.

-Perfectamente calo tu pensamiento; mas lo que me sorprende es que des a la justicia los nombres de virtud y de cordura, y a la injusticia los nombres contrarios. -Eso es, con todo, lo que pretendo. -Duro es de aceptar, y ya no sé cómo habré de arreglármelas para refutarte. Si dijeras simplemente, como otros, que la injusticia, aunque útil, es cosa vergonzosa y mala en sí, cabría responderle lo que por lo común se responde a eso. Pero toda vez que te alargas hasta calificarla de virtud y de cordura, no hay duda que no vacilarás en atribuirle la fuerza, la belleza, y todos los demás títulos que comúnmente se atribuyen a la justicia. -Adivinas con justicia.

-No debo desalentarme en este examen, tanto más cuanto que tengo mis motivos para creer que hablas en serio; porque me parece, Trasimaco, que no se trata de una chanza tuya, y que realmente piensas y sientes lo que dices. -Y a tí qué

te importa que yo piense o no como digo? Tu límítate a refutarme.-Poco me importa, desde luego; mas permíteme que te dirija una nueva súplica. ¿Querría llevar ventaja en cualquier cosa el hombre justo a otro justo? -Desde luego que no. De no ser así, no sería tan complaciente ni tan simple como yo le supongo. -¡Cómo! ¿Ni siquiera en una acción justa? -Ni siquiera en eso. -¿Querría, cuando menos, aventajar al injusto, y creería poder hacerlo justamente? -Creería que podría hacerlo, y acaso quisiese; mas inútiles serían sus esfuerzos. -No es eso lo que yo deseo saber. Sólo una cosa te pregunto, y es si no tendría la justa pretensión ni voluntad de aventajar a otro justo, sino solamente al injusto. -Sí; tiene esta última pretensión. -¿Y querría el injusto aventajar al justo en injusticia? -Sin duda que sí, puesto que quiere aventajar a todo el mundo. Por consiguiente ¿querrá aventajar también en injusticia al injusto, y se esforzará por aventajar a su semejante, sino a su contrario; mientras que el injusto quiere aventajar al uno y al otro. -Muy bien dicho. -El injusto es inteligente y diestro, y el justo ni una cosa ni otra. -También eso es acertado. -¿Aseméjase, entonces, el injusto al hombre inteligente y experto, y el justo no se le asemeja en nada? -Sin duda, puesto que aquel que es de tal o cual manera se asemeja a los que son lo mismo que él es, y aquel que no es así no se les asemeja. -Perfectamente. Segundo eso, ¿cada uno de ellos es tal como aquellos a quienes se asemeja? -Pues no te estoy diciendo que sí? -¿No dices, Trasimaco, de un hombre, que es músico y de otro que no lo es? -Sí. -¿Cuál de los dos es inteligente, y cuál no? -El músico es inteligente; el otro no lo es. -El uno, como inteligente, es

hábil; el otro es inhábil, por la razón contraria. -Así es. -¿No ocurre eso mismo respecto del médico? -Sí.

-¿Crees que el músico que templa su lira querría poner tensas o flojas las cuerdas de su instrumento más que otro músico? -No. -¿Más de lo que las pondría un hombre ignorante en música? -Desde luego. -Y el médico, en la prescripción de la bebida o de la comida, ¿querría aventajar a otro médico, o exceder en el mismo arte que profesa? -No. -¿Y aventajar al que no es médico? -Eso sí. -Examina sí, respecto de cualquier ciencia que sea, te parece que el hombre sensato quiera superar, en lo que dice y en lo que hace, a otro versado en la misma ciencia, o si solamente aspira a hacer lo mismo que éste en las mismas ocasiones. -Bien pudiera ser como dices. -Y el ignorante, por el contrario, ¿no quiere aventajar al sabio o al ignorante? -Posiblemente. -Pero el sabio es sensato. -Sí. -Es hábil. -Sí. -Así, aquel que es hábil y sensato no quiere aventajar a su semejante, sino a su contrario. -Tal parece. -Mientras que aquel que es inhábil e ignorante quiere superar al uno y al otro. -Sea.

-¿No has confesado, Trasímaco, que el injusto quiere aventajar a su semejante y a su contrario? -Eso he confesado. -¿Y que el justo no quiere aventajar a su semejante, sino a su contrario? -Sí. -¿Aseméjase el justo al hombre sensato y hábil, y el injusto a aquél que es inhábil e ignorante? -Puede que sí. -Pero ya hemos convenido en que uno y otro son tal como aquellos a quienes se asemejan. -En eso convinimos. -Evidente es, pues, que el justo es hábil y sensato, y el injusto ignorante e inhábil.

"Trasímaco convino en todo esto, mas

no tan fácilmente como yo lo refiero; con infinito trabajo le arranqué estas confesiones. Sudaba el hombre la gota gorda, tanto más cuanto que hacía mucho calor. Le vi enrojecer entonces por vez primera. Cuando hubimos quedado de acuerdo en que la justicia es habilidad y virtud, y la injusticia vicio e ignorancia: Consideremos este punto -le dije-, como cosa resuelta. Hemos dicho, además, que la fuerza corresponde en patrimonio a la injusticia. ¿No lo recuerdas, Trasímaco? -Lo recuerdo, pero no estoy satisfecho de lo que acabas de decir y tengo algo que responder a ello. Bien sé que sólo con que yo abra la boca, me dirás que lanzo una arenga. Así que déjame en libertad de hablar, o interroga tú, si quieres hacerlo, y yo te contestaré haciendo señas con la cabeza como en los cuentos de comadres. -No digas nada, te conjuro a ello, que vaya contra tu propio pensamiento.

-Ya que no quieras que hable como me plazca, diré todo lo que se te apetezca. ¿Qué más deseas? -Nada, sino que respondas como acabo de pedirte, si es que te parece bien, con todo, voy a interrogarte. -Pregunta. -Te pregunto, pues, para reanudar la hilación de nuestra disputa, ¿qué es la justicia en comparación de la injusticia?: tú has dicho, me parece, que esta última era más fuerte y poderosa. Pero ahora, si la justicia es habilidad y virtud, fácil me será demostrar que es más fuerte que la injusticia; y no hay quien no convenga en ello, puesto que la injusticia es ignorancia. Mas, sin necesidad de detenerme en esa prueba, ahí tienes otra. ¿No hay Estados que llevan la injusticia hasta atreverse a atentar a la libertad de otros Estados, e incluso a subyugar y poner en esclavitud a muchos de ellos? -Sin duda

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

que los hay, pero eso no debe acontecer más que a un Estado que esté muy bien gobernado, y que lleve al colmo la injusticia. -Ya sé que ése es tu pensamiento. Lo que quisiera saber es si un Estado que se hace señor de otro puede llevar a término semejante empresa sin contar con la justicia, o si se verá obligado a servirse de ella.

-Si la justicia es habilidad, como hace un instante decías, a ella habrá de recurrir el Estado; mas si las cosas son tales como digo yo, lo que empleará ese Estado será la injusticia. -Te agradezco, Trasímaco, que respondas tan atinadamente, y no con señales de cabeza. -Por obligarte lo hago. -Y yo te quedo reconocido por ello. Pero hazme otro favor y dime si un Estado, un ejército, una gavilla de salteadores, de ladrones, o cualquier otra sociedad de esa índole, podría salir triunfante en sus empresas si los miembros de que se componga violasen unos respecto de otros todas las reglas de la justicia. -No podría tal. -¿Y si observasen esas reglas? -Entonces sí que podría. -No será porque la injusticia haría surgir entre ellos sediciones, odios y combates, mientras que la justicia los mantendría en paz y en concordia? -Sea, por no tener discusión contigo. -Haces bien. Mas si es propio de la injusticia engendrar odios y disensiones dondequiera que se encuentre, sin duda producirá el mismo efecto entre los hombres, ya sean libres, ya esclavos y los incapacitará totalmente para emprender nada en común. -Ciertamente. -Y si se hallare en dos hombres, ¿no estarán siempre éstos en disensión y en guerra? ¿No se odiarán mutuamente tanto como odiarán a los justos? -Sin duda que sí. -Pues ¿es que por hallarse en un solo hombre habrá de per-

der la injusticia su propiedad, o bien la conservará? -Que la conserve; sea.

-Tal es, según eso, la naturaleza de la injusticia, que, encontrándose en un Estado, en un ejército, en cualquiera otra sociedad, reducirá a esa sociedad, en primer término, a la absoluta impotencia de emprender nada, en virtud de las querellas y sediciones que en su seno suscita; y, en segundo lugar, la tornará en enemiga de sí misma y de todos los que son contrarios a ella; es decir, de las gentes de bien. ¿No es cierto esto que digo? -Sí. -Aun cuando se halle exclusivamente en solo un hombre, producirá idénticos efectos: le pondrás, ante todo, en la imposibilidad de obrar, mediante las sediciones que moverá en su alma, así como en virtud de la oposición continua en que se hallará consigo mismo, siendo tras esto su propio enemigo y el de todos los justos. ¿No es eso? -Sí. -Pero ¿no son también justos los dioses? -Desde luego. -Según eso, el injusto será enemigo de los dioses, y amigo de ellos el justo. -Extrae valerosamente cuantas consecuencias te plazca, que yo no he de oponerme a ellas, por no indisponerte con los que nos escuchan.

-Lleva, pues, hasta el final la competencia, y sigue contestándome. Acabamos de ver que los hombres de bien son mejores, más hábiles y más fuertes que los malvados; que éstos no pueden emprender nada con otros; y cuando hemos supuesto que la injusticia no les impedía ejecutar en común algún plan, esa suposición no estaba de acuerdo con la verdad exacta; porque, si fuesen completamente injustos, volverían su injusticia los unos contra los otros. Es evidente que conservan entre sí algún resto de justicia, que les impide perjudicarse recíprocamente

mientras están perjudicando a los demás, y que gracias a ese resto de justicia llevan a realización sus propósitos. En rigor, es la injusticia quien les hace acometer criminales empresas; pero sólo a medias son malos, puesto que aquellos que son del todo malvados e injustos se hallan también en absoluta impotencia de obrar. Así es como concibo yo la cosa, y no como tú la exponías al principio. Réstanos examinar si la condición del justo es mejor y más dichosa que la del injusto. Motivos tengo para creerlo así, en vista de todo lo anteriormente expuesto. Pero examinemos la cosa más a fondo, tanto más cuanto que no se trata aquí de una bagatela, sino de lo que debe ser norma de nuestra vida. -Examina, pues.

-Eso es lo que voy a hacer. Respóndeme. ¿No posee el caballo una función que es propia de él? -Sí. -¿no llamas función de un caballo, o de otro animal cualquiera, a aquello que no puede hacerse, o hacerse bien, por lo menos, si no es por mediación tuya? -No entiendo qué quieres decir. -Tomémoslo de otra forma. ¿Puedes ver no siendo por medio de los ojos? -No. -¿Ni oír como no sea con las orejas? -¿Podemos decir con razón entonces, que ésa es tu función? -Sí. -¿No podrían podarse las viñas con un cuchillo, un machete o algún otro instrumento? -Sin duda que sí. -Pero ¿hay algún otro que sea más cómodo que una podadera expresamente hecha para eso? -Evidentemente no. -¿No diremos que es ésa su función? -Sí. -¿Comprendes ahora que la función de una cosa es lo que sólo ella puede hacer, o lo que hace mejor que otra? -Comprendo, y lo que dices me parece cierto. -Perfectamente. Todo aquello que está dotado de una función particular, ¿no posee

asimismo una virtud que le es propia? Y, volviendo a los ejemplos de que me ha servido ya, ¿no dijimos que los ojos tienen su función? -Sí. -¿Tienen, entonces, una virtud que les es propia? -Sí. -¿No ocurre otro tanto con las orejas y con todas las demás cosas? -Sí. -Detente un instante. ¿Podrían los ojos cumplir su función si no poseyesen la virtud que les es propia, o si, en llegar de esa virtud, tuvieran el vicio contrario? -Y cómo habrían de poder; porque sin duda te refieres a la ceguera, que sustituiría a la facultad de ver. -Poco importa cuál sea la virtud propia de los ojos; no es eso lo que yo quiero saber. Lo que pregunto únicamente, en general, es si cada cosa cumple bien su función gracias a la virtud que le es propia, y mal por el vicio contrario. -Así es como dices. -Según eso, las orejas, privadas de su virtud propia, cumplirían mal su función. -Sí. -¿No puede decirse otro tanto de todas las cosas? -Tal creo.

-Veamos ahora esto. ¿No posee el alma su función, que ninguna otra cosa fuera de ella puede cumplir, como es pensar, regir, deliberar, y así sucesivamente? ¿Cabe atribuir esas funciones a ninguna otra cosa que no sea el alma, y no tenemos derecho a decir que son propias de ésta? -Ciento es. -¿No es la de vivir otra de las funciones del alma? -Ciertísimoamente. -¿No posee también el alma su virtud peculiar? -Sin duda. -Privada de esa virtud, podrá jamás cumplir como es debido sus funciones? -Imposible es eso. -Por consiguiente, ¿será de toda necesidad necesario que el alma perversa piense y rija mal, y que, por el contrario, la que sea buena haga bien todo eso? -Necesario es de todo punto que así sea.

-Pero ¿no hemos quedado de acuerdo

en que la justicia es una virtud, y la injusticia un vicio del alma? -En eso convinimos. Por tanto, el alma justa y el hombre justo vivirán bien, y el hombre injusto vivirá mal. -Así debe ser, según lo que antes dijiste. -Mas el que vive bien, es dichoso, y desdichado el que vive mal. -¿Quién lo duda? -Por consiguiente, el justo es dichoso, y desdichado el injusto. -Sea. -Pero no tiene nada de ventajoso el ser desdichado, mientras que lo es, en cambio el ser dichoso. -¿Quién te dice lo contrario? -Es falso, por tanto, divino Trasímaco, que la injusticia sea más ventajosa que la justicia? -Regálate con esos razonamientos, Sócrates, y que ése sea tu festín de las Bendidias (26).

-A tí te lo debo, puesto que te has adulciguado, abandonando la cólera que contra mí te animaba. Y, sin embargo, no

he sido obsequiado como yo hubiera querido; pero la culpa es mía, y no tuya. Me ha ocurrido lo que a los glotones, que se precipitan sobre todos los manjares según van apareciendo, y que ninguno saborean. Antes de haber resuelto perfectamente la primera cuestión planteada acerca de la naturaleza de la justicia, he escudriñado si era vicio o virtud, habilidad o ignorancia. Otra cuestión vino luego a atravesarse en nuestro camino; a saber, si la injusticia es más ventajosa que la justicia; y no pude por menos de abandonar la cuestión primera para pasar a esta otra. De suerte, que nada he aprendido en toda nuestra conversación; porque, si no sé qué es la justicia, ¿cómo podré saber si es virtud o no, y si aquel que la posea será dichoso o desventurado?

4. ARISTOTELES

Aristóteles nace en el 384 a.C. en Estagira, hijo de un comerciante rico y en el 367 se establece en Atenas para ser discípulo de Platón, asimilando las enseñanzas del maestro y elaborando su propio sistema filosófico: el realismo aristotélico.

Estando siempre junto a los gobernantes se da tiempo para fundar una escuela de retórica y de su fecunda obra destacan las de moral y política: Etica a Eudemo, Etica a Nicómaco, la Política, y la Constitución de Atenas.

Posteriormente se hace cargo de la educación de Alejandro Magno, funda el Liceo. Se convierte en el filósofo más importante de la Grecia Clásica y muere en la isla de Eubea en el año 322 a.C.

En su obra "La Política" Aristóteles hace un estudio comparativo de las constituciones de 158 ciudades, de donde deriva la síntesis en un cuadro de formas constitucionales de gobierno:

Si el gobierno lo ejerce	forma pura	forma impura
una persona	monarquía	tiranía
unos pocos	aristocracia	oligarquía
muchos	democracia	demagogia

La filosofía del Derecho aristotélica -al igual que la platónica- acentúa el carácter educativo del Derecho para el desarrollo de la virtud en los hombres. Sin embargo Aristóteles va más allá en el desarrollo de la teleología jurídica: toda creación de la ley deberá interpretarse en función del fin último.

Ante el problema de la igualdad como sinónimo de justicia, Aristóteles establece una distinción entre la igualdad numérica y la igualdad proporcional; en la primera todo hombre es o significa una unidad igual a todos y cada uno de los demás; en tanto que la proporcional otorga a cada hombre aquello a que tiene derecho en función de sus capacidades, habilidades, estudio, etc., en una clara meritocracia que persiste hasta nuestros días.

Ante la meritocracia la justicia en tanto dar a cada quien lo que le corresponde, implicaría que le corresponde aquello a lo cual se hace merecedor, no lo que es suyo en estricta justicia.

Aristóteles hace también una diferenciación entre justicia distributiva y justicia correctiva; en la primera se trata de que a igual logro se otorgue igual recompensa lo que puede observarse en el Derecho público; en tanto que en la segunda lo que busca es que se corrijan y eliminen desigualdades producidas por ilícitos, lo que le ubica en el ámbito del Derecho civil y penal.

Toda esta argumentación fortalece a la doctrina del iusnaturalismo.

En efecto, Aristóteles "insiste en la necesidad de distinguir entre los juicios, según deriven lo justo de la naturaleza del caso y se funden en la general y obicua naturaleza humana, o aquellos otros que provienen de determinado punto de vista de una comunidad legal determinada". (Friedrich).

Sin embargo pese al reconocimiento de un Derecho natural y universal, éste no puede ser invocado en un con-

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

51

flicto con la norma positiva, pues evidentemente será ésta la que impere. Se demuestra así cómo la justicia y la igualdad se quedan en el discurso filosófico, en la realidad el Derecho sigue siendo una forma de ejercicio del poder. Aristóteles aborda el problema de la retórica judicial, tan desarrollada por los sofistas quienes distorsionan todas las causas ocultando la verdad o deformándola, para trastocar los procedimientos judiciales mediante el hábil uso de la retórica. Pero al reconocer en el Derecho las funciones de educar, mantener la paz y resolver conflictos, las tareas sociales del abogado quedan claramente delimitadas.

Una aportación importante para la filosofía del Derecho Penal es la diferenciación que hace Aristóteles en aquellos actos que, aún cuando en sí mismos son idénticos y causan el mismo daño, se distinguen sin embargo por el elemento subjetivo que les motiva, ya que pueden ser resultado de una intencionalidad consciente o de una circunstancia meramente accidental o fortuita. Incluso la conducta intencional puede estar afectada por impulsos irracionales o bien ser simple efecto del libre y consciente albedrío. Esta cuestión ha sido rescatada y puesta al día por el finalismo, de gran influencia en el Derecho Penal actual.

También en el tema de la equidad Aristóteles muestra ideas sumamente adelantadas:

"Es equitativo perdonar la debilidad humana y no fijarse en la ley sino en el legislador; no en la letra de la ley sino en la intención del legislador; no en los actos mismos sino en el propósito mo-

ral; no en la parte sino en el todo; no en lo que un hombre es ahora sino en lo que ha sido siempre o generalmente; recordar lo bueno y no los malos tratos; los beneficios recibidos más que los concedidos; soportar los agravios con paciencia; estar dispuesto a apelar al juicio de la razón, más que a la violencia; preferir el arbitraje antes que la sala del tribunal, pues el árbitro tiene siempre presente la equidad mientras que el juez sólo marca la ley. Bástenos esta definición de la equidad" (Retórica).

En la Etica nicomaquea Aristóteles señala que el legislador hace bueno al ciudadano al habituarlo, por medio de la ley a ser un hombre de bien. Sin embargo en "La Polítca" se aclara a qué tipo de hombres se refiere: los ciudadanos, "Los trabajadores -afirman casi todos esclavos. Nunca una República bien ordenada los admitirá entre los ciudadanos, o si los admite, no les concederá la totalidad de los derechos cívicos, derechos que deben quedar reservados para los que no necesitan trabajar para vivir".

Al igual que Platón, Aristóteles justifica la existencia de clases sociales y defiende la estratificación como algo natural; en "La Polítca" afirma:

"Si cada instrumento, en efecto, pudiera trabajar por sí mismo al recibir una orden o al adivinarla -como las estatuas de Dédalos o los trípodes de Vilcano 'que se presentaban solos, según dice el poeta, a las reuniones de los dioses'-, si las lanzaderas tejiesen solas, si el arco se moviese solo sobre la cítara, los empresarios no necesitarían obreros, ni los patrones, esclavos".

ETICA NICOMAQUEA POLITICA

ARISTOTELES

DE LA JUSTICIA. Con relación a la justicia y a la injusticia hay que considerar en qué acciones consisten, qué clase de posición intermedia es la justicia, y entre cuáles extremos es lo justo el término medio.

Este estudio lo haremos con arreglo al mismo método que en las discusiones precedentes.

Todos, a los que vemos, entienden llamar justicia aquel hábito que dispone a los hombres a hacer cosas justas y por el cual obran justamente y quieren las cosas justas. De igual modo con respecto a la injusticia, pues por ella los hombres obran injustamente y quieren las cosas injustas. Asentemos, por tanto, estas proposiciones a manera de esbozo y por vía de preámbulo.

No pasan las cosas del mismo modo en las ciencias y facultades que en los hábitos. La misma facultad y ciencia, a lo que parece, trata de los contrarios; pero el hábito contrario no es de los contrarios. Así, de la salud no resultan efectos contrarios, sino solamente saludables; por lo cual decimos de alguien que anda con salud cuando anda como lo haría el que está sano.

Ahora bien, a menudo un hábito contrario se conoce por su contrario, y muchas veces también los hábitos se conocen por los sujetos en que están. Si la buena disposición corporal es conocida, conócese también la mala disposición; y por otra parte, de los cuerpos que están en

buenas disposiciones se infiere la buena disposición y de ésta los cuerpos que la tienen. Si la buena disposición es la consistencia de la carne, la mala disposición será de necesidad la flojedad de la carne, y lo que engendra la buena disposición será lo que produce la consistencia en la carne.

Acontece casi de ordinario que si un grupo de contrarios se toma en varios sentidos, el otro grupo se toma también en varios sentidos; y si, por ejemplo, esto pasa con lo justo, otro tanto pasará con lo injusto y la injusticia. Ahora bien, la justicia y la injusticia se entienden, a lo que parece, en muchos sentidos, aunque por ser muy cercana una significación de la otra, la ambigüedad nos escapa, y no es tan manifiesta como cuando se aplica a cosas muy distantes entre sí, que difieren grandemente una de otra por su aspecto, como por ejemplo, cuando se llama con la misma palabra kleis (llave) la clavícula de un animal y el instrumento con que cerramos las puertas. Tomemos, pues, como punto de partida el determinar en cuántos sentidos se dice de uno que es injusto.

* Son, pues, tenidos por injustos el transgresor de la ley, el codicioso y el inicuo o desigual; de donde es claro que el justo será el observante de la ley y de la igualdad. Lo justo, pues, es lo legal y lo igual; lo injusto lo ilegal y lo desigual.

Puesto que el injusto es codicioso, lo será con relación a los bienes, no a todos, sino a aquellos de que dependen la prosperidad y la adversidad, los cuales son siempre bienes tomados absolutamente,

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

53

aunque para alguno no lo sean siempre. Ahora bien, los hombres desean esos bienes y los buscan, aunque no deberían obrar así, sino hacer votos por que los bienes que lo son absolutamente lo sean también para ellos y escoger entonces las cosas que son bienes para ellos.

El injusto no siempre toma para sí lo más, sino también lo menos en cosas absolutamente malas. Pero como el mal menor se juzga ser un bien en cierto sentido, y la codicia lo es del bien, por esto el que busca el mal menor puede pasar por codicioso. Llamémosle desigual, puesto que este término comprende tanto lo más como lo menos y es común a ambos.

Dado que al transgresor de la ley lo hemos visto como injusto y al observante de la ley como justo, es claro que todas las cosas legales son de algún modo justas. Los actos definidos por la legislación son legales, y de cada uno de ellos decimos que es justo. Ahora bien, las leyes se promulgan en todas las materias mirando ya el interés de todos en común, ya al interés de los mejores o de los principales, sea por el linaje, sea por algún otro título semejante.

Así pues, en un sentido llamamos justo a lo que produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad política. Porque la ley prescribe juntamente hacer los actos del valiente, tales como no abandonar las filas, ni huir, ni arrojar las armas; y los del temperante, como no cometer adulterio ni incurrir en excesos; y los del varón manso, como no herir ni hablar mal de nadie, y lo mismo en las otras virtudes y fechorías, ordenando unas cosas, prohibiendo otras, rectamente la ley rectamente establecida, menos bien la improvisada a la ligera.

La justicia así entendida es la virtud perfecta, pero no absolutamente, sino en relación a otro. Y por esto la justicia nos parece a menudo ser la mejor de las virtudes; y ni la estrella de la tarde ni el lucero del alba son tan maravillosos (1). Lo cual decimos en aquel proverbio:

En la justicia está toda virtud en compendio.

Es ella en grado eminente la virtud perfecta. Es perfecta porque el que la posee puede practicar la virtud con relación a otro, y no sólo para sí mismo, porque muchos pueden practicar la virtud en sus propios asuntos, pero no en sus relaciones con otro. Y por esto merece aprobación el dicho de Bfás (3) de que "el poder mostrará al hombre", puesto que el gobernante está precisamente en la comunidad y para otro. Por lo cual también la justicia parece ser la única de las virtudes que es un bien ajeno, (4) porque es para otro. Para los demás, en efecto, realiza el bienestar, para el gobernante o para un asociado. Si el peor de los hombres es el que emplea su maldad contra sí mismo, y contra sus amigos, el mejor, a su vez, no es el que emplea la virtud para sí mismo, sino para otro: obra por cierto difícil.

La justicia así entendida no es una parte de la virtud, sino toda la virtud, como la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio todo. En qué difieren esta justicia y la virtud, es patente por lo que hemos dicho. La virtud y la justicia son lo mismo en sus existir, pero en su esencia lógica no son lo mismo, sino que, en cuanto es para otro, es justicia, y en cuanto es tal hábito en absoluto, es virtud.

II. Indagamos, empero, la justicia como

parte de la virtud, porque hay una justicia de esta especie, según decimos; y de la misma manera queremos tratar de la injusticia particular.

He aquí la prueba. El que hace el mal en las demás maldades, comete injusticia ciertamente, pero no muestra codicia. Así, el que arroja el escudo por cobardía, o el que habla malcriadamente por su condición difícil, o el que no socorre con sus riquezas por avaricia. Mas cuando alguno obra codiciosamente, muchas veces no obra por ninguno de esos vicios, y ciertamente no por todos juntos, pero sí por cierta perversidad, ya que lo censuramos, y por injusticia. De consiguiente, hay alguna otra injusticia como parte de la injusticia total, y cierta especie de lo injusto como parte de lo injusto total que consiste en transgredir la ley.

A más de esto, si uno comete adulterio por motivo de lucro y lo obtiene, y otro, al contrario, pagando por ello y sufriendo una pérdida económica por su concupiscencia, éste pasará por desenfrenado más bien que por codicioso, mientras que aquél será injusto, pero no desenfrenado, pues es claro que obra por lucrar.

Más aún: en todas las otras injusticias se da siempre la atribución a un viejo especial, como si cometió adulterio, se atribuye al desenfreno; si golpeó, a la cólera; en cambio, si lucró, a ningún vicio puede atribuirse sino a la injusticia.

Así, es manifiesto que al lado de la injusticia total hay otra injusticia particular y que recibe el mismo nombre, porque su definición está contenida en el mismo género. Ambas reciben su significación de la relación de un hombre con otro; pero la una se refiere al honor o a la riqueza o a la salud o a todas las cosas de este orden

si pudiéramos comprenderlas con un nombre, y su motivo es el placer proveniente del lucro, mientras que la otra se refiere a todo aquello con que tiene que ver el hombre virtuoso.

Que hay, pues, varias injusticias, y que una es especial y diferente de la virtud total, es evidente. Tratemos de comprender ahora cuál es y cuáles son sus atributos.

Hemos distinguido dos sentidos de lo injusto, a saber, lo ilegal y lo desigual y dos de lo justo, a saber, lo legal y lo igual. La injusticia de que se ha hablado en primer lugar es la que se refiere a la ilegalidad.

Pero puesto que lo desigual y lo ilegal no son lo mismo, sino diferentes, como la parte respecto del todo (porque todo lo desigual es ilegal, pero no todo lo ilegal es desigual), lo injusto y la injusticia como desigualdad no son lo mismo, sino diferentes de lo injusto y la injusticia como ilegalidad, una como parte, otra como el todo; porque la injusticia en sentido particular es una parte de la injusticia total, y de la misma manera la justicia en un sentido de la justicia en el otro. hemos de tratar, por ende, de la justicia parcial y de la injusticia parcial, y por el mismo tenor de lo justo y de lo injusto.

Dejemos de lado la justicia y la injusticia coextensivas con la virtud total, y de las cuales la una consiste en el uso de la virtud total con relación a otro, y la otra del vicio. Es claro cómo habría de definir lo justo y lo injusto con arreglo a ellas. Sobre poco más o menos, la mayor parte de los actos prescritos por la ley son también los que proceden de la virtud total. La ley ordena vivir según cada una de las virtudes, así como prohíbe vivir según cada

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

55

vicio en particular. Y los actos que producen la virtud total son también de la competencia de las leyes, o sea todas las prescripciones legales relativas a la educación para el bien común. En cuanto a la educación particular, según la cual se es hombre de bien hablando en absoluto, dilucidaremos después si es del dominio de la ciencia política o de otra, pues quizás no sea lo mismo en todos los casos el concepto de hombre bueno y el de buen ciudadano.

De la justicia particular y de lo justo según ella, una forma tiene lugar en las distribuciones de honores o de riquezas o de otras cosas que puedan repartirse entre los miembros de la república, en las cuales puede haber desigualdad e igualdad entre uno y otro. La otra forma desempeña una función correctiva en las transacciones o conmutaciones privadas. De ésta, a su vez hay dos partes, como quiera que de las transacciones privadas unas son voluntarias y otras involuntarias. Voluntarias son, por ejemplo, la venta, la compra, el préstamo de consumo, la fianza, el comodato, el depósito, el salario. Llámase voluntarias porque el principio de semejantes relaciones es voluntario. De las involuntarias, unas son clandestinas, como el hurto, el adulterio, el envenenamiento, la alcahuetería, la corrupción del esclavo, el asesinato por alevosía, el falso testimonio. Otras son violentas, como la sevicia, el secuestro, el homicidio, el robo con violencia, la mutilación, la difamación, el ultraje.

III. Puesto que el injusto es desigual y lo injusto es lo desigual, claro está que hay algún término medio de lo desigual, que es lo igual. Porque en toda acción en

que hay lo más y lo menos hay también lo igual. Si, pues, lo injusto es lo desigual, lo justo será lo igual; lo cual sin otra razón lo estiman así todos. Y puesto que lo igual es un medio, lo justo será también una especie de medio.

Ahora bien, lo igual supone por lo menos dos términos. Lo justo, por tanto, debe de necesidad ser medio e igual (y relativo a algo y para ciertas personas) (5). En tanto que medio, lo es entre ciertos términos que son lo más y lo menos; en tanto que igual, supone dos cosas; en tanto que justo, ciertas personas para quienes lo sea. Siendo así, lo justo supone necesariamente cuatro términos por lo menos: las personas para las cuales se da algo justo, que son dos, y las cosas en que se da, que son también dos. Y la igualdad será la misma para las personas que en las cosas, pues como están éstas entre sí, estarán aquéllas también. Si las personas no son iguales, no tendrán cosas iguales. De aquí los pleitos y las reclamaciones cuando los iguales tienen y reciben porciones no iguales, o los no iguales porciones iguales. Lo cual es manifiesto además por el principio de que debe atenderse al mérito. Todos reconocen que lo justo en las distribuciones debe ser conforme a cierto mérito; sólo que no todos entienden que el mérito sea el mismo. Los partidarios de la democracia entienden la libertad; los de la oligarquía, unos la riqueza, otros el linaje; los de la aristocracia, la virtud.

Así lo justo es algo proporcional. Lo proporcional no es propio tan sólo del número como unidad abstracta, sino del número en general. La proporción es una igualdad de razones y se da en cuatro términos por lo menos.

Que la proporción discreta esté compuesta de cuatro términos, es evidente; pero también la proporción continua, porque ésta emplea un término como si fuesen dos, y lo repite. Al decir, por ejemplo: "como la línea A es a la línea B, así la línea B es a la línea C", se enuncia dos veces la línea B, de modo que tomando dos veces la línea B, cuatro serán los términos de la proporción. Pues lo justo está también en cuatro términos, por lo menos, y la razón en una pareja es la misma que las que hay en la otra pareja, porque las líneas que representan las personas y las cosas están divididas de la misma manera. Como el primer término es al segundo, así el tercero al cuarto; y alternando, como el primero es al tercero, así el segundo al cuarto. Así, el total estará en la misma relación con el total, lo cual se lleva a cabo por medio de una distribución que acopla los términos dos a dos, y si se combinan entre sí, la adición será justa. De esta suerte, la unión del primer término con el tercero y la del segundo con el cuarto es lo justo en la distribución (6) y lo justo es entonces un medio entre extremos desproporcionados, porque lo proporcional es un medio y lo justo es lo proporcional. (Los matemáticos llaman a ésta proporción geométrica. En la proporción geométrica, en efecto, el total es al total como cada uno de los términos con relación al otro.) Pero esta proporción no es continua, porque no hay numéricamente para la persona y para la cosa un término único.

Lo justo es, pues, lo proporcional; lo injusto lo que está fuera de la proporción, lo cual puede ser en más y en menos. Esto es lo que acontece en la práctica: el que comete injusticia tiene más; el que la

sufre, menos de lo que estaría bien.

En el mal es a la inversa: el mal menor está en concepto de bien comparado con el mal mayor. El mal menor es preferible al mayor; ahora bien, lo preferible es un bien, y cuanto más preferible, mayor bien.

Tal es, pues, una de las dos formas de lo justo.

IV. La otra forma que resta es lo justo correctivo, que se da en las transacciones privadas, tanto en las voluntarias como en las involuntarias.

Lo justo tiene aquí otra forma distinta de lo justo anterior. Lo justo distributivo, en efecto, se refiere a las cosas comunes, y es siempre conforme a la proporción antes dicha. Si se hace la distribución de las riquezas comunes, se hará según la razón que guarden entre sí las aportaciones particulares. Lo injusto, por su parte, siendo lo opuesto a lo justo, consiste en estar fuera de dicha proporción. Mas lo justo en las transacciones privadas, por más que consista en cierta igualdad, así como lo injusto en cierta desigualdad, no es según aquella proporción, sino según la proporción aritmética. Es indiferente, en efecto, que sea un hombre bueno el que haya defraudado a un hombre malo, o el malo al bueno, como también que sea bueno o malo el que haya cometido adulterio. La ley atiende únicamente a la diferencia del daño y trata como iguales a las partes, viendo sólo si uno cometió la injusticia y otro la recibió, si uno causó un daño y otro lo resintió.

En consecuencia, el juez procura igualar esta desigualdad de que resulta la injusticia. Cuando uno es herido y otro hiere, o cuando uno mata y otro muere, la pasión y la acción están divididas en partes des-

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

57

iguales, y el juez trata entonces de igualarlas con el castigo, retirando lo que corresponda del provecho del agresor. De estos términos nos servimos de una manera general en semejantes casos, bien que en algunos no sea nombre apropiado el de provecho, aplicado al que ha herido, o el de pérdida en la víctima. Sin embargo, todas las veces que un daño pueda ser medido, a un extremo se le llama pérdida y al otro provecho. Así, siendo lo igual un medio entre lo más y lo menos, el provecho y la pérdida son respectivamente más y menos de manera contraria: más de lo bueno y menos de lo malo son provecho, y lo contrario, pérdida. Y como entre ambas cosas el medio es lo igual y es lo que llamamos justo, síguese que lo justo correctivo será, por tanto, el medio entre la pérdida y el provecho.

Por esta razón, todas las veces que los hombres disputan entre sí, recurren al juez. Ir al juez es ir a la justicia, pues el juez ideal es, por decirlo así, la justicia animada. Las partes buscan en el juez como un medio entre ellas; y de aquí que en algunos lugares se llame a los jueces mediadores, como dando a entender que cuando alcanzan el medio alcanzan la justicia. Lo justo es, pues, un medio, puesto que el juez lo es.

Ahora bien, el juez restaura la igualdad; y como si hubiese una línea dividida en partes desiguales, aquello en que el segmento más grande excede a la mitad lo separa el juez y lo añade al segmento más pequeño. y cuando el todo ha sido dividido en dos mitades, se dice que cada uno tiene lo suyo, o sea cuando reciben partes iguales. Lo igual es aquí el medio entre lo mayor y lo menor según la proporción aritmética. Y por esto lo justo se llama así

(dikaion) porque indica la división en dos mitades (dixa), como si se dijera "partido en dos" (dixaion) y el juez (dikastēs) fuera el que parte en dos (dixastēs).

Si, dadas dos cantidades iguales, se quita una parte a una y se la añade a la otra, ésta excederá a la otra en dos veces dicha parte, porque si sólo se hiciera la sustracción, sin hacer después ninguna adición, una de las dos cantidades excedería a la otra en sólo una vez dicha parte. De manera que la cantidad mayor excede al medio en una parte, así como el medio excede en una parte también a la cantidad de que se hizo la sustracción. Y por este modo sabremos lo que es preciso quitar al que tiene más, y lo que es preciso añadir al que tiene menos. Al que tiene menos es preciso añadirle aquello en que el medio lo excede, y al que tiene más hay que quitarle aquello en que excede al medio. Sean tres líneas AA' BB', CC' iguales entre sí. De AA' quitemos el segmento AE y añadamos a CC' el segmento CD. Así, la línea entera DCC' excede a la línea EA' por el segmento CD y por el segmento CF, y por tanto a la línea BB' por el segmento CD:

A E A'
B B'
D C F C'

(Lo mismo acaece en las demás artes. Estas desaparecerían si lo que el elemento paciente recibe no fuese tanto y tal como lo que produce el elemento agente, y de la misma cantidad y calidad).

Estos nombres de pérdida y de provecho han venido de los cambios voluntarios. Del que tiene más de lo que era antes suyo se dice que hay obtenido un prove-

cho, y del que tiene menos de lo que tenía al principio, que ha sufrido una pérdida. Así pasa, por ejemplo, en las compras y ventas, y en todos los otros casos en que la ley deja libertad de contratación. Pero cuando no se obtiene ni más ni menos, sino que las partes tienen lo que tenían por sí mismas, se dice que cada uno tiene lo suyo, y no hay pérdida ni provecho. Por tanto, lo justo es el medio entre cierto provecho y cierta pérdida en las transacciones no voluntarias, y consiste en tener una cantidad igual antes que después.

V. Pareceles a algunos que la reciprocidad o el talión es simplemente lo justo. Los pitagóricos así lo afirmaron al definir lo justo simplemente como el sufrir uno mismo lo mismo que hizo a otro. Pero el talión no está en consonancia ni con la justicia distributiva ni con la correctiva, por más que pretenda decirse que ésta es la justicia de Radamanto:

Si uno padece lo que hizo, ésta será la recta justicia.

En muchos casos el talión está en desacuerdo con la justicia; como por ejemplo, si uno que tiene cargo público golpeó a otro, no por eso ha de recibir a su vez un golpe; y si por el contrario, alguien golpea a un magistrado, no sólo debe golpearse al culpable, sino infligirle además otro castigo. Y a más de esto, hay gran diferencia entre un acto voluntario y uno involuntario.

Sin embargo, en el intercambio social esta especie de justicia mantiene el vínculo social; pero aun aquí la reciprocidad debe ser según la proporción y no según la igualdad. Devolviendo lo proporcional a lo recibido es como se conserva la ciudad. Porque los hombres buscan o devolver

mal por mal, pues si así no lo hiciesen pensarían que vivían en un estado de esclavitud, o al contrario, tratan de obtener bien por bien, pues si no, no habría cambio, y es por el cambio por el que los hombres se mantienen unidos. Y por esto se ha levantado en lugar prominente el templo de las Gracias, para estimular la retribución, ya que esto es lo propio de la gratitud, porque es un deber corresponder con un servicio a quien nos ha hecho una gracia, y aun tomar otras veces una graciosa iniciativa.

Ahora bien, la reciprocidad proporcional la produce la conjunción en diagonal. Sea un arquitecto en el punto A, un zapatero en el punto B, una casa en el punto C, un zapato en el punto D (7). El arquitecto debe recibir del zapatero una porción del trabajo de éste y darle a su vez en cambio algo suyo. Si hay en primer lugar igualdad proporcional entre los bienes, y si hay en seguida reciprocidad, se efectuará el resultado indicado. En caso contrario, la transacción no será igual ni se sostendrá el intercambio, porque bien podría ser, ya que nada lo impide, que el trabajo del uno valga más que el del otro; ahora bien, es preciso igualarlos.

Lo mismo acaece en las demás artes. Estas desaparecerían si lo que el elemento paciente recibe no fuese tanto y tal como lo que produce el elemento agente y de la misma cantidad y calidad. Según esto, entre dos médicos no puede haber intercambio, pero sí entre un médico y un agricultor, y en general entre los que son diferentes y no iguales, pero a quienes es preciso igualarlos.

Por tanto, todas las cosas entre las cuales hay cambio deben de alguna manera poder compararse entre sí. Pues para

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

59

esto se ha introducido la moneda, que viene a ser en cierto sentido un intercambio. Todas las cosas son medidas por ella y por la misma razón el exceso que el defecto, determinando cuántos zapatos equivalen a una casa o a cierta cantidad de víveres. Es preciso que la proporción entre el arquitecto y el zapatero corresponda a la de tantos zapatos por la casa o los víveres. Si no hay esto, no habrá transacción ni intercambio, y no habrá tal proporción si no son iguales de algún modo las cosas cambiadas.

Todas las cosas, por tanto, deben ser medidas por una, como se ha dicho antes. En realidad de verdad, esta medida es la necesidad, la cual mantiene unidas todas las cosas. Si de nada tuviesen los hombres necesidad, o las necesidades no fuesen semejantes, no habría cambio, o el cambio no sería el mismo. Mas por una convención la moneda ha venido a ser el medio de cambio representativo de la necesidad. Por esta razón ha recibido el nombre de moneda (nómisma) porque no existe por naturaleza, sino por convención (nómōi), y en nosotros está alterarla y hacerla inútil.

Habrá, pues, reciprocidad cuando se hayan igualado las prestaciones, de manera que la relación entre el agricultor y el zapatero sea la misma que entre el producto del zapatero y el del agricultor. Sin embargo, no es en el momento del cambio cuando hay que proceder en un esquema de proporción, pues de ese modo uno de los extremos tendría ambos excesos, sino cuando ambas partes están aún en posesión de lo suyo. En este momento ambos son iguales y pueden asociarse precisamente porque puede establecerse entre ellos esta igualdad. Sea el labrador

A; el alimento que produce, C; el zapatero B y su producto, estimado como igual al alimento, D. Si no pudiera establecerse de este modo la reciprocidad, no habría comercio.

Que la necesidad mantiene unidos a los hombres como cierto elemento común, es manifiesto desde el momento que si dos personas no tienen necesidad una de otra o parte de ambas o por lo menos de una sola, no harán cambios. y al contrario, si los harán cuando uno necesita de lo que el otro tiene, por ejemplo, de vino, permitiendo en este caso los magistrados la exportación de trigo. Y así, conviene que se igualen lo uno con lo otro.

Para los cambios futuros, si de momento no se tiene necesidad de nada, la moneda está a nuestra disposición como un fiador que nos asegura que tendremos la cosa cuando de ella necesitemos, pues debe ser posible que quien aporta dinero pueda tomar algo en cambio.

La moneda, por su parte, está sujeta también a variaciones, no pudiendo siempre valer lo mismo. Con todo, tiende a ser más estable que las cosas que mide. Por lo cual es menester que todas las cosas reciban su precio, pues así habrá siempre cambio, y habiéndolo, habrá asociación. Es, pues, la moneda como una medida que iguala todas las cosas, haciéndolas commensurables. No habría asociación si no hubiera cambio, ni cambio si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera commensurabilidad. A la verdad, es imposible que cosas tan diferentes lleguen a ser commensurables, mas para satisfacer a la demanda pueden llegar a serlo suficientemente en la práctica. Debe, pues, haber un patrón común que ha de ser fijado por consentimiento, razón por la cual se le

llamá moneda (nómisma). La moneda hace commensurables todas las cosas, pues todo se mide por la moneda. Sea A una casa; B diez minas; C una cama. Sea A la mitad de B, es decir que el valor de la casa sean cinco minas o su equivalente. Si, por otra parte, la cama C es la décima parte de B, es claro cuántas camas equivalen a una casa, es decir cinco camas. Que de este modo era el cambio antes que hubiese moneda, es manifiesto, puesto que no hay diferencia alguna entre dar cinco camas por una casa y dar el valor de cinco camas.

Que es lo injusto y qué lo justo, está, pues, declarado. Definidos ambos, resulta evidente que la acción justa es un medio entre cometer injusticia y sufrir injusticia, pues aquello es tener más y estotro tener menos. La justicia es también una posición intermedia, pero no del mismo modo que las otras virtudes, sino porque es propia del medio, así como la injusticia lo es de los extremos. La justicia es la cualidad por la cual se llama justo al que obra lo justo por elección, y que sabe distribuir entre él y otro, lo mismo que entre dos extraños, no de modo que le toque a él más y a su prójimo menos si la cosa es deseable, y al contrario si es nociva, sino a cada uno lo proporcionalmente igual, y lo mismo cuando distribuye entre dos extraños.

La injusticia, al contrario, es relativa a lo injusto, que es el exceso y el defecto de lo provechoso o de lo nocivo, respectivamente, fuera de proporción. Por lo cual la injusticia es exceso y defecto en el sentido de que resulta en exceso y defecto, a saber: en lo que respecta al injusto, en exceso de lo provechoso y en defecto de lo nocivo, en tanto que en lo que res-

pecta a los demás, si bien el resultado es el mismo en conjunto, la proporción puede ser violada en cualquier sentido. Y en el acto injusto tener menos es sufrir injusticia, y tener más cometer injusticia.

He aquí lo que teníamos que decir, de la manera que queda expuesto, sobre la justicia y la injusticia, definiendo la naturaleza de cada cual, lo mismo que sobre lo justo y lo injusto en general.

VI. Puesto que puede acontecer que quien comete una injusticia no sea un injusto, preguntémonos cuáles son las injusticias que hay que cometer para ser ya injusto en cada especie de injusticia, ya se trate del ladrón, del adulterio o del bandido. ¿O es que no habrá ninguna diferencia? Porque puede un hombre ayuntarse con una mujer y saber con quién, pero no bajo el imperio de la deliberación, sino por pasión. Por cierto que comete injusticia; mas con todo, no es injusto, como tampoco es ladrón el que hurtó, ni adulterio el que cometió adulterio, y lo mismo en los demás casos.

Cuál es la relación que guarda la reciprocidad con la justicia, queda dicho con antelación. Pero no debe ocultársenos que lo que indagamos es tanto lo absolutamente justo como lo justo político, o sea lo justo entre los asociados para la suficiencia de la vida, y que son libres e iguales; bien sea proporcional o numéricamente. De manera que entre quienes esto no se cumple, no habrá en sus relaciones mutuas justicia política, sino una especie de justicia y por semejanza. Lo justo, en efecto, existe sólo entre hombres cuyas relaciones mutuas están gobernadas por ley; y la ley existe para hombres entre quienes hay injusticia, puesto

que la sentencia judicial es el discernimiento de lo justo y de lo injusto. Y entre quienes puede haber injusticia, pueden también cometerse actos injustos (por más que no en todos los que cometen actos injustos se pueda decir que haya injusticia) y tales actos consisten en atribuirse más de lo debido de los bienes en absoluto, y menos de lo debido de los males en absoluto.

Por este motivo no permitimos que gobierne el hombre, sino la ley, porque el hombre ejerce el poder para sí mismo y acaba por hacerse tirano. Pero el magistrado es el guardián de lo justo; y si de lo justo, también de lo igual. Si el magistrado es justo, no se atribuye, según la opinión general, nada excesivo, porque no se adjudica más de lo debido de los bienes en sí, a no ser una porción proporcional a sus méritos. y así, el magistrado justo trabaja para los demás; y por esto se dice que la justicia es el bien de los demás, según quedó afirmado con antelación. En consecuencia, hay que asignar al magistrado cierta retribución, la cual consiste en honores y prerrogativas. Los que no encuentran suficientes tales recompensas se transforman en tiranos.

La justicia del amo y la del padre no es la misma que la de los ciudadanos, sino semejante; porque no hay injusticia en sentido absoluto con lo que es de uno mismo; ahora bien, el siervo y el hijo, mientras no llega a cierta edad y se separa del padre, son como parte del padre y del señor, y nadie elige deliberadamente dañarse a sí mismo, y por tanto no hay injusticia con respecto a aquéllos. No cabe aquí lo injusto ni lo justo político, porque una y otra cosa, según vimos, lo son de acuerdo con la ley y se dan entre personas

naturalmente sujetas a la ley, es decir entre personas que participan igualmente en el gobierno activo y en el pasivo. De aquí que la justicia exista más bien con relación a la esposa que con relación a los hijos y a los esclavos; sólo que se trata entonces de la justicia doméstica, diferente ella también de la política.

VII. De lo justo político una parte es natural, otra legal. Natural es lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de nuestra aprobación o desaprobación. Legal es lo que en un principio es indiferente que sea de este modo o del otro, pero que una vez constituidas las leyes deja de ser indiferente; por ejemplo, pagar una mina por el rescate de un prisionero, o sacrificar una cabra y no dos ovejas, así como también lo legislado en casos particulares, como ofrecer sacrificios en honor de Brasidas, (8), y los ordenamientos en forma de decretos.

Paréceles a algunos que todas las normas son de derecho legal, dando como razón que lo que es por naturaleza es inmutable y tiene dondequiera la misma fuerza, como el fuego, que quema aquí lo mismo que en Persia, mientras que, por el contrario, vemos cambiar las cosas tenidas por justas.

No pasan las cosas así precisamente, aunque sí en cierto sentido. Por más que entre los dioses la mudanza tal vez no exista en absoluto, entre nosotros todo lo que es por naturaleza está sujeto a cambio, lo cual no impide que ciertas cosas sean por naturaleza y que algunas otras no sean por naturaleza.

De las cosas susceptibles de ser de otro modo, cuáles son por naturaleza y cuáles no, sino por disposición de la ley,

y por convención, es manifiesto, aun en el supuesto de que unas y otras estén sujetas a mudanza. Y la misma distinción se aplicará en todas las otras cosas. Porque naturalmente la mano derecha es de más fuerza, y con todo cabe la posibilidad de que cualquier hombre llegue a ser ambidiestro.

Las cosas que son justas por convención y conveniencia son semejantes a las medidas. No en todas partes son iguales las medidas para el vino y para el trigo, sino que son mayores en las compras al por mayor y menores en las ventas al por menor. Pues del mismo modo las cosas justas que no son naturales, sino por humana disposición, no son las mismas en todas partes, como no lo son las constituciones políticas, aunque en todas partes haya una solamente que es por naturaleza la mejor.

Cada una de las normas justas y legales es como lo general con relación a los casos particulares. Nuestros actos son muchos, pero cada norma es única, puesto que es general.

Hay diferencia entre la acción injusta y lo injusto, así como entre la acción justa y lo justo. Lo injusto lo es por naturaleza o por disposición de la ley. Esto mismo, cuando se ejecuta, es una acción injusta; pero antes de ejecutarse no lo es aún, sino sólo algo injusto. Y otro tanto con respecto al acto de justicia, por más que el término general sea más bien "acción justa", y el término "acto de justicia" se aplique a la corrección de una injusticia. En cada una de estas cosas hemos de considerar más tarde cuáles son sus formas, cuántas y cuáles los objetos a que pueden referirse.

VIII. Siendo las acciones justas y las injustas las que acabamos de decir, se comete injusticia o se obra justamente cuando alguno ejecuta tales actos voluntariamente. Cuando procede involuntariamente, ni comete injusticia ni obra justamente sino por accidente, porque aconteció ser justo o injusto lo que hacía. Si un acto es o no un acto de injusticia (o de justicia) se determina por su carácter voluntario e involuntario. Si es voluntario se le censura, y es al mismo tiempo un acto de injusticia. De manera que puede acontecer que un acto sea injusto sin ser aún un acto de injusticia si no se le añade el ser voluntario.

Llamo voluntario, como he dicho anteriormente, lo que alguno hace entre las cosas que dependen de él, con conciencia y sin ignorar a quién, ni con qué, ni por qué; por ejemplo a quién hiera y con qué y por qué motivo. Y en cada uno de estos respectos deben excluirse el error y la fuerza, como serfa si uno, tomándole otra la mano, hiriese a un tercero; claro es que no habría obrado voluntariamente, porque el acto no dependió de él. Puede suceder también que alguien hiera a su padre creyendo que se trata tan sólo de un hombre o de cualquiera de los presentes, pero ignorando que es su padre. Distinciones análogas podrían hacerse en razón del motivo y de todas las demás circunstancias de la acción. Así, todo lo que se ignora, o que sin ignorarlo no depende del agente, o que es por fuerza, es involuntario. Muchas cosas impuestas por la naturaleza las hacemos y las padecemos sabiéndolas, y de las cuales, sin embargo, ninguna es voluntaria ni involuntaria, como envejecer o morir.

Así también los actos pueden ser jus-

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

63

tos o injustos sólo por accidente. Si una persona entrega un depósito a pesar suyo y por miedo, no se dirá que hace un acto justo ni que obra justamente sino por accidente. Y de la misma manera, si forzado y contra su voluntad no devuelve el depósito, habrá que decir que sólo por accidente obra injustamente y hace un acto injusto.

De los actos voluntarios unos se hacen por elección y otros sin elección, siendo por elección los que han sido objeto de una deliberación previa, y sin elección los hechos sin previa deliberación.

Así pues, hay tres especies de daños en las relaciones sociales. Los causados por ignorancia son errores cuando se obra sin darse cuenta ni de la persona afectada, ni del acto, ni del instrumento, ni del fin, como cuando no se pensó arrojar un proyectil a una persona, o no este proyectil, o no a esta persona, o no con tal fin, sino que el resultado fue de otro modo de como se pensó (como si se lanzó el proyectil no para herir, sino para pinchar) o la persona herida o el proyectil distintos de los que se supuso. Ahora bien, cuando el daño se produce contrariamente a una razonable previsión, es una desgracia; cuando no contrariamente a una razonable previsión, pero sin maldad, es un error culpable. Hay error culpable cuando el principio de la ignorancia está en el agente; hay desgracia cuando está fuera de él. Cuando se obra conscientemente, pero sin previa deliberación, se comete un acto injusto, como todo lo que se hace por cólera y por otras pasiones que en los hombres son necesarias y naturales. Quienes por tales motivos perjudican y son responsables de tales errores, obran injustamente y los actos resultantes son injus-

tos; sin embargo, quienes los hacen no son aún por ello injustos ni malvados, porque tal daño no procede de maldad. Mas cuando se obra por elección deliberada, se es injusto y malvado.

Por esto júzgase acertadamente que los actos inspirados en la cólera no proceden de premeditación, porque el principio de la acción no es el que obra por cólera, sino el que lo ha encolerizado. En estos casos, además, no se discute sobre si los hechos han pasado así o no, sino sobre su justicia, ya que la injusticia aparente ha provocado la cólera. No es como en los contratos, en que se discute sobre los hechos, desde el momento que uno de los contratantes es necesariamente de mala fe, a no ser que disputen sobre algo que puedan haber olvidado. En el primer caso, al contrario, se está de acuerdo en el hecho, y sólo se discute si se obró justamente (ya que quien ha causado una injuria deliberadamente no puede ignorar haberlo hecho) pensando uno que se le causó injusticia, y el otro que no.

Si se daña con deliberación, se comete injusticia, y por estos actos injustos el que comete injusticia es injusto, ya sea que viole la proporcionalidad o la igualdad. De la misma manera, el hombre es justo cuando practica la justicia por deliberación, y practica la justicia sólo cuando obra voluntariamente.

De los actos voluntarios unos son excusables; otros son inexcusables. Los yerros que se cometen no sólo con ignorancia sino además por ignorancia, son excusables, mientras que los que se cometen no por ignorancia, sino ignorantemente por alguna pasión que no es natural ni humana, son inexcusables.

IX. Suponiendo que hayamos definido suficientemente el sufrir injusticia y el hacerla, podría preguntársenos en primer lugar si es verdad lo que dijo Eurípides en estas extrañas palabras:

Maté a mi madre, para decirlo brevemente.

¿Con mi voluntad y la de ella, o sin mi voluntad ni la de ella?

¿Es realmente posible que alguien de su voluntad sufra injusticia, o no más bien el sufrir injusticia es siempre involuntario, así como, al contrario, cometer injusticia es siempre voluntario? ¿O será lo primero siempre voluntario o siempre involuntario (así como es siempre voluntario cometer injusticia) o unas veces voluntario y otras involuntario? Y otro tanto podría preguntarse en la justicia que se recibe. Como el obrar justamente es siempre voluntario, parecería razonable establecer una oposición semejante en cada caso, es decir, que tanto el sufrir injusticia como el recibir justicia sean igualmente voluntarios o involuntarios. Parecería, sin embargo, paradójico sostener que recibir justicia sea siempre voluntario, ya que algunos reciben justicia contra su voluntad.

Podríamos también preguntarnos si todo el que padece un acto injusto sufre una injusticia, o si no pasará con la injusticia que se sufre lo que con la injusticia que se hace. Por accidente, en efecto, puede suceder que como agente o paciente tenga una parte en los actos justos; y es claro que lo mismo puede acontecer en los actos injustos. Así como no es lo mismo cometer actos injustos que practicar la injusticia, tampoco lo es sufrir actos injustos que sufrir injusticia, y lo mismo en lo que ve a practicar la justicia y a recibir

la justicia. Es imposible sufrir injusticia si no hay alguno que obre injustamente, ni recibir justicia si no hay alguno que obre justamente.

Pero si obrar injustamente es simplemente dañar a alguno voluntariamente, y voluntariamente significa que se conoce a quien se va a dañar y con qué y cómo, siguese que el hombre incontinente voluntariamente se daña a sí mismo, y que voluntariamente sufre injusticia, y que es posible, por ende, que uno obre injustamente consigo mismo. Esta es también una de las cuestiones dudosas, si puede uno cometer injusticia consigo mismo. Podría ser, además, que voluntariamente y por vicio de incontinencia se recibiera un daño de otro que a su vez lo cause voluntariamente, de manera que también entonces sufriría aquél voluntariamente injusticia. ¿O no será incorrecta la definición que hemos dado, de tal modo que sea preciso añadir a aquello de dañar sabiendo a quién y con qué y cómo esto otro: contra la voluntad de la otra parte? Si así fuese, podría alguien dañarse voluntariamente, y sufrir actos injustos, pero nadie sufriría injusticia voluntariamente, porque nadie quiere hacerse injusticia, ni aún el incontinente. Lo que pasa es que el incontinente obra contra su voluntad, porque nadie quiere lo que no estima como un bien, y el incontinente hace lo que no entiende que debe hacer.

A más de esto, el que da lo suyo, como dice Homero (10) que daba Glauco a Diomedes,

Armadura de oro por armadura de bronce,

y el precio de cien reses por el de nueve.

no sufre injusticia, porque de él depende

dar; pero sufrir injusticia no depende de él, sino que es menester que haya otra persona que lo trate injustamente. Es manifiesto, por tanto, que no es cosa voluntaria sufrir injusticia.

De las cuestiones que nos habíamos propuesto, dos nos quedan por tratar: quién obra injustamente, si el que al distribuir da a alguno más de lo que merece, o el que lo recibe; y si puede uno obrar injustamente consigo mismo.

Si se acepta la primera alternativa, o sea que quien distribuye es el que obra injustamente, y no el que recibe en demasía, sigue que si uno asigna a otro, consciente y voluntariamente, más de lo que se da a sí mismo, este tal hará injusticia consigo. Es lo que parecen hacer las gentes modestas, como quiera que el hombre honesto es amigo de tomar para sí lo menos. ¿O no será esto así de sencillo? Porque a lo mejor estos hombres reciben más de otro bien, como puede ser la gloria o la intrínseca dignidad moral. A más de que la dificultad se resuelve atendiendo a la definición del obrar injusto, porque el que distribuye en la forma dicha, nada sufre contra su voluntad; así que por este concepto no padece injusticia, sino que, si acaso, experimenta un daño.

Es manifiesto, además, que el que distribuye es el que obra injustamente, pero no siempre el que recibe en demasía, porque no obra injustamente aquel a quien le toca lo injusto, sino aquel que voluntariamente puede hacer lo injusto, es decir, aquel en quien la acción tiene su origen, el cual está en el que distribuye, pero no en el que recibe.

Asimismo, puesto que el hacer se entiende en muchos sentidos, y en uno de ellos puede decirse que las cosas inani-

madas matan, o que lo hace la mano o el esclavo por orden de su señor, resulta de esto que quien recibe en demasía no obra injustamente, aunque sí hace cosas injustas.

A más de esto, si el que distribuye emite un fallo por ignorancia, no obra injustamente según lo justo legal, ni es injusto el fallo en este sentido, aunque en otro sí es injusto, puesto que una cosa es lo justo legal y otra lo justo primordial. Pero si con conocimiento ha sentenciado injustamente, entonces se habrá apropiado una parte excesiva, sea de gratitud, sea de venganza. Tal como si recibiera su parte del despojo, el hombre que por estos motivos ha juzgado injustamente ha recibido en demasía, por más que al participar en el despojo no reciba un campo en compensación del campo que adjudica, sino plata.

Piensen los hombres que está en su mano obrar injustamente, y que por esto es cosa fácil la justicia. Pero no es así. Ayuntarse con la mujer del vecino, herir a su prójimo, deslizar dinero en mano de otro para sobornarlo, es fácil y está en nuestro poder; pero hacer estas cosas así o así dispuestos, no es fácil ni está en nuestro poder. Igualmente se piensa que no requiere especial sabiduría conocer las cosas justas y las injustas, como quiera que no es difícil comprender las cosas que las leyes declaran. Pero es que estas cosas no son las cosas justas sino por accidente. Mas el saber cómo deben hacerse las acciones y cómo deben efectuarse las distribuciones justas, esto es mayor faena que conocer lo que conviene a la salud. Y aún en medicina, conocer la miel, el vino, el eleboro, el cauterio, la amputación, es fácil; pero saber cómo deben

aplicarse para la salud y a quién y cuándo, es obra de tanto tamaño como ser uno médico.

Por esta misma razón piensan también los hombres que el obrar injustamente no es menos propio del hombre justo que del injusto, porque el justo no será menos, sino más capaz aún de hacer cada uno de dichos actos injustos, pues podría tener comercio con la mujer de otro o descargar un golpe, así como el valiente podría arrojar su escudo, y volviendo espaldas, echar a correr en esta o en aquella dirección. Pero el acobardarse y el obrar injustamente consiste no en hacer tales cosas (salvo por accidente), sino en hacerlas con tal disposición, así como el curar y el sanar no consisten en cortar o no cortar, en dar una medicina o en no darla, sino en hacerlo de cierto modo.

Las cuestiones de justicia no existen sino entre quienes participan de los bienes absolutos, y que pueden recibir de ellos una parte excesiva o defectuosa. Porque hay algunos para quienes nunca puede haber exceso en el disfrute de ellos, como son por ventura los dioses. Hay otros para quienes ninguna parte de ellos es provechosa, que son los incurablemente malos, a los cuales todos los bienes son nocivos. Y hay otros, en fin, que retiran de ellos provecho hasta cierto punto; y por esto la justicia es algo humano.

X. En seguida debemos hablar de la equidad y lo equitativo, y de la relación que guardan la equidad con la justicia y lo equitativo con lo justo.

Como resultado de su examen, percíbese que no son cosas absolutamente idénticas, pero tampoco diferentes genéricamente. Porque unas veces alabamos

lo equitativo y al varón equitativo a tal punto que por vía de alabanza extendemos el concepto a todas las otras virtudes y llegamos a sustituir el término de bueno por el de equitativo, mostrándolo más equitativo como lo mejor. Pero otras veces, cuando nos atenemos a la lógica de los conceptos, parece absurdo que lo equitativo, si es algo que cae fuera de lo justo, pueda ser laudable. O lo justo no es bueno, o lo equitativo no es justo si es diferente; o si ambos son buenos, son lo mismo.

De estas razones, poco más o menos, viene la dificultad en el caso de la equidad. En cierto modo, sin embargo, todas esas expresiones son correctas y no hay en ellas nada contradictorio. Lo equitativo, en efecto, siendo mejor que cierta justicia, es justo; y por otra parte, es mejor que lo justo no porque sea de otro género. Por tanto, lo justo y lo equitativo son lo mismo; y siendo ambos buenos, es, con todo, superior lo equitativo.

Lo que produce la dificultad es que lo equitativo es en verdad justo, pero no según la ley, sino que es un enderezamiento de lo justo legal. La causa de esto está en que toda ley es general, pero tocante a ciertos casos no es posible promulgar correctamente una disposición en general. En los casos, pues, en que de necesidad se ha de hablar en general, por más que no sea posible hacerlo correctamente, la ley toma en consideración lo que más ordinariamente acaece, sin desconocer por ello la posibilidad de error. Y no por ello es menos recta, porque el error no está en la ley ni en el legislador, sino en la naturaleza del hecho concreto, porque tal es, directamente, la materia de las cosas prácticas.

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

67

En consecuencia, cuando la ley habla en general y sucediere algo en una circunstancia fuera de lo general, se procederá rectamente corrigiendo la omisión en aquella parte en que el legislador faltó y erró por haber hablado en términos absolutos, porque si el legislador mismo estuviera ahí presente, así lo habría declarado, y de haberlo sabido, así lo habría legislado.

Por tanto, lo equitativo es justo, y aun es mejor que cierta especie de lo justo, no mejor que lo justo en absoluto, sino mejor que el error resultante de los términos absolutos empleados por la ley. Y ésta es la naturaleza de lo equitativo: ser una rectificación de la ley en la parte en que ésta es deficiente por su carácter general.

La causa de que no todo pueda determinarse por la ley es que sobre ciertas cosas es imposible establecer una ley, sino que hace falta un decreto. Porque para lo indefinido la regla debe también ser indefinida, como la regla de plomo usada en la arquitectura de Lesbos, regla que se acomoda a la forma de la piedra y no permanece la misma. Pues así también el decreto se acomoda a los hechos.

Está, pues, manifiesto qué es lo equitativo, y que es justo, y mejor que cierta especie de lo justo. Evidente es también, por lo dicho, quién es el hombre equitativo. El que elige y practica actos como los indicados, y que no extrema su justicia hasta lo peor, antes bien amenga su pretensión, por más que tenga la ley en su favor, es equitativo; y la equidad es el hábito descrito, siendo cierta especie de justicia y no un hábito diferente.

XI. Si puede o no cometerse injusticia consigo mismo, es patente por lo que

queda dicho. Porque entre los actos justos están los actos conformes con todas las virtudes y prescritos por la ley. Por ejemplo, la ley no autoriza a darse la muerte, y lo que la ley no autoriza, lo prohibe. A más de esto, cuando con violación de la ley uno causa un daño a otro (como no sea para devolver el daño recibido) y lo hace voluntariamente, es reo de injusticia, entendiéndose que el agente voluntario es el que sabe a quién y con qué daña. Mas el que por cólera se da de puñaladas, lo hace voluntariamente y contra la recta razón, lo cual no lo permite la ley; por tanto, comete una injusticia. Pero ¿contra quién? ¿No diremos que contra la ciudad, y no contra sí mismo? Porque en cuanto a él, voluntariamente padece y nadie sufre injusticia voluntariamente. Y por esto la ciudad castiga tales hechos, y cierto deshonor acompaña al que se destruye a sí mismo, (11) estimándose que ha cometido una injusticia para con la ciudad.

Además, según lo que se dijo en el sentido de que un hombre es injusto por el solo hecho de obrar injustamente, sin ser por ello totalmente malo, no es posible que se cometa injusticia consigo mismo. (Este caso es diferente del anterior, porque en este sentido el injusto es un perverso, como puede serlo el cobarde, mas sin tener toda la perversidad, de suerte que la acción injusta no manifiesta la maldad en general.) De otro modo, en efecto, resultaría que estaría en poder del mismo individuo quitarse y adjudicarse simultáneamente la misma cosa; lo cual es imposible, puesto que lo justo y lo injusto de necesidad han de darse siempre entre varios. Además, el acto injusto es voluntario y por elección y primero, pues no se estima que obre injustamente el que

devuelve lo que ha sufrido y porque lo ha sufrido. Pero el que se daña a sí mismo, padece y hace simultáneamente las mismas cosas. Además, si un hombre pudiese ser injusto consigo mismo, sucedería que voluntariamente sufriría injusticia. A todo lo cual hay que añadir que sin la comisión de alguna injusticia particular, nadie obra injustamente; pero nadie comete adulterio con su propia mujer, ni allana su morada horadando su propio muro, ni hurta lo suyo.

En general, lo de obrar injustamente consigo mismo queda resuelto por la precisión que hemos dado con respecto a la cuestión de si puede uno recibir injusticia voluntariamente.

Por lo demás, es evidente que son dos cosas malas recibir injusticia y cometer injusticia: lo primero es tener menos, lo segundo más del término medio, que es como la salud en la medicina y la buena disposición en la gimnástica. Con todo, es peor cometer injusticia, porque cometer injusticia trae consigo la maldad y es censurable, bien se trate de la maldad completa y absoluta o de la que se le aproxima, ya que no todo lo voluntario es con maldad. Recibir injusticia, en cambio, no lleva consigo maldad ni injusticia por parte de la víctima. En sí mismo,

pues, es menos malo recibir injusticia, aunque nada impide que por accidente pueda ser un mal mayor. Pero esta circunstancia no debe tenerse en cuenta, como no la tiene el arte en su dominio cuando afirma que una pleuresía es dolencia mayor que un tropezón, por más que pueda suceder que éste sea en algún caso mayor por accidente, si acontece que el que tropieza caiga y sea capturado y venga a morir a manos del enemigo.

Por metáfora y por semejanza puede decirse que lo justo existe, si no de uno para consigo mismo, si para ciertas partes de uno, aunque no lo justo en su pleno sentido, sino lo justo entre el señor y el esclavo o entre el marido y la mujer. Porque éstas son las relaciones en que está la parte del alma dotada de razón con respecto a la parte irracional. Considerando estas partes es como puede creerse que hay injusticia consigo mismo, porque en esas partes puede sufrirse algo contra sus propias tendencias, y por ende puede haber en ellas cierta justicia en sus relaciones recíprocas, como la hay entre el gobernante y el gobernado.

Sean, pues, de esta manera nuestra descripción de la justicia y de las otras virtudes morales.

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

69

5. CICERON

Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.) es reconocido como el gran abogado de la Roma imperial y como representante de los estoicos, escuela de filosofía fundada por Zenón (350-260 a.C.) para quien el derecho natural era idéntico a la ley de la razón, de acuerdo a la siguiente argumentación:

El hombre forma parte de la naturaleza cósmica, es una criatura esencialmente racional que, al seguir los dictados de la razón, conduce su existencia de acuerdo con las leyes de su propia naturaleza.

El Derecho y la Justicia tienen como base -para los estoicos- a la razón: fuerza universal del cosmos.

Por lo que existe un derecho natural común, basado en la razón, universalmente válido en todo el cosmos, con postulados obligatorios para todos los hombres en todas partes del mundo. La filosofía estoica tiene como base el principio de la igualdad de todos los hombres.

Cicerón intentó desarrollar esta filosofía en la Roma imperialista y por tanto esclavista. En efecto Roma provoca guerras por rivalidad comercial pero sobre todo para proveerse del botín de guerra: oro y esclavos.

Se dice que la conquista de las Galias por Julio César proporcionó más de un millón de esclavos, y que el mismo César en una sola oportunidad vendió más de cincuenta mil. En las grandes casas romanas, un esclavo especial era ya un signo de miseria. Relata Aníbal Ponce que Cicerón le reprochaba a Pisón, como un signo de

no se apreciaban el sabor emocionalizado y saborizado, lo que venían a desplazar el gusto, que el mismo esclavo que recibía a las visitas desempeñara otras funciones en la cocina.

El circo con que se entretenía al pueblo significaba el destino como gladiadores para los esclavos rebeldes y el símbolo de la severidad del orden social.

En la llamada "edad de oro", según los estoicos, existió una comunidad de hombres libres e iguales que fue destruida por la aparición del egoísmo y la ambición, de la pasión y el ansia de poder. Se destruyó en consecuencia el Derecho natural por lo que la razón tuvo que inventar medios e instituciones adaptadas a la nueva realidad moral de la humanidad degenerada, lo que constituyó un Derecho natural relativo o imperfecto.

Sin embargo legisladores y filósofos deben intentar acercarse en lo posible a los postulados de aquel Derecho natural absoluto y perfecto, fomentando con las disposiciones vigentes, la libertad e igualdad de todos los hombres, evitando discriminaciones de raza o sexo, impidiendo cualquier tipo de opresión y contribuyendo al establecimiento de una comunidad humana universal, conforme a los dictados de la razón.

Cicerón intentó impregnar la filosofía estoica a la legislación romana, caracterizada por su utilidad práctica e inmediata, al margen de especulaciones inútiles. Marco Tulio Cicerón consideraba a la justicia como emanación del Derecho natural:

"El verdadero Derecho es la recta

razón, conforme a la naturaleza; es de aplicación universal, inmutable y eterna; llama al hombre al bien con sus mandatos y le aleja del mal mediante sus prohibiciones" (De República).

La filosofía del Derecho de los estoicos contrasta en sus postulados de igualdad de los hombres, con la existencia de la esclavitud. Por lo que Séneca, filósofo estoico romano luchó por una regularización más humana de la esclavitud.

Claudio emperador romano decretó que un esclavo que hubiese sido abandonado por su amo, por razón de enfermedad o vejez, quedase libre. Adriano prohibió a los amos matar a los esclavos sin sentencia de un magistrado, dar tormento al margen de procesos, las prisiones privadas y la venta de esclavos a proveedores de gladiadores a los circos.

Antonio Pío estableció que los esclavos que hubiesen sido maltratados podían quejarse a los magistrados.

Estas medidas se debían también a factores económicos, ya que disminuía el número de esclavos y había necesidad de conservar la fuerza de trabajo de los que quedaban; pero en todo caso dichas reformas coinciden con el Derecho natural y sus postulados, cuya importancia es indudable para la historia de la filosofía del Derecho.

Para la filosofía jurídica de los estoicos y, por tanto de Cicerón, el Derecho es la expresión de las leyes de la naturaleza humana y puede apreciarse en razonamientos como los siguientes:

Los estoicos rebasaron la estructura de la Polis griega y establecieron

que la humanidad es una colectividad que todo lo abarca: Dios, Estado y Leyes.

La diferencia entre los hombres no radica en que pertenezcan a una polis, sino sólo en que sean sabios reconociendo la doctrina de los estoicos, o en que sean necios y la nieguen.

La única manera de conocer el Derecho es a través de la filosofía, no deriva de las decisiones de los pretores ni de las Tablas de la Ley.

La filosofía del Derecho de Cicerón sistematiza los principios del iusnaturalismo y les impregna del alto sentido ético de la escuela estoica: una vida decente, no hacer mal a nadie y dar a cada quien lo suyo, según el Digesto, y -lo agrega Cicerón- reverenciar a los Dioses; cumplir los deberes para con la patria, los padres y los parientes; gratitud y disposición para perdonar; respeto a los superiores en edad, sabiduría o condición; además de veracidad, cortesía y bondad. Todas estas son características de una vida recta, base y contenido del Derecho natural, como esencia de todo orden jurídico.

El mismo Cicerón fue ejemplo de su filosofía, tanto en su vida particular como en las diversas funciones que desempeñó: cuestor, pretor, cónsul y procónsul; así como en la valiente denuncia contra la corrupción del gobernador Verres, la conspiración de Catilina y aún contra Marco Antonio. Posturas que provocaron su muerte después de haber destacado como jurista, escritor, orador, y gran pensador universal.

"Somos servidores de la ley, a fin de poder ser libres". (Cicerón. Pro Cuentio).

6. JESUS

La influencia del cristianismo imperó en toda la edad media y perdura en muchos aspectos hasta nuestros días.

En la filosofía del Derecho el iusnaturalismo fue adaptado a la doctrina de la Iglesia cristiana, es decir, aislado de su íntima conexión con el universo físico y transplantado al ámbito estrictamente espiritual, transformándose en un Derecho divino por su origen y ser; la teología y la axiología jurídicas tendrán de igual manera el nexo indisoluble con los fines y valores del cristianismo, así como el conocimiento del Derecho -como todo saber en el feudalismo- dependerá de la revelación divina.

Los principios del cristianismo se han organizado en los siguientes aspectos:

I. Afirmación de la existencia de un solo Dios, creador "Ex-nihilo", del universo y su materia, infinito y perfecto.

II. Proclamación de la espiritualidad, racionalidad e inmortalidad del alma y de su libre albedrío.

III. Defensa de la idea de la libertad humana conciliable con la omnipotencia, la omniesencia y la providencia divina.

IV. Conexión de las verdades naturales con las sobrenaturales, de la filosofía con la Revelación.

V. Reconocimiento del origen y del fin común de todos los hombres, de la unidad específica, de su fraternidad inspirada en los preceptos de amor y de claridad sancionada por el Código más universal: el Decálogo. Expresión de un sistema de ideas, dogmas y

enseñanzas que hacen del Cristianismo una Religión Universal que salva toda frontera y rebasa toda idea de nacionalismo.

VI. Síntesis de una doctrina moral que se resume en la virtud de la caridad, que armoniza la misericordia y la justicia, el orden natural y el sobrenatural y que se caracteriza:

a) por inculcar en el hombre la aspiración a la perfección.

b) Por enriquecer la vida interior y estimular la conciencia de su propia dignidad.

c) Por reformar la personalidad, estimulando la natural tendencia del hombre a la sociabilidad y a la comunidad.

VII. Principio de civilización y germen fecundo de un Derecho nuevo cuyas características esenciales consisten en proclamar:

1º El valor del individuo y de la persona humana como ser de fines superiores y absolutos que no pueden quedar absorbidos por la voluntad de otro hombre, ni por la decisión del Estado;

2º La igualdad fundamental y la fraternidad de todos los hombres, bajo la universal paternidad de Dios;

3º La inviolabilidad de la vida humana contraria al homicidio, al suicidio, al aborto, a los combates de los gladiadores, etc.;

4º La dignificación, la exaltación y el aprecio del trabajo y el menosprecio de las riquezas.

5º La afirmación del origen del poder y su suprema aspiración al bien

común.

6º La condenación de predominio de la fuerza, la lucha contra la rudeza de las costumbres;

7º La incesante cruzada para combatir la esclavitud, inculcando el deber de dar buen trato a los esclavos, fomentando las emancipaciones, protegiendo la libertad de los emancipados y creando instituciones dedicadas a la redención de cautivos;

8º La elevación y preeminencia de la institución del matrimonio, defendiendo la libertad del consentimiento y la validez del vínculo, procurando la publicidad del matrimonio, señalando impedimentos, etc;

9º La rehabilitación y dignificación de la mujer, como madre, esposa y noble compañera del hombre;

10º La transformación del concepto de patria potestad, con el predominio de la idea del deber sobre la idea del Derecho;

11º La condenación de la usura y el abusivo capitalismo, así como la defensa de la justicia social, que se traduce en la protección de los trabajadores, la promoción de la cultura popular, la defensa de la salud pública, el desarrollo rural, el trabajo comunitario, la atención a las personas más vulnerables, etc. Donde se observa la actividad enemiga de la conservación de la vieja moral y por tanto de la ignorancia y la violencia en el poder político, que se razonamientos de carácter esencialista y nihilista; en que se considera que la

la proclamación del deber de caridad y asistencia;

12º La afirmación del aspecto ético y de la función social de la propiedad;

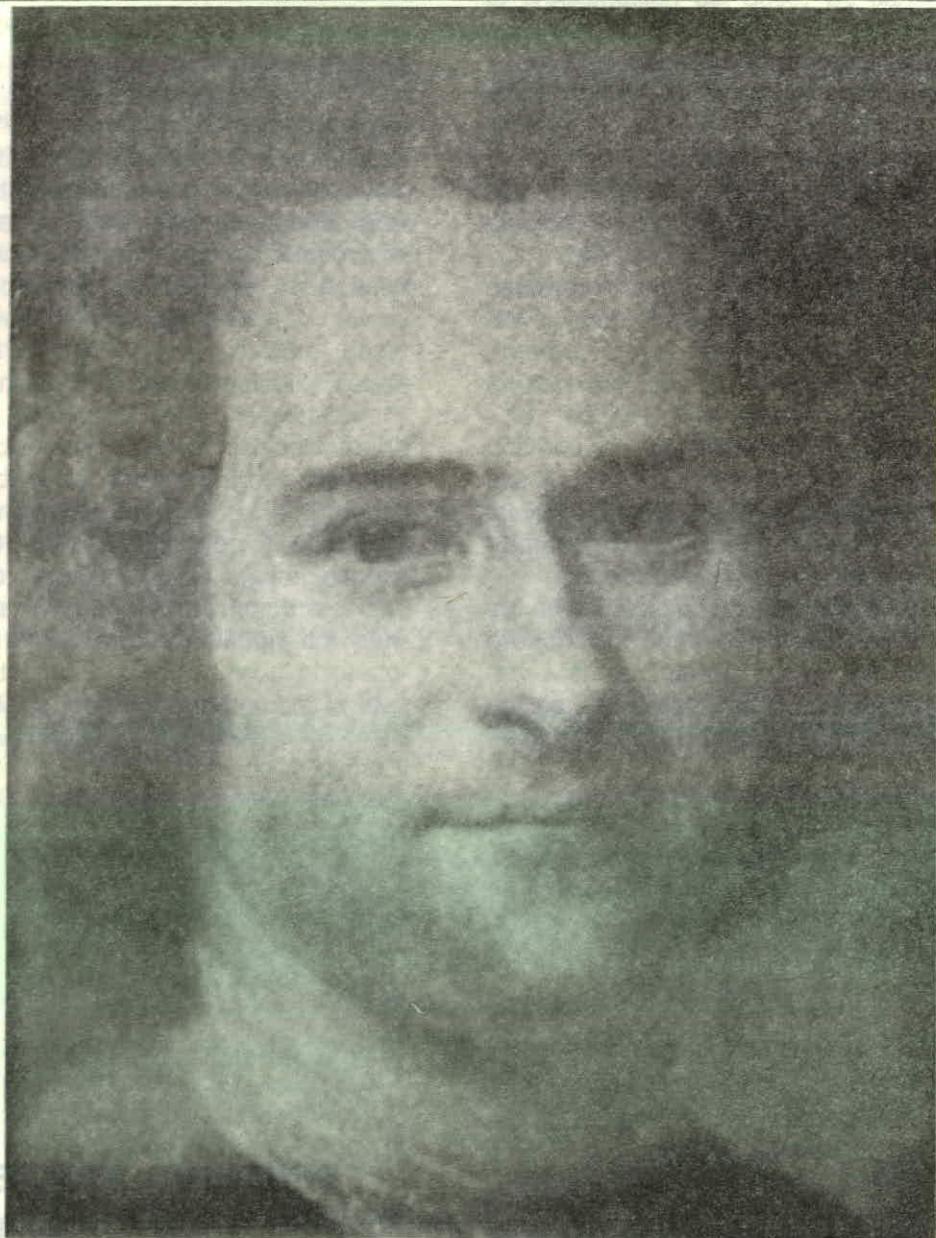
13º El fomento de la sucesión testamentaria e introducción de la institución de los albaceas;

14º La adopción de un sistema espiritualista de contratación, basado en el libre consentimiento de los contratantes e inspirado en la buena fe y en la equidad; y

15º El influjo decisivo de su doctrina en las instituciones del Derecho Penal y del Derecho Procesal (San Minujion, Luño Peña y González Díaz Lombardo).

La doctrina cristiana se encuentra en el Nuevo Testamento que comprende los cuatro evangelios de Mateo, Marcos, Juan y Lucas; los Hechos de los Apóstoles; las Epístolas de San Pablo; las Epístolas canónicas y el Apocalipsis.

TERCERA PARTE
La idea de Justicia en la Edad Media



Jean Jacques Rousseau

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

75

7. SAN AGUSTIN

Agustín Aurelio vivió del año 354 al 430, en su obra intenta incorporar la filosofía clásica a la doctrina cristiana, ejerciendo vasta y profunda influencia en el pensamiento medieval. Creó la llamada Filosofía del Espíritu y de la Historia, apoyándose fundamentalmente en la experiencia íntima: "la verdad habita en el hombre interior".

La iglesia católica va a imperar como una comunidad superior, por encima de la Polis y la civitas; pero con evidentes intereses terrenales ya que aunque la iglesia es por esencia el guardián de la ley eterna y absoluta, puede sin embargo interferir, cuando lo juzgue oportuno, en las instituciones hijas del pecado: el Gobierno, el Derecho, la propiedad, etc. Y como se tiene una soberanía incondicionada sobre el Estado, cuando se considera a éste carente o alejado de la justicia será catalogado como una gran banda de ladrones.

Lo que nos lleva a preguntarnos cual es para la teología el concepto de justicia, ya que para los estoicos claramente se trataba de realizar una vida honesta sin perjudicar a nadie. Agustín responde que lo justo es dar a cada quien lo suyo. Pero especialmente a Dios cuyos representantes son los padres católicos.

La justicia es entonces creer en Dios, venerarlo y adorarlo, dando a la iglesia el lugar adecuado dentro de la comunidad.

La justificación para explicar el predominio de la iglesia, es la necesidad de mantener la paz en la tierra. El

Derecho se justificará por requerimiento de orden social, como algo aceptado de manera natural por todos, incluso por los propios infractores de la norma; así el iusnaturalismo es Derecho divino que la doctrina cristiana inculca en los hombres para beneficio de la sociedad:

"No existe alma racional en cuya conciencia no deje Dios oír su voz, pues ¿quién si no Dios ha escrito en el corazón humano la ley moral natural Oh, Señor, tu ley y la ley escrita en el corazón de los hombres castiga sin duda el hurto, sin que haya perversidad capaz de anularla, porque ¿qué ladrón permanece indiferente cuando él es el robado? ¿A qué malvado no le es fácil hablar de justicia, siempre que no tenga ninguna razón en contra para hacerlo? Pues la verdad ha escrito por la mano del Creador en nuestros corazones: "lo que quieras que a tí se te haga, no lo hagas tú a los demás".

De esta manera justicia, Derecho y mandato divino parecen nacer de la propia naturaleza del ser humano, de tal manera que se llega a considerar como algo inherente al hombre y no como inventos adecuados para consolidar el ejercicio del poder.

"La Ley natural es así; la del hombre en cuanto tal, y, como la misma ley mosaica, está llamada a culminar y perfeccionarse en la lex veritatis de la revelación cristiana.

Se admite sin embargo que la ley humana no coincide con la ley natural divina, puesto que el gobierno de los hombres cambia de acuerdo a circuns-

tancias históricas. San Agustín intenta así conciliar la inmutabilidad de la ley eterna con las variaciones del Derecho positivo.

Existe en Agustín de Hipona una constante preocupación por explicar el sentido de la justicia: "la ley que no es justa no es realmente ley" (del libre albedrío). Al igual que Platón por quien Agustín manifestó especial predilección, justificó la existencia del Derecho en cuanto sinónimo de justicia y como esencia y finalidad del orden social.

Para Platón la garantía de paz, orden y virtud era el gobernante sabio. Para Agustín es el gobernante cristiano.

"Si la verdadera justicia sólo se da en el cristianismo, hay a su lado una justicia menos plena, la justicia natural que asegura un mínimo de moralidad: faltando ésta, la ciudad o república no se distingue de una pandilla de bandidos; no hay diferencia alguna entre Alejandro Magno y un pirata cualquiera".

La búsqueda de justicia hace incluso justificar la guerra a San Agustín: "la guerra sólo se legitima en cuanto es el único medio de hacer frente a la injusticia entre los pueblos. El derecho a la guerra es así una manifestación del derecho a castigar, que corresponde a la autoridad".

8. SANTO TOMAS DE AQUINO

En el año 1225 nace uno de los más grandes filósofos de la Edad Media: Santo tomás, destacado por su capacidad sistematizadora y por la orientación aristotélica que le proporciona elementos de la filosofía y de la razón para realizar la apología más importante de la concepción cristiana del mundo.

Tomás de Aquino logró un estudio completo y a fondo de todas las corrientes de la filosofía de su tiempo y no conforme con ello creó un sistema filosófico que perdura por su consistencia y argumentación.

El Doctor Angélico muere el año de 1274 después de lograr una brillante obra escrita, compuesta de trabajos filosóficos y teológicos. Libros en los que expuso lo que será conocido como la filosofía tomista, en la que aborda problemas como la ontología, teoría del conocimiento, teología, cosmología, ética, moral y particularmente una clara concepción jurídica y política.

Plantea que existen cuatro tipos de leyes: 1. **Eternas**, que es la razón del gobierno de las cosas preexistentes de Dios. 2. **Divinas**, orientadas a dirigir al hombre infaliblemente a su fin, que es la eterna bienaventuranza.

3. **Naturales**, como participación de la ley eterna. 4. **Humanas**, las elaboradas por el hombre.

Al referirse a la justicia ubica el Derecho como su objeto. De tal manera que si la ley escrita positiva contiene alguna contradicción con el Derecho Natural, es injusta y carece de fuerza obligatoria. Sin embargo, seña-

la que en determinados casos pudiera ser un deber observar una ley injusta, siempre que no prescriba nada que deba rechazarse, pero no por razón de la misma, sino por el daño mayor que de su inobservancia pudiera seguirse.

Puesto que al gobierno político le es inherente una finalidad moral, la autoridad tiene que ser por tanto estrictamente limitada, ejerciéndose además exclusivamente de conformidad con la ley. De tal manera que aún siendo pecado mortal la rebelión, ésta no lo será en tanto se oriente contra autoridad injusta.

La justicia es para Santo Tomás aquella virtud de la voluntad que ordena al hombre en las cosas relativas a otro. El principio de Ulpiano se ve entonces modificado para quedar como el hábito según el cual alguno con constante y perpetua voluntad da a cada uno su derecho.

El orden político se interpreta entonces como una emanación natural de la sociabilidad humana, de donde deriva el concepto de que toda ley era, fundamentalmente, una costumbre jurídica.

En el príncipe-gobernante se depositaba el primer deber: hacer la justicia, es decir, asignar castigos tendientes a lograr la obediencia de la ley. Encontramos así un gobierno esencialmente judicial.

La ley humana tiene un lugar específico en la cosmología y ontología escolásticas, en cuyas estructuras se encuentra el contenido concreto de la filosofía jurídica de Tomás de Aquino.

Dicha ley de los hombres solo existe como complemento o formando parte de la ley divina, en tanto no se oponga a la ley eterna; integrándose con el Derecho romano persistente, el derecho canónico, el derecho local del rey y el derecho consuetudinario.

Una ley es para Tomás de Aquino: la ordenanza de la razón para el bien común, hecha pública por aquel que está al cuidado de la comunidad. Destacando de esta definición cuatro elementos: 1) el derecho y las leyes son algo racional, 2) Tendientes al bien general. 3) A cargo de los representantes de la comunidad, y 4) Siempre y cuando se hayan publicado. Sin olvidar la presencia de la iglesia como guardián de los valores espirituales y sociales: "Los reyes deben estar sujetos a los sacerdotes".

Y como fondo y estructura de todo el discurso filosófico-jurídico está la búsqueda de obediencia social en beneficio del grupo privilegiado (nobleza-clero-señores feudales): "El hombre está obligado a obedecer a los gobernantes seculares, en la medida en que el orden de justicia lo requiera" (Sto Tomás).

El régimen feudal tenía como base un acto de derecho privado que establecía lazos contractuales de vasallaje sobre villanos y siervos en favor del señor feudal; en tanto que los monasterios se desarrollaron como instituciones de crédito rural que acabaron por convertir a la iglesia en el más rico terrateniente que contaba además con el adoctrinamiento para lograr la docilidad y el conformismo de las masas, sumidas en la miseria y la ignorancia,

mientras la nobleza y el clero disfrutaban los privilegios del ejercicio del poder.

La justicia es pues en Tomás de Aquino ordenar al hombre en relación a otro, lo cual puede realizarse de dos maneras:

a) hacia otro considerado individualmente en lo que es llamada justicia particular, que a su vez puede presentarse en dos tipos. 1) Justicia comunitativa, en la relación entre individuos o personas privadas dentro de una comunidad. 2) Justicia distributiva, cuando la relación es entre una institución social y sus integrantes o entre la colectividad y sus miembros.

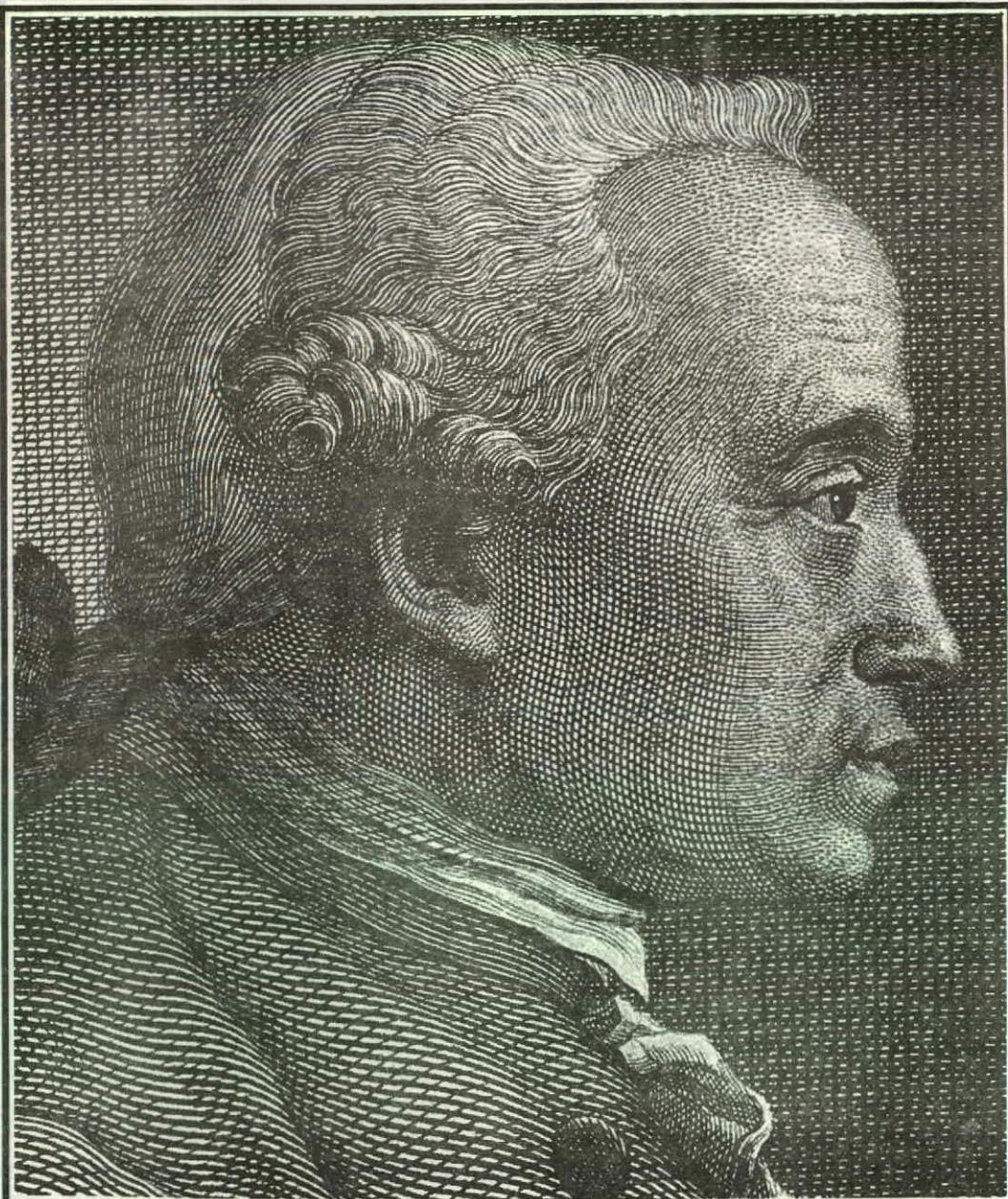
En la justicia comunitativa existe una igualdad absoluta, en tanto que en la justicia distributiva ésta es proporcional en función al mérito personal.

b) La justicia general o legal, tiende a ordenar los actos de todas las virtudes hacia el bien común que, se supone, es la intencionalidad de toda ley.

Para el desarrollo de la idea de justicia como ordenamiento social, la filosofía jurídica tomista recurre a la teoría de la equidad.

"Siendo los actos humanos singulares y contingentes, resulta imposible establecer una norma legal que todo lo abarque; por eso las leyes se establecen sobre la base de lo que sucede en la mayoría de los casos; pero en algunas circunstancias concretas cumplir la ley, sin más, iría contra la igualdad propia de la justicia y contra el bien común que la ley pretende cabalmente salvaguardar, siendo lo adecuado prescindir del tenor literal de la ley y seguir lo que exigen la razón de justicia y la utilidad común".

CUARTA PARTE
La escuela clásica del Derecho natural



Inmanuel Kant

9. HUGO GROCIO

Conocido como el "Padre del Derecho Natural clásico".

Hugo Grocio nace en 1583 y muere en 1645. Su concepción sobre la justicia parte de considerarle al hombre una sociabilidad innata de los seres humanos que les permite convivir pacíficamente en sociedad. De tal manera que todo lo que es conforme a dicho impulso social y a la naturaleza del hombre como ser racional es bueno y justo. En sentido contrario todo lo que se oponga a la sociabilidad, perturbando la armonía social, es malo e injusto.

Vemos como en este razonamiento se deja de lado a la teología y a la religión. Lo que queda más claro aún con el concepto de Grocio sobre el Derecho natural, considerado como "un dictado de la recta razón que indica que un acto, según sea o no conforme a la naturaleza racional y social, tiene una cualidad de necesidad moral o de bajeza natural".

Al separar así al Derecho de la religión, el conocimiento de la normatividad deja de depender de la revelación divina y en la legislación la teleología jurídica se separa de la voluntad de Dios. La fuente del Derecho natural

radicará entonces en la naturaleza humana.

El Derecho natural vuelve la atención al hombre, para Grocio los principales postulados del Derecho natural son:

1. Abstenerse de lo que pertenece a otros;
2. Conformarse a los pactos y cumplir las promesas hechas a otras personas;
3. Indemnizar por cualquier daño causado culposamente a otro; y
4. Inflingir castigo a los hombres que lo merecen.

Puede apreciarse en Hugo Grocio un individualismo que opone incluso un Derecho voluntario (cuya única fuente es la voluntad del hombre) al Derecho natural. De donde deriva a un concepto de Estado que se define como "una asociación perfecta de hombres libres, asociados para gozar de sus derechos y para utilidad común".

Sin embargo en opinión de Grocio los principios del Derecho natural quedan confiados, en última instancia, al cuidado benévolo de un gobernante soberano que ordinariamente no está sometido a ningún control por parte de sus súbditos.

10 THOMAS HOBBES

Para entender las ideas de justicia y de Derecho en los filósofos o juristas, es necesario partir de su concepto del hombre y la sociedad, ya que de estos depende en gran medida la consideración de lo justo.

Si para Grotius el hombre es esencialmente un ser social y gregario, Thomas Hobbes (1588-1679) le concibe egoísta y malvado: en estado de naturaleza todos los hombres estaban en guerra contra todos los demás. Por eso es necesario el Derecho para una vida pacífica y segura. Para Hobbes el Derecho natural "es el dictado de la recta razón que hay entre nosotros, acerca de aquellas cosas que han de hacerse u omitirse para la conservación constante de la vida y de los miembros".

La sociedad se organiza por la necesidad de seguridad estableciendo un contrato mutuo, a través del cual cada integrante de la colectividad acepta transferir todo su poder y derechos a un hombre o asamblea de hombres, con la condición de que todos los demás hagan lo mismo. Se crea así un poder omnipotente para mantener la paz y el orden, responsable únicamente ante Dios, no ante las leyes o los gobernados. Sin embargo en opinión de Hobbes el deber supremo del gobernante es garantizar la seguridad y el bienestar del pueblo, aplicando o respetando los principios del Derecho natural: libertad, propiedad, seguridad jurídica, etc. Pero sin proponer medida o instancia alguna que garantice tales principios, sino que se sigue pensando en

la benevolencia del monarca, cuyo engrandecimiento depende del trato a sus súbditos.

Carl Joachim Friedrich pretende ver en Hobbes a un jurista con una "filosofía jurídica marcadamente positivista, puesto que "no reconoce más fuente de derecho que la voluntad del soberano". Afirmación que Edgar Bodenheimer considera injusta, por ser Hobbes uno de los principales autores de la Escuela clásica del Derecho natural.

Respecto a la justicia el creador del Leviatán afirma: "Donde no hay poder común, la ley no existe; donde no hay ley, no hay justicia".

La noción de poder persiste en toda la obra de Thomas Hobbes: "Señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte".

De donde concluye una importante función para los jueces: la tarea de interpretar la ley natural, como auténtica creación del Derecho. Por tanto considera cuatro cualidades en todo buen juez:

1. La justa comprensión de las leyes de la naturaleza, como la equidad.

2. El desprecio de las riquezas y la tendencia a una vida modesta.

3. La objetividad, y 4. La paciencia.

La justicia dice Hobbes nada es "en sí", ya que es algo puramente convencional y arbitrario y sólo puede surgir a partir de ciertos pactos o convenios. "No dañar para no ser dañados". Lo justo es lo útil o conveniente para lograr la paz y la convivencia social.

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

83

LEVIATAN I

THOMAS HOBBS

Una división de las leyes es en naturales y positivas. Son leyes naturales, las que han sido leyes por toda la eternidad, y no solamente se llaman leyes naturales, sino también leyes morales, porque descansan en las virtudes morales, como la justicia, la equidad y todos los hábitos del intelecto que conducen a la paz y a la caridad; a ellos me he referido ya en los capítulos XIV y XV.

Positivas son aquellas que no han existido desde la eternidad, sino que han sido instituidas como leyes por la voluntad de quienes tuvieron poder soberano sobre otros, y o bien son formuladas, escritas o dadas a conocer a los hombres por algún otro argumento de la voluntad de su legislador.

A su vez, entre las leyes positivas unas son humanas, otras divinas, y entre las leyes humanas positivas, unas son distributivas, otras penales. Son distributivas las que determinan los derechos de los súbditos, declarando a cada hombre en virtud de qué adquiere y mantiene su propiedad sobre las tierras o bienes, y su derecho o libertad de acción: estas leyes se dirigen a todos los súbditos. Son penales las que declaran qué penalidad debe inflingirse a quienes han violado la ley, y se dirigen a los ministros y funcionarios establecidos para ejecutarlas. En efecto, aunque cada súbdito debe estar informado de los castigos que por anticipado se instituyeron para esas transgresiones, la orden no se dirige al delincuente (del cual ha de suponerse que no se castigará conscientemente a sí mismo), sino a los minis-

etros públicos instituidos para que las penas sean ejecutadas. Estas leyes penales se encuentran escritas en la mayor parte de los casos con las leyes distributivas, y a veces se denominan sentencias. En efecto, todas las leyes son juicios generales o sentencias del legislador, como cada sentencia particular es, a su vez, una ley para aquel cuyo caso es juzgado.

Las leyes positivas divinas (puesto que las leyes naturales, siendo eternas y universales, son todas divinas) son aquellas que siendo mandamientos de Dios (no por toda la eternidad, ni universalmente dirigidas a todos los hombres, sino sólo a unas ciertas gentes o a determinadas personas) son declaradas como tales por aquellos a quienes Dios ha autorizado para hacer dicha declaración. Ahora bien, ¿cómo puede ser conocida esta autoridad otorgada al hombre para declarar que dichas leyes positivas son leyes de Dios? Dios puede ordenar a un hombre, por vía sobrenatural, que dé leyes a otros hombres. Pero como es consubstancial a la ley que los obligados por ella adquieran el convencimiento de la autoridad de quien la declara, y nosotros no podemos, naturalmente, adquirirlo directamente de Dios, ¿cómo puede un hombre, sin revelación sobrenatural, asegurarse de la revelación recibida por el declarante, y cómo puede verse obligado a obedecerla? Por lo que respecta a la primera cuestión: cómo un hombre puede adquirir la evidencia de la revelación de otro, sin una revelación particular hecha a él mismo es evidentemente imposible; porque si un hombre puede ser inducido a creer tal revelación por los milagros que ve hacer a quien

pretende poseerla, o por la extraordinaria santidad de su vida, o por la extraordinaria sabiduría y felicidad de sus acciones (todo lo cual son signos extraordinarios del favor divino); sin embargo, todo ello no es testimonio cierto de una revelación especial. Los milagros son obras maravillosas, pero lo que es maravilloso para unos puede no serlo para otros. La santidad puede fingirse, y la felicidad visible en este mundo resulta ser, en muchos casos, obra de Dios por causas naturales (149) y ordinarias. Por consiguiente, ningún hombre puede saber de modo infalible, por razón natural, que otro ha tenido una revelación sobrenatural de la voluntad divina; sólo puede haber una creencia, y según que los signos de ésta aparezcan mayores o menores, la creencia es unas veces más firme y otras más débil.

En cuanto a la segunda cuestión de cómo puede ser obligado a obedecerla, no es tan ardua. En efecto, si la ley declara no ser contra la ley de naturaleza (que es, indudablemente, ley divina) y el interesado se propone obedecerla, queda obligado por su propio acto; obligado, digo, a obedecerla, no obligado a creer en ella, ya que las creencias y meditaciones de los hombres no están sujetas a los mandatos, sino sólo a la operación de Dios, de modo ordinario o extraordinario. La fe en la ley sobrenatural no es una realización, sino sólo un asentimiento a la misma, y no una obligación que ofrecemos a Dios, sino un don que Dios otorga libremente a quien le agrada; como, por otra parte, la incredulidad no es un quebrantamiento de algunas de sus leyes, sino un repudio de todas ellas, excepto las leyes naturales. Cuando vengo afirmando puede esclarecerse más todavía mediante ejemplos y testimonios

concernientes a este punto y extraídos de la Sagrada Escritura. El pacto que Dios hizo con Abraham (por modo sobrenatural) era así: *Este será mi pacto, que guardareis entre mi y vosotros y tu siervo después de ti. La descendencia de Abraham no tuvo esta revelación, ni siquiera existía entonces; constituyó, sin embargo, una parte del pacto, y estaba obligada a obedecer lo que Abraham les manifestara como ley de Dios: cosa que ellos no podían hacer sino en virtud de la obediencia que debían a sus padres, los cuales (si no están sujetos a ningún otro poder terrenal, como ocurría en el caso de Abraham) tienen poder soberano sobre sus hijos y sus siervos. A su vez, cuando Dios dijo a Abraham: En ti deben quedar bendecidas todas las naciones de la tierra; porque yo sé que tú ordenarás a tus hijos y a tu hogar, después de ti, que tomen la vía del Señor y observen la rectitud y el juicio, es manifiesto que la obediencia de su familia, que no había tenido revelación, dependía de la obligación primitiva de obedecer a su soberano. En el monte Sinaí sólo Moisés subió a comunicarse con Dios, prohibiéndole que el pueblo lo hiciera, bajo pena de muerte; sin embargo, estaban obligados a obedecer todo lo que Moisés les declaró como ley de Dios. ¿Por qué razón si no por la de sumisión espontánea podían decir: Háblanos y te oiremos, pero no dejes que Dios nos hable a nosotros, o moriremos? En estos dos pasajes aparece suficientemente claro que en un Estado, un súbdito que no tiene una revelación cierta y segura, particularmente dirigida a sí mismo, de la voluntad de Dios, ha de obedecer como tal el mandato del Estado; en efecto, si los hombres tuvieran libertad para considerar como

mandamientos de Dios sus propios sueños y fantasías, o los sueños y fantasías de los particulares, difícilmente dos hombres se pondrán de acuerdo acerca de lo que es mandamiento de Dios; y aún a ese respecto cada hombre desobedecería los mandamientos del Estado. Concluyo, por consiguiente, que en todas las cosas que no son contrarias a la ley moral (es decir, a la ley de naturaleza) todos los súbditos están obligados a obedecer como ley divina la que se declara como tal por las leyes del Estado. Esto es evidente para cualquiera razón humana, pues lo que no se hace contra la ley de naturaleza puede ser convertido en ley en nombre de quien tiene el poder soberano; y no existe razón en virtud de la cual los hombres estén menos obligados, si esto se propone en nombre de Dios. Además, no existe lugar en el mundo donde sea tolerable que los hombres reconozcan otros mandamientos de Dios que los declarados como tales por el Estado. Los Estados cristianos castigan a quienes se rebelan contra la religión cristiana, y todos los demás Estados castigan a cuantos instituyen una religión prohibida. En efecto, en todo aquello que no esté regulado por el Estado, es de equidad (que es la ley de naturaleza, y, por consiguiente, una ley eterna de Dios) que cada hombre pueda gozar por igual de su libertad.

Existe todavía otra distinción de las leyes, en fundamentales y no fundamentales; pero nunca pude comprender, en ningún autor, qué se entiende por ley fundamental. No obstante, con toda razón puede distinguirse las leyes de esa manera.

Se estima como ley fundamental, en un Estado, aquella en virtud de la cual,

cuando la ley se suprime, el Estado decae y queda totalmente arruinado, como una construcción cuyos cimientos se destruyen. Por consiguiente, ley fundamental es aquella por la cual los súbditos están obligados a mantener cualquier poder que se dé al soberano, sea monarca o asamblea soberana, sin el cual el Estado no puede subsistir; tal es el poder de hacer la paz y la guerra, de instituir jueces, de elegir funcionarios y de realizar todo aquello que se considere necesario para el bien público. Es ley no fundamental aquella cuya abrogación no lleva consigo la desintegración del Estado; tales son, por ejemplo, las leyes concernientes a las controversias entre un súbdito y otro, y baste esto ya, en cuanto a la división de las leyes.

Encuentro que las palabras *lex civilis* y *jus civile*, es decir, ley y derecho civil, están usadas de modo promiscuo para una misma cosa, incluso entre los autores más cultos, pero no debería ocurrir así. En efecto, derecho es libertad: concretamente, aquella libertad que la ley civil nos deja, pero la ley civil es una obligación, y nos arrebata la libertad que nos dio la ley de naturaleza. La naturaleza otorgó a cada hombre el derecho a protegerse así mismo por su propia fuerza, y a invadir a un vecino sospechoso, por vía de preventión; pero la ley civil suprime a esta libertad en todos los casos en que la protección legal puede imponerse de modo seguro. En este sentido *lex* y *jus* son diferentes como obligación y libertad.

Análogamente, los términos leyes y cartas se utilizan promiscuamente para la misma cosa. Sin embargo, las cartas son donaciones del soberano, y no leyes, sino exenciones a la ley. La frase utilizada en

una ley es jubeo, injungo; es decir, mando y ordeno; la frase de una carta es dedi concessi; he dado, he concedido: pero lo que se ha dado o concedido a un hombre no se le impone como ley. Puede hacerse una ley para obligar a todos los súbditos de un Estado: una libertad o carta se refie-

re tan sólo a un hombre o a una parte del pueblo. Porque quiere decir que todos los habitantes de un Estado tienen libertad en un caso cualquiera, es tanto como decir que en aquel caso no se hizo ley alguna, o que, habiéndose hecho, se halla abrogada al presente.

11 BARUCH SPINOZA

Spinoza (1632-1679) comparte con Hobbes algunas ideas como la del poder, de acuerdo con éste, en estado de naturaleza el derecho de un individuo se extiende hasta donde llega su poder, en el sentido de que todo sujeto tiene un derecho soberano a todo lo que está en su poder y le pertenece.

Preocupado el individuo por conservar dicho poder, se agrupa y organiza racionalmente; porque además así logra lo que para Spinoza es el más apreciado valor: la libertad. Asigna entonces al Estado una finalidad específica:

"El fin del Estado no es hacer pasar a los hombres de la condición de seres

animalios, sino de animales que, siguiendo la ley humana, no sigan siendo bestias ni se conviertan en bestias, y conservarlos en su condición humana."

Spinoza sostiene la necesidad de tener la libertad de expresión y de asociación, de tener la libertad de pensar y de creer. Al respecto de esto dice:

"No se debe prohibir a nadie la libertad de pensar y de creer, ni se deben prohibir las ideas y las creencias de los demás, ni se deben prohibir las ideas y las creencias de uno mismo."

Spinoza sostiene que la libertad de expresión y de creación es el principio fundamental de la libertad de pensamiento y de la libertad de expresión. La libertad de expresión es el principio fundamental de la libertad de pensamiento y de la libertad de creación.

racionales a la de brutos o autómatas, sino que, por el contrario, ha sido instituido para que sus almas y sus cuerpos desarrollen sus funciones con seguridad y para emplear su razón libremente; para que no muestren odio, cólera o astucia y se traten sin malevolencia".

Baruch Spinoza afirma que un buen gobierno debe otorgar libertad de palabra a todos sus ciudadanos, sin intentar controlar sus opiniones y pensamientos, se cuidará de no oprimir a sus súbditos y de gobernar en base a la razón y el consentimiento de los ciudadanos: "nadie puede conservar mucho tiempo un poder por la violencia".

12. JUAN JACOBO ROUSSEAU

De acuerdo con el propio Rousseau (1712-1778) el contrato social constituye una idea regulativa de la razón para juzgar sobre la justicia o injusticia de un régimen jurídico.

Considera que el Derecho es el centro de la vida social y que una sociedad sin leyes no es una verdadera comunidad.

Pero además al considerar la auto-determinación ética y jurídica del individuo como atributo esencial de la persona humana, al Estado se le presenta el problema de conciliar la heteronomía del orden social y la autonomía de cada sujeto:

"El problema consiste en encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común, a la persona y bienes de cada asociado y por virtud de la cual cada uno uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo, y quede libre como antes".

Es así como surge el contrato social por el cual los individuos ceden sus derechos a la comunidad, dando origen al ente colectivo pero conservando su libertad y asegurando sus derechos elementales.

Rousseau admitió que el contrato social no fue un hecho histórico determinado, sino un postulado de la razón, es decir que no se trata de un pacto realizado en algún momento y en un lugar como para ubicar el origen del Estado y el Derecho; sino que se trata de una idea, de una búsqueda de formas de asociación colectiva que ga-

ASOCIACIÓN JURÍDICA

... Poco después de la muerte de Rousseau, se publicó la obra "Contrato Social", en la que se establece la necesidad de garantizar la persona y bienes de cada asociado, ante la propia fuerza común o la autoridad generada en virtud del contrato.

Si todos colaboran por igual con la colectividad, en el sentido de depositar o sacrificar parte de sus derechos, se establece por tanto una igualdad jurídica entendida de manera especial por Rousseau:

"No habrá de entenderse por esta palabra (igualdad) que los grados de poder y riqueza sean absolutamente iguales entre todos, sino que el poder esté por encima de toda violencia y no se ejerza nunca más que en virtud del rango y las leyes; y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea tan opulento que pueda comprar a otro, y ninguno tan pobre que se vea precisado a venderse".

Para Rousseau el auténtico soberano es la voluntad general, de tal manera que el gobierno es solamente una comisión designada para ejecutar la voluntad de aquella. Ni siquiera existe contrato entre el gobernante y los gobernados, sino que jurídicamente el gobierno es simplemente un mandato, que puede ser revocado, limitado o modificado a voluntad del pueblo soberano.

Esto es importante porque entonces la soberanía no es depositada en los representantes del poder público, sino que sigue siendo atributo exclusivo del pueblo.

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

89

EL CONTRATO SOCIAL

JUAN JACOBO ROUSSEAU

Me propongo investigar si dentro del radio del orden civil, y considerando los hombres tal cual ellos son y las leyes tal cual pueden ser, existe alguna fórmula de administración legítima y permanente. Trataré para ello de mantener en armonía constante, en este estudio, lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la utilidad no resulten divorciadas.

Entro en materia sin demostrar la importancia de mi tema. Si se me preguntara si soy príncipe o legislador para escribir sobre política, contestaría que no, y que precisamente por no serlo lo hago: si lo fuera, no perdería mi tiempo en decir lo que es necesario hacer, lo haría o guardaría silencio.

Ciudadano de un estado libre y miembro del poder soberano, por débil que sea la influencia que mi voz ejerza en los negocios públicos, el derecho que tengo de emitir mi voto impóneme el deber de ilustrarme acerca de ellos. ¡Feliz me consideraré todas las veces que, al meditar sobre las diferentes formas de gobierno, encuentre siempre en mis investigaciones nuevas razones para amar el de mi patria!

El objeto de este libro. El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por eso de ser menos esclavo que los demás. ¿Cómo se ha operado esta transformación? Lo ignoro. ¿Qué puede imprimirle el sello de legitimidad? Creo poder resolver esta

cuestión.

Si no atendiese más que a la fuerza y a los efectos que de ella se derivan, diría: «En tanto que un pueblo está obligado a obedecer y obedece, hace bien; tan pronto como puede sacudir el yugo, y lo sacude, obra mejor aún, pues recobrando su libertad con el mismo derecho con que le fue arrebatada, prueba que fue creado para disfrutar de ella. De lo contrario, no fue jamás digno de arrebártela». Pero el orden social constituye un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no es un derecho natural: está fundado sobre convenciones; pero antes de llegar a ese punto, debo fijar o determinar lo que acabo de afirmar.

De las primeras sociedades. La más antigua de todas las sociedades y la única natural, es la de la familia; sin embargo, los hijos no permanecen ligados al padre más que durante el tiempo que tienen necesidad de él para su conservación. Tan pronto como esta necesidad cesa, los lazos naturales quedan disueltos. Los hijos exentos de la obediencia que debían al padre y éste relevado de los cuidados que debía a aquéllos, uno y otro entran a gozar de igual independencia. Si continúan unidos, no es ya forzosa y naturalmente, sino voluntariamente; y la familia misma, no subsiste más que por conveniencia.

Esta libertad común es consecuencia de la naturaleza humana. Su principal ley es velar por su propia conservación, sus primeros cuidados son los que se deben a su persona. Llegado a la edad de la razón,

siendo el único juez de los medios adecuados para conservarse, conviértese por consecuencia en dueño de sí mismo.

La familia es pues, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre, el pueblo la de los hijos, y todos, habiendo nacido iguales y libres, no enajenan su libertad sino en cambio de su utilidad. Toda la diferencia consiste en que, en la familia, el amor paternal recompensa al padre de los cuidados que prodiga a sus hijos, en tanto que, en el Estado, es el placer del mando el que suple o sustituye este amor que el jefe no siente por sus gobernados.

Grotio niega que los poderes humanos se hayan establecido en beneficio de los gobernados, citando como ejemplo la esclavitud. Su constante manera de razonar es la de establecer siempre el hecho como fuente del derecho. Podría emplearse un método más consecuente o lógico, pero no más favorable a los tiranos.

Resulta, pues, dudoso, según Grotio, saber si el género humano pertenece a una centena de hombres o si esta centena de hombres pertenece al género humano. Y, según se desprende de su libro, parece inclinarse por la primera opinión. Tal era también el parecer de Hobbes. He ahí, de esta suerte, la especie humana dividida en rebaños, cuyos jefes los guardan para devorarlos.

Como un pastor es de naturaleza superior a la de su rebaño, los pastores de hombres, que son sus jefes, son igualmente de naturaleza superior a sus pueblos. Así razonaba, de acuerdo con Filón, el emperador Calígula, concluyendo por analogía, que los reyes eran dioses o que los hombres bestias.

El argumento de Calígula equivale al de Hobbes y Grotio. Aristóteles, antes que ellos, había dicho también que los hombres no son naturalmente iguales, pues unos nacen para ser esclavos y otros para dominar.

Aristóteles tenía razón, sólo que tomaba el efecto por la causa. Todo hombre nacido esclavo, nace para la esclavitud, nada es más cierto. Los esclavos pierden todo, hasta el deseo de su libertad: aman la servidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento. Si existen, pues, esclavos por naturaleza, es porque los ha habido contrariando sus leyes: la fuerza hizo los primeros, su vileza los ha perpetuado.

Nada he dicho del rey Adán, ni del emperador Noé, padre de tres grandes monarcas que se repartieron el imperio del universo, como los hijos de Saturno, a quienes se ha creído reconocer en ellos. Espero que se me agradecerá la modestia, pues descendiendo directamente de uno de estos tres príncipes, tal vez de la rama principal, ¿quién sabe si, verificando títulos, no resultaría yo como legítimo rey del género humano? Sea como fuere, hay que convenir que Adán fue soberano del mundo, mientras lo habitó solo, como Robinsón de su isla, habiendo en este imperio la ventaja de que el monarca, seguro de su trono, no tenía que temer ni a rebeliones, ni a guerras, ni a conspiradores.

Del derecho del más fuerte. El más fuerte no lo es jamás bastante para ser siempre el amo o señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. De allí el derecho del más fuerte, tomado irónicamente en apariencia y

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

91

realmente establecido en principio. Pero ¿se nos explicará nunca esta palabra? La fuerza es una potencia física, y no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; cuando más, puede ser de prudencia. ¿En qué sentido podrá ser un deber?

Supongamos por un momento este pretendido derecho; yo afirmo que resulta de él un galimatías inexplicable, porque si la fuerza constituye el derecho, como el efecto cambia con la causa, toda fuerza superior a la primera, modificará el derecho. Desde que se puede desobedecer impunemente, se puede legitimamente, y puesto que el más fuerte tiene siempre razón, no se trata más que de procurar serlo. ¿Qué es, pues, un derecho que perece cuando la fuerza cesa? Si es preciso obedecer por fuerza, no es necesario obedecer por deber, y si la fuerza desaparece, la obligación no existe. Resulta, por consiguiente, que la palabra derecho no añade nada a la fuerza ni significa aquí nada en absoluto.

Obedeced a los poderes, si esto quiere decir: cedan a la fuerza, el precepto es bueno, pero superfluo. Respondo de que no será jamás violado. Todo poder emana de Dios, lo reconozco, pero toda enfermedad también. ¿Estará prohibido por ello, recurrir al médico? ¿Si un bandido me sorprende en la selva, estaré, no solamente por la fuerza, sino aun pudiendo evitarlo, obligado en conciencia a entregarle mi bolsa? ¿Por qué, en fin, la pistola que él tiene es un poder?

Convengamos, pues, en que la fuerza no hace el derecho y en que no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos. Así, mi cuestión primitiva queda siempre en pie.

Del pacto social. Supongo a los hombres llegados al punto en que los obstáculos que impiden su conservación en el estado natural, superan las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en él. Entonces este estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiaba su manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservación que el de formar por agregación una suma de fuerzas capaz de sobrepujar la resistencia, de ponerlas en juego con un solo fin y de hacerlas obrar unidas y de conformidad.

Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero, constituyendo la fuerza y la libertad de cada hombre los principales instrumentos para su conservación, ¿cómo podría comprometerlos sin perjudicarse y sin descuidar las obligaciones que tiene para consigo mismo? Esta dificultad, concretándola a mi objeto, puede enunciarse en los siguientes términos:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes». Tal es el problema fundamental cuya solución da el Contrato social.

Las cláusulas de este contrato están de tal suerte determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría inútiles y sin efecto; de manera, que, aunque no hayan sido jamás formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y han sido en todas partes tácita-

mente reconocidas y admitidas, hasta tanto que, violado el pacto social, cada cual recobra sus primitivos derechos y recupera su libertad natural, al perder la convencional por la cual había renunciado a la primera.

Estas cláusulas, bien estudiadas, se reducen a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Además, efectuándose la enajenación sin reservas, la unión resulta tan perfecta como puede serlo, sin que ningún asociado tenga nada que reclamar, porque si quedasen algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiese sentenciar entre ellos y el público, cada cual siendo hasta cierto punto su propio juez, pretendería pronto serlo en todo; consecuentemente, el estado natural subsistiría y la asociación convertirse necesariamente en tiránica o inútil.

En fin, dándose cada individuo a todos no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene.

Si se descarta, pues, del pacto social lo que no es de esencia, encontraremos que queda reducido a los términos siguientes: «Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo».

Este acto de asociación convierte al instante la persona particular de cada contratante, en un cuerpo normal y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, la cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. La persona pública que se constituye así, por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad y hoy el de República o Cuerpo político, el cual es denominado Estado cuando es activo, Potencia en comparación con sus semejantes. Cuanto a los asociados, éstos toman colectivamente el nombre de Pueblo y particularmente el de ciudadanos como partícipes de la autoridad soberana, y súbditos, por estar sometidos a las leyes del Estado, pero estos términos se confunden a menudo, siendo tomados el uno por el otro; basta saber distinguirlos cuando son empleados con toda precisión.

De la ley. Por el acto pacto social hemos dado existencia y vida al cuerpo político: trátase ahora de darle movimiento y voluntad por medio de la ley; pues el acto primitivo por el cual este cuerpo se forma y se une, no determina nada de lo que debe hacer para asegurar su conservación.

Lo que es bueno y conforme al orden, lo es por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia procede de Dios, Él es su única fuente; pero si nosotros supiéramos recibirla de tan alto, no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes. Sin duda existe una justicia universal emanada de la razón, pero ésta, para ser admitida entre nosotros, debe ser reciproca. Considerando humanamente las co-

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

93

sas, a falta de sanción institutiva, las leyes de la justicia son vanas entre los hombres; ellas hacen el bien del malvado y el mal del justo, cuando éste las observa con todo el mundo sin que nadie las cumpla con él. Es preciso, pues, convenciones y leyes que unan y relacionen los derechos y los deberes y encaminen la justicia hacia sus fines. En el estado natural, en el que todo es común, el hombre nada debe a quienes nada ha prometido, ni reconoce como propiedad de los demás sino aquello que le es inútil. No resulta así en el estado civil, en el que todos los derechos están determinados por la ley.

Pero ¿qué es, al fin la ley? En tanto que se siga ligando a esta palabra ideas metafísicas, se continuará razonando sin entenderse, y aún cuando se explique lo que es una ley de la naturaleza, no se sabrá mejor lo que es una ley del Estado.

Ya he dicho que no hay voluntad general sobre un objeto particular. En efecto, un objeto particular existe en el Estado o fuera de él. Si fuera del Estado, una voluntad que le es extraña no es general con relación a él, y si en el Estado, es parte integrante; luego se establece entre el todo y la parte una relación que forma dos seres separados, de los cuales uno es la parte y la otra el todo menos esta misma parte. Mas como el todo menos una parte, no es el todo, en tanto que esta relación subsista, no existe el todo, sino dos partes desiguales. De donde se sigue, que la voluntad de la una deja de ser general con relación a la otra.

Pero cuando todo el pueblo estatuye sobre sí mismo, no se considera más que a sí propio y se forma una relación: la del objeto entero desde distintos puntos de vista, sin ninguna división. la materia

sobre la cual se estatuye es general como la voluntad que estatuye. A este acto le llamo ley.

Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que aquéllas consideran los ciudadanos en cuerpo y las acciones en abstracto; jamás el hombre como a individuo ni la acción en particular. Así, puede la ley crear privilegios, pero no otorgarlos a determinada persona; puede clasificar también a los ciudadanos y aún asignar las cualidades que dan derecho a las distintas categorías, pero no puede nombrar los que deben ser admitidos en tal o cual; puede establecer un gobierno monárquico y una sección hereditaria, pero no elegir rey ni familia real; en una palabra, toda función que se relacione con un objeto individual, no pertenece al poder legislativo.

Aceptada esta idea, es superfluo preguntar a quienes corresponde hacer las leyes, puesto que ellas son actos que emanan de la voluntad general, ni si el principio está por encima de ellas, toda vez que es miembro del Estado; ni si la ley puede ser injusta, puesto que nadie lo es consigo mismo; ni cómo se puede ser libre y estar sujeto a las leyes, puesto que éstas son el registro de nuestras voluntades.

Es evidente además que, reuniendo la ley la universalidad de la voluntad y la del objeto, lo que un hombre ordena, cualquiera que él sea, no es ley, como no lo es tampoco lo que ordene el mismo cuerpo soberano sobre un objeto particular. Esto es un decreto; no un acto de soberanía, sino de magistratura.

Entiendo, pues, por república todo Estado regido por leyes, bajo cualquiera que sea la forma de administración, porque sólo así el interés público gobierna y

la cosa pública tiene alguna significación. Todo gobierno legítimo es republicano. Más adelante explicaré lo que es un gobierno.

Las leyes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil. El pueblo sumiso a las leyes, debe ser su autor; corresponde únicamente a los que se asocian arreglar las condiciones de la sociedad. Pero ¿cómo las arreglarán? ¿Será de común acuerdo y por efecto de una inspiración súbita? ¿Tiene el cuerpo político un órgano para expresar sus voluntades? ¿Quién le dará la previsión necesaria para formar sus actos y publicarlos de antemano? O ¿cómo pronunciará sus fallos en el momento preciso? ¿Cómo una multitud ciega, que no sabe a menudo lo que quiere, porque raras veces sabe lo que le conviene, llevará a cabo por sí misma una empresa de tal magnitud, tan difícil cual es un sistema de legislación? El pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo

ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la dirige no es siempre esclarecido. Se necesita hacerle ver los objetos tales como son, a veces tales cuales deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca; garantizarla contra las seducciones de voluntades particulares; acercarle a sus ojos los lugares y los tiempos; compararle el atractivo de los beneficios presentes y sensibles con el peligro de los males lejanos y ocultos. Los particulares conocen el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos tienen igualmente necesidad de conductores. Es preciso obligar a los unos a conformar su voluntad con su razón y enseñar al pueblo a conocer lo que desea. Entonces de las inteligencias públicas resulta la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; de allí el exacto concurso de las partes, y en fin la mayor fuerza del todo. He aquí de dónde nace la necesidad de un legislador.

13. MOSTESQUIEU

Carlos María de Secondat, Barón de la Bréde y de Mostesquieu vive del año 1689 a 1775. Es considerado el "Padre del Constitucionalismo" por sus valiosas aportaciones en relación a las formas de gobierno y especialmente a la división de poderes.

En su obra "El espíritu de las leyes" (1748) destaca la búsqueda de las razones y motivos que determinaron el surgimiento de las instituciones de diversos pueblos, sobre todo al buscar la justificación política, jurídica, económica y social, para un estudio integral de dichas instituciones.

De especial originalidad es el estudio del Derecho en relación a su origen, tomando en cuenta factores o elementos naturales como el clima. Pero sobre todo al emplear el método histórico para explicar la formación natural del Derecho, su surgimiento a la vida social y su adaptación a las condiciones ambientales.

Es conocida su clasificación de las formas de gobierno, república, monarquía y despotismo, regidas por tres principios respectivamente: virtud, honor y temor.

"La república tiene como presupuesto la devoción de los ciudadanos al bien público, que es la virtud, la cual se clasifica en democracia y aristocracia, ya sea que el pueblo entero o una parte tenga la soberanía. La monarquía se basa en el amor a las distinciones o privilegios, que llaman honores. El despotismo su funda sobre la fuerza y se apoya en el temor que éste infunde".

Su teoría de la división de poderes es de estudio obligado en el Derecho Constitucional. Expuesta en su libro "El Espíritu de las Leyes" indica que en virtud del régimen de libertad política es necesario: "para que no se pueda abusar del poder es preciso que el poder detenga al poder".

Los poderes del Estado -señala Montesquieu- deben frenarse mutuamente, es preciso un sistema de frenos recíprocos. Menciona tres poderes específicamente: Legislativo, representantes del pueblo y asamblea de nobles; Ejecutivo, monarca inviolable rodeado de ministros responsables; y Judicial, los jueces propiamente. Poderes que deben estar independientes uno de otro, confiados a personas diversas. Actualmente se entiende que se trata no de la división del poder en sí sino de las funciones correspondientes.

Para Montesquieu es claro que el Derecho está orientado hacia la idea de justicia y en tal sentido procede su análisis. Sin embargo señala que no basta con la simple aplicación del derecho positivo, tal y como se expresa en las leyes, para que se realice la justicia; ya que solamente se lograría cierta aproximación, que incluso dependería de las condiciones históricas, es decir, económicas, sociológicas y políticas de cada comunidad.

Esto quiere decir que el Derecho y las leyes deben explicarse insertos en el contexto de un sistema cultural determinado. Y aquí Mostesquieu incor-

cora otro elemento importante de análisis, además de la separación de poderes con funciones y jurisdicciones perfectamente definidas y separadas, para lograr la plena libertad y seguridad debe tomarse en cuenta a los llamados poderes intermedios: cortes, parlamentos, estados, clases, corporaciones locales y dependencias relacionadas del "gobierno con estados".

Para que el Derecho se acerque a una justicia específica Monstesquieu propone dividir o clasificar las leyes de acuerdo con sus funciones:

1. El Derecho natural,
2. El Derecho divino, o ley de la religión,
3. El Derecho eclesiástico, o ley de la función policiaca ejercida por la iglesia (derecho canónico).
4. El Derecho internacional,
5. El Derecho constitucional general,

6. El Derecho constitucional particular,

7. El Derecho de conquista,

8. El Derecho civil y,

9. El Derecho familiar.

El abuso del poder puede entonces detenerse por las propias leyes. En tanto que la garantía del respeto al Derecho quedaría en el ámbito del poder judicial, pues como diría Sir Edward Coke (1552-1634) considerado uno de los más grandes jueces ingleses: existe un Derecho natural inmutable que ningún parlamento puede alterar; sosteniendo que los tribunales del Common Law tenían autoridad superior al rey y al Parlamento y que una ley del Parlamento que contraviniere las reglas reconocidas del "común derecho y razón" era totalmente nula y el juez no debía tomarla en cuenta.

DR © 1992. Supremo Tribunal de Justicia del Estado de Michoacán
<http://www.poderjudicialmichoacan.gob.mx/web/>

DEL ESPIRITU DE LAS LEYES

MONTESQUIEU

CAPITULO I. Consecuencias de los principios de los gobiernos respecto a la simplicidad de las leyes civiles y criminales, forma de los juicios y establecimiento de las penas. El gobierno monárquico no admite leyes tan simples como el despótico, necesita tribunales. Estos tribunales dictan decisiones. Las decisiones de los tribunales deben ser conservadas, deben ser aprendidas, para que se juzgue hoy como se ha juzgado ayer y para que la propiedad y la vida de los ciudadanos tengan en las decisiones precedentes fijos, tan fijos y seguros como la constitución fundamental del Estado.

En una monarquía, la administración de una justicia que no sólo decide de la vida y de la hacienda, sino también del honor, exige pesquisas más escrupulosas. La delicadeza y parsimonia del juez aumentan a medida que es más grande el depósito y mayores los intereses dependientes de su decisión.

No es extraño, pues, que las leyes tengan en los Estados monárquicos tantas reglas, tantas restricciones, tantas derivaciones que multiplican los casos particulares y convierten en arte la razón misma.

Las diferencias de clase, de origen, de condición, que tanto importan en el monárquico régimen, traen consigo distinciones en la naturaleza de los bienes; las leyes relativas a la constitución del Estado pueden aumentar el número de los de los distingos. Así ocurre entre nosotros que los bienes son propios, por diversos

títulos; dotales o parafernales; paternos o maternos; muebles o inmuebles; vinculados o libres; nobles o plebeyos; heredados o adquiridos. Cada clase de bienes se halla sujeta a reglas particulares y hay que seguirlas para resolver: lo que disminuye la simplicidad.

En nuestros gobiernos, los feudos se han hecho hereditarios. ha sido necesario que la nobleza disfrute de alguna propiedad, es decir, que los feudos tengan cierta consistencia para que su propietario se halle en estado de servir al príncipe. Esto ha debido producir no pocas variedades; por ejemplo: hay países en que los feudos son divisibles entre hermanos; otros en que los segundos han podido tener siquiera la subsistencia segura.

Conocedor el monarca de todas sus provincias, puede establecer leyes diversas o respetar las diferentes costumbres, las usanzas de cada una de ellas. Pero el despota no entiende de esas cosas ni atiende a nada: quiere la uniformidad en todo; quiere nivellarlo todo; gobierna con una rigidez que es siempre igual.

Según se multiplican, en las monarquías, las sentencias de los tribunales, quedan sentadas jurisprudencias a veces contradictorias; los tribunales deciden en los casos de contradicción, la cual proviene de que los jueces que van sucediéndose no piensan todos lo mismo; o de que los casos, aún siendo semejantes, no son idénticos; o de que los mismos casos no siempre son bien defendidos; o por una infinitad de incidentes y de abusos que se ven en todo lo que pasa por las manos de

los hombres. Es un mal inevitable que el legislador corrija de tiempo en tiempo, como contrario al espíritu de los gobiernos constitucionales. Cuando hay necesidad de recurrir a los tribunales de justicia, es invocando la Constitución y no las contradicciones y la incertidumbre de las leyes.

En los regímenes que suponen la existencia de distinciones entre las personas, ha de haber necesariamente privilegios. Esto disminuye más todavía la simplicidad y trae mil excepciones.

Uno de esos privilegios es el de comparecer y litigar ante un determinado tribunal; de aquí nuevas cuestiones, pues ha de resolverse qué tribunal ha de entender en cada caso.

Los pueblos de los Estados despóticos están en un caso muy diferente. No sé, en tales países, sobre qué puede el legislador estatuir o el magistrado juzgar. Perteniendo todas las tierras al príncipe, casi no hay leyes civiles relativas a la propiedad del suelo. Del derecho a suceder que tiene el soberano, resulta que tampoco hay leyes relativas a las sucesiones. El monopolio que ejerce en varios países hace inútiles también todas leyes sobre el comercio. Contrayéndose allí los matrimonios con hijas de esclavos, no hacen falta leyes civiles acerca del dote de la contrayente. Existiendo tan prodigiosa multitud de esclavos, son pocos los individuos que tengan voluntad propia y la consiguiente responsabilidad para que un juez les pida cuenta de su conducta. La mayor parte de las acciones morales, no siendo más que la voluntad del padre, del marido, del amo, éstos las juzgan y no los magistrados.

Olvidaba decir que, siendo punto menos

que desconocido en los Estados despóticos lo que llamamos honor, lo que al honor se refiere, que tiene entre nosotros un capítulo tan grande, no exige en esos Estados legislación alguna. El despotismo se basta a sí mismo, lo llena todo, y a su alrededor está el vacío. Por eso los viajeros que describen esos países en que el despotismo reina, rara vez nos hablan de las leyes civiles.

Desaparecen las ocasiones de disputar y de pleitos. Eso explica lo mal mirados que son en tales países los pocos litigantes: queda a la vista la injusticia o la temeridad de sus reclamaciones, porque no la encubre o las ampara una infinidad de leyes.

CAPITULO II. De la simplicidad de las leyes criminales en los diversos gobiernos. Se oye decir a todas horas que la justicia debiera ser en todas partes como en Turquía. ¿Pero es posible que el pueblo más ignorante del mundo haya visto más claro que los otros pueblos en lo más importante que hay para los hombres?

Si examináis las formalidades de la justicia y véis el trabajo que le cuesta a un ciudadano el conseguir que se le dé satisfacción de una ofensa o que se le devuelva lo que es suyo, diréis que aquellas formalidades son excesivas; al contrario, si se trata de la libertad y la seguridad de los ciudadanos, os parecerán muy pocas. Los trámites, los gastos, las dilaciones y aún los riesgos de la justicia, son el precio que paga cada uno por su libertad.

En Turquía, donde se atiende poco a la fortuna, al crédito, al honor y a la vida de los hombres, se terminan pronto y de cualquier manera todas las disputas. Que acaben de una manera o de otra es cosa

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

indiferente, con tal que acaben. El bajá, rápidamente informado, hace repartir a discreción entre los litigantes muchos o pocos bastonazos en las plantas de los pies y asunto concluido.

Sería muy peligroso que aparecieran las pasiones de los litigantes, las cuales suponen un deseo ardiente, una acción constante del espíritu, una voluntad y el tesón de mantenerla. Todo esto hay que evitarlo en un gobierno en el cual no ha de haber otro sentimiento que el temor, en el que de repente surgen de cualquier cosa las revoluciones imposibles de prever, de lo que hay tantos ejemplos. Todos comprenden que a ninguno le conviene hacer sonar su nombre, que lo oiga el magistrado, pues la seguridad de cada uno estriba en su silencio, en su insignificancia o en su anulación.

Pero en los gobiernos moderados, en los que el más humilde de los ciudadanos es atendido, a nadie puede privársele de su honor ni de sus bienes sin un detenido examen; a nadie puede quitársele la vida si la patria misma no lo manda, y aún dándole todos los medios de defensa.

Cuanto más absoluto se hace el poder de un hombre, más piensa el mismo hombre en simplificar las leyes. Se atiende más a los inconvenientes con que tropieza el Estado que a la libertad de los individuos, de la que realmente no se hace ningún caso.

En las repúblicas se necesitan, a lo menos, tantas formalidades como en las monarquías. En una y otra forma de gobierno, aumentan las mismas formalidades en razón directa de la importancia que se da y la atención que se presta al honor, la fortuna, la vida y la libertad de todos y cada uno de los ciudadanos.

Los hombres son todos iguales en el régimen republicano; son iguales en el gobierno despótico; en el primero, porque ellos lo son todo; en el segundo, porque no son nada.

CAPITULO III. En cuáles gobiernos y en qué casos debe juzgarse por un texto preciso de la ley. Cuanto más se acerca la forma de gobierno a la república, más fija debe ser la manera de juzgar; y era un vicio de la república de Lacedemonia que los magistrados juzgaran arbitrariamente, sin que hubiera leyes para dirigirlos. En Roma, los primeros cónsules juzgaban de igual manera, hasta que se notaron los inconvenientes y se hicieron las leyes necesarias.

En los Estados despóticos no hay leyes: el juez es guía de sí mismo. En los Estados monárquicos, hay una ley; si es terminante, el juez la sigue; si no lo es, busca su espíritu. En los Estados republicanos, es de rigor ajustarse a la letra de la ley. No se le pueden buscar interpretaciones cuando se trata del honor de la vida o de la hacienda de un ciudadano.

En Roma, los jueces declaraban solamente si el acusado era culpable o no; la pena correspondiente a su culpa estaba determinada en la ley. En Inglaterra, los jurados deciden si el hecho cometido a ellos está probado o no; si está probado, el juez pronuncia la pena correspondiente al delito, según la ley; para esto, con tener ojos le basta.

CAPITULO IV. De la manera de enjuiciar. Resultan de aquí las diferentes maneras de enjuiciar. En las monarquías, los jueces toman la manera de los árbitros: deliberan juntos, se comunican sus

pensamientos y se ponen de acuerdo; cada uno modifica su opinión hasta conciliar con la del otro; en todo caso, los que estén en minoría se adhieren al parecer de los mas. Esto no está en la índole de la república. En Roma y en las ciudades griegas, los jueces no se comunicaban entre sí ni necesitaban conciliarse: cada uno emitía su juicio de una de estas tres maneras; absuelvo, condeno, aclárese. Se suponía que juzgaba el pueblo; pero el pueblo no es jurisconsulto; las modificaciones y temperamentos de los árbitros no son para él: hay que presentarle un solo objeto, un hecho, un solo hecho, para que vea solamente si debe condenar, absolver o aplazar el juicio.

Los romanos, siguiendo el ejemplo de los griegos, introdujeron fórmulas de acciones y reconocieron la necesidad de dirigir cada asunto por la acción que le era propia. Esto era necesario en su manera de juzgar: había que fijar el estado de la cuestión, para que el pueblo lo viera y no cesara de tenerlo delante de los ojos. De lo contrario, en el curso de un negocio duradero cambiaría continuamente el estado de la cuestión y nadie se entendería.

Se siguió de eso que los jueces, entre los romanos, se ajustaban estrictamente a la cuestión, no concediendo nada más, sin aumentar, disminuir ni modificar lo que correspondiera. Los pretores, sin embargo, idearon otras fórmulas de acción, llamadas *Ex bona fide*, en las que el juez tenía más a su disposición la manera de sentenciar. Esto era más conforme al espíritu de la monarquía. Así pueden decir los jurisconsultos franceses: "En Francia, todas las acciones son de buena fe".

CAPITULO V. En qué gobierno pue-

de ser juez el soberano. Maquiavelo atribuye la pérdida de la libertad de Florencia, a que no era el pueblo quien juzgaba, como en Roma, los crímenes de esa majestad cometidos contra él, para eso tenía designados ocho jueces; y dice Maquiavelo: "Pocos son corrompidos por poco". Yo adoptaría la máxima del grande hombre; pero como en tales casos el interés político se sobrepone al interés civil /y es inconveniente que el pueblo ofendido sea juez y parte), es preciso para remediarlo que las leyes provean a la seguridad de los particulares.

Con esta idea, los legisladores de Roma hicieron dos cosas: permitieron a los acusados que se desterraran antes del juicio, y quisieron que los bienes de los condenados fuesen consagrados para que el pueblo no hiciera la confiscación. Ya veremos en el libro XI otras limitaciones que se le pusieron al poder de juzgar que tenía el pueblo.

Solón supo muy bien prever el abuso de poder que podría cometer el pueblo en el juicio de los crímenes: quiso que el proceso fuera revisado por el Aerópago y que, si creía injusta la absolución del acusado, lo acusara de nuevo ante el pueblo; y si tenía por injusta la condena, suspendiera la ejecución para que se juzgara la causa nuevamente: ley admirable, por la cual era sometido el pueblo a la revisión de la magistratura que él más respetaba y a la suya propia.

Será bueno proceder con lentitud en este género de causas, y más si el acusado está preso, para que el pueblo se calme y juzgue a sangre fría.

En los Estados despóticos, el soberano puede juzgar por sí mismo; en las monarquías no puede hacerlo, porque la Constitu-

tución perecería, los poderes intermedios serían aniquilados y todas las formalidades judiciales desaparecerían; el temor se apoderaría de todos los ánimos; en todos los semblantes se vería la zozobra; se acabarían la confianza, la seguridad, el honor, la monarquía.

He aquí otras reflexiones: En los Estados monárquicos, el príncipe es el acusador y el que ha de castigar o absolver al acusado; si juzgara él mismo, sería juez y parte.

Además, juzgando el soberano, perdería el más bello atributo de su soberanía, el de la gracia; no podría perdonar, porque sería insensato que él mismo hiciera y deshiciera las cosas, pronunciara sus juicios y los anulara; y no querría estar en contradicción consigo mismo. Aparte de esto, resultaría una extraña confusión: no se sabría si un hombre había sido absuelto o indultado.

En materia de confiscación ocurriría lo mismo; en las monarquías son para el príncipe, algunas veces, las confiscaciones; y pronunciadas por él, aquí también resultaría juez y parte.

Cuando Luis XIII quiso ser juez en el proceso del duque de la Valette, y llamó al gabinete a varios oficiales del Parlamento y a algunos consejeros de Estado para inquirir su opinión, el presidente Bellievre le dijo:

“Es cosa rara que un príncipe emita su opinión en el proceso de uno de sus súbditos; los reyes no han reservado para sí más que el derecho de gracia, dejando las condenas para sus magistrados inferiores. ¡Y vuestra majestad quiere ver en su presencia, en el banquillo de los acusados, al que por su sentencia puede ir a la muerte dentro de una hora!... No se concibe que

un súbdito salga descontento de la presencia del príncipe”. El mismo presidente, al celebrarse el juicio, dijo estas palabras: “Es un juicio de que no hay ejemplo; hasta hoy nunca se ha visto que un rey de Francia haya condenado en calidad de juez, que por su dictamen se condene a muerte a un caballero.

Las sentencias dictadas por el príncipe serían fuente inagotable de injusticias y de abusos; algunos emperadores romanos tuvieron el furor de juzgar por sí mismos: sus reinados asombraron al universo por sus injusticias.

“Claudio, dice Tácito, después de atraer a sí las funciones de los magistrados, el resultado que obtuvo fue dar ocasión a toda suerte de rapiñas”. Por eso Nerón, sucesor de Claudio, para congraciarse con las gentes, declaró: “Que se guardaría de intervenir en las causas, para que ni los acusadores ni acusados se expusieran al inicuo poder de algunos intrigantes”. “En el reinado de Arcadio, según Zósimo, la plaga de los calumniadores se esparció, llenó la corte y saturó el ambiente. Cuando moría un hombre, se suponía que no dejaba descendencia y se daban sus bienes por un rescripto imperial. Como el emperador era un estúpido y la emperatriz muy codiciosa, valfase ella de la insaciable ambición de sus domésticos y de sus confidentes; de suerte que, para las personas moderadas, no había nada más apetecible que la muerte”.

“Hubo una época, dice Procopio, en que a la corte no iba casi nadie; pero en tiempo de Justiniano, como los jueces ya no tenían la facultad de hacer justicia, los tribunales se quedaron desiertos y el palacio fue invadido por una multitud de litigantes y de pretendientes que hacían re-

sonar en él sus clamores y solicitudes". Todo el mundo sabe cómo se fallaban las cuestiones y cómo se hacían las leyes.

Las leyes son los ojos del príncipe, quien ve por ellas lo que no vería sin ellas. Cuando quiere sustituirse a los tribunales, trabajo no para sí sino para sus seductores y contra sí mismo.

CAPITULO VI. En las monarquías, los ministros no deben juzgar. También es inaceptable que en la monarquía sean los ministros del príncipe los que juzguen en materia contenciosa. Todavía hoy vemos Estados en que, sobrando jueces, quieren juzgar los ministros. Las reflexiones que ocurren son innumerables; yo no haré más que una; ésta:

Por la naturaleza misma de las cosas, hay una especie de contradicción entre el consejo del monarca y sus tribunales. El consejo debe componerse de pocas personas y los tribunales de justicia exigen muchas. La razón es que los consejeros deben tomar los asuntos con algo de pasión, lo que sólo se puede esperar de cuatro o cinco hombres interesados en lo que han de resolver; siendo muchos, no todos los tomarían con igual calor. En los tribunales judiciales sucede lo contrario: conviene ver las cuestiones con serenidad, en cierto modo con indiferencia.

CAPITULO VII. Del magistrado único. Esto no puede ser más que en gobierno despótico. Se ve en la historia romana hasta qué punto un juez único puede abusar de su poder. ¿Cómo Apio no había de menospreciar las leyes, puesto que violó la hecha por él mismo?

CAPITULO VIII. De las acusaciones

en los distintos gobiernos. En Roma le era permitido a un ciudadano el acusar a otro. Esto se había establecido según el espíritu de la república, en la que todo ciudadano ha de tener un celo sin límites por el bien público; en la que se supone que todo ciudadano dispone de la suerte de la patria. Las máximas de la república perduraron con los emperadores, y se vio aparecer un género de hombres funestos, una turba de infames delatores. Todos los ambiciosos de alma baja delataban a cualquiera, culpable o no, cuya condena pudiera ser grata al príncipe: éste era el camino de los honores y de la fortuna, lo cual no sucede entre nosotros.

Nosotros tenemos ahora una ley admirable, y es la que manda que el príncipe tenga en cada tribunal un funcionario que en su nombre persiga todos los crímenes; de suerte que la función de delatar es desconocida entre nosotros.

En las leyes de Platón, se castigaba a los que no advirtieran a los magistrados de lo que supieran, o les negaran su auxilio. Esto, hoy, no convendría. Los funcionarios velan por el sosiego de los ciudadanos; aquéllos obran, éstos confían en aquéllos.

CAPITULO IX. De la severidad de las penas en los diversos gobiernos. La severidad de las penas es más propia del gobierno despótico, cuyo principio es el terror, que de la monarquía o de la república, las cuales tienen por resorte, respectivamente, el honor y la virtud.

En los Estados modernos, el amor a la patria, la vergüenza y el miedo a la censura son motivos reprimentes que pueden evitar muchos delitos. La mayor pena de una mala acción es el quedar convicto de

ella. Las leyes civiles no necesitan pues, ser rigurosas.

En estos Estados, un buen legislador pensará menos en castigar los crímenes que en evitarlos, se ocupará más en morigerar que en imponer suplicios.

Es una observación perpetua de los autores chinos que, en su imperio, cuanto más se aumentan los suplicios más cerca está la revolución.

Fácil me sería probar que en todos o casi todos los Estados europeos, las penas han disminuido o aumentado a medida que se está más cerca o más lejos de la libertad.

En los Estados despóticos se es tan desgraciado que se teme la muerte sin amar la vida; en ellos los castigos deben ser más extremados. En los Estados constitucionales o regidos por la moderación, se teme perder la vida sin sentir miedo a la muerte: son suficientes, por lo tanto, los suplicios, que quitan la vida sin martirizar.

Los hombres extremadamente felices y los extremadamente desgraciados, son igualmente duros: lo atestiguan los monjes y los conquistadores. Unicamente la mediocridad y una mezcla de buena y mala fortuna pueden dar la dulzura y la piedad.

Lo que se ve en los hombres individualmente se ve asimismo en las diversas naciones. Entre los salvajes, que llevan una vida muy penosa, y entre los pueblos despóticamente gobernados, donde no hay más que un hombre exorbitantemente favorecido por la fortuna mientras que todos los demás son perseguidos por la mala suerte, son tan crueles unos como otros. En los países de gobierno templado son más suaves las costumbres y reinan mejor

res sentimientos.

Cuando leemos en las historias ejemplos numerosos de la bárbara justicia de los sultanes, sentimos una especie de dolor por los males que afligen a algunos hombres y por la imperfección de la naturaleza humana.

En los gobiernos moderados, un buen legislador puede servirse de todo para formar penas. Todo lo que la ley señala como castigo, es en efecto un castigo. ¿No es bien extraordinario que en Esparta fuese uno de los mayores el no poder prestarle a un convecino la mujer propia ni recibir la suya o la de otro cualquiera en la misma condición, o bien el verse obligado a vivir entre doncellas, a no tener en casa más que vírgenes? En una palabra, como ya hemos dicho, todo es pena si se impone como tal.

CAPITULO X. De las antiguas leyes francesas. En las antiguas leyes francesas es donde encontramos el espíritu de la monarquía. Si se trata de penas pecuniarías, los plebeyos son menos castigados que los nobles. En los crímenes, todo lo contrario: el noble pierde su honor y su prestigio en la corte, mientras al villano, que no tiene honor, se le impone un castigo corporal.

CAPITULO XI. Al pueblo virtuoso, pocas penas. El pueblo romano se distinguía por la probidad. Tenía tanta, que muchas veces el legislador no necesitó más que mostrarle el bien para que lo siguiera. Diríase que bastaba darle consejos en vez de ordenanzas y edictos.

Las penas de las leyes reales y las de las leyes de las Doce Tablas, fueron casi todas abolidas al establecerse la república.

ca, bien por efecto de la ley Valeriana, bien por consecuencia de la ley Porcia. Y no se observó que la república se resintiera en nada ni resultara desarreglo alguno.

La ley Valeriana era la que prohibía a los magistrados cualquiera vía de hecho contra un ciudadano que hubiese apelado al pueblo, no inflingiendo más pena al contraventor que la de ser tenido por malo.

CAPITULO XII. Del poder de las penas. La experiencia ha hecho notar que en los países donde las penas son ligeras, impresionan a los ciudadanos tanto como en otros países las más duras.

Cuando surge en un Estado una inconveniencia grave o imprevista, un gobierno violento quiere corregirla de una manera súbita; y en lugar de hacer ejecutar las leyes vigentes, establece una pena cruel que enseguida corta el mal. Pero se gasta el resorte: la imaginación se acostumbra a la pena extraordinaria y grande, como antes se había hecho a la menor; y perdido el miedo a ésta, no hay más remedio que mantener la otra. Los robos en despoblado, mal común a diferentes países, obligaron a emplear el suplicio de la rueda que atajó por algún tiempo el mal; pero poco después volvió a robarse en los caminos, como anteriormente.

En nuestros días se hicieron frecuentísimas las deserciones, se estableció la pena de muerte para los desertores y las deserciones continuaron. La razón es natural: un soldado, que expone su vida diariamente, se acostumbra a despreciarla y a despreciar el peligro. Se necesitó una pena que dejara marca; pretendiendo aumentar la pena, en realidad se la disminuyó.

No hay que llevar a los hombres por

las vías extremas; hay que valerse de los medios que nos da la Naturaleza para conducirlos. Si examinamos la causa de todos los relajamientos, veremos que proceden siempre de la impunidad, no de la moderación en los castigos.

Secundemos a la Naturaleza, que para algo les ha dado a los hombres la vergüenza: hagamos que la parte más dura de la pena sea la infamia de sufrirla.

Si hay países en que los castigos no avergüenzan, cúlpese a la tiranía, que ha inflingido iguales penas a los malvados y a los hombres de bien.

Y si veis otros países en que no se puede tener a raya a los hombres sino por la crueldad de los castigos, atribuidlo en gran parte a la violencia y rudeza del gobierno, que se ha servido de suplicios extremados por faltas leves.

Se ve a menudo que un legislador, pretendiendo corregir un mal, no mira más que dicha corrección, el objeto que persigue, y no fija su mirada en los inconvenientes. Cuando el mal se ha corregido no se ve más que la dureza del legislador; pero hay más: un vicio en el Estado; por la misma dureza producido. Los espíritus se han degradado, connaturalizándose con el despotismo.

Victorioso Lisandro de los atenienses, juzgóse a los prisioneros. Se había acusado a los atenienses de haber precipitado a todos los cautivos de dos galeras y de haber acordado en plena asamblea mutilar a sus prisioneros cortándoles los puños. Se les pasó a cuchillo, excepto a Adimanto, que en aquella asamblea se había opuesto al acuerdo de sus compatriotas. Lisandro le reprochó a Filocles antes de hacerlo morir el haber depravado los sentimientos dando a la Grecia entera

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

105

lecciones de残酷.

Hay dos géneros de corrupción; el uno cuando el pueblo no observa las leyes, el otro cuando las leyes mismas lo corrompen: mal incurable este último, porque está en el remedio.

CAPITULO XIII. Ineficacia de las leyes japonesas. Las penas extremadas pueden corromper hasta el propio despotismo; echemos una ojeada al Japón.

Allí se castigan con la muerte casi todos los delitos, porque la desobediencia a un emperador tan grande como el del Japón es un crimen enorme. No se trata de corregir al culpable, sino de vengar al príncipe. Estas ideas provienen de la servidumbre y de que, siendo el monarca dueño de todo, casi todos los delitos se cometan directamente contra sus intereses.

Se castigan con la muerte las mentiras que se dicen a los magistrados, aunque se digan en defensa propia; lo que es contrario a la Naturaleza.

Es severamente castigado lo que no tiene ni apariencia de delito; por ejemplo, un hombre que aventura su dinero al juego, es condenado a muerte.

Cierto es que el carácter asombroso de ese pueblo testarudo, resuelto, caprichoso, raro, que desafía todos los riesgos y todas las desgracias, parece a primera vista absolver a sus legisladores de la atrocidad increíble de sus leyes. ¿Pero van a corregirse por el espectáculo continuo de los bárbaros suplicios unas gentes que desprecian la muerte, que se abren el vientre por el menor capricho, que saben morir con la sonrisa en los labios? Más bien se familiarizan con la vista de las ejecuciones.

Los relatos que conocemos nos dicen, acerca de la educación de los japoneses, que ha de tratarse a los niños con dulzura porque no hacen caso de las penas; que a los esclavos no debe maltratárseles, porque se resisten, se defienden. Si éste es el espíritu reinante en lo doméstico. ¿No puede juzgarse del que debe reinar en el orden político y civil?

Un legislador prudente hubiera procurado moderar los espíritus con un equilibrio justo de las penas y las recompensas: con máximas de filosofía, de moral y de religión, acomodadas a tales caracteres: con la aplicación exacta de las reglas del honor; con el suplicio de la vergüenza, el goce de una felicidad constante y de una tranquilidad bienhechora; y si temía que los ánimos acostumbrados a penas crueles no pudieran domarse por otras más benignas, hubiera debido proceder de una manera callada e insensible: moderando, en casos particulares, la dureza de la pena, hasta lograr poco a poco modificarla en todos los casos.

Pero el despotismo no conoce estos resortes; no va por estos caminos. Puede abusar de sí mismo, y eso es todo lo que puede hacer. En el Japón ha hecho un esfuerzo: excederse a sí mismo en残酷.

Almas endurecidas por las atrocidades no han podido ser conducidas sino por una atrocidad más grande. He aquí el origen, he aquí el espíritu de las leyes del Japón. Y el caso es que han tenido más furor que fuerza. Han logrado destruir el cristianismo, pero esfuerzos tan inauditos son pruebas de su impotencia. Han querido establecer una buena policía, y su debilidad se ha demostrado todavía mejor.

14. SAMUEL PUFENDORF

La filosofía de Pufendorf (1632-1694) concilia las posturas opuestas de Grotius y Hobbes, en una ubicación de la realidad del hombre en la que si bien es egoísta también tiende a la asociación; entre la naturaleza agresiva y destructiva y la búsqueda de la paz y convivencia armónica.

El Derecho natural por lo tanto se desarrolla en base a dos principios fundamentales:

PRIMERO: El hombre debe ordenar su vida, protegiendo su patrimonio y su libertad.

SEGUNDO: No debe perturbar sin embargo a la sociedad humana, es decir, no hacer nada de lo que pueda resultar una intranquilidad para la sociedad.

Estos principios son fusionados por Pufendorf cuando afirma:

"Que cada uno trate celosamente de preservarse a sí mismo en forma que no perturbe la sociedad de los hombres".

Se impregna así el Derecho de un contenido ético que le acerca a la justicia:

"Que nadie se conduzca hacia otra persona de modo que ésta última pueda quejarse con razón de que se ha violado su igualdad de derechos".

También la igualdad jurídica orienta al Derecho hacia un alto contenido

ético:

"Es esencial que todo el mundo pactique la norma que ha establecido para los demás". La obligación de mantener y cultivar la sociabilidad obliga igualmente a todos los hombres y ninguno puede violar los dictados del Derecho natural.

Para Pufendorf el respeto al Derecho y la vida en sociedad dependen de dos pactos fundamentales:

PRIMERO: Consistente en que los hombres deben abandonar el estado de libertad natural e integrarse a una comunidad permanente, establecida con el propósito de garantizar su seguridad mutua, por medio de un gobierno definido.

SEGUNDO: Realizado entre los ciudadanos y el gobierno; por medio del cual el gobernante se obliga a cuidar de la seguridad común, en tanto que los ciudadanos se comprometen a la obediencia y a someter sus voluntades a la autoridad del gobernante.

Debemos señalar que en relación al segundo pacto no existe manera de hacerlo respetar por parte del gobernante, por lo que Samuel Pufendorf recurre, como todos los autores de esta primera etapa de la Escuela Clásica del Derecho natural, a la bondad del monarca como única posibilidad para su adecuado cumplimiento.

No hay que olvidar a Pufendorf que

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

107

15. JOHN LOCKE

La filosofía jurídica de John Locke se presenta en forma más elaborada y sistemática: también se refiere al estado natural del hombre, pero destaca la libertad y la igualdad en la que viven los seres humanos, por lo que pueden en consecuencia determinar sus acciones y disponer de sí mismos y de sus propiedades de acuerdo a su libre consideración.

En tales circunstancias, por tanto, ningún hombre se encuentra sometido a la autoridad de otro, sino únicamente regidos por un Derecho natural que enseñaba al hombre que siendo todos iguales e independientes, nadie debía perjudicar a otro en su esfera de derechos individuales: vida, libertad, propiedad y manifestación de ideas y voluntad.

En dicho estado de naturaleza todos tenían poder de llevar a la práctica el derecho de castigar por su propia mano las infracciones a sus normas; lo cual vendría a resultar negativo por la inseguridad derivada de tal derecho, puesto que la justicia al quedar en manos de particulares frecuentemente era excedida. De tal forma que los hombres se vieron obligados a hacer un pacto, por el cual acordaron unirse en una comunidad y constituir un cuerpo político en el que gobernase la voluntad de la mayoría.

Este punto debe destacarse ya que explica como pasa la tarea de hacer justicia, de la difusa situación del estado natural a la organización social, no de todos o de una instancia especial sino de la mayoría. Con lo cual la

comunidad, en ella su mayoría se identifica como depositaria de la voluntad individual para el arreglo de sus diferencias o conflictos.

Locke (1632-1704) rechaza la monarquía absoluta como forma de gobierno y propugna una monarquía constitucional, limitada a la voluntad de la mayoría social.

El individuo entrega a la comunidad el derecho de aplicar por sí mismo el Derecho natural; pero conserva todos los demás derechos naturales, que formaban una barrera contra el abuso de la autoridad gubernamental:

"El Derecho natural permanece como norma eterna, para todos los hombres, legisladores o legislados". (Locke).

Con esta idea se nota un evidente avance ya que se piensa en límites legales a la autoridad. Se impone en opinión de Locke una función específica al poder legislativo: garantizar y conservar la vida, la libertad y la propiedad.

Esta función del Derecho -distinta a la asignada en la Edad Media- se extendía al gobierno en sí, al cual se negaba poder absoluto sobre la vida y patrimonio de los gobernados.

Se nota también un claro adelanto en lo que serían más tarde las garantías individuales, al establecerse que no se puede privar a ningún hombre de su propiedad (toda o en parte) sin su consentimiento. Además de que no se puede transferir o delegar el poder legislativo a ningún otro cuerpo o individuo que el designado para tal fin.

Pero además se implementa la

generalidad de la ley en forma precisa para toda la sociedad: se tiene que gobernar con "leyes sancionadas y promulgadas, no en caso particular alguno alterables, sino regla única para el rico y para el pobre, el favorito de la corte o el labrador en su labranza". (Locke).

Es necesario recordar que la libertad es el máximo valor para John Locke y que por lo tanto el fin del Derecho no es abolir o limitar, sino conservar y ampliar la libertad: "siempre que la ley acaba, empieza la tiranía". (Locke)

Y lo que es más importante, se plantea si puede alguna autoridad decidir cuando se ha transgredido los límites puestos a su poder, lo que significaría la garantía suprema del Derecho. Loc-

ke insinúa que tendría que ser el poder judicial el encargado de velar el estricto cumplimiento del Derecho por parte de las autoridades.

"La autoridad legislativa o suprema no sabrá asumir por sí misma el poder de gobernar por decretos arbitrarios improvisados, antes deberá dispensar justicia y decidir los derechos de los súbditos mediante leyes fijas promulgadas y jueces autorizados y conocidos. Pues por no ser escrito el Derecho natural y así imposible de hallar en parte alguna, salvo en los espíritus de los hombres, aquellos que por pasión o interés malamente lo adujera o aplicaren, no podrían ser con facilidad persuadidos de su error donde no hubiere juez establecido". (Locke).

16. MANUEL KANT

La justicia es para Kant (1724-1804) el respeto a los máximos valores del hombre: libertad, igualdad y dignidad. Por eso define al Derecho como "el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de un individuo puede coexistir con el arbitrio de otro, bajo una ley general de libertad".

A esta concepción jurídica corresponde una idea del Estado como "una unión de una pluralidad de hombres bajo leyes jurídicas". Por lo tanto la única función estatal es garantizar el cumplimiento del Derecho, es decir, que el estado no debe interferir innecesariamente en las actividades de los individuos, limitándose a garantizarles el goce de sus derechos.

De acuerdo con Friedrich, Rousseau y Kant son los autores del Derecho como expresión de la voluntad general, en la medida en que espontáneamente todos los individuos contribuyen con sus voluntades autónomas, respetando el imperativo categórico kantiano: "obro siempre según una máxima tal que pueda elevarse a ley de observancia universal".

Se dice que la doctrina jurídica de Kant pertenece al campo de la razón práctica, que encuentra sus bases en

la libertad y autonomía del hombre y en la expresión de ambas por medio de la acción autónoma.

"Dado que el concepto del derecho es puro, aunque orientado hacia la práctica, es decir, a su aplicación a casos que ocurren en la experiencia, un sistema metafísico del derecho tendría que tomar en cuenta la empírica multiplicidad de facetas que ofrecen tales casos".

Kant aborda también el problema de la relación moral-derecho afirmando que la norma ética es interna, con base en la conciencia, fuera de la cual toda acción acorde con la ley pertenece al campo legal en una yuxtaposición más que en una tajante separación:

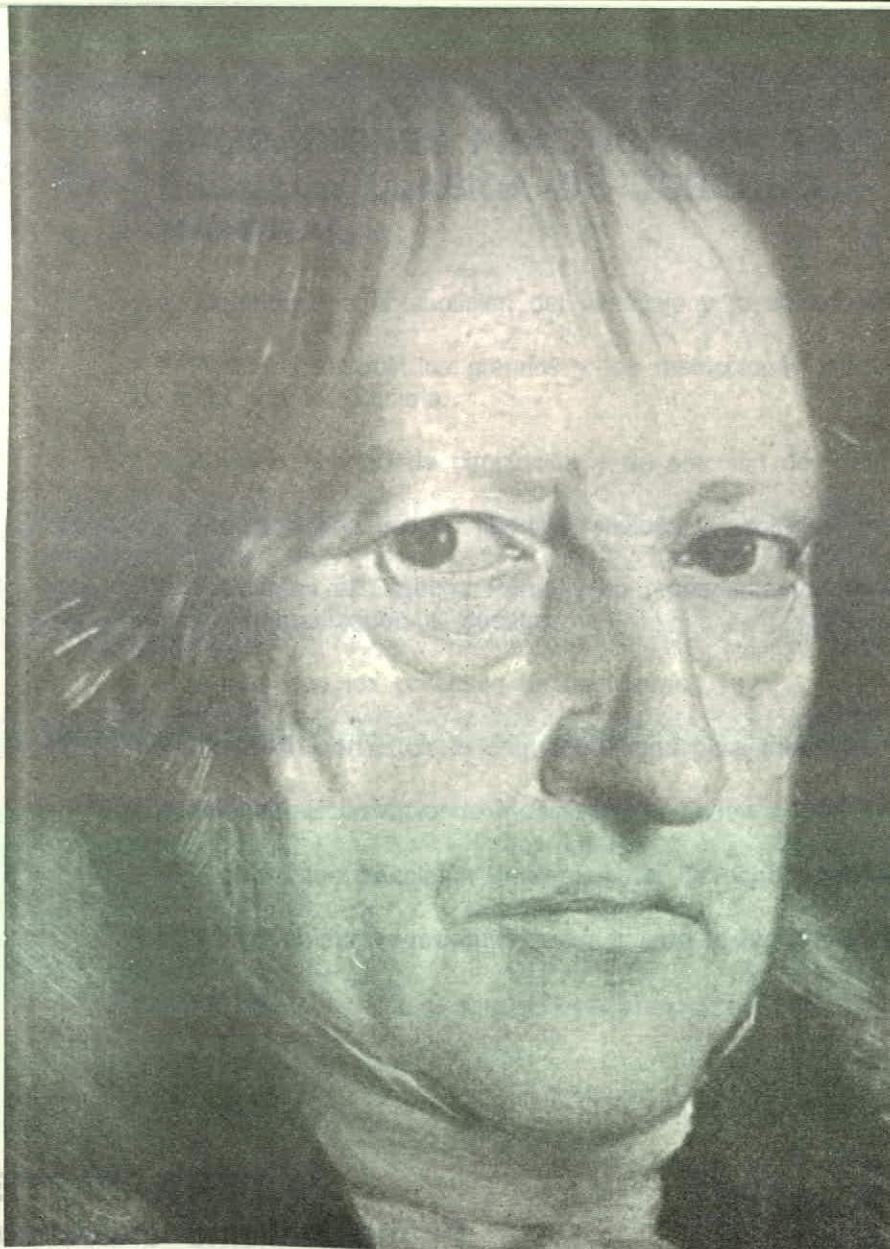
"La teoría del derecho y la teoría de la virtud no se distinguen por sus diferentes deberes, sino que más bien por las diferencias en la legislación que une ambos impulsos con la ley".

A partir del principio fundamental de libertad todo lo que se le oponga es injusto y será de justicia anular tal impedimento al libre albedrío; puesto que "la ley lleva consigo el derecho de coaccionar a quien trate de estorbarla". Por lo que puede deducirse que la esencia de todo orden legal es la coacción estatal. (Friedrich).

APLICACIONES PRACTICAS DE LA ESCUELA CLASICA DE DERECHO NATURAL

1. Contribuyó a la abolición del vasallaje y la servidumbre.
2. Ayudó a destruir los gremios y las restricciones medievales al comercio y a la industria.
3. Creó la libertad de circulación y de elección de profesión.
4. Inauguró una era de libertad religiosa y espiritual.
5. Incidió en el Derecho Penal y su procedimiento, aboliendo la tortura y humanizando el castigo.
6. Acabó con los procesos de hechicería.
7. Trató de conseguir la seguridad legal para todos.
8. Impulsó el principio de igualdad ante la ley.
9. Elaboró los principios generales del Derecho Internacional.
10. Creó un fuerte movimiento en pro de la legislación: codificó la acción civil.

QUINTA PARTE
El materialismo dialéctico



Georg Hegel

17. HEGEL

"La justicia y el derecho son resultado de que toda existencia humana es una existencia de seres de libre voluntad".

Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1831) puede considerarse como precursor del Materialismo Dialéctico, aunque se le ubica justamente en la corriente idealista. Sin embargo su aportación a la dialéctica es indudable, como evidente su enorme presencia y trascendencia en la historia de la filosofía.

La razón sigue siendo para Hegel el gobierno de las cosas del universo, pero ya no situada en el hombre sino en la historia, ya que la evolución misma plasma características distintas a la razón, en un desarrollo dialéctico.

"Todas las varias manifestaciones de la vida social, incluyendo el Derecho, son producto de un proceso dinámico de evolución. Este proceso adopta una forma dialéctica: se revela mediante una sucesión de tesis, antítesis y síntesis. El espíritu humano establece una tesis, que se convierte en la idea rectora de una época determinada. Contra esa tesis se eleva una antítesis, y de la lucha de ambas ideas resulta una síntesis que tiene elementos de las dos y las concilia en un plano más elevado. Este proceso se repite en la historia una y otra vez".

Para Hegel Derecho y Estado tienen sentido como condiciones para la libertad y ésta en función del Espíritu Universal:

"La historia no realiza esta idea de una vez y para siempre; la realización

de la libertad es un proceso largo y complicado en el cual la actuación de la razón -presente en todo momento- no se puede discernir con facilidad; la 'astucia' de la razón consiste en poner a su servicio incluso las obras del mal. En este gran proceso evolutivo, cada nación ha tenido asignada una tarea histórica específica. Después de llevarla a cabo, esa nación pierde su significado histórico; el *espíritu universal* ha trascendido de sus ideas e instituciones y el destino le obliga a pasar la antorcha a manos de otra nación más joven y vigorosa. Así, el 'espíritu universal' llega por pasos graduales a su aspiración primordial: la realización de la libertad. En las viejas monarquías orientales sólo una persona -el rey- era libre. En el mundo griego y romano sólo eran libres algunas personas, pero la mayoría de la población era esclava. Los pueblos germanos fueron los primeros en reconocer que todos los individuos eran libres".

Puede cuestionarse en Hegel su conclusión respecto a la libertad en "los pueblos germanos" ya que el siglo de las luces fue también el del exceso de explotación del proletariado. Pero se reconoce su aportación a la explicación dialéctica del desarrollo de la humanidad. Así como la idea del "espíritu universal", que da al Estado una dimensión histórica determinada, de acuerdo a su etapa de desarrollo; aspecto que será retomado por Carlos Marx complementando esta dialéctica con el materialismo.

De acuerdo con Friedrich el con-

cepto hegeliano del derecho está íntimamente ligado a sus opiniones metafísicas acerca del papel de la religión y del espíritu, que es el espíritu de Dios. La ética es el mundo concreto de la norma, de la vida social. Para Hegel, este mundo ético concreto es más importante que la subjetividad abstracta de la moral. Lo que en la actualidad se conoce en las ciencias y la filosofía sociales como el sistema de valores de las comunidades, es muy semejante a lo que Hegel tenía presente al hablar

de este mundo ético concreto. En cambio, la sola moral es el campo en el que se realiza la voluntad independiente; en él la persona es un puro sujeto. Por otra parte, la ética es más concreta porque es más objetiva, pero sólo puede comprenderse mediante el Estado o en el Estado:

"Preguntó un padre a Pitágoras cuál era la mejor forma de educar a su hijo, a lo que le respondió: "haciéndolo ciudadano de un Estado con leyes buenas" (Hegel, Filosofía del Derecho).

18. CARLOS MARX

Uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos es Carlos Marx (1818-1883). Estudió Derecho, Filosofía, Economía y Sociología, pero su obra vino a transformar todas las formas del pensamiento: la historia, la educación, el arte, la ciencia, etc. Marx es un genio de excepción que divide el desarrollo de la humanidad en antes y después de su existencia.

Marx irrumpió en la historia en el siglo XIX, asimilando el conocimiento hasta su propio tiempo y dejando a la posteridad su trabajo intelectual -pensado siempre en favor de los más necesitados- para formar parte indudable de la cultura de la humanidad. El tiempo de Marx es de movimientos sociales, revolución industrial, evolución del capitalismo al imperialismo, avances asombrosos en la producción, comunicaciones, transportes, medicina y en general en todos los campos en que se manifiestan los adelantos del capitalismo.

Pero el tiempo de Marx es también de miseria, de jornadas larguísimas de trabajo (18 horas) salarios insuficientes, trabajo explotado de hombres, mujeres y niños, ejércitos de reserva proletaria y hambre, de pan y de justicia. De esa contradicción entre el progreso de unos pocos y la miserable situación de los trabajadores surge Carlos Marx; Licenciado en Derecho y Doctorado en Filosofía, se dedica a la docencia y sobre todo a escribir, tanto trabajos filosóficos como periodismo combativo.

Marx domina el conocimiento de toda la filosofía, hasta la dialéctica del maestro Hegel y el materialismo de Feuerbach, creando el materialismo dialéctico, consistente en síntesis en los siguientes principios.

1. Todos los fenómenos del universo, del mundo y de la vida, son formas de la materia, desde las galaxias hasta el pensamiento humano.

2. La materia se encuentra en constante movimiento.

3. No existe materia sin movimiento ni movimiento sin materia.

4. El movimiento es un autodinamismo impulsado por factores opuestos: afirmaciones y negaciones, tesis y antítesis que se resuelven en síntesis, negación de la negación para un fenómeno nuevo.

5. Todo hecho nuevo es un cambio de cantidad a calidad.

6. El cambio de lo cuantitativo a lo cualitativo es siempre un cambio brusco.

7. El hombre no es un fenómeno de excepción en la naturaleza. Es parte de ella e igual a ella sigue sus leyes.

8. Pero el hombre es un ser pensante, su característica inherente es la facultad de razonar, es decir, conocer la esencia de las cosas.

9. Sin embargo el conocimiento no es un fin en sí, no se conoce por conocer, sino para transformar la naturaleza, el mundo y la vida.

He aquí la diferencia de Marx con los demás filósofos (anteriores y posteriores), éstos preocupados por cono-

cer la verdad, Marx ocupado en conocer para transformar, cambiar la naturaleza y ponerla al servicio del hombre sin destruirse a sí mismo, modificar las leyes de la sociedad para mejorar la existencia de la colectividad.

Al aplicar los principios del materialismo dialéctico al análisis de la sociedad, Marx crea el materialismo histórico, y desde esta perspectiva explica la contradicción social que hace la historia: la existencia y lucha de clases sociales. Nada existe al margen de este contexto, especialmente el Estado y el Derecho.

El Estado es la organización jurídica y política de la sociedad, refleja por tanto su estructura, el régimen de producción que prevalece y las relaciones entre las clases sociales. En tanto que como gobierno el Estado es el instrumento de la clase social dominante.

El Derecho tiene en la voluntad de la clase social dominante su fuente formal. Por tanto el fenómeno jurídico es la expresión de la ideología clasista.

El Derecho tiene en la voluntad de la clase social dominante su fuente formal. Por tanto el fenómeno jurídico es la expresión de la ideología clasista.

El Derecho tiene en la voluntad de la clase social dominante su fuente formal. Por tanto el fenómeno jurídico es la expresión de la ideología clasista.

El Derecho tiene en la voluntad de la clase social dominante su fuente formal. Por tanto el fenómeno jurídico es la expresión de la ideología clasista.

Y la justicia no es en consecuencia un valor a priori y trascendente sino una necesidad concreta que la humanidad no ha conseguido hasta ahora.

En efecto la justicia elemental de que cada hombre se ocupe de un trabajo útil, para la satisfacción de sus necesidades básicas: casa, sustento, educación y distracción. Este problema esencial no se ha logrado resolver. La humanidad ha conocido etapas de esplendor, en la antigüedad, en el Renacimiento, en el siglo de las luces y en nuestra actualidad. Se han desarrollado las artes y la ciencia en alturas insospechadas. Pero en cada etapa de la historia: esclavismo, feudalismo, capitalismo, y socialismo, el hombre ha sido injusto con otros hombres, a los que ha oprimido y explotado.

Así, al lado del que derrocha en ostentosos lujos se encuentra quien carece de lo indispensable y aquí no hay lugar para la justicia.

Marx mira hacia el futuro y sueña en una sociedad sin clases, la del pleno humanismo para todos, la de la justicia para todos, ¿será posible?

DR © 1992. Supremo Tribunal de Justicia del Estado de Michoacán
<http://www.poderjudicialmichoacan.gob.mx/web/>

MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA

MARX Y ENGELS

Os horrorizáis de que queramos abolir la propiedad privada. Pero, en vuestra sociedad actual, la propiedad privada, está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros; existe precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes. Nos reprocháis, pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de propiedad.

En una palabra, nos acusáis de querer abolir vuestra propiedad. Efectivamente, eso es lo que queremos.

Según vosotros, desde el momento en que el trabajo no puede ser convertido en capital, en dinero, en renta de la tierra, en una palabra, en poder social susceptible de ser monopolizado; es decir, desde el instante en que la propiedad personal no puede transformarse en propiedad burguesa, desde ese instante la personalidad queda suprimida.

Reconocéis, pues, que por personalidad no entendéis sino al burgués, al propietario burgués. Y esa personalidad ciertamente debe ser suprimida.

El comunismo no arrebata a nadie la facultad de apropiarse de los productos sociales; no quita más que el poder de sojuzgar por medio de esta apropiación el trabajo ajeno.

Se ha objetado que con la abolición de la propiedad privada cesaría toda actividad y sobrevendría una indolencia general.

Si así fuese, hace ya mucho tiempo que la sociedad burguesa habría sucumbido a manos de la holgazanería, puesto que en ella los que trabajan no adquieren y los que adquieren no trabajan. Toda la objeción se reduce a esta tautología: no hay trabajo asalariado donde no hay capital.

Todas las objeciones dirigidas contra el modo comunista de apropiación y de producción de bienes materiales se hacen extensivas igualmente respecto a la apropiación y a la producción de los productos del trabajo intelectual. Lo mismo que para el burgés la desaparición de la propiedad de clase equivale a la desaparición de toda producción, la desaparición de la cultura de clase significa para él la desaparición de toda cultura.

La cultura, cuya pérdida deplora, no es para la inmensa mayoría de los hombres más que el adiestramiento que los transforma en máquinas.

Mas no discutáis con nosotros mientras apliquéis a la abolición de la propiedad burguesa el criterio de vuestras nociones burguesas de libertad, cultura, derecho, etc., vuestras ideas mismas son producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase.

La concepción interesada que os ha hecho erigir en leyes eternas de la Naturaleza y de la Razón las relaciones sociales dimanadas de vuestro modo de produc-

ción y de propiedad -relaciones históricas que surgen y desaparecen en el curso de la producción-, la compartís con todas las clases dominantes hoy desaparecidas. Lo que concebís para la propiedad antigua, lo que concebís para la propiedad feudal, no os atrevéis a admitirlo para la propiedad burguesa.

¡Querer abolir la familia! Hasta los más radicales se indignan ante este infame designio de los comunistas.

¿En qué bases descansa la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado. La familia, plenamente desarrollada, no existe más que para la burguesía; pero encuentra su complemento en la supresión forzosa de toda familia para el proletariado y en la prostitución pública.

La familia burguesa desaparece naturalmente al dejar de existir ese complemento suyo, y ambos desaparecen con la desaparición del capital.

Nos reprocháis el querer abolir la explotación de los hijos por sus padres? Confesamos este crimen.

Pero decis que destruimos los vínculos más íntimos, sustituyendo la educación doméstica por la educación social.

Y vuestra educación, ¿no está también determinada por la sociedad, por las condiciones sociales en que educáis a vuestros hijos, por la intervención directa o indirecta de la sociedad a través de la escuela, etc.? Los comunistas no han inventado esta ingobernabilidad de la sociedad en la educación, no hacen más que cambiar su carácter y arrancar la educación a la influencia de la clase dominante.

Las declamaciones burguesas sobre la familia y la educación, sobre los dulces lazos que unen a los padres con sus hijos, resultan más repugnantes a medida que la gran industria destruye todo vínculo de familia con el proletario y transforma a los niños en simples artículos de comercio, en simples instrumentos de trabajo.

¡Pero es que vosotros, los comunistas, queréis establecer la comunidad de las mujeres! -nos grita a coro toda la burguesía.

Para el burgués, su mujer no es otra cosa que un instrumento de producción. Oye decir que los instrumentos de producción deben ser de utilización común, y, naturalmente, no puede por menos de pensar que las mujeres correrán la misma suerte de la socialización.

PRÓLOGO DE LA CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA.

CARLOS MARX

Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en 1844 en los Anales franco-alemanos, que se publicaban en París. Mi investigación desembocaba en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía Política. En Bruselas, a donde me trasladé en virtud de una orden de destierro dictada por el señor Guizot, hube de proseguir mis estudios de Economía Política, comenzados en París. El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política a

la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolvérlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la

vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan ma-

durado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización.

CONTRIBUCIÓN AL PROBLEMA DE LA VIVIENDA

F. ENGELS

En una determinada etapa, muy primitiva, del desarrollo de la sociedad, se hace sentir la necesidad de abarcar con una regla general los actos de la producción, de la distribución y del cambio de los productos, que se repiten cada día, la necesidad de velar por que cada cual se someta a las condiciones generales de la producción y del cambio. Esta regla, costumbre al principio, se convierte pronto en ley. Con la ley, surgen necesariamente organismos encargados de su aplicación: los poderes públicos, el Estado. Luego, con el desarrollo progresivo de la sociedad, la ley se transforma en una legislación más o menos extensa. Cuanto más compleja se hace esta legislación, su modo de expresión se aleja más del modo con que se expresan las habituales condiciones económicas de vida de la sociedad. Esta legislación aparece como un elemento independiente que deriva la justificación de su existencia y las razones de su desarrollo, no de las relaciones económicas, sino de sus propios fundamentos interiores, como si dijéramos del «concepto de voluntad». Los hombres olvidan que su derecho se origina en sus condiciones económicas de vida, los mismo que han olvidado que ellos mismos proceden del mundo animal. Una vez la legislación se ha desarrollado y convertido en un conjunto complejo y extenso, se hace sentir

la necesidad de una nueva división social del trabajo: se constituye un cuerpo de juristas profesionales, y con él, una ciencia jurídica. Esta, al desarrollarse, compara los sistemas jurídicos de los diferentes pueblos y de las diferentes épocas, no como un reflejo de las relaciones económicas correspondientes, sino como sistemas que encuentran su fundamento en ellos mismos. La comparación supone un elemento común: éste aparece por el hecho de que los juristas recogen, en un derecho natural, lo que más o menos es común a todos los sistemas jurídicos. Y la medida que servirá para distinguir lo que pertenece o no al derecho natural, es precisamente la expresión más abstracta del derecho mismo: la justicia. A partir de este momento, el desarrollo del derecho, para los juristas y para los que creen en sus palabras, no reside sino en la aspiración a aproximar cada día más la condición de los hombres, en la medida en que está expresada jurídicamente, al ideal de la justicia, a la justicia eterna. Y esta justicia es siempre la expresión ideologizada, divinizada, de las relaciones económicas existentes, a veces en su sentido conservador, otras veces en su sentido revolucionario. La justicia de los griegos y de los romanos juzgaba justa la esclavitud; la justicia de los burgueses de 1789 exigía la abolición del feudalismo, que consideraba injusto.

CRITICA DEL PROGRAMA DE GOTHA

C. MARX

«La emancipación del trabajo exige que los medios de trabajo se eleven a patrimonio común de la sociedad y que todo el trabajo sea regulado colectivamente, con un reparto equitativo del fruto del trabajo».

Donde dice «que los medios de trabajo se eleven a patrimonio común», debería decir, indudablemente, «se conviertan en patrimonio común». Pero esto sólo de pasada.

¿Qué es el «fruto del trabajo»? ¿El producto del trabajo, o su valor? Y en este último caso, ¿el valor total del producto, o sólo la parte de valor que el trabajo añade al valor de los medios de producción consumidos?

Eso del «fruto del trabajo» es una idea vaga con la que Lasalle ha suplantado conceptos económicos concretos.

¿Qué es «reparto equitativo»?

¿No afirman los burgueses que el reparto actual es «equitativo»? ¿Y no es éste, en efecto, el único reparto «equitativo» que cabe, sobre la base del modo actual de producción? ¿Acaso las relaciones económicas son reguladas por los conceptos jurídicos? ¿No surgen, por el contrario, las relaciones jurídicas de las relaciones económicas? ¿No se forjan también los sectarios socialistas las más variadas ideas acerca del reparto «equitativo»?

Para saber lo que aquí hay que entender por la frase de «reparto equitativo», tenemos que cotejar este párrafo con el

primer. El párrafo que glosamos supone una sociedad en la cual los «medios de trabajo son patrimonio común y todo el trabajo se regula colectivamente», mientras que en el párrafo primero vemos que «todos los miembros de la sociedad tienen igual derecho a percibir el fruto íntegro del trabajo».

¿«Todos los miembros de la sociedad»? ¿También los que no trabajan? ¿Dónde se queda, entonces, el «fruto íntegro del trabajo»? ¿O sólo los miembros de la sociedad que trabajan? ¿Dónde dejamos, entonces, el «derecho igual» de todos los miembros de la sociedad?

Sin embargo, lo de «todos los miembros de la sociedad» y «el derecho igual» no son, manifiestamente, más que frases. Lo esencial del asunto está en que, en esta sociedad comunista, todo obrero debe obtener el «fruto íntegro del trabajo» lassalleano.

Tomemos, en primer lugar, las palabras «el fruto del trabajo» en el sentido del producto del trabajo entonces el fruto colectivo del trabajo será el producto social global.

Pero, de aquí, hay que deducir:

Primero: una parte para reponer los medios de producción consumidos.

Segundo: una parte suplementaria para ampliar la producción.

Tercero: el fondo de reserva o de seguro contra accidentes, trastornos debidos a calamidades, etc.

Estas deducciones del «fruto íntegro del trabajo» constituyen una necesidad económica, y su magnitud se determinará

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

123

según los medios y fuerzas existentes, y en parte, por medio del cálculo de probabilidades; lo que no puede hacerse de ningún modo es calcularlas partiendo de la equidad.

Queda la parte restante del producto global, destinada a servir de medios de consumo.

Pero, antes de que esta parte llegue al reparto individual, de ella hay que deducir todavía:

Primero: los gastos generales de administración, no concernientes a la producción.

En esta parte se conseguirá, desde el primer momento, una reducción considerable, en comparación con la sociedad actual, reducción que irá en aumento a medida que la nueva sociedad se desarrolle.

Segundo: la parte que se destine a la satisfacción colectiva de las necesidades, tales como escuelas, instituciones sanitarias, etc.

Esta parte aumentará considerablemente desde el primer momento, en comparación con la sociedad actual, y seguirá aumentando en la medida en que la sociedad se desarrolle.

Tercero: los fondos de sostenimiento de las personas no capacitadas para el trabajo, etc.; en una palabra, lo que hoy compete a la llamada beneficencia oficial.

Sólo después de esto podemos proceder a la «distribución», es decir, a lo único que, bajo la influencia de Lassalle y con una concepción estrecha, tiene presente el programa, es decir, a la parte de los medios de consumo que se reparte entre los productores individuales de la colectividad.

El «fruto íntegro del trabajo» se ha transformado ya, imperceptiblemente, en el «fruto parcial», aunque lo que se le quite al productor en calidad de individuo vuelve a él, directa o indirectamente, en calidad de miembro de la sociedad.

Y así como se ha evaporado la expresión «el fruto íntegro del trabajo» en general.

En el seno de una sociedad colectivista, basada en la propiedad común de los medios de producción, los productores no cambian sus productos; el trabajo invertido en los productos no se presenta aquí, tampoco, como valor de estos productos, como una cualidad material, inherente a ellos, pues aquí, por oposición a lo que sucede en la sociedad capitalista, los trabajos individuales no forman ya parte integrante del trabajo común mediante un rodeo, sino directamente. La expresión «el fruto del trabajo», ya hoy recusable por su ambigüedad, pierde así todo sentido.

De lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista que se ha desarrollado sobre su propia base sino de una que acaba de salir precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede. Congruentemente con esto, en ella el productor individual obtiene de la sociedad -después de hechas las obligadas deducciones- exactamente lo que le ha dado. Lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo. Así, por ejemplo, la jornada social de trabajo se compone de la suma de las horas de trabajo individual; el tiempo individual de trabajo de cada productor por separado es la parte de la jornada

social de trabajo que él aporta, su participación en ella. La sociedad le entrega un bono consignando que ha rendido tal o cual cantidad de trabajo (después de descontar lo que ha trabajado para el fondo común), y con este bono saca de los depósitos sociales de medios de consumo la parte equivalente a la cantidad de trabajo que ha rendido. La misma cuota de trabajo que ha dado a la sociedad bajo una forma, la recibe de ésta bajo otra forma distinta.

Aquí reina, evidentemente, el mismo principio que regula el intercambio de mercancías, por cuanto éste es intercambio de equivalentes. Han variado la forma y el contenido, porque bajo las nuevas condiciones nadie puede dar sino su trabajo, y porque, por otra parte, ahora nada puede pasar a ser propiedad del individuo, fuera de los medios individuales de consumo. Pero, en lo que se refiere a la distribución de éstos entre los distintos productores, rige el mismo principio que en el intercambio de mercancías equivalentes: se cambia una cantidad de trabajo, bajo una forma, por otra cantidad igual de trabajo, bajo otra forma distinta.

Por eso, el derecho igual sigue siendo aquí, en principio, el derecho burgués, aunque ahora el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos, mientras que en el régimen de intercambio de mercancías, el intercambio de equivalentes no se da más que como término medio, y no en los casos individuales.

A pesar de este progreso este derecho igual sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es proporcional al trabajo que han rendido; la igualdad, aquí, consiste en que se mide por el mismo rasero: por el

trabajo.

Pero unos individuos son superiores física o intelectualmente a otros y rinde, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo, para servir de medida tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad, de otro modo, deja de ser una medida. Este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un obrero como los demás; pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad. El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serán distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por punto de vista igual, siempre y cuando que se les mire solamente en cuanto obreros, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, casados y otros no; unos tienen más hijos que otros, etc. A igual rendimiento y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, unos obtienen de hecho más que otros, unos son más ricos que otros, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual.

Pero estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento. El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella

condicionado.

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!

Me he extendido sobre el «fruto íntegro del trabajo», de una parte, y de otra, sobre «el derecho igual» y «la distribución equitativa», para demostrar en qué grave falta se incurre, de un lado, cuando se quiere volver a imponer a nuestro partido como dogmas ideas que, si en otro tiempo tuvieron un sentido, hoy ya no son más que tópicos en desuso, y, de otro, cuando se tergiversa la concepción realista -que tanto esfuerzo ha costado inculcar al partido, pero que hoy está ya enraizada- con patrañas ideológicas, jurídicas y de otro género, tan en boga entre los demócratas y los socialistas franceses.

Aún prescindiendo de lo que queda expuesto, es equivocado, en general, tomar como esencial la llamada distribución y hacer hincapié en ella, como si fuera lo más importante.

La distribución de los medios de consumo es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción. Y esta distribución es

una característica del modo mismo de producción. Por ejemplo, el modo capitalista de producción descansa en el hecho de que las condiciones materiales de producción le son adjudicadas a los que no trabajan bajo la forma de propiedad del capital y propiedad del suelo, mientras la masa sólo es propietaria de la condición personal de producción, la fuerza de trabajo. Distribuidos de este modo los elementos de producción, la actual distribución de los medios de consumo es una consecuencia natural. Si las condiciones materiales de producción fuesen propiedad colectiva de los propios obreros, esto determinaría, por sí solo, una distribución de los medios de consumo distinta de la actual. El socialismo vulgar (y por intermedio suyo, una parte de la democracia) ha aprendido de los economistas burgueses a considerar y tratar la distribución como algo independiente del modo de producción, y, por tanto, a exponer el socialismo como una doctrina que gira principalmente en torno a la distribución. Una vez que está dilucidada, desde hace ya mucho tiempo la verdadera relación de las cosas, ¿por qué volver a marchar hacia atrás?

«La emancipación del trabajo tiene que ser obra de la clase obrera, frente a la cual todas las otras clases no forman más que una masa reaccionaria». La primera estrofa está tomada del preámbulo de los Estatutos de la Internacional, pero «corregida». Allí se dice: «La emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos», aquí, por el contrario, «la clase obrera», tiene que emancipar, ¿a quién?, «al trabajo» ¡entiéndalo quien pueda!

DEL SOCIALISMO UTÓPICO SOCIALISMO CIENTÍFICO

ENGELS

La Gran Revolución francesa fue la tercera insurrección de la burguesía, pero la primera que se despojó totalmente del manto religioso, dando la batalla en el campo político abierto. Y fue también la primera que llevó realmente la batalla hasta la destrucción de uno de los dos combatientes, la aristocracia, y el triunfo completo del otro, la burguesía. En Inglaterra, la continuidad ininterrumpida de las instituciones prerrevolucionarias y postrevolucionarias y la transacción sellada entre los grandes terratenientes y los capitalistas, encontraban su expresión en la continuidad de los precedentes judicia-

AL

les, así como en la respetuosa conservación de las formas legales del feudalismo. En Francia, la revolución rompió plenamente con las tradiciones del pasado, barrió los últimos vestigios del feudalismo y creó, con el Code Civil, una adaptación magistral a las relaciones capitalistas modernas del antiguo Derecho romano, de aquella expresión casi perfecta de las relaciones jurídicas derivadas de la fase económica que Marx llama la «producción de mercancías»; tan magistral, que este Código francés revolucionario sirve todavía hoy en todos los países -sin exceptuar a Inglaterra- de modelo para las reformas del derecho de propiedad.

LUDWIG FEUERBACH Y EL FIN DE LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA.

ENGELS

Si aún hoy, en los tiempos de la gran industria y de los ferrocarriles, el Estado no es, en general, más que el reflejo en forma sintética de las necesidades económicas de la clase que gobierna la producción, mucho más tuvo que serlo en aquella época, en que una generación de hombres tenía que invertir una parte mucho mayor de su vida en la satisfacción de sus necesidades materiales, y, por consiguiente, dependía de éstas mucho más de lo que hoy nosotros. Las investigaciones históricas de épocas anteriores, cuando se detienen seriamente en este aspecto, confirman más que sobradamente esta conclusión; aquí, no podemos pararnos, naturalmente, a tratar de esto.

Si el Estado y el Derecho público se hallan gobernados por las relaciones económicas, también lo estará, como es lógico, el Derecho privado, ya que éste se limita, en sustancia, a sancionar las relaciones económicas existentes entre los individuos y que bajo las circunstancias dadas, son las normales. La forma que ésta revista puede variar considerablemente. Puede ocurrir, como ocurre en Inglaterra, a tono con todo el desarrollo nacional de aquél país, que se conserven en gran parte las formas del antiguo Derecho feudal, infundiéndoles un contenido burgués, y hasta asignando directamente un significado burgués al nombre feudal. Pero puede tomarse también como base,

como se hizo en el Oeste de Europa continental, el primer Derecho universal de una sociedad productora de mercancías, el Derecho romano, con su formulación insuperablemente precisa de todas las relaciones jurídicas esenciales que pueden existir entre los simples poseedores de mercancías (comprador y vendedor, acreedor y deudor, contratos, obligaciones, etc.). Para honra y provecho de una sociedad que es todavía pequeñoburguesa y semifeudal, puede reducirse este Derecho, sencillamente por la práctica judicial, a su propio nivel (Derecho general alemán), o bien, con ayuda de unos juristas supuestamente ilustrados y moralizantes, se puede recopilar en un Código propio, ajustado al nivel de esta sociedad; Código que, en estas condiciones, no tendrá más remedio que ser también malo desde el punto de vista jurídico (Código nacional prusiano); y cabe también que, después de una gran revolución burguesa, se elabore y promulgue, a base de este mismo Derecho romano, un Código de la sociedad burguesa tan clásico como el Code civil francés. Por tanto, aunque las normas del Derecho civil se limitan a expresar en forma jurídica las condiciones económicas de vida de la sociedad, pueden hacerlo bien o mal, según los casos.

En el Estado toma cuerpo ante nosotros el primer poder ideológico sobre los hombres. La sociedad se crea un órgano para la defensa de sus intereses comunes frente a los ataques de dentro y de fuera.

Este órgano es el poder del Estado. Pero, apenas creado, este órgano se independiza de la sociedad, tanto más cuanto más se va convirtiendo en órgano de una determinada clase y más directamente impone el dominio de esta clase. La lucha de la clase oprimida contra la clase dominante asume forzosamente el carácter de una lucha política, de una lucha dirigida, en primer término, contra la dominación política de esta clase; la conciencia de la relación que guarda esta lucha política con su base económica se oscurece y puede llegar a desaparecer por completo. Si no ocurre así por entero entre los propios beligerantes, ocurre casi siempre entre los historiadores. De las antiguas fuentes sobre las luchas planteadas en el seno de la república romana, sólo Apiano nos dice claramente cuál era el pleito que allí se ventilaba en última instancia: el de la propiedad del suelo.

Pero el Estado, una vez que se erige en poder independiente frente a la sociedad, crea rápidamente una nueva ideología. En los políticos profesionales, en los teóricos del Derecho público y en los juristas que cultivan el Derecho privado, la conciencia de la relación con los hechos económicos desaparece totalmente. Como, en cada caso concreto, los hechos económicos tienen que revestir la forma

de motivos jurídicos para ser sancionados en forma de ley y como para ello hay que tener en cuenta también, como es lógico, todo el sistema jurídico vigente, se pretende que la forma jurídica lo sea todo, y el contenido económico nada. El Derecho público y el Derecho privado se consideran como dos campos independientes, con su desarrollo histórico propio, campos que permiten y exigen por sí mismos una construcción sistemática, mediante la extirpación consecuente de todas las contradicciones internas.

Las ideologías aún más elevadas, es decir, las que se alejan todavía más de la base material, de la base económica, adoptan la forma de filosofía y de religión. Aquí, la concatenación de las ideas con sus condiciones materiales de existencia aparece cada vez más embrollada, cada vez más oscurecida por la interposición de eslabones intermedios. Pero, no obstante, existe. Todo el período del Renacimiento, desde mediados del siglo XV, fue en esencia un producto de las ciudades y por tanto de la burguesía, y lo mismo cabe decir de la filosofía, desde entonces renaciente; su contenido no era, en sustancia, más que la expresión filosófica de las ideas correspondientes al proceso de desarrollo de la pequeña y media burguesía hacia la gran burguesía.

CARTAS

Engels a J. Bloch

Londres, 21-22 de septiembre de 1890.

...Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta -las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas -ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver

una simple ecuación de primer grado.

Engels a Schmidt

La reacción del poder del Estado sobre el desarrollo económico puede efectuarse de tres maneras: puede proyectarse en la misma dirección, en cuyo caso éste discurre más de prisa; puede ir en contra de él, y entonces, en nuestros días, y si se trata de un pueblo grande, acaba siempre, a la larga, sucumbiendo; o puede, finalmente, cerrar al desarrollo económico ciertos derroteros y trazarle imperativamente otros, caso éste que se reduce, en última instancia, a uno de los dos anteriores. Pero es evidente que en el segundo y en el tercer caso el poder político puede causar grandes daños al desarrollo económico y originar un derroche en masa de fuerza y de materia.

A estos casos hay que añadir el de la conquista y la destrucción brutal de ciertos recursos económicos, con lo que, en determinadas circunstancias, podía antes aniquilarse todo un desarrollo económico local o nacional. Hoy, este caso produce casi siempre resultados opuestos, por lo menos en los pueblos grandes: a la larga, el vencido sale, a veces, ganando -económica, política y moralmente- más que el vencedor.

Con el Derecho, ocurre algo parecido: al plantearse la necesidad de una nueva división del trabajo que crea los juristas profesionales, se abre otro campo independiente más, que, pese a su vínculo general de dependencia de la producción y del comercio, posee una cierta reactibi-

lidad sobre estas esferas. En un Estado moderno, el Derecho no sólo tiene que corresponder a la situación económica general, ser expresión suya, sino que tiene que ser, además, una expresión coherente en sí misma, que no se dé de pufetazos a sí misma con contradicciones internas. Para conseguir esto, la fidelidad en el reflejo de las condiciones económicas tiene que sufrir cada vez más quebranto. Y esto tanto más cuanto más raramente acontece que un Código sea la expresión ruda, sincera, descarada, de la supremacía de una clase: tal cosa iría de por sí contra el «concepto del Derecho». Ya en el Código de Napoleón aparece falseado en muchos aspectos el concepto puro y consecuente que tenía del Derecho la burguesía revolucionaria de 1792 a 1796; y en la medida en que toma cuerpo allí, tiene que someterse diariamente a las atenuaciones de todo género que le impone el creciente poder del proletariado. Lo cual no es obstáculo para que el Código de Napoleón sea el que sirve de base a todas las nuevas codificaciones emprendidas en todos los continentes. Por donde la marcha de la «evolución jurídica» sólo estriba, en gran parte, en la tendencia a eliminar las contradicciones que se desprenden de la traducción directa de las relaciones económicas a conceptos jurídicos, queriendo crear un sistema armónico de Derecho, hasta que irrumpen nuevamente la influencia y la fuerza del desarrollo económico ulterior y rompen de nuevo este sistema y lo envuelven en nuevas contradicciones (por el momento, sólo me refiero aquí al Derecho civil).

El reflejo de las condiciones económicas en forma de principios jurídicos es también, forzosamente, un reflejo inver-

tido: se opera sin que los sujetos agentes tengan conciencia de ello; el jurista cree manejar normas apriorísticas, sin darse cuenta de que estas normas no son más que simples reflejos económicos; todo al revés. Para mí, es evidente que esta inversión, que mientras no se la reconoce constituye lo que nosotros llamamos concepción ideológica, repercute a su vez sobre la base económica y puede, dentro de ciertos límites, modificarla. La base del derecho de herencia, presuponiendo el mismo grado de evolución de la familia, es una base económica. A pesar de eso, será difícil demostrar que en Inglaterra, por ejemplo, la libertad absoluta de testar y en Francia sus grandes restricciones, respondan en todos sus detalles a causas puramente económicas. Y ambos sistemas repercuten de modo muy considerable sobre la economía, puesto que influyen en el reparto de los bienes.

Engels a H. Starkenburg

Londres, 25 de enero de 1894.

Muy señor mío:

He aquí la respuesta a sus preguntas.

1. Por relaciones económicas, en las que nosotros vemos la base determinante de la historia de la sociedad, entendemos el modo como los hombres de una determinada sociedad producen el sustento para su vida y cambian entre sí los productos (en la medida en que rige la división del trabajo). Por tanto, toda la técnica de la producción y del transporte va incluida aquí. Esta técnica determina también, según nuestro modo de ver, el régimen de cambio, así como la distribución de los productos, y por tanto, después de la disolución de la sociedad gentilicia, la división

en clases también, y por consiguiente, las relaciones de dominación y sojuzgamiento y con ello, el Estado, la Política, el Derecho, etc. Además, entre las relaciones económicas se incluye también la base geográfica sobre la que aquéllas se desarrollan y los vestigios efectivamente legados por anteriores fases económicas de desarrollo que se han mantenido en pie, muchas veces sólo por la tradición o la vis inertiae y también, naturalmente, el medio ambiente que rodea a esta forma de sociedad.

Si es cierto que la técnica, como usted dice, depende en parte considerable del estado de la ciencia, aún más depende ésta del estado y las necesidades de la técnica. El hecho de que la sociedad sienta una necesidad técnica, estimula más a la ciencia que diez universidades. Toda la hidrostática (Torricelli, etc.) surgió de la necesidad de regular el curso de los ríos de las montañas de Italia, en los siglos XVI y XVII. Acerca de la electricidad, hemos comenzado a saber algo racional desde que se descubrió la posibilidad de su aplicación técnica. Pero, por desgracia, en Alemania la gente se ha acostumbrado a escribir la historia de las ciencias como si éstas hubiesen caído del cielo.

2. Nosotros vemos en las condiciones económicas lo que condiciona en última instancia el desarrollo histórico. Pero la raza es, de suyo, un factor económico. Ahora bien; hay aquí dos puntos que no deben pasarse por alto:

a) El desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, lítetario, artístico, etc., descansa en el desarrollo económico. Pero todos ellos repercuten también los unos sobre los otros y sobre su base económica. No es que la situación económica sea

la causa, lo único activo, y todo lo demás efectos puramente pasivos. Hay un juego de acciones y reacciones, sobre la base de la necesidad económica, que se impone siempre, en última instancia. El Estado, por ejemplo, actúa por medio de los aranceles protectores, el libre cambio, el buen o mal régimen fiscal; y hasta la mortal agonía y la impotencia del filisteo alemán por efecto de la miseria situación económica de Alemania desde 1648 hasta 1830, y que se revelaron primero en el pietismo y luego en el sentimentalismo y en la sumisión servil a los príncipes y a la nobleza, no dejaron de surtir su efecto económico. Fue éste uno de los principales obstáculos para el renacimiento del país, que sólo pudo ser sacudido cuando las guerras revolucionarias y napoleónicas vinieron a agudizar la miseria crónica. No es, pues, como de vez en cuando, por razones de comodidad, se quiere imaginar, que la situación económica ejerza un efecto automático; no, son los mismos hombres los que hacen su historia, aunque dentro de un medio dado que los condiciona, y a base de las relaciones efectivas con que se encuentran, entre las cuales las decisivas, en última instancia, y las que nos dan el único hilo de engarce que puede servirnos para entender los acontecimientos son las económicas, por mucho que en ellas puedan influir, a su vez, las demás, las políticas e ideológicas.

b) Los hombres hacen ellos mismos su historia, pero hasta ahora no con una voluntad colectiva y con arreglo a un plan colectivo, ni siquiera dentro de una sociedad dada y circunscrita. Sus aspiraciones se entrecruzan; por eso en todas estas sociedades impera la necesidad, cuyo

complemento y forma de manifestarse es la casualidad. La necesidad que aquí se impone a través de la casualidad es también, en última instancia la económica. Y aquí es donde debemos hablar de los llamados grandes hombres. El hecho de que surja uno de éstos, precisamente éste y en un momento y un país determinados, es, naturalmente, una pura casualidad. Pero si lo suprimimos, se planteará la necesidad de reemplazarlo, y aparecerá un sustituto, más o menos bueno, pero a la larga aparecerá. Que fuese Napoleón, precisamente este corso, el dictador militar que exigía la República Francesa, agotada por su propia guerra, fue una casualidad; pero que si no hubiese habido un Napoleón habría venido otro a ocupar su puesto, lo que demuestra el hecho de que siempre que ha sido necesario un hombre: César, Augusto, Cromwell, etc., este hombre ha surgido. Marx descubrió la concepción materialista de la historia, pero Thierry, Mignet, Guizot y todos los historiadores ingleses hasta 1850 demuestran que ya se tendía a ello; y el descubrimiento de la misma concepción por Morgan prueba que se daban ya todas las condiciones para que se descubriese y necesariamente tenía que ser descubierta.

Otro tanto acontece con las demás casualidades y aparentes casualidades de la historia, y cuanto más alejado esté de lo económico el campo concreto que investigamos y más se acerque a lo ideológico puramente abstracto, más casualidades advertiremos en su desarrollo, más

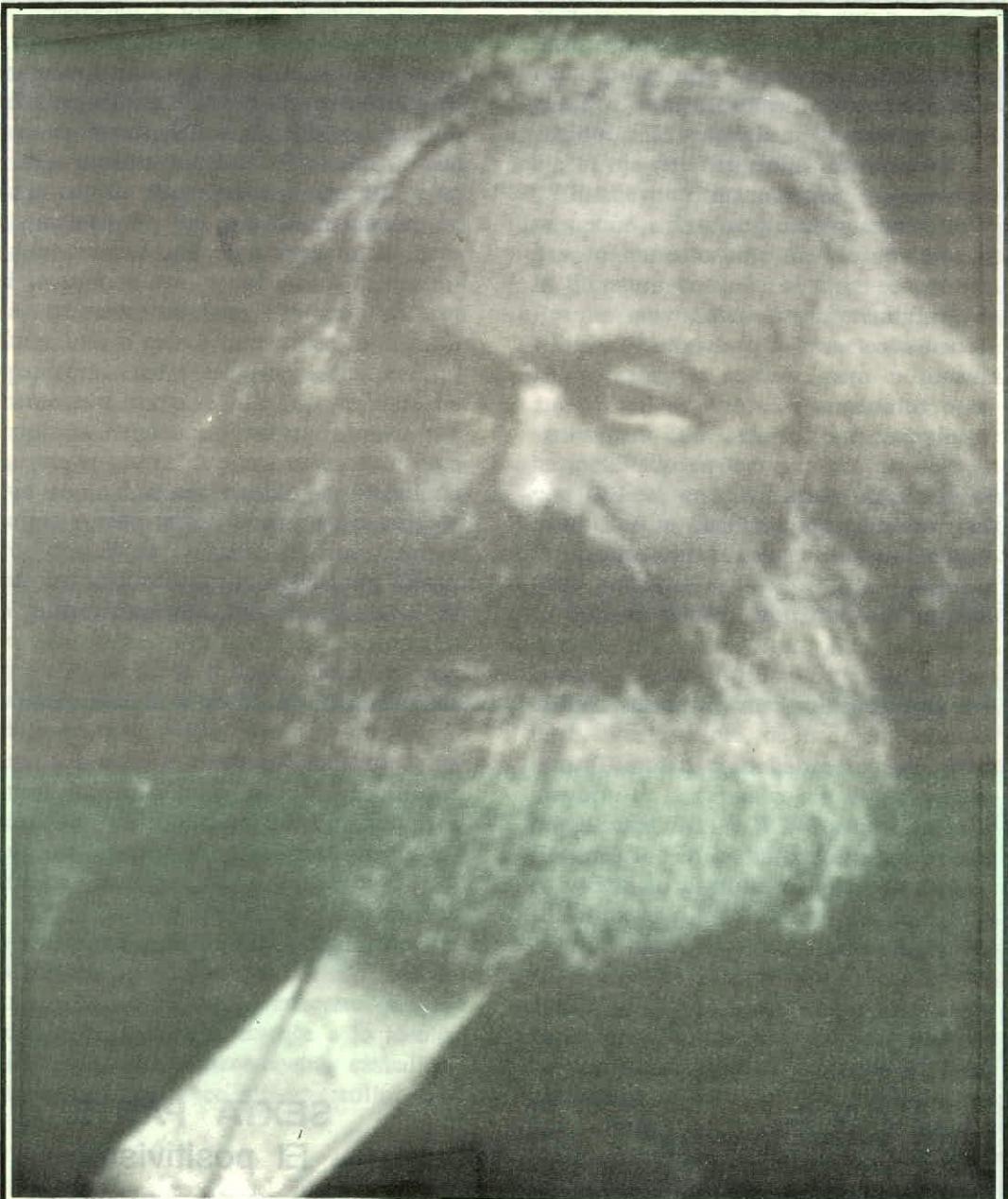
zigzagueos presentará su curva. Pero si traza usted el eje medio de la curva, verá que, cuanto más largo sea el período en cuestión y más extenso el campo que se estudia, más paralelamente discurre este eje al eje del desarrollo económico.

El mayor obstáculo que en Alemania se opone a la comprensión exacta es el desdén imperdonable que se advierte en la literatura hacia la historia económica. Resulta muy difícil desacostumbrarse de las ideas históricas que le meten a uno en la cabeza en la escuela, pero es todavía más difícil acarrear los materiales necesarios para ello. ¿Quién, por ejemplo, se ha molestado en leer siquiera al viejo G. von Gülich, en cuya árida colección de materiales se contiene, sin embargo, tanta materia para explicar incontables hechos políticos?

Por lo demás, creo que el hermoso ejemplo que nos ha legado Marx con el 18 Brumario podrá orientarle a usted bastante bien acerca de sus problemas, por tratarse, precisamente, de un ejemplo práctico. También creo haber tocado yo la mayoría de los puntos en el Anti-Dühring, I, caps. 9-11 y II 2-4, y también en el III, cap. 10, en la Introducción, así como en el último capítulo del Feuerbach.

Le ruego que no tome al pie de la letra cada una de mis palabras, sino que se fije en el sentido general, pues desgraciadamente no disponía de tiempo para exponerlo todo con la precisión y la claridad que exigía un material destinado a la publicación...

SEXTA PARTE
El positivismo



Karl Marx

19 AUGUSTO COMTE

Se ubica en la segunda mitad del siglo XIX el surgimiento del positivismo, como corriente del pensamiento que tendrá gran influencia en todos los campos del conocimiento.

En virtud del notable avance de las llamadas ciencias naturales, se pretende aplicar la rigurosidad de su metodología en el ámbito de las ciencias sociales, a partir de la observación cuidadosa y sistemática de los hechos empíricos, así como el registro fidedigno de los datos percibidos por los sentidos.

El positivismo intenta una actitud científica en todas las esferas del saber, caracterizada por elementos de análisis como:

1. Seguridad en la validez de la ciencia;
2. Admisión de leyes naturales absolutamente constantes y necesarias.
3. Uniformidad de las estructuras de la realidad.
4. Continuidad en el tránsito de una ciencia a otra.
5. Tendencia a la matematización y al mecanicismo.

Se considera a Augusto Comte (1798-1857) como el fundador del positivismo, escribió entre otras obras un "curso de Filosofía Positivista". Afirma que la humanidad ha pasado por tres grandes etapas en su evolución: teológica, metafísica y positiva.

a) Estado teológico: en el cual todos los fenómenos son explicados por referencia a causas sobrenaturales y a

la y asumen la naturaleza de los fenómenos que ocurren en el universo.

la intervención de seres divinos.

b) Estado metafísico: la explicación se realiza en función de principios e ideas, concebidos como existentes más allá de la superficie de las cosas y como constitutivos de las fuerzas reales que actúan en la evolución de la humanidad.

c) Estado positivo: en el cual se rechaza todas las construcciones hipotéticas en filosofía, historia y ciencia, limitándose a la observación empírica y las leyes de la conexión de los hechos, siguiendo los métodos utilizados en las ciencias naturales.

De acuerdo con Edgar Bodenheimer esta "ley de los tres estados" aunque criticable como interpretación general de la evolución humana, es útil para poner de manifiesto el desarrollo del pensamiento humano desde comienzos de la Edad Media hasta mediados del siglo XIX. Por lo que se refiere al campo de la filosofía jurídica hemos visto que la interpretación del Derecho de la Edad Media, estaba fuertemente determinada por consideraciones teológicas; ponía el Derecho en conexión íntima con la revelación divina y la voluntad de Dios.

El período que va desde el Renacimiento hasta aproximadamente mediados del siglo XIX puede ser calificado de período metafísico de la filosofía jurídica. La doctrina clásica del Derecho natural, lo mismo que las filosofías históricas sostenidas por Savigny, Hegel y Marx se caracterizan por un fuerte elemento metafísico. Esas teorías tra-

taron de explicar la naturaleza y el significado del Derecho por referencia a ciertos principios últimos, concebidos como operantes más allá de la superficie empírica de las cosas. La "razón eterna" de los filósofos iusnaturalistas, el "espíritu del pueblo" y las "fuerzas que operan silenciosamente" de Savigny, el "espíritu universal" de Hegel, la "desaparición del Estado" en la sociedad comunista de Marx, no pueden ser juzgados y medidos en términos del mundo empírico. Todas esas construcciones son metafísicas porque van más allá de la apariencia física de las cosas y parten del supuesto de fuerzas invisibles y causas últimas que haya que buscar más allá de los hechos de la realidad.

En el tercer estado el positivismo pretende proporcionar el carácter "científico" a todas las manifestaciones del pensamiento humano, incluyendo al Derecho y en general a las ciencias sociales, rechazando especulaciones apriorísticas y metafísicas y limitándose a los datos de la experiencia.

El positivismo pretende una actitud "científica" rechazando las especulaciones apriori y metafísicas, para limitarse a las bases proporcionadas por los datos de la experiencia.

Para el Derecho es importante la

influencia del positivismo que derivó en dos corrientes:

- a) el positivismo analítico y
- b) el positivismo sociológico.

El positivismo analítico tiene como objetivo esencial: clasificar las normas jurídicas, en un sistema de relaciones de conexión e interdependencia; además de la definición de los conceptos generales de la ciencia jurídica. Se concibe el Derecho como un imperativo del poder gubernamental. Es decir que no existe más norma jurídica que la creada (y respaldada por tanto) por el Estado.

Al igual que el positivismo sociológico su esencia consiste en eliminar de la teoría del Derecho la especulación metafísica y filosófica.

Los principales autores de la corriente del positivismo analítico son: Bentham, Jhering, Austin, Jellinck y Kelsen entre otros. En tanto que la escuela del positivismo sociológico se forma con autores como Gumplovicz, Kohler, Radbruch y Roscoe Pound principalmente.

El positivismo sociológico incluye en el análisis del Derecho a las fuerzas sociales que ejercen influencia en su origen y desarrollo. Sin descuidar su base positivista en el sentido de considerar al Estado como única fuente del Derecho.

20. JHEREMY BENTHAM

La teoría jurídica de Bentham (1784-1832) es conocida como "utilitarismo individualista" y consiste básicamente en que:

1. La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos soberanos: el dolor y el placer.
2. En consecuencia toda consideración del bien o del mal se realiza en función del dolor o placer que ocasiona.
3. De tal manera que por lo tanto sea la utilidad el medio para juzgar toda acción humana.

Jheremy Bentham define el principio de utilidad como "aquel principio que aprueba o desaprueba cualquier acción según la tendencia que parezca tender a aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está envuelto en aquella acción.

De acuerdo con esto la legislación debe tener como valor teleológico el principio de utilidad: "la aspiración

suprema de todo legislador habrá de ser la felicidad del pueblo".

De todo lo cual deriva una concepción sobre la justicia: "la medida de lo justo y de lo injusto es la mayor felicidad del mayor número".

El utilitarismo individualista pretende en el legislador que éste considere el interés de la comunidad, como esencial en su tarea de creación y orientación de las normas jurídicas hacia la utilidad que proporcione al individuo como integrante de la colectividad:

"El legislador que deseé asegurar la felicidad de la comunidad debe luchar por conseguir la subsistencia, la abundancia, la igualdad y la seguridad de los ciudadanos".

Esto en opinión de Bentham asegura la felicidad de los individuos y es lo justo. Pero también compromete al Estado en una mayor participación hacia lo que posteriormente se conoce como justicia social.

21. RODOLFO VON JHERING

Su teoría es conocida como "política de la fuerza" porque en su concepto el Derecho sin fuerza es un nombre vacío. Siendo por lo tanto la coercitividad la característica fundamental del Derecho y lo que le va a diferenciar de otros ordenamientos como la moral o la costumbre.

"Una norma legal sin coacción, es un fuego que no llamea, una luz que no brilla"

El Estado es para Jhering (1818-1892) el legítimo postador de la fuerza coactiva que hace posible al Derecho. Por lo que Derecho y Estado se ligan indisolublemente, ya que éste es el único y legítimo creador de normas jurídicas, en tanto aquel es el regulador de toda función estatal.

"El derecho es la suma total de principios con arreglo a los cuales funciona el Estado como disciplina de coacción. El Estado es pues la única fuente del Derecho".

Planteada así la cuestión el Estado tiene como fuente exclusiva de normas jurídicas, la responsabilidad de

definirse teleológicamente.

Puesto que para Jhering el Derecho es en gran parte, una acción de poder estatal, dirigida intencionalmente a cierto fin, es necesario explicitar tal finalidad: la seguridad de las condiciones de vida social.

El Derecho es -por lo tanto dice Jhering- "la suma de las condiciones de la vida social en el sentido más amplio de la palabra, aseguradas por el poder del Estado, mediante la coacción externa".

"Es el preajuste de los intereses individuales a los propósitos sociales del Estado, según el principio de utilidad social. El derecho ha de aspirar a producir un equilibrio entre el individuo y el principio social".

Al oponerse al iusnaturalismo el positivismo resalta la presencia del Estado, en base al pensamiento realista orientado a darle esencia al Derecho, considerado en el sentido de la suma total de principios con arreglo a los cuales funciona el Estado como disciplina de coacción.

22. JOHN AUSTIN

Es considerado como el fundador de la escuela analítica. Comparte con Bentham las ideas fundamentales de la filosofía jurídica utilitarista; aunque hace una clara separación entre la ética y el Derecho, congruente con su postura positivista, es decir, pretendiendo una ciencia del Derecho con características de autonomía e independencia, al margen de consideraciones éticas:

"La ciencia de la jurisprudencia se ocupa de leyes positivas, o simplemente de leyes en sentido estricto, sin considerar su bondad o maldad"

En síntesis la teoría de Austin (1790-1859) podría expresarse en cuatro puntos esenciales:

1.- La clara distinción entre derecho positivo y otros tipos de normas como preceptos morales o usos sociales;

2.- La potestad conferida al Estado, en el sentido de que no está sometido a ninguna limitación superior;

3.- La ciencia jurídica no debe ocuparse de la valoración de las normas, respecto a si son buenas o malas moralmente;

4.- La ciencia jurídica debe centrarse en la elaboración y sistematización de los conceptos del derecho.

La interpretación que hace Edgar Bodenheimer resulta interesante por las implicaciones de Derecho positivo en la concepción de Austin:

"Todo Derecho positivo, o simplemente todo Derecho en sentido estricto, es establecido por una persona o cuerpo soberano, para un miembro o miembros de la sociedad política independiente donde aquella persona o cuerpo es soberano o supremo". El elemento imperativo en el Derecho es considerado por Austin como su característica más significativa. Las leyes propiamente tales son mandatos. Pero... no todos los mandatos son leyes. Un mandato ocasional o particular no es ley; este término se aplica sólo a aquellos mandatos que son obligatorios para la generalidad o al menos para toda una clase de personas. El derecho creado por el juez es, en opinión de Austin, verdadero Derecho positivo. Las normas que el juez crea derivan su fuerza legal de la autoridad dada por el Estado.

23. HANS KELSEN

La "Teoría Pura del Derecho" es considerada una de las obras jurídicas de mayor influencia en la actualidad. Para muchos Kelsen (1881-1973) es el auténtico representante de la escuela jurídica positivista y el que más se acerca al intento de eliminar de la jurisprudencia todos los elementos no jurídicos.

Derecho y Estado han de ser entendidos en su pura realidad jurídica, y las disciplinas extrañas, como la psicología y ética, han de ser desterradas de la ciencia jurídica. Kelsen define la ciencia del Derecho como el conocimiento de las normas: entendiendo por normas un juicio hipotético que declara que el hacer o no hacer un determinado acto debe ir seguido de una medida coactiva por parte del Estado. El análisis del derecho debe hacerse con independencia a la realidad social en que actúa. La ciencia jurídica tiene por objeto el conocimiento del conjunto de normas que constituyen el derecho vigente o positivo. El derecho, entendido como sistema de normas, y nada más que esto, ha de ser su tema de estudio. Tal es la actitud positivista. (Latorre).

Al definir a la ciencia del Derecho como el conocimiento de las normas, señala que éstas se refieren a un juicio hipotético que declara que el hacer o no hacer un determinado acto debe ir seguido de una medida coactiva por parte del Estado: "en determinadas circunstancias un sujeto debe seguir tal o cual conducta, si no la observa, un sujeto órgano del Estado debe

imponerla. Si A es, debe ser B, no es, debe ser C". La teoría de la norma podría enunciarse en los siguientes puntos:

- 1.- La ciencia jurídica versa sobre normas y no sobre hechos.
- 2.- Las normas pertenecen a la categoría del "deber ser".
- 3.- La ciencia del Derecho es por lo tanto una ciencia normativa.
- 4.- El carácter normativo de la norma se manifiesta de dos maneras:

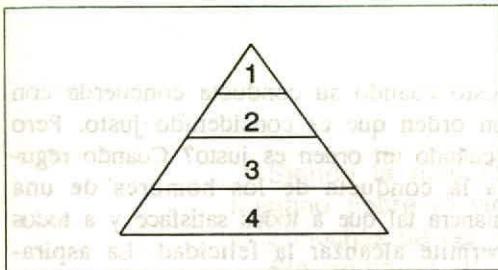
a) Positivamente, en tanto que estudia normas por lo que los conceptos lógicos para aprehenderlas pertenecen al plano categorial del deber ser;

b) Negativamente, en tanto que no se ocupa de hechos, no trata de fenómenos, no explica realidades.

Para Kelsen el Derecho es un sistema gradual de normas coactivas, es decir, un orden coactivo exterior, el cual conserva su unidad por la relación que guardan en referencia común a la norma básica o fundamental "idéntica a la constitución política de un país".

Ubicada en la cúspide de la pirámide de la estructura jurídica, la norma básica prescribe métodos y condiciones de coacción y determina además órganos y procedimientos, así como el lugar que ocupan las distintas normas:

1. Norma fundamental
2. Normas generales
3. Juicios y decisiones administrativas
4. Ejecución material o acto coactivo



Kelsen otorga dos sentidos a la palabra Constitución, que como norma fundamental es aplicable a cualquier forma de gobierno:

- Sentido lógico-jurídico, como norma básica hipotética cuando instituye un órgano creador del Derecho;
- b) Sentido jurídico-positivo, "como grado inmediatamente inferior en el momento en que el legislador establece normas que regulan la legislación misma.

Para Kelsen conceptos como "im-

perio de la ley" o "Estado de Derecho" carecen totalmente de significado, ya que todo Estado es de Derecho puesto que son idénticos o sinónimos por lo que el Estado no es sino la suma total de normas que ordenan la coacción y es así coincidente con el Derecho, de donde resulta que el término "Estado de Derecho" es un pleonasmico, carente de significado.

En opinión de Bodenheimer la doctrina Kelseniana es acaso la expresión más acabada del positivismo analítico en la teoría jurídica. Es característico del positivismo jurídico contemplar la forma del Derecho más que su contenido moral o social, limitarse a la investigación del Derecho tal como es, sin considerar su justicia o injusticia, y tratar de liberar a la teoría jurídica de toda cualificación o juicio de valor de naturaleza política, social o económica.

¿QUE ES LA JUSTICIA?

HANS KELSEN

Cuando Jesús de Nazareth en el interrogatorio ante el Gobernador romano admitió que era un Rey, dijo: "Yo he nacido y he venido al mundo para dar testimonio de la verdad". Entonces Pilato preguntó: "¿Qué es la verdad?". Evidentemente el escéptico romano no esperaba respuesta alguna a esta pregunta y el Justo tampoco dio ninguna. Pues lo esencial de Su misión como Rey mesiánico no era dar testimonio de la verdad. El había nacido para dar testimonio de la justicia, de esa justicia que El quería realizar en el Reino de Dios. Y por esta justicia murió en la cruz.

Así surge de la pregunta de Pilato: "¿Qué es la verdad?" y de la sangre del Crucificado otra pregunta mucho más importante; la pregunta eterna de la humanidad: "¿Qué es la justicia?"

Ninguna otra pregunta ha sido planteada más apasionadamente que ésta, por ninguna otra se ha derramado tanta sangre preciosa ni tantas lágrimas amargas como por ésta, sobre ninguna otra pregunta han meditado mas profundamente los espíritus más ilustres -desde Platón a Kant. Y, sin embargo, ahora como entonces, carece de respuesta. Quizás sea porque es una de esas preguntas para las cuales vale el resignado saber que no se puede encontrar jamás una respuesta definitiva, sino tan solo procurar preguntar mejor.

1. La justicia es, ante todo, una característica posible pero no necesaria de un orden social. Sólo secundariamente, una virtud del hombre; pues un hombre es

justo cuando su conducta concuerda con un orden que es considerado justo. Pero ¿cuándo un orden es justo? Cuando regula la conducta de los hombres de una manera tal que a todos satisface y a todos permite alcanzar la felicidad. La aspiración de justicia es la eterna aspiración del hombre a la felicidad; al no poder encontrarla como individuo aislado, busca el hombre esta felicidad en la sociedad. La justicia es la felicidad social, es la felicidad que el orden social garantiza. -En este sentido, identifica Platón la justicia con la felicidad cuando afirma que sólo el justo es feliz y el injusto desgraciado.

Evidentemente, con la afirmación de que la justicia es la felicidad, la cuestión no ha sido contestada sino tan sólo desplazada. Pues entonces se plantea la pregunta: ¿qué es la felicidad?

2. Desde luego, un orden justo, es decir, aquél que garantiza a todos la felicidad, no puede existir si -de acuerdo con el sentido originario de la palabra- se entiende por felicidad un sentimiento subjetivo, es decir, lo que cada uno considera como tal. En este caso, es imposible evitar que la felicidad del uno entre en conflicto con la felicidad del otro. Un ejemplo: el amor es la más importante fuente de felicidad y de desgracia. Supongamos que dos hombres aman a una misma mujer y que ambos -con o sin razón- creen no poder ser felices sin ella. Pero de acuerdo con la ley, y tal vez de acuerdo con sus propios sentimientos, esa mujer no puede pertenecer más que a uno de los dos. La felicidad de uno provoca irremediablemente la desgracia de otro. Ningún orden social puede solucio-

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

143

nar este problema de una manera justa, es decir, hacer que ambos hombres sean felices. Ni el mismo célebre juicio del Rey Salomón podría conseguirlo. Como es sabido, el rey resolvió que un niño, cuya posesión disputaban dos mujeres, fuera partido en dos con el propósito de entregarlo a aquella que retirara su demanda a fin de salvar la vida del niño. Pues ésta, así lo suponía el rey, probaría de esta suerte su verdadero amor. El juicio salomónico sería justo únicamente en el caso de que sólo una de las dos mujeres amara verdaderamente al niño. Si ambas lo quisiesen y ambas desearan tenerlo -lo que es posible e incluso probable- y ambas retiraran las respectivas demandas, el conflicto quedaría sin solución, y cuando finalmente, el niño debiera ser entregado a una de las partes, el juicio sería, claro está, injusto, pues causaría la infelicidad de la parte contraria. Nuestra felicidad depende, a menudo, de la satisfacción de necesidades que ningún orden social puede lograr.

Otro ejemplo: hay que designar el jefe de un ejército. Dos hombres se presentan a concurso, pero sólo uno de ellos puede ser nombrado. Parece evidente que aquel que sea más apto para el cargo deberá ser designado. Pero ¿si ambos fuesen igualmente aptos? Entonces, sería imposible encontrar una solución justa. Supongamos que uno de ellos sea considerado el más apto por tener buena presencia y un rostro agradable que le confiere un aspecto de fuerte personalidad, mientras que el otro es pequeño y de apariencia insignificante. Si aquél es designado, éste no aceptará la resolución como justa; dirá, por ejemplo, ¿por qué no tengo yo un físico tan bueno como él?, ¿por qué la naturaleza me ha

dado un cuerpo tan poco atractivo? Y en realidad, cuando juzgamos a la naturaleza desde el punto de vista de la justicia, debemos convenir en que no es justa: unos nacen sanos y otros enfermos, unos inteligentes y otros tontos. Ningún orden social puede reparar totalmente las injusticias de la naturaleza.

3. Si la justicia es la felicidad, es imposible que exista un orden social justo si por justicia se entiende la felicidad individual. Pero es también imposible un orden social justo aun en el caso en que éste procure lograr, no ya la felicidad individual de todos, sino la mayor felicidad posible del mayor número posible. Ésta es la célebre definición de justicia formulada por el jurista y filósofo inglés Jeremy Bentham. Pero tampoco es aceptable la fórmula de Bentham si a la palabra felicidad se le da un sentido subjetivo pues individuos distintos tienen ideas aún más distintas acerca de lo que pueda constituir su felicidad. La felicidad que un orden social garantiza no puede ser la felicidad tomada en un sentido individual-subjetivo, sino colectivo-objetivo. Esto quiere decir que por felicidad sólo puede entenderse la satisfacción de ciertas necesidades que son reconocidas como tales por la autoridad social o el legislador, y que son dignas de ser satisfechas. Tales, por ejemplo, la necesidad de alimentos, de vestido, habitación y otras del mismo estilo. No cabe duda alguna que la satisfacción de necesidades socialmente reconocidas es algo que no tiene nada que ver con el sentido originario de la palabra felicidad, que es profunda y esencialmente subjetiva. El deseo de justicia es tan elemental y está tan hondamente arraigado en el corazón

del hombre, por ser precisamente la expresión de su inextinguible deseo de subjetiva y propia felicidad.

4. La idea de felicidad debe sufrir un cambio radical de significación para que la felicidad de la justicia pueda llegar a ser una categoría social. La metamorfosis que experimenta la felicidad individual y subjetiva, al transformarse en la satisfacción de necesidades socialmente reconocidas, es igual a aquella que debe sufrir la idea de libertad para convertirse en principio social. La idea de libertad es a menudo identificada con la idea de justicia y, así, un orden social es justo cuando garantiza la libertad individual. Como la verdadera libertad, es decir, la libertad de toda coacción de todo tipo de gobierno, es incompatible con el orden social, cualquiera que éste sea, la idea de libertad no puede conservar la significación negativa de un mero ser libre de todo gobierno. El concepto de libertad debe aceptar la importancia que tiene una determinada forma de gobierno. Libertad debe significar gobierno de la mayoría y, en caso necesario, contra la minoría de los súbditos. La libertad de anarquía se transforma así en autodeterminación de la democracia. De la misma manera, se transforma la idea de justicia, de un principio que garantiza la libertad individual de todos, en un orden social que protege determinados intereses, precisamente aquellos que la mayoría de los sometidos a dicho orden reconoce como valiosos y dignos de protección.

5. Pero ¿qué intereses humanos tienen ese valor y cuál es la jerarquía de esos valores? Tal es el problema que surge cuando se plantean conflictos de intereses. Y solamente donde existen esos

conflictos aparece la justicia como problema. Cuando no hay conflictos de intereses no hay tampoco necesidad de justicia. El conflicto de intereses aparece cuando un interés encuentra su satisfacción sólo a costa de otro, o, lo que es lo mismo, cuando entran en oposición dos valores y no es posible hacer efectivos ambos, o cuando el uno puede ser realizado únicamente en la medida en que el otro es pospuesto, o cuando es inevitable el tener que preferir la realización del uno a la del otro y decidir cuál de ambos valores es el más importante y, por último, establecer cuál es el valor supremo. El problema de los valores es, ante todo, un problema de conflicto de valores. Y este problema no puede ser resuelto por medio del conocimiento racional. La respuesta al problema aquí planteado es siempre un juicio que, a última hora, está determinado por factores emocionales y, por consiguiente, tiene un carácter eminentemente subjetivo. Esto significa que es válido y únicamente para el sujeto que formula el juicio, y en este sentido es relativo.

6. Lo que se acaba de decir puede ser ilustrado con algunos ejemplos. Para una determinada convicción moral, es la vida humana, la vida de cada cual, el valor supremo. La consecuencia de esta concepción es la prohibición absoluta de dar muerte a un ser humano aun en caso de guerra o de pena capital. Esta es, como se sabe, la posición de los que se niegan a prestar servicio militar o rechazan por principio la pena de muerte. Opuesta a esta posición hay otra convicción moral que sostiene que el valor supremo es el interés y el honor de la nación. Por lo tanto, todos están obligados a sacrificar su vida y a matar en caso de guerra a los

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

145

enemigos de la nación, cuando los intereses y el honor de ésta así lo exijan. Parece entonces también justificable el condenar a muerte a los grandes criminales. Desde luego, es imposible decidirse de una manera científica-racional por cualquiera de estos juicios de valor fundados en tan contradictorias concepciones. En último caso es nuestro sentimiento, nuestra voluntad, no nuestra razón, lo emocional y no lo racional de nuestra conciencia, quien resuelve el conflicto.

7. Otro ejemplo: a un esclavo o a un prisionero de un campo de concentración, en donde la fuga es imposible, se le plantea el problema de saber si el suicidio es moral o no. Este es un problema que se presenta continuamente y que jugó un papel muy importante en la ética de los antiguos. La solución depende de la decisión que determina cuál de los dos valores, vida o libertad, es superior. Si la vida es el valor más alto, el suicidio es injusto, si lo es la libertad y si una vida sin libertad no tiene valor alguno, el suicidio no es entonces tan sólo permitido sino exigido. Es el problema de la jerarquía entre el valor vida y el valor libertad. En este caso sólo es posible una solución subjetiva, una solución que únicamente tiene valor para el sujeto que juzga y que en ningún caso alcanza la validez universal que posee, por ejemplo, la frase que afirma que el calor dilata los metales. Este último es un juicio de realidad y no de valor.

8. Supongamos -sin por eso sostenerlo- que sea posible demostrar que mediante los llamados planes económicos se puede mejorar en tal forma la situación de un pueblo que la seguridad económica individual quede asegurada, y que tal

organización sólo sea factible mediante una renuncia o al menos una considerable limitación de la libertad individual. La respuesta a la pregunta de si es preferible un sistema económico o una economía planificada depende de que nos decidamos por el valor de la libertad individual o por el valor de la seguridad económica. Una persona, con fuerte sentimiento individualista, preferirá la libertad individual, mientras otra que sufra de un cierto complejo de inferioridad se inclinará por la seguridad económica. Esto significa que a la pregunta de si la libertad individual es un valor superior a la seguridad económica o si la seguridad económica es un valor preferible a la libertad individual, sólo es posible dar una respuesta subjetiva y en ningún caso formular un juicio objetivo como lo es aquel que afirma que el acero es más pesado que el agua y el agua más pesada que la madera. Estos son juicios de realidad que pueden ser comprobados experimentalmente y no juicios de valor que no permiten tales verificaciones.

9. Después de un cuidadoso examen de su paciente, descubre el médico una enfermedad incurable que en poco tiempo provocará la muerte de aquél. ¿Tiene el médico que decir la verdad al enfermo, o puede y hasta debe mentir y decir que la enfermedad es curable y que no existe ningún peligro inmediato? La decisión depende de la jerarquía que se establezca entre ambos valores: verdad o compasión. Decir la verdad al enfermo equivale a mortificarlo con el temor de la muerte, mentir significa ahorrarle este sufrimiento. Si el ideal de la verdad es superior al de la compasión, el médico debe decir la verdad, en caso contrario deberá

mentir. Pero cualquiera que sea la jerarquía de estos dos valores, es imposible dar a esta pregunta una respuesta fundada en consideraciones científico-racionales.

10. Como se hizo notar anteriormente, Platón sostiene que el justo -y esto significa para él aquel que se conduce legalmente- y únicamente el justo es feliz y el injusto -o sea el que actúa ilegalmente- infeliz. Platón dice: "la vida más justa es la más feliz". Sin embargo, admite que en algunos casos el justo puede ser desgraciado y el injusto feliz. Pero -agrega el filósofo- es absolutamente necesario que los ciudadanos sometidos a la ley crean en la verdad de la frase que afirma que sólo el justo es feliz aun en el caso en que ésta no sea verdadera. De lo contrario nadie querría obedecer la ley. En consecuencia, el gobierno tiene, según Platón, el derecho de difundir entre los ciudadanos, por todos los medios posibles, la doctrina de que el hombre justo es feliz y el injusto desgraciado aun cuando esto sea falso. Si esta afirmación es una mentira, es una mentira necesaria, pues garantiza la obediencia de la ley.

"¿Puede encontrar un legislador que sirva para algo una mentira más útil que ésta o alguna otra que pueda lograr en forma más efectiva que los ciudadanos, libremente y sin coacción, se conduzcan justamente?" "Si yo fuera legislador obligaría a todos los escritores y a todos los ciudadanos a expresarse en este sentido, es decir, a afirmar que la vida más justa es la más feliz".

Según Platón, el gobierno está autorizado para utilizar aquellas mentiras que considere convenientes. Platón coloca así la justicia -es decir lo que el gobierno como tal entiende, o sea, la legalidad- por

encima de la verdad. Pero no hay ninguna razón que nos impida colocar la verdad por encima de la legalidad y rechazar la propaganda del gobierno por estar fundada en la mentira, aun en el caso en que esta última sirva para el logro de un buen fin.

11. La solución que se dé al problema de la jerarquía de los valores -vida y libertad, libertad e igualdad, libertad y seguridad, verdad y justicia, verdad y compasión, individuo y nación- será distinta según que este problema sea planteado a un cristiano, para quien la salvación del alma, es decir, el destino sobrenatural, es más importante que las cosas terrenas, a un materialista que no cree en la inmortalidad del alma. Y la solución no puede ser la misma cuando se acepta que la libertad es el valor supremo, punto de vista del liberalismo, y cuando se supone que la seguridad económica es el fin último del orden social, punto de vista del socialismo. Y la respuesta tendrá siempre el carácter de un juicio subjetivo y, por lo tanto, relativo.

12. El hecho de que los verdaderos juicios de valor sean subjetivos y que, por lo tanto, sea posible que existan juicios de valor contradictorios entre sí, no significa en ningún caso que cada individuo tenga su propio sistema de valores. En realidad, muchos individuos coinciden en sus juicios valorativos. Un sistema positivo de valores no es la creación arbitraria de un individuo aislado, sino que es siempre el resultado de influencias individuales recíprocas dentro de un grupo dado (familia, raza, clan, casta, profesión) bajo determinadas condiciones económicas. Todo sistema de valores y especialmente un orden moral, con su idea central de justi-

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

147

cia, es un fenómeno social y, por lo tanto, diferente según la naturaleza de la sociedad en la que aparece. El hecho de que ciertos valores sean en general reconocidos dentro de una determinada sociedad es compatible con el carácter subjetivo y relativo de los valores que afirman estos juicios. El que varios individuos coincidan en un juicio de valor no prueba en ningún caso que este juicio sea verdadero, es decir, que tenga validez en sentido objetivo. Lo mismo que el hecho de que muchos hayan creído que el sol giraba alrededor de la tierra no prueba en absoluto que esta creencia esté fundada en la verdad. El criterio de justicia lo mismo que el criterio de verdad aparecen con muy poca frecuencia en los juicios de realidad y en los de valor. A menudo, en la historia de la civilización humana, juicios de valor aceptados por la mayoría han sido desplazados por otros juicios de valor más o menos opuestos, aunque no por eso menos aceptados. Así, por ejemplo, las sociedades primitivas consideraban que el principio de la responsabilidad colectiva (venganza de sangre, por ejemplo), era un principio absolutamente justo. Por el contrario, la sociedad moderna afirma que el principio opuesto, o sea el de la responsabilidad individual, es el que mejor responde a las exigencias de una conciencia recta. Sin embargo, en ciertos campos, como, por ejemplo, el de las relaciones internacionales, el principio de responsabilidad colectiva y en el terreno de las creencias religiosas, la responsabilidad hereditaria, el pecado original -es también una especie de responsabilidad colectiva- no son incompatibles con los sentimientos del hombre actual. Tampoco es absolutamente imposible que en el futuro

-si el socialismo llega al poder- vuelva a ser considerado como moral en el campo de las relaciones internacionales un principio de responsabilidad colectiva independiente de toda concepción religiosa.

13. Aunque la pregunta acerca de cuál sea el valor supremo no puede ser contestada racionalmente, el juicio subjetivo y relativo, con el que en realidad se responde a la misma, es presentado, por lo general, como una afirmación de valor objetivo, o lo que es lo mismo, como norma de validez absoluta. Un rasgo característico del hombre es el sentir una profunda necesidad de justificación o de racionalización es quizás una de las diferencias que existen entre el hombre y el animal. La conducta externa del hombre no difiere mucho de la del animal: el pez grande come al pequeño, tanto en el reino animal como en el humano. Pero cuando un "pez humano", movido por sus instintos, se conduce de esta manera, procura justificar su conducta ante sí mismo y ante los demás y tranquilizar su conciencia con la idea de que su conducta con respecto al prójimo es buena.

14. Como el hombre es, en mayor o menor medida, un ser racional, intenta racionalmente, es decir, mediante una función de su entendimiento, justificar una conducta que el temor o el deseo determinan. Tal justificación racional es posible sólo en una medida limitada, es decir, en tanto su temor o su deseo se refieran a determinado medio mediante el cual debe lograrse un determinado fin. La relación de medio a fin es semejante a la de causa a efecto; por lo tanto, puede ser determinada empíricamente o sea por procedimientos científicos racionales. Evidentemente, esto no es posible cuando los

medios para lograr un determinado fin son medidas específicamente sociales. El estado actual de las ciencias sociales no nos permite tener una comprensión clara del nexo causal de los fenómenos sociales y, por lo tanto, una experiencia suficiente como para determinar en forma precisa cuáles son los medios adecuados para lograr un determinado fin social.

Este es el caso, por ejemplo, del legislador cuando se enfrenta con el problema de establecer la pena de muerte o simplemente la de prisión para evitar ciertos delitos. Este problema puede también formularse con la pregunta: ¿cuál es la pena justa, la de muerte o la de prisión? Para resolver esta cuestión, el legislador debe conocer el efecto que la amenaza de las diferentes penas tiene sobre el hombre que, por inclinación natural, procura cometer los delitos que el legislador quiere evitar. Desgraciadamente, no tenemos un conocimiento exacto de estos efectos y no estamos en condiciones de llegar a tal conocimiento, pues aun en el caso en que esto fuera posible mediante la utilización de experimentaciones, la experimentación en el campo de la vida social es aplicable sólo en una medida muy limitada. De aquí que el problema de la justicia, aun cuando se lo reduzca a la cuestión de saber si una medida social es medio adecuado para lograr un supuesto fin, no pueda ser siempre solucionado racionalmente. Pero aun en el caso en que estos problemas pudieran ser solucionados exactamente, la solución de los mismos no podría proporcionar una justificación completa de nuestra conducta, es decir, aquella justificación que nuestra conducta exige. Con medios sumamente adecuados pueden lograrse fines sumamente problemáticos. Basta pensar

en la bomba atómica. El fin justifica o, como suele decirse, santifica los medios. Pero los medios no justifican el fin. Y es precisamente la justificación del fin, de ese fin que no es medio para otro fin superior, que es precisamente el fin último y supremo, lo que constituye la justificación de nuestra conducta.

15. Cuando se justifica algo, especialmente una conducta humana, como medio para un determinado fin, surge inevitablemente el problema de saber si este fin es también justificable. Y esta cuestión conduce finalmente a la aceptación de un fin supremo que es precisamente el problema de la moral, en general y de la justicia, en particular.

Cuando se justifica una conducta humana como medio apropiado para el logro de un fin propuesto cualquiera, esta justificación es sólo condicional, depende de que el fin propuesto sea justificado o no. Una justificación condicionada y en cuanto tal relativa, no excluye la posibilidad del contrario, pues cuando el fin no es justificable tampoco lo es el medio. La democracia es una forma justa de gobierno, pues asegura la libertad individual. Esto significa que la democracia es una forma de gobierno justa únicamente cuando su fin supremo es el cuidado de la libertad individual. Si en vez de la libertad individual se considera que el valor supremo es la seguridad económica y si puede probarse que en una organización democrática, aquélla no puede ser suficientemente garantizada, no será entonces la democracia sino otra, la forma de gobierno considerada como justa. Otros fines exigen otros medios. La democracia, como forma de gobierno, puede justificarse relativa, pero no absolutamente.

16. Nuestra conciencia no se contenta con estas justificaciones condicionadas, sino que pide una justificación absoluta, sin reservas. Por lo tanto, nuestra conciencia no queda tranquila cuando justificamos nuestra conducta sólo como medio adecuado para un fin cuya justificación es dudosa y exige que justifiquemos nuestra conducta como último fin o, lo que es lo mismo, que nuestra conducta concuerde con un valor absoluto. Pero no es posible lograr tal justificación por medios racionales. Toda justificación racional es esencialmente justificación de algo en tanto es medio adecuado; y, precisamente, el último fin no es medio para ningún otro fin. Cuando nuestra conciencia pide una justificación absoluta de nuestra conducta, es decir, postula valores absolutos, nuestra razón no está en condiciones de satisfacer estas exigencias. Lo absoluto en general y los valores absolutos en particular, están más allá de la razón humana que sólo puede lograr una solución limitada -y en este sentido, relativa- del problema de la justicia como problema de la justificación de la conducta humana.

17. Pero la necesidad de una justificación absoluta parece ser más fuerte que toda consideración racional. Por esto busca el hombre esta justificación, es decir, la justicia absoluta, en la religión y en la metafísica. Pero esto significa que la justicia es desplazada de este mundo a un mundo trascendente. Será la característica esencial y su realización la función esencial de una autoridad sobrenatural, de una deidad cuyas características y funciones son inaccesibles al conocimiento humano. El hombre debe creer en la existencia de Dios, es decir, en la existen-

cia de una justicia absoluta, pero es incapaz de comprenderla o sea de precisarla conceptualmente. Los que no pueden aceptar esta solución metafísica del problema de la justicia, pero conservan la idea de los valores absolutos con la esperanza de poder definirla racionalmente y científicamente, se engañan a sí mismos con la ilusión de que es posible encontrar en la razón humana ciertos principios fundamentales que constituyen estos valores absolutos que, en verdad, están constituidos por elementos emocionales de la conciencia. La determinación de valores absolutos en general y la definición de la justicia en particular que de este modo se logra, son fórmulas vacías, mediante las cuales es posible justificar cualquier orden social.

Por esto no es extraño que las numerosas teorías sobre la justicia que se han formulado desde los tiempos antiguos hasta hoy, puedan ser reducidas a dos tipos fundamentales: uno metafísico-religioso y otro racionalista, o mejor dicho, seudo racionalista.

18. El clásico representante del tipo metafísico es Platón. La justicia es el problema central de toda su filosofía. Para solucionar este problema desarrolla su célebre teoría de las ideas. Las ideas son entidades trascendentes que existen en otro mundo, es una esfera inteligible, inaccesible para los hombres, prisioneros de sus sentidos. Representan esencialmente valores, valores absolutos que deben ser realizados en el mundo de los sentidos aunque, en verdad, nunca pueden serlo completamente. La idea fundamental a la cual están subordinadas todas las demás y de la cual obtienen su validez, es la idea del bien absoluto; esta idea desempeña en

la filosofía de Platón el mismo papel que la idea de Dios en la teología de cualquier religión. La idea del bien encierra en sí misma la idea de justicia, esa justicia a cuyo conocimiento aspiran casi todos los diálogos de Platón. La pregunta: ¿qué es la justicia?, coincide con la pregunta: ¿qué es bueno?, o ¿qué es lo bueno? Platón realiza en sus diálogos numerosos intentos para responder a estas preguntas en forma racional. Pero ninguno de estos intentos conduce a un resultado definitivo. Cuando parece haberse logrado una definición, aclara inmediatamente Platón por boca de Sócrates, que son necesarias aún otras investigaciones. Platón remite con frecuencia a un método específico de razonamiento abstracto, libre de toda representación sensible, la llamada dialéctica que -como él afirma- capacita a aquellos que la dominan, para comprender las ideas. Pero el mismo Platón no emplea este método en sus propios diálogos, o al menos no nos comunica los resultados de esta dialéctica. Llega incluso a decir taxativamente que la idea del bien absoluto está más allá de todo conocimiento racional, o sea más allá de todo razonamiento. En una de sus cartas, la VII, en donde da cuenta de los motivos profundos y de los últimos fines de su filosofía, declara que no puede existir una definición del bien absoluto, sino tan sólo una especie de visión del mismo, y que esta visión se hace efectiva en forma de vivencia mística que logran sólo aquellos que gozan de la gracia divina; además, es imposible describir con palabras el objeto de esta visión mística, es decir, el bien absoluto. De aquí -y ésta es la última conclusión de esta filosofía- que no se pueda dar ninguna respuesta al pro-

blema de la justicia. La justicia es un secreto que Dios confía -si es que alguna vez lo hace- a muy pocos elegidos, y que no deja nunca de ser tal, pues no puede ser trasmítido a los demás.

19. Es notable como se acerca en este punto la filosofía de Platón a la de Jesús, cuyo contenido más importante es igualmente la justicia. Después de haber rechazado enérgicamente la fórmula racionalista del Antiguo Testamento: "ojos por ojos, dientes por dientes" -el principio de represalia- Jesús proclama la nueva y verdadera justicia, el principio del amor: el mal no debe pagarse con el mal sino con el bien, no rechazar el mal sino el delincuente y amar al enemigo. Esta justicia está más allá de toda realidad social de un orden posible, y el amor que constituye esta justicia no puede ser el sentimiento humano que llamamos amor. No sólo porque está en contra de la naturaleza humana el amar al enemigo, sino también porque Jesús rechazaba enérgicamente el amor humano que une al hombre con la mujer, a los padres con los hijos. El que quiera seguir a Jesús y alcanzar el reino de Dios, debe abandonar su casa y sus propiedades, padres, hermanos, mujer e hijos. Quien no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas, y aun su propia vida, no puede ser discípulo de Jesús. El amor que enseña Jesús no es el amor de los hombres. Es el amor que hará que los hombres sean tan perfectos como Su Padre en el cielo, que hace salir el sol sobre los malos y buenos y llover sobre justos e injustos. Es el amor de Dios. Lo más raro en este amor es que debe ser aceptado como compatible con la terrible y eterna pena que será impuesta a los pecadores en

el Juicio Final y, por lo tanto, con el más grande temor que el hombre es capaz de sentir: el temor de Dios. Jesús no intentó aclarar esta contradicción; tampoco es posible hacerlo. Es una contradicción sólo para la limitada razón humana, no para la razón absoluta de Dios que el hombre no puede comprender. Por eso enseñó Pablo, el primer teólogo de la religión cristiana, que "la sabiduría de este mundo es necesidad para Dios", que la filosofía, es decir, el conocimiento lógico-racional no es camino que conduzca a la justicia divina que se encierra en la oculta sabiduría de Dios, que la justicia es confiada por Dios a los fieles y que la fe es actuada por el amor. Pablo se mantiene fiel a la nueva doctrina de Jesús sobre la nueva justicia, el amor de Dios. Pero admite que el amor que Jesús predica supera todo conocimiento racional. Es un misterio, uno de los muchos misterios de la fe.

20. El tipo racionalista que por medio de la razón humana procura dar solución al problema de la justicia, es decir, definir el concepto de justicia, está representado por la sabiduría popular de muchas naciones y también por algunos célebres sistemas filosóficos. Se atribuye a uno de los siete sabios de Grecia la conocida frase que afirma que la justicia significa dar a cada uno lo suyo. Esta fórmula ha sido aceptada por notables pensadores y, especialmente, por filósofos del derecho. Es fácil demostrar que ésta es una fórmula completamente vacía. La pregunta fundamental: qué es lo que cada uno puede considerar realmente como "lo suyo"?, queda sin respuesta. De aquí que el principio "a cada uno lo suyo" sea aplicable únicamente cuando se supone que esta cuestión está ya resuelta de antemano; y

sólo puede estarlo mediante un orden social que la costumbre o el legislador han establecido como moral positiva u orden jurídico. Por esto, la fórmula "a cada uno lo suyo" puede servir para justificar cualquier orden social, sea éste capitalista o socialista, democrático o aristocrático. En todos ellos se da a cada uno lo suyo, sólo que "lo suyo" es en cada caso diferente. Esta posibilidad de defender cualquier orden social por ser justo -lo es en cuanto esté de acuerdo con la fórmula "a cada uno lo suyo"- explica la aceptación general de esta fórmula y demuestra a la vez que es una definición de justicia totalmente insuficiente, ya que ésta debe fijar un valor absoluto que no puede identificarse con los valores relativos que una moral positiva o un orden jurídico garantizan.

21. Lo mismo puede decirse de aquel principio que muy a menudo se presenta como esencia de la justicia: bien por bien, mal por mal. Es el principio de represalia. No tiene sentido alguno, a menos que se suponga evidente la respuesta a las preguntas: ¿qué es lo bueno?, ¿qué es lo malo? Pero esta respuesta no es de ningún modo evidente, pues la idea de lo bueno y de lo malo, en los distintos pueblos y en las distintas épocas, es también diferente. El principio de represalia sirve para expresar la técnica específica del derecho positivo que vincula el mal delito con el mal de la pena. Pero éste es el principio que subyace fundamentalmente a toda norma jurídica positiva; de aquí que todo orden jurídico puede ser justificado en tanto es realización del principio de represalia. El problema de la justicia es, a última hora, el problema de saber si un orden jurídico es justo en la aplicación del principio de

represalia, es decir, si el hecho ante el cual el derecho reacciona como ante un delito con el mal de la pena, es en realidad un mal para la sociedad, y si el mal que el derecho establece como pena conviene a aquél. Éste es el verdadero problema, el problema de la justicia del derecho. Y el principio de represalia no da respuesta alguna a este problema.

22. La represalia, en tanto significa pagar con la misma moneda, es una de las múltiples formas bajo las que se presenta el principio de igualdad que también ha sido considerado como esencia de la justicia. Este principio parte de la suposición de que todos los hombres, "todos los que tienen rostro humano", son iguales por naturaleza y termina con la exigencia de que todos los hombres deben ser tratados de la misma manera. Pero como la suposición es completamente falsa, pues en verdad los hombres son muy distintos y no hay dos que sean realmente iguales, esta exigencia puede significar únicamente que el orden social en el otorgamiento de derechos y en la imposición de deberes, debe hacer caso omiso de ciertas desigualdades. Sería absurdo tratar a los niños de la misma manera que a los adultos, a los locos igual que a los ciegos. ¿Cuáles son pues las diferencias que deben ser tenidas en cuenta y cuáles las que no? Ésta es la pregunta decisiva, y el principio de igualdad no da respuesta alguna a la misma. En realidad, las respuestas de los órdenes jurídicos positivos son muy diferentes. Todos están de acuerdo en la necesidad de ignorar ciertas desigualdades de los hombres, pero no hay dos órdenes jurídicos que coincidian en lo que se refiere a las diferencias que no deben ignorarse y que hay que tener en

cuenta para el otorgamiento de derechos y la imposición de obligaciones. Algunos conceden derechos políticos a los hombres y no a las mujeres; otros tratan igualmente a ambos sexos, pero obligan sólo a los hombres a prestar servicio militar; otros no establecen diferencia alguna en este sentido. Pero, ¿Cuál es el orden justo? Aquel para quien la religión es indiferente afirmará que las distinciones de religión son irrelevantes. El creyente, por el contrario, considerará que la diferencia fundamental es aquella que existe entre los que comparten su fe -que él, como creyente, considera la única verdadera- y los demás, es decir, los no creyentes. Para él será completamente justo conceder a aquellos los derechos y a éstos negárselos. Se habrá así aplicado con toda rectitud el principio de igualdad que exige que los iguales sean tratados igualmente.

Esto indica que el principio de igualdad no puede dar respuesta a la pregunta fundamental: ¿qué es lo bueno? En el tratamiento dado a los súbditos por un orden jurídico positivo, cualquier diferencia puede ser considerada esencial y servir, por lo tanto, de fundamento para un tratamiento diferente, sin que por esto el orden jurídico contradiga el principio de igualdad. Este principio es demasiado vacío para poder determinar la estructura esencial de un orden jurídico.

23. Y ahora el principio especial de la llamada igualdad ante la ley. No significa otra cosa sino que los órganos encargados de la aplicación del derecho no deben hacer ninguna diferencia que el derecho a aplicar no establezca. Si el derecho otorga derechos políticos solamente a los hombres y no a las mujeres, a los ciudadanos

nos nativos y no a los extranjeros, a los miembros de una determinada religión o raza y no a los de otra, se respetará el principio de igualdad ante la ley cuando los órganos encargados de la aplicación del derecho, resuelvan en los casos concretos de una mujer, un ciudadano extranjero o un miembro de una determinada religión o raza no tiene derecho político alguno. Este principio difícilmente tiene algo que ver con la igualdad. Expresa únicamente que el derecho deberá ser aplicado de acuerdo con su propio sentido. Es el principio de juricidad o legalidad, que por su propia esencia es inmanente a todo ordenamiento jurídico sin que para esto interese el que dicho ordenamiento sea justo o injusto.

24. La aplicación del principio de igualdad a las relaciones entre trabajo y producto del mismo lleva a exigir que a igual trabajo corresponda una igual participación en los productos. Esta es, según Karl Marx, la justicia que subyace al orden capitalista, el retendido "derecho igual" de este sistema económico. En realidad es un derecho desigual, pues no tiene en cuenta las diferencias de capacidad de trabajo que existen entre los hombres y, por lo tanto, no es un derecho justo sino injusto. Pues el mismo quantum de trabajo que produce un obrero fuerte y diestro y un individuo débil e incapaz es sólo aparentemente igual; y cuando los dos reciben por su trabajo la misma cantidad de producto, se entrega a ellos algo igual por algo desigual. La verdadera igualdad y, por lo tanto, la verdadera y no la aparente justicia, se logra únicamente en una economía comunista, en donde el principio fundamental es: de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus

necesidades.

Si se aplica este principio a un sistema económico cuya producción, es decir su fin último, está regulada sistemáticamente por una autoridad central, surge inmediatamente la pregunta: ¿cuáles son las capacidades de cada uno, para qué tipo de trabajo es apto y qué cantidad de trabajo puede exigírsele según sus capacidades naturales? Es evidente que esta cuestión no puede ser resuelta según la opinión de cada uno, sino por un órgano de la comunidad destinado a tal efecto y según normas generales establecidas por la autoridad social; y entonces surge otra pregunta: ¿cuáles son las necesidades que pueden ser satisfechas? Sin lugar a dudas, aquellas cuya satisfacción procura el sistema de producción planificado, es decir, dirigido por una autoridad central. Y aun cuando Marx asegure que en la sociedad comunista del futuro "las fuerzas de producción deben aumentar" y "todas las fuentes de la riqueza social fluirán plenamente", no puede quedar librado al absoluto capricho de cada uno, ni la elección de las necesidades que el proceso de producción social debe procurar satisfacer planificadamente, ni el determinar en qué medida debe realizarse la satisfacción de las mismas. Esta cuestión debe ser también resuelta por la autoridad social de acuerdo con principios generales. Así, pues, el principio comunista de justicia presupone -lo mismo que la fórmula "a cada uno lo suyo"- la respuesta del orden social positivo a la pregunta que fundamenta su aplicación. Y, en realidad, este orden social -lo mismo que en el caso de la fórmula "a cada uno lo suyo"- no es un orden cualquiera, sino uno perfectamente determinado. Pero nadie puede prever cómo

funcionará este orden social a realizarse en un futuro lejano y cómo se podrán resolver las cuestiones fundamentales de la aplicación del principio comunista de justicia.

Si se toman en cuenta estos hechos, el principio comunista de justicia -en tanto éste pretenda ser considerado como tal- termina en la norma: de cada uno según sus capacidades reconocidas por el orden social comunista, a cada uno según sus necesidades determinadas por este orden social. El que este orden social vaya a reconocer las capacidades individuales respetando la idiosincrasia de cada uno y el que vaya a garantizar la satisfacción de todas las necesidades de modo que en la armónica comunidad por él constituida vayan a coexistir todos los intereses colectivos e individuales y, por lo tanto, la libertad individual ilimitada, es una ilusión utópica. La típica utopía de una futura edad dorada, de una situación paradisíaca en la que -como Marx profetizaba- sería superado no sólo "el estrecho horizonte del derecho burgués" sino también (ya que no habría conflicto alguno de intereses), el amplio horizonte de la justicia.

25. Otra aplicación del principio de igualdad es la fórmula conocida con el nombre de regla áurea y que dice: no hagas a los demás lo que tú no quieras que a ti te hagan. Lo que cada uno quiere que los demás no le hagan es aquello que causa dolor; y lo que cada uno desea que los demás le hagan es aquello que causa placer. Así pues la regla de oro conduce a la exigencia siguiente: no causes al prójimo dolor sino bríndale placer. Sólo que a menudo sucede que el proporcionar placer a un individuo causa dolor a otro. Si

esto significa una violación de la regla áurea, surge entonces el problema de saber cómo hay que conducirse ante el infractor de la misma. Precisamente éste es el problema de la justicia, pues si nadie causara dolor al prójimo sino sólo placer no habría problema alguno de justicia. Pero si se intenta aplicar la regla áurea en el caso en que ésta haya sido infringida, se ve enseguida que su aplicación conduce a consecuencias absurdas. Nadie desea ser castigado, aun cuando haya cometido un delito. Por lo tanto, siguiendo la regla áurea, el delincuente no debe ser castigado. Para ciertas personas puede ser indiferente el que se les mienta o no, pues con o sin razón se consideran lo suficientemente inteligentes como para poder descubrir la verdad y protegerse a sí mismas del mentiroso. Entonces, de acuerdo con la regla áurea, a ellas les está permitido mentir. Si esto se interpreta estrictamente se llega a la abolición de toda moral y de todo derecho. Esta no es, por supuesto, la intención de la regla; por el contrario, ella procura mantener la moral y el derecho. Pero si la regla áurea debe ser interpretada de acuerdo con su intención, no puede entonces constituir -como pretende su texto- un criterio subjetivo de conducta justa y, por lo tanto, tampoco puede exigir al hombre que se conduzca con los demás como él quisiese que los demás con él se condujeran. Un criterio subjetivo de este tipo es inconciliable con cualquier orden social. Por lo tanto, debe interpretarse la regla áurea en el sentido de que ésta establece un criterio objetivo. Su significado debe ser: condúcete con los demás como éstos deben conducirse contigo; y, en realidad, éstos deben conducirse de acuerdo con un orden subjetivo. Pero

¿cómo deben conducirse? Ésta es la pregunta de la justicia. Y la respuesta a la misma no da la regla de oro sino que la presupone. Y puede presuponerla porque lo que está presuponiendo es precisamente el orden de la moral positiva y del derecho positivo.

26. Si por vía de interpretación, se sustituye el criterio subjetivo contenido en el texto de la regla áurea por un criterio objetivo, la regla conduce a la siguiente exigencia: condúcete de acuerdo con las normas generales del orden social. A pesar de ser ésta una fórmula tautológica, pues todo orden social está fundado en normas generales de acuerdo con las cuales debemos conducirnos, sugirió a Manuel Kant la formulación de su célebre imperativo categórico que constituye el resultado esencial de su filosofía moral y su solución al problema de la justicia. El imperativo categórico afirma: "condúcte de acuerdo con aquella máxima que tú deseáras se convirtiera en ley general". Con otras palabras: la conducta humana es buena o justa cuando está determinada por normas que los hombres que actúan pueden o deben desear que sean obligatorias para todos. Pero ¿cuáles son estas normas que podemos o debemos desear que sean obligatorias para todos? Ésta es la pregunta fundamental de la justicia. Y a esta pregunta -lo mismo que la regla áurea- no da respuesta alguna el imperativo categórico.

27. Cuando se consideran los ejemplos concretos con los que Kant procura ilustrar la aplicación del imperativo categórico, se comprueba que son preceptos de la moral tradicional y del derecho positivo de su época; en ningún caso han sido deducidos del imperativo categórico

como pretende la teoría del mismo, pues de esta fórmula vacía no puede deducirse nada. En todo caso, son únicamente compatibles con el imperativo categórico. Pero toda precepto de cualquier orden social es compatible con este principio, ya que éste no dice otra cosa sino que el hombre ha de conducirse de acuerdo con las normas generales. De aquí que el imperativo categórico, lo mismo que el principio "a cada uno lo suyo" o la regla áurea, pueda servir de justificación a cualquier orden social en general y a cualquier disposición general en particular. Y en este sentido es como han sido utilizados. Esta posibilidad explica por qué estas fórmulas a pesar de -o mejor dicho, por ser absolutamente vacías- son y serán también en el futuro aceptadas como solución satisfactoria del problema de la justicia.

28. La Ética de Aristóteles es otro ejemplo significativo del infructuoso intento de definir la idea de una justicia absoluta mediante un método racional, científico o quasi científico. Ésta es una ética de la virtud, es decir, apunta a un sistema de virtudes entre las cuales la justicia es la virtud más alta, la virtud perfecta. Aristóteles asegura haber encontrado un método científico, es decir, geométrico matemático para determinar las virtudes o, lo que es lo mismo, para responder a la pregunta: ¿qué es lo bueno? La filosofía moral, afirma Aristóteles, puede encontrar la virtud, cuya esencia busca determinar de la misma manera, o al menos de una forma muy parecida, a la que permite al geómetra equidistantemente alejado de los puntos finales de una línea recta, encontrar el punto que divide a la misma en dos partes

iguales. Así, la virtud es el punto medio entre dos extremos, es decir, entre dos vicios: el vicio de exceso y el vicio de defecto. Así, por ejemplo, la virtud del valor es el punto medio entre el vicio de la cobardía, "falta de coraje", y el vicio de la temeridad, "exceso de coraje". Esta es la conocida doctrina del mesotes. Para poder juzgar esta doctrina es necesario tener en cuenta que un geómetra sólo puede dividir una línea en dos partes iguales si se supone que los dos puntos finales están ya dados; en este caso, el punto medio está también ya dado con ellos, es decir, está dado de antemano. Cuando sabemos lo que es el vicio, podemos también saber lo que es la virtud, pues la virtud es lo contrario del vicio. Si la mentira es un vicio, la verdad es una virtud. Pero Aristóteles presupone evidente la existencia del vicio y por vicio entiende lo que la moral tradicional de su época calificaba como tal. Pero esto significa que la ética de la doctrina del mesotes soluciona sólo aparentemente su problema, es decir el problema de saber: ¿qué es lo malo?, ¿qué es un vicio?, y, por consiguiente, ¿qué es lo bueno?, o qué es una virtud? Así, pues, la pregunta: ¿qué es lo bueno?, es contestada con la pregunta: ¿qué es lo malo?, y la ética aristotélica deja librada la respuesta de esta pregunta a la moral positiva y al orden social existente. Es la autoridad de este orden social -y no la fórmula de mesotes- quien determina qué es lo "demasiado" y qué lo "poco" y quién establece los dos extremos, es decir, los dos vicios y, por lo tanto, la virtud situada entre ambos. Esta ética, al presuponer el orden social existente como válido, se justifica a sí misma. Esta es en realidad la función de la fórmula tautológica del

mesotes que concluye diciendo que lo bueno es aquello que es bueno para el orden social existente. Es una función esencialmente conservadora: el mantenimiento del orden social existente.

29. El carácter tautológico de la fórmula del mesotes aparece claramente en la aplicación de la misma a la virtud de la justicia. Aristóteles enseña que la conducta justa es el término medio entre el hacer el mal y el sufrir el mal. Lo primero es "demasiado", lo último, "poco". En este caso, la fórmula que dice que la virtud es el punto medio entre dos vicios, no es una metáfora adecuada, pues la injusticia que se hace y la que se sufre no son vicios o males, sino que es una sola la injusticia que el uno hace al otro y la que éste sufre de aquél. La justicia es simplemente lo contrario de esta injusticia. La fórmula del mesotes no da respuesta a la pregunta fundamental: ¿qué es la injusticia? La respuesta está presupuesta y Aristóteles presupone como evidente que injusticia es aquello que para el orden moral positivo y para el derecho positivo es injusto. Lo que la doctrina del mesotes aporta no es la definición de la esencia de la justicia, sino el fortalecimiento del orden social existente establecido por la moral positiva y el derecho positivo. Esta es una aportación eminentemente política que protege a la ética aristotélica contra todo análisis crítico que señale su falta de valor científico.

30. Tanto el tipo metafísico de filosofía jurídica como el racionalista están representados en la escuela del derecho natural que dominó durante los siglos XVII y XVIII; fue abandonada casi por completo en el siglo XIX, y en nuestros días vuelve a tener influencia. La teoría del

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

157

derecho natural afirma que existe una regulación completamente justa de las relaciones humanas que surge de la naturaleza: de la naturaleza en general, o de la naturaleza del hombre en tanto ser dotado de razón. La naturaleza es presentada como autoridad normativa, como una especie de legislador. Mediante un cuidadoso análisis de la naturaleza podemos encontrar en ella normas inmanentes que prescriben la conducta recta, es decir, justa del hombre. Si se supone que la naturaleza es creación divina, sus normas inmanentes -el derecho natural- son expresiones de la voluntad divina. En este caso, tiene la teoría del derecho natural un carácter metafísico. Cuando se hace derivar el derecho natural de la naturaleza del hombre en cuanto ser dotado de razón -sin hacer referencia a un origen divino de esta razón-, cuando se acepta que puede encontrarse el principio de la justicia en la razón humana -sin necesidad de recurrir a la voluntad divina- aparece la teoría del derecho natural con ropajes racionalistas. Desde el punto de vista de una ciencia racional del derecho, la posición religioso-metafísica de la teoría del derecho natural no puede ser tenida en cuenta. Por otra parte, la postura racionalista es evidente insostenible. La naturaleza, en tanto sistema de hechos vinculados entre sí por el principio de causalidad, no tiene voluntad alguna y, por lo tanto, no puede prescribir ninguna conducta humana determinada. De un hecho, es decir, de lo que es o sucede realmente, no puede deducirse lo que debe ser o suceder. Cuando la teoría racionalista del derecho natural intenta derivar de la naturaleza normas para la conducta humana, se apoya en un sofisma. Lo mismo puede

decirse del intento de deducir tales normas de la razón humana. Normas que prescriban la conducta humana pueden tener su origen únicamente en la voluntad, y esta voluntad puede ser sólo humana si se excluye la especulación metafísica. La afirmación de que el hombre debe conducirse de una determinada manera -una cuando quizás él no se conduzca realmente en esta forma, puede ser formulada por la razón humana únicamente suponiendo que por un acto de voluntad humana se haya establecido una norma que prescriba dicha conducta. La razón humana puede comprender y describir, pero no prescribir. Pretender encontrar en la razón normas de conducta humana es una ilusión semejante a la de querer obtener tales normas de la naturaleza.

31. No puede sorprender, por consiguiente, el que los diferentes partidarios de la teoría del derecho natural hayan deducido de la naturaleza divina o encontrado en la naturaleza humana principios de justicia sumamente contradictorios. De acuerdo con uno de los más distinguidos representantes de esta escuela, Roberto Filmer, la autocracia, la monarquía absoluta, es la única forma de gobierno natural, es decir, justa. Pero otro teórico del derecho natural, igualmente significativo, Juan Locke, demuestra, con el mismo método, que la monarquía absoluta no puede ser considerada en ningún caso como forma de gobierno, y solamente la democracia puede valer como tal, pues sólo ella está de acuerdo con la naturaleza y, por tanto, sólo ella es justa. La mayor parte de los representantes de la doctrina del derecho natural afirman que la propiedad privada -fundamento del orden feudal y capitalista- es un derecho natural

y, por lo tanto, sagrado e inalienable; en consecuencia, la propiedad colectiva o la comunidad de bienes, es decir, el comunismo, es algo que está en contra de la naturaleza y la razón: es, por lo tanto, injusto. Pero el movimiento del siglo XVIII, que pretendía la abolición de la propiedad privada y el establecimiento de un orden social comunista y que jugó un cierto papel en la Revolución Francesa, se apoyaba también en el derecho natural, y sus argumentos tienen la misma fuerza probatoria que aquellos que defienden la propiedad privada del actual ordenamiento social, es decir, ninguna. Con un método fundado en un sofisma, como lo es el de la teoría del derecho natural, se puede demostrar todo, o, lo que es lo mismo, no es posible demostrar nada.

32. Si hay algo que la historia del conocimiento humano puede enseñarnos, es la inutilidad de los intentos de encontrar por medios racionales una norma de conducta justa que tenga validez absoluta, es decir, una norma que excluya la posibilidad de considerar como justa la conducta opuesta. Si hay algo que podemos emprender de la experiencia espiritual del pasado es que la razón humana sólo puede concebir valores relativos, esto es, que el juicio con el que juzgamos algo como justo no puede pretender jamás excluir la posibilidad de un juicio de valor opuesto. La justicia absoluta es un ideal irracional. Desde el punto de vista del conocimiento racional, existen sólo intereses humanos y, por lo tanto, conflicto de intereses. Para la solución de los mismos existen sólo dos soluciones: o satisfacer el uno a costa del otro o establecer un compromiso entre ambos. No es posible demostrar que ésta y no aquélla es la

solución justa. Si se supone que la paz social es el valor supremo, el compromiso aparecerá como la solución justa. Pero también la justicia de la paz es sólo una justicia relativa y, en ningún caso, absoluta.

33. Pero ¿cuál es la moral de esta filosofía relativista de la justicia? ¿Es que tiene moral alguna? ¿No es acaso el relativismo amoral o inmoral, como muchos afirman? No lo creo. El principio moral fundamental que subyace a una teoría relativista de los valores o que de la misma puede deducirse, es el principio de la tolerancia, es decir, la exigencia de buena voluntad para comprender las concepciones religiosas o políticas de los demás, aun cuando no se las comparta o, mejor dicho, precisamente por no compartirlas y, por lo tanto, no impedir su exteriorización pacífica. Es claro que de una concepción relativista no puede deducirse derecho alguno a una tolerancia absoluta, sino únicamente dentro de un orden positivo de garantizar la paz a los a él sometidos y les prohibe la utilización de la violencia, pero no limita la exteriorización pacífica de sus opiniones. Tolerancia significa libertad de pensamiento. Los más altos valores morales fueron perjudicados por la intolerancia de sus defensores. En las hogueras, que la Inquisición española encendió para defender la religión cristiana, fueron quemados no sólo los cuerpos de los herejes, sino que se sacrificó también una de las enseñanzas más importantes de Cristo: no juzgues para que no seas juzgado. En las terribles guerras de religión del siglo XVII, en las que la Iglesia perseguida estaba de acuerdo con la perseguidora únicamente en la intención de destruir a la otra, Pedro Bayle,

uno de los más grandes libertadores del espíritu humano, objetaba a aquellos que creían poder defender un orden político o religioso existente mediante la intransigencia con los demás: "El desorden no surge de la tolerancia sino de la intransigencia". Una de las páginas más gloriosas de la historia de Austria es el decreto de tolerancia de José II. Si la democracia es una forma de gobierno justa, lo es en cuanto significa libertad y libertad quiere decir tolerancia. Pero ¿puede permanecer tolerante la democracia cuando tiene que defenderse de ataques antidemócraticos? Sí; en la medida en que ella no reprime la exteriorización pacífica de las concepciones antidemocráticas. Precisamente es esta tolerancia lo que distingue la democracia de la autocracia. Mientras esta distinción se conserve, tenemos razón para rechazar la autocracia y estar orgullosos de nuestra forma democrática de gobierno. La democracia no puede defenderse renunciando a sí misma. Pero un gobierno democrático tiene también el derecho de reprimir con la fuerza y evitar con medios adecuados los intentos que procuren derrocarlo violentamente. El ejercicio de este derecho no contradice ni el principio democrático ni el de tolerancia. A veces puede ser difícil trazar una línea divisoria entre la divulgación de ciertas ideas y la preparación de un golpe revolucionario. Pero la conservación de la democracia depende de la posibilidad de encontrar esta línea divisoria. Puede también suceder que

tal delimitación encierre en sí misma un cierto peligro; pero es honra y es esencia de la democracia el asumir este peligro. Una democracia que no sea capaz de afrontarlo, no es digna de ser defendida.

34. Como la democracia es por su naturaleza íntima libertad y la libertad significa tolerancia, no existe otra forma de gobierno más favorable para la ciencia que la democracia. La ciencia sólo puede desarrollarse cuando es libre, y es libre cuando no está sujeta no sólo a influencias externas, es decir políticas, sino cuando es internamente libre, cuando en el juego de argumento y objeciones impera una completa libertad. Ninguna doctrina puede ser eliminada en nombre de la ciencia, pues el alma de la ciencia es la tolerancia.

Comencé este estudio con la pregunta: ¿qué es la justicia? Ahora, al llegar a su fin, sé perfectamente que no la he contestado. Mi disculpa es que en este caso estoy en buena compañía. Sería más que presunción hacer creer a mis lectores que puedo alcanzar aquello que los más grandes pensadores no lograron. En realidad, yo no sé ni puedo decir qué es la justicia, la justicia absoluta, este hermoso sueño de la humanidad. Debo conformarme con la justicia relativa, puedo decir únicamente lo que para mí es la justicia. Como la ciencia es mi profesión y, por lo tanto, lo más importante de mi vida, para mí la justicia es aquella bajo cuya protección puede florecer la ciencia y, con la ciencia, la verdad y la sinceridad. Es la justicia de la democracia, la justicia de la tolerancia.

24. LUDWIG GUMPLOWICZ

Auténtico representante del positivismo sociológico, este jurista y sociólogo austriaco proporciona una base sociológica a la teoría positivista al afirmar que el Derecho es esencialmente un ejercicio del poder del Estado.

Para Gumplowicz (1838-1909) el factor que ha estimulado el movimiento de la historia humana es la lucha de las diferentes razas por la supremacía y el poder. Lo cual nos recuerda la postura marxista aunque aquí no se refiere a las clases sociales sino a otro tipo de grupos, pero el motivo de la lucha si es el poder económico, social, político y cultural.

Como resultado de esa lucha por el poder la raza más fuerte opprime a la más débil, estableciendo una organización primero para garantizar la estabilidad del sistema, y en seguida para intentar prolongar lo más posible su dominio.

La organización creada desde el poder es el Estado y uno de sus instrumentos más eficaces es el Derecho. Por lo tanto el Derecho es una forma de vida social que surge del conflicto de grupos sociales heterogéneos y desiguales en su lucha por el poder.

Planteado así el origen sociológico del Derecho, su finalidad será en consecuencia establecer y mantener el dominio del grupo más fuerte sobre el

más débil, utilizando para ello toda la fuerza y el poder del Estado.

De donde se desprende que la finalidad última del Derecho es el mantenimiento y perpetuación de la desigualdad económica, social y política, es decir, cultural. Se concluye entonces que toda forma de Derecho es expresión de algún tipo de desigualdad.

Si el Derecho es esencialmente una emanación del poder estatal, por lo tanto aspectos como: Derecho natural, derechos inalienables, razón, libertad, igualdad, etc. carecen de significación tal, ya que Derecho y Estado son expresiones de dominio de los fuertes (pocos) sobre los débiles (muchos), es decir, de desigualdad y diferencia social.

Sin embargo Gumplowicz admite posteriormente que el Derecho puede ser instrumento de emancipación y, por lo tanto quizá más justo para la mayoría de la sociedad. Porque la cultura humana -reconoce- se caracteriza por su constante lucha por la libertad de los grupos subyugados.

El ejemplo claro de la utilización del Derecho por la emancipación, es la lucha librada por la burguesía en su ascenso al poder, valiéndose para ello de la declaración universal de los derechos del hombre, para vencer los derechos "de sangre" de la nobleza feudal.

25. GUSTAVO RADBRUCH

La teoría relativista de Gustavo Radbruch (1879-1949) podría expresarse en algunos puntos como los siguientes:

1.- Los juicios de valor -justicia, equidad, etc.- son axiomáticos e inde-
mostrables; por lo tanto son más ob-
jetos de fe que de conocimiento.

2.- Ante tal premisa no es posible la
determinación científica de lo que podría
ser el mejor Derecho y, por lo tanto el
mejor orden social.

3.- De estos postulados se desprenden
de que la Filosofía del Derecho no
puede enseñar una verdad absoluta
sobre la justicia y el Derecho.

4.- La Filosofía jurídica únicamente
muestra una serie de opiniones sobre
el Derecho y la justicia, por lo que son
entonces solamente manifestaciones
de una convicción social y política
determinada.

5.- El campo de la Filosofía del
Derecho es, sin embargo el análisis o
estudio de las posibilidades teóricas
del Derecho y la justicia.

6.- Incluso el problema de la verdad
o falsedad de una convicción política
no pertenece al ámbito de la filosofía
jurídica y está fuera de la posibilidad

de la investigación científica.

7.- En opinión de Bodenherimer,
Radbruch es un adepto tan convencido
del relativismo democrático que no
reconoce la existencia de una filosofía
de la vida que pueda pretender validez
absoluta.

8.- Sin embargo plantea un concep-
to de Derecho como el conjunto de
ordenaciones generales para la vida
humana en común.

9.- Todavía más afirma que el fin
último del Derecho es la realización de
la justicia.

10.- Pero señala también -nueva-
mente relativista- que la justicia es un
concepto vago e indeterminado; el cual
exige un trato igual a los iguales y
diferente a quienes no se encuentran
en el mismo plano de igualdad.

11.- La meta del Derecho -la justicia- se consigue por la idea de la ade-
cuación de la regulación jurídica a un
fin, lo cual no queda exento de convic-
ciones políticas y sociales, que deben
ser excluidas a través de seguridad
jurídica como finalidad inherente a la
justicia, que exige la implantación por
el Estado de un orden jurídico, político
y obligatorio.

LA IDEA DEL DERECHO

RADBURCH GUSTAVO

La Justicia.

I. La pauta axiológica del Derecho positivo y meta del legislador es la justicia. La justicia es un valor absoluto, como la verdad, el bien o la belleza; un valor que descansa, por tanto, en sí mismo, y no derivado de otro superior.

II. Hay que distinguir:

1) La justicia como virtud, es decir, como cualidad personal (como cualidad, por ejemplo, del juez justo), la justicia subjetiva, y la justicia como propiedad de una relación entre personas (la cualidad, por ejemplo, del precio justo), la justicia objetiva. La justicia subjetiva es la intención dirigida a la realización de la justicia objetiva, y es a ésta lo que la veracidad es a la verdad. La justicia objetiva constituye, por tanto, la forma primaria y la justicia subjetiva la forma secundaria de la justicia. La justicia objetiva es la única que nos interesa.

Hay que distinguir, asimismo:

2) La justicia a tono con las exigencias del Derecho positivo, que es la juricidad, y la justicia como la idea del Derecho anterior y superior a la ley, o sea la justicia en sentido estricto. La primera es la justicia del juez; la segunda, la justicia del legislador. Esta justicia en sentido estricto es la que aquí nos interesa.

III. La médula de la justicia es la idea de igualdad. Desde Aristóteles, se distinguen dos clases de justicia, en cada una de las cuales se plasma bajo una forma distinta el postulado de la igualdad: La justicia comutativa representa la igualdad absoluta entre una prestación y una

contraprestación, por ejemplo, entre la mercancía y el precio, entre el daño y la reparación, entre la culpa y la pena. La justicia distributiva preconiza la igualdad proporcional en el trato dado a diferentes personas, por ejemplo, el reparto entre ellas de los tributos fiscales con arreglo a su capacidad de tributación, su promoción a tono con antigüedad en el servicio y con sus méritos. La justicia comutativa presupone la existencia de dos personas jurídicamente equiparadas entre sí; la justicia distributiva, por el contrario, presupone tres persona, cuando menos: una persona colocada en un plano superior y que impone cargas o confiere beneficios a dos o más subordinadas a ella. Si consideramos el Derecho privado como el Derecho entre personas equiparadas y el Derecho público como el que rige entre personas supraordinadas y subordinadas, tendremos que la justicia comutativa es la justicia propia del Derecho privado y la distributiva la característica del Derecho público. La equiparación jurídica propia del Derecho privado es el resultado de un acto de justicia distributiva, pues para que la justicia comutativa pueda llegar a aplicarse es necesario que se les reconozca capacidad jurídica igual a las personas interesadas en ella. Por donde la justicia distributiva, el suum cuique, es la forma primaria, y la justicia comutativa una forma derivada de la justicia.

IV. Aunque la justicia, bajo estas dos formas, constituye un valor absoluto, no derivable de otro superior, al igual que el bien, la verdad y la belleza, no siempre la igualdad que en la justicia va implícita se

apoya psicológicamente en motivos éticos. La igualdad es, no pocas veces, una aspiración de la envidia, deseosa de disfrutar de los mismos favores que los privilegiados; del despecho, que lleva a los de abajo a exigir que los privilegiados se vean rebajados a su misma situación; de la perversidad, feliz de ver a otros caer en la fosa que ellos mismos se cavan; del espíritu de venganza, ansioso por inferir al autor de un daño otro igual al recibido de él. Por donde la realización de la justicia es, en el fondo, un ejemplo de aquella "astucia de la idea" de que habla Hegel y que consiste en tomar a su servicio a la pasión, para poder realizarse.

V. La justicia entraña una tensión incancelable: su esencia es la igualdad; reviste, por tanto, la forma de lo general y aspira siempre, sin embargo, a tener en cuenta el caso concreto y al individuo concreto, en su individualidad. Esta justicia, proyectada sobre el caso concreto y el hombre concreto, recibe el nombre de equidad. Sin embargo, el postulado de la equidad no puede llegar a realizarse nunca por entero; una justicia individualizada es una contradicción consigo misma, pues la justicia requiere siempre normas generales. No obstante, esta generalidad conoce y admite grados, y la misma especialidad es siempre, a pesar de todo, una forma de lo general, algo que se acerca progresivamente a la individualización, sin llegar a alcanzarla nunca por completo. De aquí que la tendencia equitativa de la justicia sólo se realice de un modo parcial en la especialización, operándose una especie de compensación entre la más amplia generalización y la individualización más completa cuando, por ejemplo, el principio de la igualdad de las

personas en Derecho civil es sustituido, en el Derecho del trabajo, por la distinción entre obreros y patronos.

VI. La idea de justicia es una idea formal. No da respuesta a dos preguntas, sino que las presupone más bien como no contestadas. Supone trato igual para los iguales y trato desigual para los desiguales, con arreglo a la misma pauta, pero sin que pueda decirnos 1) a quién debe considerarse igual y a quién desigual, ni 2) cómo han de ser tratados los iguales y los desiguales. La igualdad es siempre la abstracción de la desigualdad existente, pues las cosas y los hombres de este mundo se parecen tan poco entre sí "como un huevo a otro huevo". Si dos autores del mismo hecho criminoso deben sufrir la misma pena, por haber cometido el mismo delito, o deben ser tratados de diferente modo, atendiendo a sus antecedentes distintos y a su distinta peligrosidad, esta cuestión de igualdad o desigualdad, tiene que ser resuelta con arreglo a consideraciones teleológicas previas, es decir, antes de que la justicia pueda emitir su fallo. Y tampoco es posible derivar de la justicia misma el tipo de la pena ni la cuantía absoluta de ella. La justicia puede solamente determinar la medida relativa de las penas dentro de un sistema penal dado, pero no establecer el sistema penal mismo. No es la justicia la llamada a decidir si el sistema de penas vigente debe culminar en la más grave de las penas, la de muerte, y comenzar con una pena de prisión, o si debe más bien tener como remate de la escala punitiva la pena de cadena perpetua y como primer escalón, por abajo, una mínima multa. Lo único que la justicia puede hacer es determinar, dentro de una escala de penas ya dada, el

punto que corresponde al grado de culpa o peligrosidad del sujeto activo. La justicia sólo puede determinar la forma de la ley: el que ésta sea igual para todos los considerados como iguales y revista, por tanto, la forma de la generalidad. No puede decirnos nada, en cambio, en cuanto al contenido de tales leyes generales, valederas por igual para todos los equiparados como iguales.

VII. No queremos, con ello, decir, naturalmente, que no haya también normas jurídicas, determinadas en cuanto al contenido, que puedan derivarse única y exclusivamente de la idea de justicia. Existen, precisamente, normas jurídicas acerca de la aplicación del Derecho que pueden derivarse exclusivamente de la idea de justicia, incluso en lo tocante a su contenido, como ocurre, por ejemplo, con las normas sobre la independencia del poder judicial o con las que declaran inadmisible la imposición de una pena definitiva sin conceder al condenado una posibilidad de defensa previa: trátase de simples postulados de justicia, que, por virtud de ello, revisten un carácter absoluto, como la justicia misma. Pero la gran mayoría de las normas jurídicas sólo recibe de la idea de justicia su forma, la igualdad de trato para todos y la generalidad de la reglamentación legal. Su contenido debe determinarse, en cambio, por otro principio que, por eso mismo, forma parte también de la idea del Derecho: el principio de la adecuación a fin.

LA ADECUACIÓN A FIN

I. La justicia, para poder derivar de ella las normas jurídicas, tiene que complementarse con otro factor: finalidad o adecuación a un fin. Por "fin en el Dere-

cho" no debe entenderse, sin embargo, para estos efectos, un fin empíricamente perseguido, sino la idea de fin, de lo que debe ser. Mientras que el concepto de la justicia es incumbencia de la filosofía del Derecho, la idea de fin tiene que tomarla el Derecho de la ética. La ética se divide en dos partes: la teoría de los deberes y la teoría de los bienes. Bienes morales son los valores que forman el contenido de los deberes impuestos por la moral. El fin del Derecho puede hacer referencia tanto a los bienes como a los deberes morales.

II. La teoría de los bienes morales distingue tres grupos de valores, con arreglo a la naturaleza de sus soportes o exponentes. Es exponente del primer grupo la personalidad individual, del segundo la personalidad colectiva y del tercero la obra cultural. Según la jerarquía de estas tres clases de valores, distinguimos tres sistemas de valores: el individualista, que aprecia los valores de la personalidad individual; el supraindividualista, que reconoce los valores de las personalidades colectivas, y el transpersonalista, que proclama como supremos bienes los valores de la cultura.

Las formas de convivencia que corresponden a los tres exponentes de valores señalados son la "sociedad" individualista, la "colectividad" supraindividualista, y la "comunidad" transpersonal. Para ilustrar plásticamente estas ideas debemos representarnos la sociedad como una relación contractual, la colectividad como un organismo, a la manera del cuerpo humano, y la comunidad de creación de obras de cultura bajo la forma de un edificio en construcción en que los canteros, arquitectos, maestros de obras y demás operarios no se relacionen directamente

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

165

de individuo a individuo, sino indirectamente, a través de su obra común.

Los ideales de estas tres formas sociales de la convivencia humana son, expresados bajo forma de tópicos, éstos: la libertad, el poder y la cultura, respectivamente. El ideal individualista, la libertad, cobra cuerpo, para traducirlo al lenguaje político, en los partidos liberales, en los democráticos y en los socialistas. Según la concepción liberal, el valor de la personalidad es -matemáticamente hablando- un valor infinito, no susceptible ya, por tanto, de multiplicación, y tiene derecho a imponerse a cualquier interés mayoritario, por grande que la mayoría sea. El pensamiento democrático, en cambio, sólo atribuye a la personalidad un valor finito, lo que vale tanto como decir que, sumados los valores de la personalidad de una mayoría, valen más que los de la minoría. Mientras que la democracia sólo confiere al hombre una libertad formal, jurídica, el socialismo postula un democracia material, es decir, la libertad económica, efectiva, para el individuo, aunque sin alejarse por ello de la meta final individualista.

La teoría orgánica, supraindividualista, constituye, por el contrario, la base de los partidos autoritarios o conservadores, para los que el Estado, el todo, no existe en gracia a sus miembros, sino que, por el contrario, son éstos los que existen en función de aquél, estando las funciones del Estado por encima de los intereses de sus ciudadanos, incluso de la mayoría de ellos.

Finalmente la concepción transpersonal no ha llegado a tomar cuerpo en la doctrina de ningún partido. Constituye, sin embargo, la única pauta de que dispo-

nemos para poder valorar históricamente, al cabo de los siglos, la obra de los pueblos desaparecidos, ya que lo único que de ellos sobrevive son los valores culturales.

III. El orden jerárquico de las tres clases de valores no puede determinarse de un modo inequívoco y susceptible de prueba. Los fines y valores supremos del Derecho no sólo varían con arreglo a los estados sociales de los distintos tiempos y los distintos pueblos, sino que son enjuiciados, además, subjetivamente, de diferente modo según las personas, con arreglo a su sentimiento del Derecho, a su manera de concebir el Estado, a su posición de partido, a su credo religioso o a su concepción del mundo. La decisión tiene que tomarla el individuo, descendiendo hasta la entraña de su propia personalidad, como un asunto privativo de su conciencia. La ciencia tiene que limitarse a presentar ante el hombre estos tres grupos de valores, para que él tome una decisión. Y contribuye a esta decisión de tres maneras: 1) desarrollando de un modo sistemático y completo las posibles valoraciones; 2) exponiendo los medios para su realización e, indirectamente, las consecuencias a que conducen; 3) poniendo al descubierto las particulares concepciones del mundo que sirven de base a toda actitud valoradora. Este relativismo enseña al individuo, por tres caminos, si no a conocer lo que debe hacer, sí a saber lo que realmente quiere, es decir, lo que consecuentemente debe querer, siempre y cuando que se someta a la ley de la conciencia en sus actos.

IV. Si el problema de los bienes supremos a que también debe aspirar el Derecho nos obliga a una resignación relati-

vista, de la teoría sobre la esencia general del deber -cuálquiera que sea el modo como se determine su contenido- se derivan ciertas exigencias absolutas para el Derecho. Es claro que el Derecho no puede imponerse la misión de servir directamente al cumplimiento de los deberes éticos: el cumplimiento de los deberes de la ética es, por la fuerza del mismo concepto, obra de la libertad, que no es posible, por tanto, imponer mediante la coacción jurídica. Ahora bien, si el Derecho no puede imponer el cumplimiento de los deberes éticos, sí puede hacerlo posible: el Derecho es la posibilidad del cumplimiento de los deberes morales o, dicho en otros términos, la medida de la libertad exterior sin la que no podría existir la libertad interior necesaria para las decisiones éticas. La garantía de aquella libertad externa constituye la esencia y la médula de los derechos del hombre. De donde se deduce que estos derechos tienen un carácter absoluto; pero no porque hayan tomado cuerpo de Derecho positivo, bajo esta o aquella versión, sino porque son necesarios para dar paso al cumplimiento de los deberes morales.

Con lo cual se demuestra y justifica, hasta cierto punto, la necesidad del liberalismo, como factor necesario en toda concepción democrática o socialista, e incluso en la concepción autoritaria del Estado. Pero, de otra parte, se comprende, asimismo, por qué el liberalismo no puede crear de por sí un orden jurídico y estatal completo, pues es, simplemente, una modificación de toda concepción del Estado, cualquiera que ella sea. Toda concepción del Estado abriga, por tanto, una tensión fecunda, bien entre liberalismo y democracia, bien entre liberalismo

y socialismo, bien, por último, entre liberalismo y conservadurismo. La llamada a decidir acerca de la relación sociológica entre los derechos del hombre y el todo supraindividual que forma el pueblo es la justicia distributiva. Pero sería un Derecho absolutamente injusto la total negación de los derechos del hombre, ya situándose en el punto de vista superior al individuo ("tú no eres nada; tu pueblo lo es todo") ya abrazando el punto de vista transpersonal ("una sola estatua de Fidias justifica y compensa toda la miseria de los millones de esclavos de la antigüedad": Treitschke).

LA SEGURIDAD JURÍDICA

I. El problema del fin del Derecho, planteado por relación a los bienes éticos, tenía que desembocar necesariamente en el relativismo. Y en la imposibilidad de definir el Derecho justo, por esa razón, hay que conformarse, por lo menos, con estatuirlo, por medio de un poder que tenga, además, la fuerza necesaria para imponer lo estatuido. No es otra la justificación del Derecho positivo, pues la exigencia de la seguridad jurídica sólo puede ser cumplida mediante la positividad del Derecho. Surge así, como tercer elemento de la idea del Derecho, un nuevo factor: la seguridad jurídica.

II. Entendemos por seguridad jurídica, no la seguridad por medio del Derecho, la seguridad que el Derecho nos confiere al garantizar nuestra vida o nuestros bienes contra el asesinato, el robo, etc. -pues ésta va ya implícita en el concepto de la adecuación a fin-, sino la seguridad del Derecho mismo. La cual requiere a su vez, cuatro condiciones, a saber:

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

167

1) que el Derecho sea positivo, que se halle estatuido en leyes;

2) que este Derecho estatuido sea, por su parte, un Derecho seguro, es decir, un Derecho basado en hechos y que no se remita a los juicios de valor del juez en torno al caso concreto, mediante criterios generales como el de la "buena fe" o el de las "buenas costumbres";

3) que estos hechos en que se basa el Derecho puedan establecerse con el menor margen posible de error, que sean "practicables"; para ello no hay más remedio que aceptar, a veces, conscientemente, su tosquedad, como cuando, por ejemplo, se suplen los hechos verdaderamente buscados por ciertos síntomas exteriores, que es lo que se hace, v. gr., al supeditar la capacidad de obrar, no al grado de madurez interior del individuo, sino a un determinado límite de edad, que la ley fija por igual para todos;

4) finalmente, el Derecho positivo -si se quiere garantizar la seguridad jurídica- no debe hallarse expuesto a cambios demasiado frecuentes, no debe hallarse a merced de una legislación incidental, que dé todo género de facilidades para troquelar cada caso concreto en forma de ley: los checks and balances -frenos y contrapesos- de la teoría de la división de poderes y la morosidad del aparato parlamentario son, desde este punto de vista, una garantía de la seguridad jurídica.

III. La seguridad jurídica reclama, pues, la vigencia del Derecho positivo. Pero la necesidad a que responde la seguridad jurídica puede hacer también que los estados de hecho se conviertan en estados jurídicos y hasta que, por muy paradójico que ello parezca, el desafuero cree Derecho. Hay estados de hecho, como el

status quo en Derecho internacional o la posesión en Derecho civil, que gozan de protección jurídica sin necesidad de que se asienten sobre una base de Derecho. La prescripción adquisitiva o extintiva no significa otra cosa que la transformación en estado de Derecho de una situación antijurídica, mediante el transcurso de un determinado período de tiempo. En gracia a la seguridad jurídica, es decir, para cerrar el paso a interminables disputas, hasta las sentencias judiciales erróneas adquieren el valor de cosa juzgada y, en ciertos países, por la fuerza del precedente, sirven incluso de norma para el fallo de futuros litigios. Las prácticas contrarias a ley se convierten en Derecho al elevarse a costumbre, pudiendo incluso dejar fuera de combate a las leyes que se interpongan en su camino. La revolución, es decir, la alta traición, es un delito cuando no triunfa, pero si logra el triunfo, se convierte en base para un nuevo Derecho. Es también la seguridad jurídica la que, en estos casos, convierte en nuevo Derecho la conducta anti-jurídica. Los gobiernos revolucionarios se legitiman cuando se demuestran capaces para mantener la paz y el orden. Por eso, al día siguiente de triunfar la revolución, todos los gobiernos revolucionarios suelen proclamar que el orden y la paz (perturbados por la alta traición) serán garantizados enérgicamente. Como vemos, la idea de la seguridad jurídica hace que entre el poder y el Derecho se creen relaciones extraordinariamente paradójicas: no puede decirse que el poder se anteponga al Derecho, pero sí que el poder triunfante crea, en muchos casos, un estado de Derecho nuevo.

IV. En la jurisprudencia inglesa, la idea

de la seguridad jurídica tiene rango preferente por sobre los demás elementos de la idea del Derecho, y un jurista inglés tan descolante como Bentham (1748-1832) entona un verdadero panegírico al postulado de la seguridad jurídica. Gracias a ella podemos, nos dice, prever el futuro y, por tanto, tomar nuestras disposiciones para él; es la base sobre que descansan todos los planes, todo trabajo y todo ahorro; hace que la vida no sea simplemente una sucesión de instantes, sino una continuidad, y que la vida del individuo entre como un eslabón en la cadena de las generaciones; es la característica distintiva de la civilización, lo que distingue al hombre culto del salvaje, la paz de la guerra, al hombre de la bestia. En cambio, Jacobo Burckhardt se ha burlado, a veces, de lo que él llama la "seguridad burguesa", poniendo de relieve los grandes momentos de florecimiento de la cultura que se han dado precisamente en períodos de falta de seguridad. Es posible que durante aquel período de paz extraordinariamente largo que duró desde 1871 a 1914, las gentes llegaran a cansarse de una seguridad y una estabilidad tan persistentes; nuestra experiencia es cabalmente la contraria, y ello nos enseña a medir y apreciar hoy, en su verdadero valor el bien de la seguridad jurídica.

LA JERARQUÍA DE LAS IDEAS DE VALOR

Hemos visto que las tres ideas de valor señaladas en páginas anteriores necesitan complementarse entre sí, que el carácter formal de la justicia requiere, para poder cobrar un contenido, la idea de fin, del mismo modo que el relativismo de esta idea reclama, a su vez, para contrarrestar-

lo, el carácter positivo y la seguridad del Derecho. Estas tres ideas de valor se complementan mutuamente, pero al mismo tiempo se contradicen entre sí.

I. *Salus populi suprema lex esto*, se dice, de una parte, lo que equivale a sostener que sólo importa el final; *iustitia fundamentum regnum*, se contesta a ello: la justicia es base y fundamento de todo Derecho. De un lado se dice: *fiat iustitia, pereat mundus*, o sea: el Derecho positivo tiene que regir y aplicarse, aun a costa de sacrificar todos los demás valores jurídicos; de otro lado se afirma que el Derecho positivo, al imponerse de un modo incondicional, podría degenerar por sí mismo en la injusticia: *summum ius, summa iniuria*. Existen, por tanto, en el seno de la idea del Derecho, antagonismos latentes que reclaman una solución.

II. Desde 1933 a 1945 (nos referimos a Alemania), se proclamó en todos los tonos que era Derecho cuanto convenía y beneficiaba al pueblo. Acentuábase con ello, bajo la forma más extrema, la idea supraindividualista del fin, el punto de vista intransigente del bien común y del poder, la total negación de los derechos individuales del hombre. He aquí un ejemplo de la exaltación de la idea de fin por encima de la justicia. Es ésta, en efecto, la llamada a establecer la relación de valor entre la individualidad y la colectividad. La justicia está, por tanto, o debe estar, por encima del fin. Y también debe anteponerse a éste el postulado de la seguridad jurídica. Pues no es posible fijar la adecuación a fin con validez universal. De aquí que una adecuación a fin supuesta o pretextada no pueda nunca distinguirse de la arbitrariedad. Y la esencia y razón de ser de la seguridad jurídica estriban

precisamente en estatuir un Derecho claro e inequívoco frente a las distintas exigencias de finalidad en pugna.

III. El conflicto más importante es el que media entre la justicia y la seguridad jurídica. La seguridad jurídica reclama que el Derecho positivo se aplique aun cuando sea injusto; y, por otra parte, la aplicación igual lo mismo hoy que mañana, su aplicación a unos y a otros, sin distinciones, corresponde precisamente a aquella igualdad que forma la esencia de la justicia; lo que ocurre es que, en este caso -medido por el rasero de la justicia- lo injusto se reparte justamente y por igual entre todos, por donde el restablecimiento de la justicia requiere, ahora, antes de nada, un trato desigual, es decir, una injusticia. Siendo por tanto, la seguridad

jurídica una forma de la justicia, tenemos que la pugna de la justicia con la seguridad jurídica representa un conflicto de la justicia consigo misma.

Por eso este conflicto no puede ser resuelto de una manera unívoca. Trátase de una cuestión de grado: allí donde la injusticia del Derecho positivo alcance tales proporciones que la seguridad jurídica garantizada por el Derecho positivo no represente ya nada en comparación con aquel grado de injusticia, no cabe duda de que el Derecho positivo injusto deberá ceder el paso a la justicia. Sin embargo, por regla general, la seguridad jurídica que el Derecho positivo confiere justificará también, precisamente en cuantitativo menor de la justicia, la validez del Derecho positivo en cierta medida injusto.

26. ROSCOE POUND

La escuela sociológica tiene en Pound (1870-1964) un digno representante. Su preocupación fundamental se orienta al intento de reemplazar el racionalismo por el empirismo, a efecto de lograr una auténtica ciencia jurídica.

Oponiéndose al Derecho natural niega la existencia de principios jurídicos eternos e inmutables y pretende que el Derecho ha de ser creado, interpretado y aplicado por medio de métodos experimentales.

La razón dirá Roscoe Pound es que "el Derecho es fluido y cambia cuando cambian las condiciones sociales a las que debe su vida. La verdad de sus principios es relativa no absoluta".

Debe buscarse entonces no la naturaleza del Derecho, sino su fin y propósito. Por lo que la jurisprudencia es sobre todo: "una ciencia de ingeniería social, que se ocupa de aquella parte del campo total (de los asuntos humanos) en la que pueden lograrse resultados mediante la ordenación de las relaciones humanas por la acción de la sociedad política organizada".

Para Pound el Derecho -en el contexto de la ingeniería social- es un instrumento para mejorar el orden económico y social por medio de un esfuerzo consciente e inteligente.

Y puesto que la humanidad en su evolución aspira a una mayor y mejor civilización, consistente en el máximo desarrollo del potencial humano, así como el control de la naturaleza externa e interna. Por lo tanto el Derecho es legítimamente un instrumento de civilización.

Para lo cual afirma Pound -el Derecho ha de ocuparse primordialmente de intereses sociales, más que de derechos individuales, ya que estos son al fin también medios de satisfacción de pretensiones colectivas.

Un buen ordenamiento jurídico ubicaría al Derecho como sinónimo de la máxima satisfacción de necesidades sociales más que de tipo individual:

"Me limito a considerar el Derecho como una institución social para satisfacer necesidades sociales las pretensiones y demandas implícitas en la existencia de la sociedad civilizada - logrando lo más posible con el mínimo de sacrificio, en tanto cuanto pueden ser satisfechas tales necesidades o realizadas tales pretensiones mediante una ordenación de la conducta humana a través de una sociedad política organizada".

Como es lógico sería imposible satisfacer todas las necesidades de todos, se recurre a la idea de lo razonablemente posible. Lo que por supuesto no implica inexistencia de摩擦es, por lo que al presentarse antagonismo de intereses, el Derecho es el intento de armonizar y reconciliar.

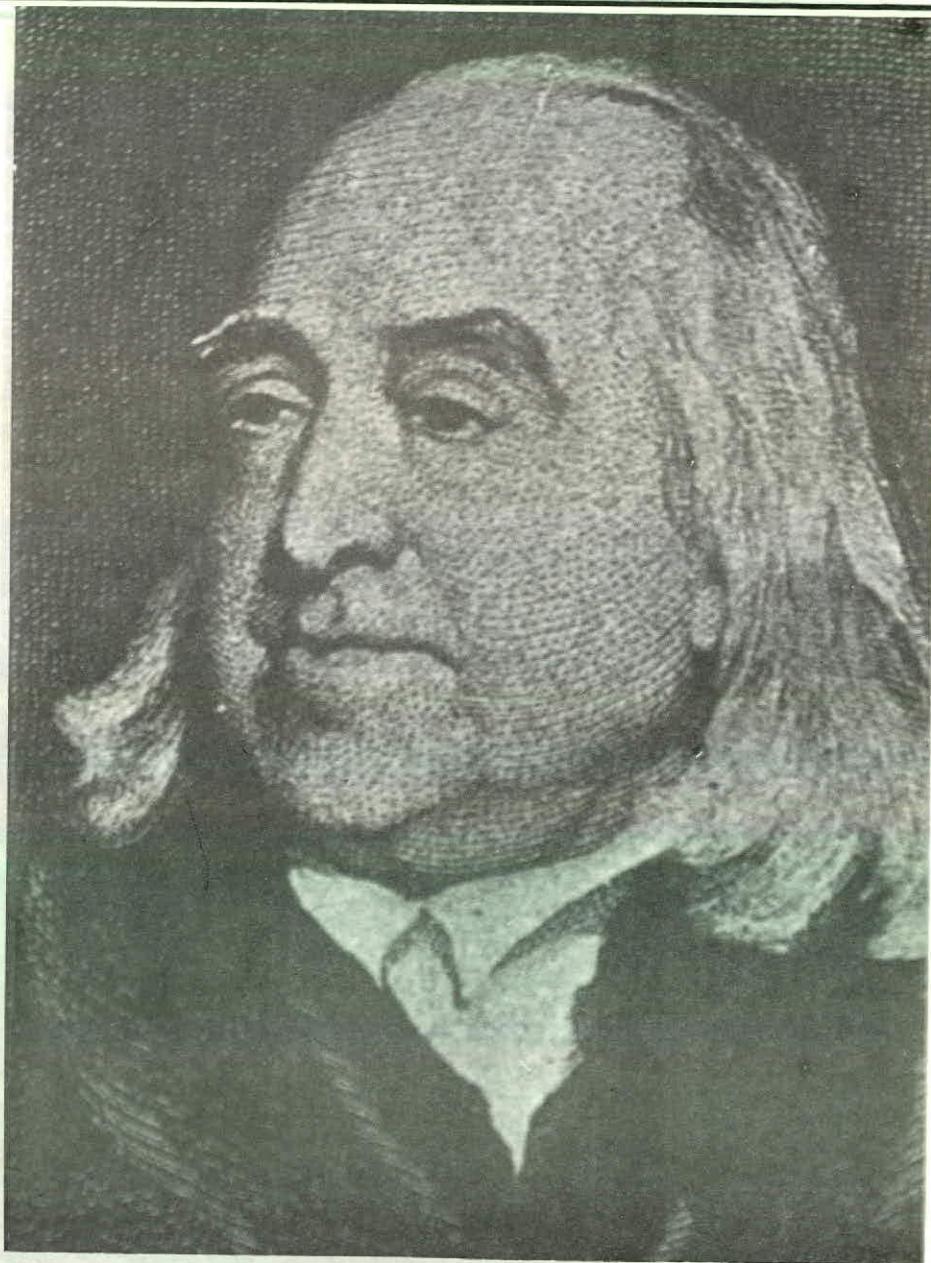
De donde deriva una especial idea de justicia, que puede lograrse "con Derecho" y que sería la judicial esctictamente considerada, consistente en la aplicación de la norma tal cual al caso concreto; en tanto que una idea de justicia "sin derecho" quedaría más dependiendo de la consideración o arbitrio discrecional del juzgador y que sería la llamada justicia administrati-

va. Del equilibrio de estas dos ideas de justicia deriva el futuro del Derecho y la propia justicia:

"Un sistema jurídico tiene éxito si

consigue lograr y mantener un equilibrio entre el extremo de la autoridad arbitraria y el extremo de la autoridad limitada y coartada".

SEPTIMA PARTE
La justicia a finales del siglo XX



Jeremías Bentham

27. MIGUEL VILLORO TORANZO

Para Villoro Toranzo la justicia es una vivencia, es decir, "un hecho de conciencia que consiste en vivir profunda e intensamente, intelectual y afectivamente, una situación psíquica".

De acuerdo con esto existe en todos los seres humanos el impulso a la justicia, complementando las tendencias hacia el bien, la verdad y la belleza.

Pero además de ser un impulso innato, en el ser humano el medio ambiente va conformando el sentido de lo justo en función de aspectos importantes como la inteligencia, la voluntad y aún la felicidad misma.

Tiene que ver también con el desarrollo integral de la personalidad, la cual -según Villoro Toranzo- se desarrolla en ocho etapas:

1. el primer año de vida;
2. el segundo año de vida;
3. entre los tres y los cinco años;
4. desde los cinco o seis años hasta

la pubertad;

5. de la pubertad hasta el fin de la adolescencia;

6. la juventud;

7. época adulta; y

8. edad madura.

En estas etapas las vivencias de justicia "tienen sus raíces en la confianza en el mundo (1er. estadio), en la autonomía de experimentación (2o. estadio) y en la afirmación del yo frente a otros (3er. estadio) que las personalidades bien evolucionadas de los niños suelen lograr en sus primeros cinco años de vida.

A partir del 4o. estadio el niño comienza a percibir el alcance de sus actos libres y en el 5o. estadio la razón alcanza su máximo desarrollo. Mientras que en la juventud hayan cauce ideales y rebeldías y se superan del todo en la adultez, convirtiéndose en toda una motivación en la edad madura: la lucha por la justicia.

LA JUSTICIA COMO VIVENCIA

MIGUEL VILLORO TORANZO

La justicia ha sido explicada de diversas maneras. Los antiguos (griegos y medievales) hablaban de ella como de una virtud que consiste en dar a cada uno lo suyo. En esta línea se inscribe la célebre definición de Ulpiano: "Justicia es la voluntad firme y continuada de dar a cada uno lo suyo". De allí se pasó a ver en la Justicia una regla, criterio o pauta ordenadora de las relaciones sociales. Leibnitz es un ejemplo de esta posición. Y en nuestros días Perelman escribe: "La justicia formal se reduce simplemente a la aplicación correcta de una regla". Además, se ha hablado de la justicia como un ideal y, sobre todo a partir de Lotze, como un valor. Otro enfoque, debido también a Perelman, es considerarla como "un principio de acción de acuerdo con el cual los seres de una misma categoría esencial deben ser tratados del mismo modo". Todos estos planteamientos son valiosos y han dado excelentes frutos. Y eso sin contar que nunca han faltado personas que, como el Trasimaco de La República de Platón, han defendido que "la Justicia no es otra cosa sino aquello que es ventajoso para el más fuerte". Pero creemos que la manera hoy más generalizada de considerar a la Justicia es como una vivencia, es decir, como una reacción psicológica, más conectada con el sentimiento y la emotividad que con la razón. Kelsen se hace el vocero de muchos cuando escribe: "...el valor de la Justicia es subjetivo. Y esto sigue siendo verdadero aunque algunas

veces un gran número de persona tenga el mismo ideal de Justicia". Es que para él - como para la Filosofía de los valores- lo justo es aprehendido con una gran fuerza emotiva que no puede ser más que subjetiva, es decir, es captado como una vivencia. Y reconozcamos que esto es verdad.

Pero queda por ver si a esa captación subjetiva no corresponde algún contenido objetivo. Y esto es precisamente lo que nos proponemos explorar en la primera parte de este trabajo.

Pero nuestra preocupación va más allá del problema psicológico. Lo que en el fondo más nos concierne son los fundamentos del Derecho: si la Justicia es sólo una vivencia subjetiva a la que no corresponde nada objetivo, entonces las soluciones jurídicas no pueden invocar a lo justo como un criterio válido para todos. Y esta conclusión no deja de ser espeluznante para un jurista. Significa que el Derecho es, en fin de cuentas, lo que precisamente decía Trasimaco: aquello que es ventajoso al más fuerte. Entonces, juristas y simples ciudadanos estaríamos reducidos a acatar las normas jurídicas, no por sentido cívico, no por amor a nuestro semejante, sino únicamente porque llevan aparejadas sanciones. La convivencia humana estaría regulada por el temor y todos nosotros, los que no somos los más fuertes, nos veríamos reducidos a la condición de insectos en el enjambre del Estado anónimo, el Leviatán descrito por Hobbes. Se haría realidad la pesadilla tan bien descrita por Kafka en El Proceso: el

Derecho nos amenazaría como un todo poderoso aparato de fuerza, que no tiene que justificar sus acciones con razones y con principios morales. Y hay juristas que no rehúyen estas conclusiones. Los más representativos de esta interpretación son los miembros de la escuela del Positivismo Escandinavo. Lundstedt "presenta al Derecho como la acción refleja de una organización de poder". Y terminantemente afirma: "No existe la justicia. Tampoco existe ningún 'deber ser' objetivo, y en consecuencia tampoco se da un derecho objetivo, es decir, preceptos jurídicos". Alf Ross está convencido que "un orden jurídico nacional es un cuerpo de reglas concernientes al ejercicio de la fuerza física" y expresamente refuta la opinión de que la fuerza viene a respaldar a las normas. Y luego nos da la siguiente definición: "El Derecho es un fenómeno de realidad en la medida en que su contenido es un hecho histórico que varía de acuerdo con el tiempo y el lugar que ha sido creado por hombres y que depende de factores externos de poder. Pero que este contenido tenga 'validez' como Derecho es algo que no puede ser observado por la experiencia". Es decir, la justicia del Derecho es un valor subjetivo nacido de una cultura dada.

El positivismo Escandinavo se sitúa en una corriente de pensamiento filosófico-jurídico, que comenzó con la Escuela Histórica del Derecho (Hugo, Puchta, Savigny), prosiguió con el Sociologismo Jurídico (Durkheim) y ha florecido durante nuestro siglo en diversos países:

Francia (Saleilles), Alemania (Kantorowics, Ehrlich), Estados Unidos (Brandeis, Holmes) e Inglaterra (Russell). Lo que subraya este movimiento son dos afirma-

ciones que eran ignoradas por las filosofías jurídicas de cuño racionalista: 1) el Derecho es un producto vivo del organismo social; los individuos podrán tener mucha, poca o ninguna influencia en su elaboración, pero, en todo caso, operan como voceros del grupo: es decir, en fin de cuentas, el Derecho es fruto de decisiones del grupo y no de los individuos o, según lo que explica Knud Illum, otro escandinavo: "La única piedra de toque o criterio posible para la existencia de una regla jurídica es su confrontación con la conciencia jurídica popular". Y 2) "el impulso vital motivador de las decisiones es un sentido intuitivo de lo que es justo o injusto en cada caso", es decir, se llega a las decisiones por vivencias de justicia. Oliver Wendell Holmes, en el párrafo inicial de *The Common Law*, escribió: "La vida del Derecho no ha sido lógica, ha sido la experiencia. Las necesidades sentidas de la época, las teorías morales y políticas prevalentes, las intuiciones sobre políticas públicas, confesadas o inconscientes, hasta los prejuicios que los jueces comparten con sus compatriotas, tienen mucho más que ver que el silogismo en la determinación de las reglas por las que los hombres deberían ser gobernados". Creemos que estas dos afirmaciones son válidas, pero nos oponemos a la conclusión que quieren sacar de ellas algunos autores: que las soluciones jurídicas carecen de todo valor objetivo. La fundamentación demuestra posición sobre el valor y criterios objetivos de las vivencias de Justicia de los grupos se encuentra en la segunda parte de nuestro trabajo.

Nuestra posición puede sintetizarse en las siguientes afirmaciones: 1) la formu-

lación de lo justo no se hace por un proceso puramente lógico-discursivo sino desde la integridad de la personalidad total por medio de las vivencias de Justicia; 2) el acercamiento a lo justo es evidentemente algo relativo: cada individuo se aproxima a lo justo desde su propia personalidad, como cada grupo humano desvela lo justo desde su propia cultura; 3) para que el desvelamiento de lo justo no incurra en errores subjetivos, la personalidad

humana que tiene que estar equilibrada y la cultura del grupo tiene que estar construida sobre dimensiones humanas y no meramente animales; y 4) se pueden encontrar criterios objetivos de lo justo, que para los individuos humanos son los órdenes objetivos que hacen posible su desarrollo individual y para los grupos son los órdenes objetivos sociales que hacen posible el crecimiento solidario de los individuos dentro de la cohesión social del grupo.

En resumen, la teoría de la Justicia Social nos muestra que el criterio de justicia no es una simple regla de conducta, ni siquiera una norma social, sino que es una estrategia de supervivencia y desarrollo que nos permite adaptarnos a las complejas realidades que nos rodean. La Justicia Social es una estrategia que nos permite navegar entre las contradicciones y tensiones que surgen en la vida cotidiana, buscando equilibrio entre los intereses individuales y colectivos, entre la necesidad de satisfacer las demandas personales y las obligaciones sociales. La Justicia Social es una estrategia que nos permite vivir en armonía con los demás, buscando la cooperación y el respeto mutuo. La Justicia Social es una estrategia que nos permite construir una sociedad más justa y equitativa, donde todos tengan acceso a los recursos y oportunidades necesarias para desarrollarse plenamente. La Justicia Social es una estrategia que nos permite vivir en armonía con la naturaleza, buscando la sostenibilidad y el cuidado del medio ambiente. La Justicia Social es una estrategia que nos permite vivir en armonía con la historia, buscando la memoria y la continuidad de las tradiciones y valores que nos han hecho ser quiénes somos. La Justicia Social es una estrategia que nos permite vivir en armonía con el futuro, buscando la innovación y la creatividad para construir un mundo mejor para las generaciones venideras.

28. LUIS RECASENS SICHES

El maestro Recasens ha sido prolífico autor, para el año de 1983 se contaban 177 publicaciones de sus obras: Libros, monografías, folletos, artículos, ponencias, etc. Escritas en español, inglés, italiano, francés, alemán y portugués. Que complementa con cursos en muchas universidades del mundo como México, Madrid, Nueva York, Puerto Rico, Santiago de Chile, Buenos Aires, etc.

De acuerdo con el propio Recasens, en su obra intenta ofrecer meditaciones de carácter filosófico sobre los temas fundamentales del Derecho -sobre sus supuestos, sus determinantes ontológicos, lógicos y gnoseológicos, sus criterios estimativos y sus funciones prácticas; pero además pretende ofrecer a los juristas y estudiantes del Derecho la vía para una multitud de aplicaciones prácticas en

la política legislativa, en la función judicial y en la labor consultiva. En síntesis "trato de tender un puente entre las especulaciones puramente teóricas y las necesidades de la vida en nuestro tiempo".

Para su exposición prefiere utilizar el lenguaje cotidiano y el empleo de la imagen literaria.

Su postura -lo dice él mismo-: son meditaciones de Filosofía del Derecho y la de Política, sobre la base de una metafísica racio-vitalista y de una axiología humanista de raíz cristiana, aunque desenvuelta en el plano puramente intelectual. Procurando "suministrar las vías para un contacto estrecho con los problemas jurídicos prácticos, tanto legislativos como judiciales en general, pero particularmente en la circunstancia del momento histórico de nuestros días.

LA JUSTICIA Y LA VALORACION JURIDICA

LUIS RECASENS SICHES

Tratado general de Filosofía del Derecho.

1. SENTIDO LATO DE "JUSTICIA" COMO VALOR UNIVERSAL, Y SENTIDO ESTRICTO DE "JUSTICIA" COMO VALOR JURÍDICO-POLÍTICO.

Ha sido tradicional ver en la justicia el valor jurídico por excelencia y el principal. Hasta el punto de que, las más de las veces, el problema de la Estimativa Jurídica ha sido rotulado como investigación sobre la justicia. Y desde luego no vamos a rectificar ese papel presidencial que a la justicia corresponde en la Estimativa Jurídica; si bien veremos cómo un atento examen de la misma nos lanzará a la consideración de una serie de valores concretos, que necesariamente resultan implicados por la idea de la justicia, aunque no estén contenidos en ella.

Pero en la historia del pensamiento la palabra "justicia" ha sido usada en dos acepciones de diferente alcance y extensión, incluso por los mismos autores: por una parte, la palabra "justicia" se ha usado y se usa, en el antedicho sentido, para designar el criterio idea, o por lo menos el principal criterio ideal del Derecho (Derecho natural, Derecho racional, Derecho valioso), en suma, la idea básica sobre la cual debe inspirarse el Derecho. Mas, por otra parte, "justicia" ha sido empleada también para denotar la virtud universal comprensiva de todas las demás virtudes. Así por ejemplo, Theognis, el

sabio antiguo, dice: "En la justicia se comprendian todas las virtudes".

Análogamente, en sentido lato para Platón, la justicia es la virtud fundamental de la cual se derivan todas las demás virtudes, pues constituye el principio armónico ordenador de éstas, el principio que determina el campo propio de acción de cada una de las demás virtudes: de la prudencia o sabiduría para el intelecto, de la fortaleza o valor para la voluntad, y de la templanza para los apetitos y tendencias. Sin embargo, Platón aplica el mismo principio de armonía al Estado y al Derecho.

También Aristóteles, quien elaboró muy concienzudamente la teoría de la justicia en sentido estricto como pauta para el Derecho, usa asimismo la palabra "justicia" como expresiva de la virtud total o perfecta, de la cual dice que consiste en una medida de proporcionalidad de los actos, la cual representa el medio equidistante entre el exceso y el defecto. En la Biblia, "justicia" significa la suma de todo bien. Así, leemos en el Evangelio: "Beati qui esuriut et sitium iustitiam", y, en general, en la Sagrada Escritura se llama "justa" a la persona buena, piadosa, humanitaria, caritativa, agradecida y temerosa de Dios. Esta es la acepción que aparece también en la filosofía patrística. Así por ejemplo, San Ambrosio llama a la justicia "fecunda generadora de las otras virtudes", San Juan Crisóstomo la define como la observancia de los mandamientos y de las obligaciones en

general; y San Agustín la hace consistir en el amor del sumo bien y de Dios; y la presenta también como el ordo amoris, suma de toda virtud, que establece para cada cosa su propio grado de dignidad, y que consiguientemente subordina el alma a Dios, y el cuerpo al alma, y que, además, señala un orden en los asuntos humanos. Una similar caracterización como virtud general la hallamos también en la filosofía de Santo Tomás de Aquino - inter omnes virtutes morales praezellit-, si bien, además, en dicha filosofía se ofrezca asimismo una caracterización de la justicia en sentido estricto como medida y criterio para el Derecho.

La concepción universalista de la justicia reaparece en el pensamiento de Leibniz, como totalidad de la perfección ética, dentro de la cual, en sus subdivisiones, hallamos precisamente la medida ideal para el Derecho y el Estado. Leibniz distingue entre Jurisprudentia divina, humana et civilis, y, respectivamente, entre justitia universalis (honeste vivere), distributiva (inspirada en el suum cuique tribuere), y commutativa (regida por la norma neminem laedere).

Pero esa significación omnicomprendensiva de la palabra "justicia" ha ido cayendo en desuso sucesivamente, casi desde la época de Aristóteles. En efecto, generalmente, cuando se habla de la justicia, con esta palabra se trata de significar la idea que debe inspirar al Derecho. Bajo este vocablo pensamos desde luego una idea perteneciente al campo de la ética, pero que no la comprende en toda su amplitud ni la agota en toda su profundidad. "Cuando hoy hablamos de lo justo y de lo injusto -dice Emil Brunner-, pensamos en algo mucho más limitado que cuando simple-

mente distinguimos entre lo bueno y lo malo. Pensamos en una idea que debe inspirar al Derecho positivo, que debe regir los ordenamientos mundanales o terrenos. Pensamos en la justicia terrena que debe regir las relaciones interhumanas externas, y que quiere dar a cada cual "lo suyo", y no nos referimos a la "justicia de la fe cristiana", la cual es una "justicia mejor", la cual no resiste al mal, no retribuye necesariamente, y según la cual, quien recibe una bofetada en una mejilla presenta la otra mejilla. Esa "justicia mejor", justicia celestial, que paga el mal con bien, y al que comete una injusticia lo perdona siete veces, es el sublime amor cristiano, de rango muy superior a la "justicia en sentido estricto, como medida para la organización de las relaciones jurídicas". Adviértase que también la Biblia y la Teología Cristiana se ocupan de esa "justicia terrena" relativa al Derecho. En suma, se trata del hecho de que la misma palabra ha sido empleada para designar dos ideas diferentes, aunque ambas pertenezcan al reino de la ética. Aquí, naturalmente, el problema que será examinado es el de la justicia en sentido jurídico-político.

2. CONCORDANCIA DE LAS DOCTRINAS SOBRE LA "JUSTICIA" COMO VALOR JURÍDICO, EN TANTO IDEA FORMALISTA; Y DIVERGENCIA EN TANTO A LAS VALORACIONES DE CONTENIDO.

Si repasamos la historia del pensamiento humano en todos sus períodos, respecto del tema de la justicia, advertiremos una gran paradoja. Por una parte, caeremos en la cuenta, asombrados, de que este tema ha conservado un identidad radical a través de todas las escuelas: acaso

en toda la historia del pensamiento científico y filosófico no haya otro tema en el que se haya conservado tal unanimidad esencial.

Pero, de otra parte, la historia ofrece, en cuanto a los problemas de aplicación práctica de la idea de justicia, las más arduas controversias teóricas y las más sangrientas luchas políticas. Este contraste, en verdad azorante, nos hace sospechar, ya de momento, que los graves problemas de la Estimativa Jurídica no radican en la idea de justicia -sobre cuyo tema parece que reina fundamental coincidencia-, sino en algo que está más allá de este tema, aunque relacionado con él. A saber: la dificultad, como se verá, estriba no en la idea de justicia, sino en una serie de supuestos, de referencias y de implicaciones que ella nos plantea. Y aquí es donde comienzan y se desarrollan la discrepancia y la discusión.

El análisis de todas las doctrinas sobre la justicia, desde los pitagóricos hasta el presente, pone de manifiesto que entre todas las teorías se da una medular coincidencia: el concebir la justicia como regla de armonía, de igualdad proporcional, de proporcionalidad, entre lo que se da y se recibe en las relaciones interhumanas, bien entre individuos, bien entre el individuo y la colectividad.

El mismo pensamiento se ha expresado también muchas veces en la historia de la filosofía jurídica y política diciendo que justicia consiste en "dar a cada uno lo suyo".

La identidad sustancial en este modo de ver la justicia por todos los pensadores es un dato impresionante. En efecto, uno no puede evadirse de un sentimiento de asombro ante tal acuerdo, porque, por

otra parte, conocemos que las discusiones y controversias teóricas sobre problemas de justicia han sido y siguen siendo muy vivas y en gran número, y que las disputas prácticas sobre el mismo tema, especialmente en el campo político, se han producido siempre con abundancia y con vigorosa energía, que ha llevado a veces incluso a luchas sangrientas. Nos encontramos, pues, ante dos hechos: por una parte, todos los filósofos de la Política y del Derecho han definido de modo similar la justicia; por otra parte, sin embargo, hay un profuso número de filosofías políticas y jurídicas sobre la justicia divergentes y aun diametralmente contrarias. Precisamente la constatación de estos dos hechos, en apariencia contradictorios, nos pone sobre la pista para plantear correctamente el problema de la definición de la justicia, y, al mismo tiempo, nos ofrece la guía para interpretar fielmente las diversas doctrinas.

Concuerdan todos en afirmar que la justicia es un principio de armonía, de la igualdad proporcional en las relaciones de cambio y en los procesos de distribución de los bienes. Pero el promover igualdad entre lo que se da y lo que se recibe, o proporcionalidad en la distribución de ventajas y de cargas, implica la necesidad de poseer criterios de medida, es decir, pautas de valoración de las realidades que deben ser igualadas o armonizadas. La mera idea de armonía o proporcionalidad, o de dar a cada uno lo suyo, no suministra el criterio para promover esa armonía o proporcionalidad, pues no dice lo que deba ser considerado como "suyo" de cada cual. Se puede estar de acuerdo en que se debe tratar igualmente a los iguales, y desigualmente a los desiguales según sus

desigualdades, pero al mismo tiempo se puede discrepar sobre cuáles deban ser los puntos de vista para apreciar las igualdades y las desigualdades; es decir, se puede discrepar sobre lo que deba ser considerado como suyo de cada cual, sobre los puntos de vista axiológicos desde los cuales se deba enfocar esa tarea de armonización, de igualación proporcional, o que sirvan para determinar lo que debe ser considerado como suyo de cada cual.

Las dificultades y la discusión se centran en torno a cuáles sean los valores relevantes para promover la proporción o armonía, se centran en torno a qué sea lo que deba atribuirse a cada cual como lo "suyo". Este problema de valoración material o de contenido constituye nada

menos que el asunto principal de la filosofía política y de la axiología jurídica.

Esto es hoy ya reconocido por varios eminentes filósofos del Derecho -entre ellos por Emil Brunner, autor de un libro sobre la justicia, probablemente el mejor que se ha escrito acerca de este tema-; pero en la formulación de las ideas que acabo de esbozar y que desarollo en las páginas siguientes me corresponde la prioridad cronológica, pues las publiqué en 1934, en mi libro *Los Temas de la Filosofía del Derecho, la Perspectiva Histórica y Visión de Futuro*, y la desenvolví ulteriormente en mis *Estudios de Filosofía del Derecho* (1935) y en mi obra *Vida Humana. Sociedad y Derecho* (1940, 1945, 1952).

29. RAFAEL PRECIADO HERNANDEZ

En sus "Lecciones de Filosofía del Derecho", tanto en obra como en sus clases en la Universidad Nacional Autónoma de México, el maestro Preciado Hernández ha elaborado un curso en el que advierte claramente de su objetivo: "convencer a los jóvenes estudiantes de que el derecho no es mera técnica, sino precisamente la técnica de los fines y principios supremos de la convivencia humana, fines y principios que le dan dignidad a un ordenamiento jurídico positivo y lo vinculan, a través de la esfera de la ética, con el orden universal".¹

Rafael Preciado Hernández es "situado en la línea de la ortodoxia neotomista" (Josef L. Kunz); a partir de una concepción filosófica realista, afronta y resuelve coherentemente todos los fundamentales problemas de la Filosofía del Derecho (Filippo Ferrari).

Inicia con un concepto de Filosofía: ciencia suprema que conoce con la luz natural de la razón, la universalidad de las cosas por sus primeros principios, por las razones más elevadas y realiza así una unificación total del conocimiento. De igual manera define la ciencia como un conjunto o sistema de verdades generales demostrada sobre un objeto determinado.

La ciencia, sostiene en este modo de ver la justicia por todos los principios, es un dato imprescindible. En efecto, uno no puede evadirse de un sentimiento de asociación ante el juicio, porque

Planteadas así las bases, la Filosofía del Derecho es una parte de la Filosofía, y a su vez la ciencia jurídica constituye un sector de la ciencia.

Respecto al objeto propio de la filosofía del Derecho Preciado Hernández responde que es "la total realidad de lo jurídico".

Y puesto que el Derecho "tiene en su entraña misma una referencia a criterios racionales éticos" no se le puede entender ni comprender plenamente, si no se le considera en relación con los valores jurídico-filosóficos que constituyen su causa final.

La necesidad de la Filosofía del Derecho es para Preciado Hernández, una necesidad vital, es decir algo inherente a la vida, ya que ésta sin una tabla de valores, sin filosofía, no tiene sentido:

"...así como es indispensable a la vida humana contar con una filosofía, contar con una tabla de valores éticos, al grado de que la vida humana no se explica sin esa tabla de valores que afortunadamente todos los hombres poseemos; de modo semejante, la vida jurídica no tiene sentido, carece de verdadera significación, si no se relaciona con esos valores, pues la vida jurídica es parte de la vida humana, como la filosofía jurídica es parte de la filosofía general. La filosofía del derecho es a la vida jurídica, lo que la filosofía general es a la vida humana."

LA JUSTICIA

RAFAEL PRECIADO HERNANDEZ

Lecciones de Filosofía del Derecho.

1. Su esencia,
2. Sus especies: general o legal, y particular: distributiva y comutativa,
3. Disputa sobre la justicia social como una cuarta especie,
4. Justicia y equidad.

1. La justicia es el criterio ético que nos obliga a dar al prójimo lo que se le debe conforme a las exigencias ontológicas de su naturaleza, en orden a su subsistencia y perfeccionamiento individual y social. Criterio ético, porque se trata de un principio destinado a dirigir obligatoriamente la acción humana. Y que nos manda dar, atribuir o reconocer a todo ser humano lo que se le debe de acuerdo con su naturaleza, porque no es un criterio convencional sino objetivo; pues se funda en los datos constitutivos de la dignidad personal, que son esenciales al ser humano, y que por esto mismo excluye racionalmente toda discriminación en el trato a nuestros semejantes, sin razón objetiva suficiente.

Importa subrayar este fundamento ontológico del criterio de la justicia, que ya encontramos implícito en la definición de Ulpiano que habla de dar a cada quien lo suyo; pues si bien es cierto que lo suyo se determina muchas veces por el derecho positivo, éste a su vez se inspira en el derecho natural que tiene un fundamento ontológico. Así por derecho natural es suyo de cada persona humana su cuerpo y su espíritu, y todas sus potencias y facultades; y tuyos también son los actos que

realiza con conocimiento de causa y voluntad libre; de manera que si tenemos presente que el objeto general regido por las normas, aquí comprendidas las jurídicas, son los actos humanos, el principio de imputación, entendido en un sentido amplio, al igual que el de responsabilidad, deriva de la justicia que manda dar y reconocer a cada quien lo suyo. No se nos deben imputar o atribuir actos que no hemos realizado, que no son nuestros sino de otros, y de los cuales, por consiguiente, tampoco debemos responder; de ahí que jamás se justifique condenar conscientemente a un inocente o absolver a un culpable.

El ser humano, por razón de sus atributos ontológicos constituidos por su inteligencia y su voluntad libre, se convierte en autor de sus actos, en causa eficiente de ellos. El espíritu, a través de su inteligencia, aprehende en una intuición intelectual esta relación de causalidad eficiente, y mediante su sentido valorativo concluye: debe atribuirse el acto y sus consecuencias a su autor (principio de imputabilidad); y debe el autor de un acto responder de éste y sus consecuencias (principio de responsabilidad). El acto y sus consecuencias por tanto, impliquen mérito o demérito, ganancia o perjuicio, utilidad o pérdida, por la naturaleza misma de las cosas, por este fundamento ontológico consistente en que el ser humano es la causa eficiente de sus actos, constituye lo suyo del sujeto agente, lo que se le debe atribuir o imputar por los demás, para bien o para mal, y de lo que debe responder.

Estas explicaciones muestran la im-

portancia del criterio de la justicia, cuya obligatoriedad trasciende a la moral, en sentido restringido, y a la religión; pues también el mérito o demérito, moral o religioso de un acto, debe atribuirse precisamente a su autor, quien responde de tal acto ante su propia conciencia ética y ante Dios.

No es posible, en consecuencia, formular congruentemente un sistema de normas que constituya un orden ético que merezca este nombre, si se desconoce el criterio de la justicia y los principios que implica; y tampoco se puede establecer un orden social, ya que en la esfera de lo social la justicia realiza, además, una doble función igualitaria y estructurante, de coordinación de las acciones en el primer caso, y de integración en el segundo.

Conviene advertir que aquí tratamos de la justicia como criterio racional de la conducta humana y no como virtud. Lo cual no significa que haya oposición entre la justicia como criterio y la justicia como virtud. Hay distinción, mas no oposición; pues la justicia como criterio, aunque tenga el carácter de un principio práctico y no simplemente teórico, es un objeto ideal o ente de razón dado que constituye un conocimiento; mientras que la justicia como virtud es un hábito, que tiene su asiento en la voluntad y no en la inteligencia. Sin embargo, como toda virtud es un hábito recto, postula cierta medida de rectitud, medida que en este caso se identifica con el criterio de lo justo: luego la justicia como criterio es la medida racional de la justicia como virtud, y por consiguiente no hay oposición entre ellas.

Recogiendo el pensamiento de Platón, cabe dividir la justicia -siempre como criterio racional- en individual y social;

pues para él la justicia no representa un valor exclusivamente social, sino también una regla o medida de la conducta estrictamente individual, que regula la armonía entre las tres distintas partes o potencias del alma. La actividad de cada una de estas partes del alma, tiene su propia regla, a la cual corresponde una virtud: la regla y la virtud de la parte racional, es la sabiduría (sofía); la del ánimo o coraje, que nosotros llamamos voluntad, es la fortaleza (andria); la de la parte apetitiva, correspondiente al apetito sensible, es la templanza (sofrosyne); y finalmente, es la justicia (dikayusine), la que establece el orden o jerarquía, la relación armónica entre estas tres partes del alma y sus operaciones. Así, la justicia individual establece un orden interior, una jerarquía entre las diversas potencias del hombre, considerado éste individualmente -no en sus relaciones con los demás hombres-, orden que al ser observado en la vida, hace del individuo un ser armónico, un hombre justo. Esta justicia individual exige que la voluntad se someta en sus actos a los dictámenes de la razón, y que a su vez los apetitos sensibles se subordinen a la voluntad y, a través de ella, a la razón, ya que sólo de este modo reina la armonía en el alma humana.

La justicia social, por su parte, significa el principio de armonía en la vida de relación. Coordina las acciones de los hombres entre sí como parte del todo que es la sociedad civil, a la vez que ordena tales acciones al bien común, e integra de este modo el orden social humano. Y como la sociedad civil comprende un gran número de formas de asociación intermedias (familia, municipio, asociación profesio-

nal o de trabajo, sociedades utilitarias mercantiles y civiles, asociaciones deportivas, científicas, culturales, etcétera), la misma justicia social establece la jerarquía de los fines perseguidos por estas sociedades, con miras a asegurar el bien común de la especie humana. La ordenación de las acciones y bienes de las personas, la realiza a la luz del criterio de la igualdad -de ahí que se diga que justo es lo que se iguala, y que la esencia de la justicia es la igualdad-; pero de una igualdad regida por los principios éticos fincados en el orden ontológico inscrito en la naturaleza humana; igualdad aritmética, si compara los objetos de las relaciones de que se trata, haciendo abstracción de las personas, por encontrarse éstas colocadas en el mismo plano, e igualdad geométrica o proporcional, cuando toma en cuenta tanto los objetos como las personas, y a éstas con las notas individuantes que se traducen en desigualdades de capacidad, de riqueza, de poder, etcétera. La jerarquía de los fines correspondientes a las distintas formas de asociación, la establece atendiendo a la importancia de la ayuda que éstas prestan al hombre para alcanzar su perfeccionamiento.

Así pues, en tanto que la justicia individual ordena los actos de los hombres al bien personal, la justicia social ordena sus acciones al bien común. "Cada uno de nuestros actos, dice Santo Tomás, aun aquellos que tienen por objeto nuestro bien, el más personal, puede ser puesto en relación con el bien común; tiene un alcance social. Puede y debe ser realizado en vista del bien común, al mismo tiempo que en vista de nuestro bien propio; y es bajo esta condición como el acto adquiere todo su valor moral, ya que satisface a la

virtud particular que lo rige, y a la justicia social". Si bien la cita se refiere a la justicia como virtud, su contenido es aplicable igualmente a la justicia como criterio, pues ya indicamos antes que toda virtud, por ser un hábito recto, postula un criterio racional de rectitud; y es claro que en casos como el presente, lo que se dice del hábito recto, se dice también del criterio de rectitud correspondiente. Debiendo aclarar que de acuerdo con esta terminología, la justicia individual viene a ser la síntesis de los criterios de rectitud que postulan las diversas virtudes morales que tiene por objeto el bien personal.

Casi todas las definiciones que se han dado de la justicia, la consideran como virtud que se refiere siempre a lo social. Ya Aristóteles califica de "metafórica" la justicia que establece el orden entre las distintas partes del alma, a la cual había aludido ampliamente Platón; y Santo Tomás, insistiendo a este respecto en las enseñanzas del Filósofo, afirma que la justicia propiamente dicha, implica siempre relación a otro, "pues se dice que se ajustan las cosas que se igualan, y la igualdad es siempre con otro". Sin embargo, tanto Aristóteles como Santo Tomás admiten que analógicamente cabe hablar de la justicia como reguladora de los actos de un hombre en su aspecto interno, dado que se pueden considerar en un mismo hombre diversos principios de acciones, y a los actos como si emanaran de distintos sujetos.

En estas definiciones -notablemente coincidentes en lo substancial- se alude al reconocimiento de "lo suyo", de "aquellos que según sus exigencias ontológicas, pertenece a cada quien para su subsistencia y perfeccionamiento". De esta manera

se relaciona el derecho en sentido subjetivo, como facultad o pretensión con la justicia; y ésta se reduce a una especie del bien, el bien exigible bajo la razón formal de "deuda". La justicia, expresa Verneersch, rige aquellos actos que necesariamente han de ejecutarse en virtud de un título que existe en otra persona; "lo suyo", expresa el título que tiene cada persona frente a sus semejantes, como la "deuda" u obligación representa las prestaciones correlativas a ese título. La justicia satisface esta deuda adecuadamente, exigiendo perfecta igualdad entre la obligación y su cumplimiento.

Como puede verse, en estas definiciones no se identifica a la justicia con la idea de igualdad, sino que se refiere esta idea de igualdad a las exigencias de un orden fundado en la naturaleza misma del hombre: la justicia es la igualdad en el trato, en orden al bien individual y social del ser humano, y no simplemente la igualdad, como erróneamente lo han considerado quienes objetan, calificándolas de ingenuas y formales, estas definiciones.

2. La justicia propiamente dicha, la justicia social, se divide en general o legal y particular, y esta última se subdivide, a su vez, en distributiva y comunitativa. La justicia se divide en general y particular, según que considere los actos humanos en relación con lo que exige la conservación de la unidad social y el bien común, o en relación con lo que corresponde a los particulares entre sí o frente a la comunidad. La primera regula los derechos de la sociedad; la segunda los derechos de los particulares. Y a la general se le llama también legal, porque es propio de las leyes humanas determinar los actos

debidos al bien común que la sociedad tiene el derecho de exigir. La justicia particular se subdivide en distributiva y comunitativa, porque el hombre tiene derechos frente a la sociedad -ésta debe asignar y reconocer a cada uno su participación en el bien común-, y frente a sus semejantes o frente a la misma sociedad cuando ésta se coloca en el mismo plano que los particulares.

La justicia general o legal exige que todos y cada uno de los miembros de la comunidad ordenen adecuadamente su conducta al bien común. Según Vermeersch, esta especie de la justicia prescribe (impera) como debidos al bien común, los actos de varias virtudes impuestos a los ciudadanos, o por alguna ley positiva de la comunidad, o por su conexión necesaria con el bien común. Rige, pues, tanto los deberes de los ciudadanos frente a la autoridad como representante de la comunidad, como los deberes de los propios gobernantes, dado que también ellos están obligados a actuar de acuerdo con las exigencias del bien común. El sujeto titular del derecho, el sujeto activo en las relaciones, que rige la justicia general o legal, es siempre la comunidad como persona jurídica colectiva, y el sujeto pasivo u obligado, es el individuo, ya se le considere en su calidad de ciudadano o de gobernante.

La justicia distributiva, como su nombre lo indica, regula la participación que corresponde a cada uno de los miembros de la sociedad en el bien común, asigna el bien común distribuible, así como las tareas o cargas con que los particulares deben contribuir. Tiene por objeto directo los bienes comunes que hay que repartir -expresa Vermeersch-, y por indirecto solamente las cargas. Y como no todos los

particulares son iguales ni contribuyen en la misma proporción al bien común, el criterio racional de la justicia distributiva es el de una igualdad proporcional. En este caso, la relación considerada por la justicia general, se invierte: ya que el sujeto activo, el sujeto titular del derecho para la justicia distributiva es siempre la personal individual mientras que el sujeto pasivo u obligado, es en este caso la autoridad política como representante de la comunidad.

Esto significa que la misma relación social está regida por la justicia general y por la distributiva -que es una especie de la justicia particular-, según que en ella se considere como sujeto del deber a los particulares, o a la comunidad como persona moral, respectivamente. Un ejemplo servirá para aclarar este punto. El impuesto es una carga establecida para el sostenimiento de la organización del Estado y de los servicios públicos, que se traducen en un bien común distribuido; de ahí que todos los miembros de la comunidad estén obligados a pagar proporcionalmente los impuestos; pero esta relación que se establece entre los particulares y la comunidad por razón del impuesto, puede ser contemplada ya sea desde el punto de vista del derecho que la comunidad tiene de exigir a cada uno de los particulares su aportación proporcional (caso de la justicia general), o bien desde el punto de vista del derecho que asiste al particular de que se le asigne precisamente la cuota proporcional a su situación concreta (caso de la justicia distributiva). Así, esta igualdad proporcional que debe observarse en los impuestos, puede ser violada por parte de la autoridad, o por parte de los ciudadanos: se

infringe la justicia distributiva, cuando la autoridad asigna una cuota desproporcionada al particular; se infringe la justicia general, cuando el contribuyente deja de pagar la cuota que le corresponde. Y lo que decimos de las cargas económicas, es válido igualmente tratándose de prestaciones de otra índole, como la que representa el llamado impuesto de la sangre, el servicio militar obligatorio. Si quien está obligado a prestarlo logra eximirse mediante la presentación de un certificado falso, viola la justicia general o legal, ya que el incumplimiento del deber se traduce en un perjuicio para otro, pues otro que no estaba obligado a prestar el servicio, tendrá que ser llamado en su lugar; y los encargados de organizar el servicio militar obligatorio violan la justicia distributiva, cuando dedican a individuos que tienen una profesión o una habilidad especial, a tareas en que no se utilizan sus capacidades. Estas mismas consideraciones pueden hacerse a propósito del reparto de los bienes comunes y de los honores, así como de la distribución de los puestos públicos.

La justicia comutativa, como su nombre lo indica, rige las operaciones de cambio -comutar significa cambiar-, y en general todas las relaciones en que se comparan objetos, prescindiendo, por decirlo así, de las personas, ya que debiendo considerarlas colocadas en el mismo plano, sobre un pie de igualdad, no hay razón para tomar en cuenta sus diferencias individuales. En este caso la idea de igualdad implícita en la noción de justicia, se aplica rigurosamente bajo la forma de una ecuación aritmética, en la que se comparan dos términos. La justicia comutativa exige equivalencia entre la prestación y

la contraprestación, entre el delito y la pena. Si se dice que se prescinde de las personas, es porque el carácter de esas personas en nada influye para determinar la equivalencia entre los objetos de la comparación, no porque se desconozca que jamás se dan relaciones jurídicas sino entre personas. Realmente lo que importa comparar de acuerdo con el criterio de la justicia comutativa, son los objetos del cambio o, en su caso, la infracción y la sanción, o la actividad y su producto; se trata de una equivalencia en que sólo se contemplan dos términos, mientras que en la justicia distributiva la ecuación es geométrica -comprende cuatro términos- ya que se atiende a los objetos de la relación y a la calidad o capacidad de las personas. Si varias personas han contribuido con sus actos o aportaciones a crear una situación o alcanzar un producto, favorable o desfavorable, cada una de ellas debe participar en las consecuencias benéficas o perjudiciales de esa situación y en las utilidades o pérdidas del producto común, en la misma proporción en que contribuyó.

La justicia general y la justicia distributiva rigen relaciones que podemos llamar de integración y de subordinación, relaciones que se dan entre personas que no están colocadas en el mismo plano; pues la persona jurídica colectiva que es la comunidad, vale como un todo respecto de sus partes, en este caso los particulares. Las partes -las personas, sus bienes y sus actos- están ordenadas al bien común, contribuyen en la medida de sus capacidades a mantener la vida del todo, integran la unidad "relacional" que es la sociedad civil perfecta; y por esto mismo están subordinadas al todo, a las exigen-

cias del bien común, en cuanto éste es necesario para la subsistencia y perfeccionamiento de las personas individuales. Las partes, los particulares, contribuyen a la integración y sostenimiento del ser social encargado de realizar el bien común, y participan individualmente al ser distribuido éste: en uno y otro caso se trata de relaciones entre las partes y el todo. En cambio, las relaciones que rige la justicia comutativa, son relaciones de coordinación que se dan entre las partes, entre personas colocadas en el mismo plano. El propio Estado, cuando interviene en una estricta operación de cambio, en una relación que por su naturaleza misma está regida por la justicia comutativa, abandona su carácter de autoridad y contrata como particular: para la justicia comutativa es igual que una compra la celebre el Estado o un particular, ya que en uno y otro caso el precio justo es el mismo y los derechos y obligaciones que derivan del acto para las partes, son idénticos.

De ahí que como método o procedimiento para determinar lo justo en las operaciones de cambio, se atienda a que haya reciprocidad entre las personas, y para esto se procure la conversión de los términos. Cuando el vendedor dice al comprador: "Te vendo o te compro esta mercancía al mismo precio", puede decirse que está pidiendo un precio justo; y en general, es casi seguro que no se infringe la justicia comutativa, en todos aquellos casos de contratos bilaterales en los que una de las partes está dispuesta a asumir, en las mismas condiciones del convenio propuesto, la situación de su contraparte. Claro está que resulta más difícil determinar la equivalencia entre la infracción y el castigo, particularmente cuando se

trata de reparar daños que no son estimables en dinero, pero esta dificultad no resta validez al principio de la igualdad aritmética que postula la justicia comunitativa.

3. Se discute en nuestro tiempo sobre si la justicia social es una cuarta especie de justicia, o si se reduce a alguna de las tres especies indicadas.

Quienes sostienen que se trata de una nueva especie -no sólo de un nuevo término para designar alguna de las tres especies ya conocidas, y tampoco del concepto genérico de justicia referido a lo social-, entre ellos Kleinhappl, Gandía y Gómez Hoyos, estiman que además de la justicia general o legal, hay tres especies -no dos- de justicia particular: la distributiva, la comunitativa y la social. Para estos autores la justicia social es la clase particular de justicia que tiene por objeto propio la repartición equitativa de la riqueza superflua. En la relación que rige, el sujeto pasivo son los poseedores de esa riqueza; el sujeto activo, los indigentes; el objeto material, las cosas superfluas; y el objeto formal, el derecho de los indigentes. "La característica esencial de la sociedad actual, apunta Kleinhappl, la constituye el hecho de estar ésta dividida en dos grupos principales, de los cuales uno dispone de las condiciones del trabajo (tierra, productos, herramientas); el otro nada puede tener como propio, si no son las fuerzas corporales y espirituales para trabajar. La justicia social tendrá, por tanto, que esforzarse en superar la separación del trabajo y de la propiedad, y unir de nuevo a ambos en unión factible, en un solo poder. En otras palabras, tratar de proporcionar a los trabajadores las necesarias condiciones de trabajo".

Es decir, ha sido necesario pensar en este nuevo concepto de la justicia social, en vista de la situación creada con el desarrollo y los errores del capitalismo. Y no se reduce esta noción a alguna de las tres especies clásicas de la justicia: no se equipara a la general o legal, por que en ésta el sujeto obligado son los particulares, cada uno de ellos, y no una clase o grupo -el de los poseedores-, como ocurre en la justicia social; e igualmente se distingue por el sujeto activo y por sus objetos material y formal, que en el caso de la justicia general son, respectivamente, la comunidad, los bienes de los particulares, y el derecho de la sociedad, mientras que para la justicia social son, en el mismo orden, la clase indigente, las cosas superfluas y el derecho de los indigentes; tampoco se confunde, por razones semejantes, con la justicia distributiva, ya que en ésta el sujeto pasivo es la comunidad, no los poseedores, el sujeto activo es cada uno de los particulares, no los indigentes, el objeto material es el bien común distribuible individualmente, no los bienes superfluos, y el objeto formal es el derecho de cada uno de los miembros de la sociedad a participar en el bien común, no el derecho de los indigentes; y por último, no equivale a la justicia comunitativa, porque ésta rige relaciones entre particulares o personas colocadas en un mismo pie de igualdad, mientras que la justicia social rige relaciones entre grupos o clases sociales. Es que las tres especies clásicas de la justicia -opinan quienes sustentan que la justicia social es una cuarta especie- rigen relaciones de subordinación -del todo a la parte o de la parte al todo- y de coordinación -de las partes entre sí-, pero no se refieren a otro tipo de relaciones

que también existe en la sociedad, desde el momento en que ésta no se integra directamente con individuos, sino que comprende una serie de asociaciones intermedias de las cuales también forma parte el individuo: la familia, el municipio, las asociaciones profesionales o de trabajo, Las sociedades utilitarias, científicas, etcétera; de modo que en la sociedad no sólo hay relaciones de los individuos entre sí y con el Estado, sino también de los grupos sociales entre sí, cosa que se ve con mayor claridad en el caso del orden internacional.

Cabe oponer a esta tesis el razonamiento que hace Vermeersch para demostrar que hay tres especies de justicia, exclusivamente: "La justicia propiamente dicha es una virtud que da a cada cual su derecho (lo que es debido). Luego habrá tantas especies de justicia propiamente dicha, cuantas son las especies de derechos que se deben a otro. Ahora bien, hay tres especies de derechos, a saber: el que deben los miembros a la comunidad, el que debe la comunidad a los miembros y el que se deben las personas privadas unas a otras. Luego hay tres virtudes distintas, que constituyen tres especies de justicia propiamente dicha. Estas tres especies son la justicia legal, la distributiva y la comutativa. Por fin, estas tres especies son últimas, es decir, no admiten otra subdivisión. Porque no hay más personas que los individuos y la comunidad, ni cabe discurrir otro cuarto orden de relación entre las personas, consideradas simplemente bajo el concepto de tales".

Nuestra opinión coincide con el punto de vista de Vermeersch, tanto por las razones estrictamente filosóficas que él da, como por las siguientes consideracio-

nes: si bien es cierto que uno de los males más graves de nuestro tiempo se debe a la injusta distribución de la riqueza, esto no implica que para resolver los problemas que plantea, haya necesidad de buscar un nuevo criterio racional; sobre todo si se reconoce, como debe reconocerse juzgando de las cosas imparcialmente, que la situación creada es resultado de la concepción injusta, que sobre la naturaleza y función de la autoridad, proclamó el liberalismo individualista y de la que se aprovechó, poniéndola en práctica, el capitalismo; por lo que bastará restaurar el imperio de las tres especies de justicia en la sociedad y con ellas el verdadero principio de autoridad, tanto en el orden nacional como en el internacional, para que el mal de la injusta distribución de la riqueza desaparezca. Además, no es exacto que las tres especies clásicas de justicia sólo se refieran a relaciones de subordinación y coordinación; pues ya explicamos antes que la justicia general ordena toda la actividad social al bien común, regula así las relaciones de integración del ser social, comprendiendo no sólo los actos de las personas individuales, sino también la actividad de las distintas formas de asociación intermedia entre el individuo y la comunidad, sociedades intermedias que son también partes -como los hombres agrupados en ellas-, con relación al todo constituido por la sociedad perfecta. Esto pone de manifiesto que las relaciones entre las distintas sociedades intermedias, si éstas corresponden a un mismo plano -digamos, relaciones entre familias, relaciones entre municipios, relaciones entre asociaciones profesionales o de trabajo-, son esencialmente relaciones de coordinación, relaciones entre partes; como son

relaciones de coordinación, asimismo, las que existen entre los Estados, a los que con toda razón se les llama -porque lo son- los sujetos (algo así como las personas individuales) del orden internacional. ¿Qué las clases sociales no son sociedades intermedias? Exacto. Precisamente por eso no tienen personalidad ni tienen derechos. Entiéndase bien, no tienen derechos en su calidad de clases. Pero si tienen derechos las personas que pertenecen a la clase obrera, ya individualmente consideradas, o bien formando parte de las asociaciones de trabajo -de los sindicatos- cuya constitución y funcionamiento responden precisamente a la necesidad de tutela y protección de los derechos de los obreros. De otro modo, ¿cómo podría reclamar sus derechos una clase social, que por su naturaleza misma es amorfa - carece de forma jurídica- y acéfala, puesto que no tiene jefes ni representantes? ¿Y cómo podrían determinarse en la práctica los bienes superfluos y reclamarse por una clase a otra?

Por todas estas razones, consideramos que no es preciso hablar de la justicia social como una cuarta y nueva especie de la justicia, sino tomándola como término sinónimo de la justicia general o legal, o más bien, como la noción genérica de la justicia, referida a lo social -y que comprende las tres especies clásicas-, distinguiéndola así de la justicia "metafórica" que nosotros preferimos llamar justicia individual. En este sentido, la justicia social no es un ideal exclusivo de la clase obrera, sino que es el principio de armonía y equilibrio racional que debe imperar en la sociedad perfecta, en el Estado y en la comunidad internacional.

4. Pasemos ahora a precisar el concepto de equidad y su relación con la justicia. Es evidente, desde luego, que la equidad no se identifica con la justicia, sino que la supone, puesto que se refiere a la aplicación del derecho. Aunque el derecho es una adaptación técnica de los principios racionales que rigen la actividad social humana, a las circunstancias concretas de la vida real, está constituido fundamentalmente por normas que contienen prescripciones de carácter general, relativas a las necesidades ordinarias de un medio social determinado, y que por esto mismo responden a las costumbres normales, a lo que ocurre más a menudo. De ahí el problema que plantea su aplicación: consistente en determinar si un caso dado está comprendido en la regla general. Problema que pide solución a dos cuestiones, según que se le contemple desde el punto de vista de la regla o desde el punto de vista del caso; ya que importa, por una parte, fijar el sentido y alcance precisos de la norma jurídica de cuya aplicación del derecho reviste la forma de un silogismo, en el que la premisa mayor es la norma jurídica que se pretende aplicar, la premisa menor es el caso considerado, y la conclusión es el dispositivo de la sentencia judicial o de la resolución administrativa. El ejemplo del silogismo sirve para distinguir claramente -reconociéndoles toda su importancia- los dos problemas que plantea la aplicación del derecho; pues ya sabemos lo difícil que es en el orden práctico establecer lógicamente una premisa mayor, así como reducir a una premisa menor, la complejidad de un caso real.

La equidad juega un papel importantísimo en la aplicación del derecho; exige

una particular prudencia en los jueces y encargados en general de interpretar la ley y de aplicarla. Esa prudencia que se requiere en quienes deben ejecutar órdenes, en este caso las órdenes o mandatos contenidos en la ley, prudencia que consiste en obedecer inteligentemente. "Santo Tomás opone esta prudencia a la del jefe. Las dos tienen de común que orientan las actividades individuales en vista del bien público. La diferencia que las separa consiste en que la prudencia del jefe es la de un arquitecto que concibe el plan de conjunto y determina la tarea de los obreros. La otra es semejante a la iniciativa que les es propia- dejada a los artesanos en la realización de la obra. Hay, en efecto, todo un conjunto de circunstancias de hecho que éstos deben tener en cuenta en el momento de comenzar la obra. Asimismo, la precisión de las instituciones legales no puede llegar hasta prever todas las situaciones posibles que son infinitas. Es pues, papel de los subordinados, aplicar prudentemente las leyes a los casos con-

cretos".

El mismo Santo Tomás enseña que "frecuentemente ocurre que una disposición legal útil a observar para el bien público, como regla general, se convierta en ciertos casos, en extremadamente perjudicial": es claro que en estos casos interviene el principio de equidad, atemperando el rigor de la ley escrita, y restaurando de este modo, el imperio de los fines esenciales del derecho, lo cual equivale hasta cierto punto, dentro de un régimen constitucional, a aplicar perfectamente la ley suprema, y no la secundaria que se le opone.

Así pues, la equidad es el criterio racional que exige una aplicación prudente de las normas jurídicas al caso concreto, tomando en cuenta todas las circunstancias particulares del mismo, con miras a asegurar que el espíritu del derecho, sus fines esenciales y sus principios supremos, prevalezcan sobre las exigencias de la técnica jurídica.

30. MICHEL FOUCAULT

Inscrito en la corriente de la escuela francesa de epistemología creada por Bachelard, Foucault desarrolla una interesante relación entre el "saber" y el "poder".

Se interesa primero por el modelo jurídico respecto al problema de la soberanía y la legitimidad, para llegar posteriormente a la llamada microfísica del poder, que se desarrolla en puntos del cuerpo social, en la familia, en el aula, incluso en la pareja, y que son más efectivas para consolidar la existencia del poder Estatal, es decir, el macropoder.

Foucault parte de una aguda observación de Nietzsche:

"En algún punto perdido del universo, cuyo resplandor se extiende a innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquel el instante más mentiroso y arrogante de la historia universal".

Si el conocimiento es inventado no pertenece por lo tanto a la naturaleza humana, no le es inherente. Lo que significa para Foucault una ruptura epistemológica trascendental. Es así como se inicia una búsqueda de la verdad en las formas jurídicas, que se inicia con el juramento ante Zeus como el único criterio de la verdad, que no requiere de comprobación judicial, como lo será más tarde la testimonial, por ejemplo en la tragedia de Edipo.

Se hace entonces una revisión de como el saber implica poder y cómo el Derecho es una forma reglamentada de guerra en la etapa de la venganza como pena, en tanto que al aparecer la ley del Talión, el Derecho adopta una forma ritual y en la composición es la interrupción de la guerra ritual.

En el proceso el análisis de los sistemas de pruebas se observa que no se trata de investigar la verdad sino de demostrar fuerza o habilidad. Por tanto la justicia será victoria o derrota en el juicio de Dios.

Con el surgimiento del Poder Judicial el litigio se somete a un poder superior. Pero además surge una "curiosa" figura: "el procurador", que representará los intereses de la autoridad política ante una "infracción" como una especie de "ofensa al Estado" que exige "reparación del daño: multa y confiscación de bienes". El saber jurídico es entonces ejercicio del poder. Para autentificar una verdad que muchas veces deriva de la tortura por toda indagación.

Con la estatización de la justicia penal se hace necesaria la sociedad disciplinaria, a través de instituciones como el panóptico ideado por Bentham, cuyo objetivo es el control como prevención y castigo: El Derecho será entonces una forma de control social y la justicia ejercicio del poder.

LA VERDAD Y LAS FORMAS JURIDICAS

MICHEL FOUCAULT

En la conferencia anterior procuré mostrar cuáles fueron los mecanismos y los efectos de la estatización de la justicia penal en la Edad Media. Quisiera que no situásemos ahora a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, en el momento en que se constituye lo que, en ésta y la próxima conferencia, intentaré analizar bajo el nombre de sociedad disciplinaria. La sociedad contemporánea puede ser denominada -por razones que explicaré- sociedad disciplinaria. Quisiera mostrar cuáles son las formas de prácticas penales que caracteriza a esta sociedad, cuáles son las relaciones de poder que subyacen a esta práctica penal, y cuáles son las formas de saber, los tipos de conocimiento, los tipos de sujetos de conocimiento que emergen a partir y en el espacio de esta sociedad disciplinaria que es la nuestra.

La formación de la sociedad disciplinaria puede ser caracterizada por la aparición, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, de dos hechos contradictorios, o mejor dicho, de un hecho que tiene dos aspectos, dos lados que son aparentemente contradictorios: la reforma y reorganización del sistema judicial y penal en los diferentes países de Europa y el mundo. Esta transformación no presenta las mismas formas, amplitud y cronología en los diferentes países.

En Inglaterra, por ejemplo, las formas de la justicia permanecieron relativamente estables, mientras que el contenido de

la justicia.

Las leyes, el conjunto de conductas reprimibles desde el punto de vista penal se modificó profundamente. En el siglo XVIII había en Inglaterra 313 ó 315 conductas capaces de llevar a alguien a la horca, al cadalso, 315 delitos que se castigaban con la pena de muerte. Esto convertía al código, la ley y el sistema penal inglés del siglo XVIII en uno de los más salvajes y sangrientos que conoce la historia de la civilización. Esta situación se modificó profundamente a comienzos del siglo XIX sin que cambiaron sustancialmente las formas y las instituciones judiciales inglesas. En Francia, por el contrario, se produjeron modificaciones muy profundas en las instituciones penales manteniendo intacto el contenido de la ley penal.

¿En qué consisten estas transformaciones de los sistemas penales? Por una parte, en una reelaboración teórica de la ley penal que puede encontrarse en Beccaria, Bentham, Brissot y los legisladores a quienes se debe la redacción del primer y segundo código penal francés de la época revolucionaria.

El principio fundamental del sistema teórico de la ley penal definido por estos autores es que el crimen, en el sentido penal del término o, más técnicamente, la infracción, no ha de tener en adelante relación alguna con la falta moral o religiosa. La falta es una infracción a la ley natural, a la ley religiosa, a la ley moral; por el contrario, el crimen o la infracción penal es la ruptura con la ley, ley civil explícitamente establecida en el seno de una sociedad por el lado legislativo del

poder político. Para que haya infracción es preciso que haya también un poder político, una ley, y que esa ley haya sido efectivamente formulada. Antes de la existencia de la ley no puede haber infracción. Según estos teóricos, sólo pueden sufrir penalidades las conductas efectivamente definidas como reprimibles por la ley.

Un segundo principio es que estas leyes positivas formuladas por el poder político de una sociedad, para ser consideradas buenas, no deben retrancribir en términos positivos los contenidos de la ley natural, la ley religiosa o la ley moral. Una ley penal debe simplemente representar lo que es útil para la sociedad, definir como reprimible lo que es nocivo, determinando así negativamente lo que es útil.

El tercer principio se deduce naturalmente de los dos primeros: una definición clara y simple del crimen. El crimen no es algo emparentado con el pecado y la falta, es algo que damnifica a la sociedad, es un daño social, una perturbación, una incomodidad para el conjunto de la sociedad.

Hay también, por consiguiente, una nueva definición del criminal: el criminal es aquél que damnifica, perturba la sociedad. El criminal es el enemigo social. Esta idea aparece expresada con mucha claridad en todos estos teóricos y también figura en Rousseau, quien afirma que el criminal es aquel individuo que ha roto el pacto social. El crimen y la ruptura del pacto social son noción idénticas, por lo que bien puede deducirse que el criminal es considerado un enemigo interno. La idea del criminal como enemigo interno, como aquel individuo que rompe el

pacto que teóricamente había establecido con la sociedad es una definición nueva y capital en la historia de la teoría del crimen y la penalidad.

Si el crimen es un daño social y el criminal un enemigo de la sociedad, ¿cómo debe tratar la ley penal al criminal y cómo debe reaccionar frente al crimen? Si el crimen es una perturbación para la sociedad y nada tiene que ver con la falta, con la ley divina, natural, religiosa, etc., es claro que la ley penal no puede prescribir una venganza, la redención de un pecado. La ley penal debe permitir sólo la reparación de la perturbación causada a la sociedad. La ley penal debe ser concebida de tal manera que el daño causado por el individuo a la sociedad sea pagado; si esto no fuese posible, es preciso que ese otro individuo no puedan jamás repetir el daño que han causado. La ley penal debe reparar el mal o impedir que se cometan males semejantes contra el cuerpo social.

De esta idea se extraen, según estos teóricos, cuatro tipos posibles de castigo. En primer lugar el castigo expresado en la afirmación: "Tú has roto el pacto social, no pertences más al cuerpo de la sociedad, tú mismo te has colocado fuera del espacio de la legalidad, nosotros te expulsaremos del espacio social donde funciona esa legalidad". Es la idea que se encuentra frecuentemente en estos autores -Beccaria, Bentham, etc.- de que en realidad el castigo ideal sería simplemente expulsar a las personas, exiliarlas, destinarlas o deportarlas, es decir, el castigo ideal sería la deportación.

La segunda posibilidad es una especie de exclusión. Su mecanismo ya no es la deportación material, la transferencia fuera del espacio social sino el aislamiento dentro

del espacio moral, psicológico, público, constituido por la opinión. Es la idea de los castigos al nivel de escándalo, la vergüenza, la humillación de quien cometió una infracción. Se publica su falta, se muestra a la persona públicamente, se suscita en el público una reacción de aversión, desprecio, condena. Esta era la pena. Beccaria y los demás inventaron mecanismos para provocar vergüenza y humillación.

La tercera pena es la reparación del daño social, el trabajo forzado, que consiste en obligar a las personas a realizar una actividad útil para el Estado o la sociedad de tal manera que el daño causado sea compensado. Tenemos así una teoría del trabajo forzado.

Por último, en cuarto lugar, la pena consiste en hacer que el daño no pueda ser cometido nuevamente, que el individuo en cuestión no pueda volver a tener deseo de causar un daño a la sociedad semejante al que ha causado, en hacer que le repugne para siempre el crimen cometido. Y para obtener ese resultado la pena ideal, la que se ajusta en la medida exacta, es la pena del Talión. Se mata a quien mató, se confiscan los bienes de quien robó y, para algunos de los teóricos del siglo XVIII, quien cometió una violación debe sufrir algo semejante.

Hemos aquí, pues con un abanico de penalidades: deportación, trabajo forzado, vergüenza, escándalo público y pena del Talión, proyectos presentados efectivamente no sólo por teóricos puros como Beccaria sino también por legisladores Brissot, y Lepelletier de Saint-Fargeau que participaron en la elaboración del primer Código Penal Revolucionario. Ya se había avanzado bastante en la organi-

zación de la penalidad centrada en la infracción penal y en la infracción a una ley que representa la utilidad pública. Todo deriva de esto, incluso el cuadro mismo de las penalidades y el modo como son aplicadas.

Tenemos así estos proyectos y textos, e incluso decretos adoptados por las Asambleas. Pero si observamos lo que realmente ocurrió, cómo funcionó la penalidad tiempo después, hacia el año 1820, en la época de la Restauración en Francia y de la Santa Alianza en Europa, notamos que el sistema de penalidades adaptado por las sociedades industriales en formación, en vías de desarrollo, fue enteramente diferente del que se había proyectado años antes. No es que la práctica haya desmentido a la teoría sino que se desvió rápidamente de los principios teórico enunciados por Beccaria y Bentham.

Volvamos al sistema de penalidades. La deportación desapareció muy rápidamente, el trabajo forzado quedó en general como una pena puramente simbólica de reparación; los mecanismos de escándalo nunca llegaron a ponerse en práctica; la pena del Talión desapareció con la misma rapidez y fue denunciada como arcaica por una sociedad que creía haberse desarrollado suficientemente.

Estos proyectos muy precisos de penalidad fueron sustituidos por una pena muy curiosa que apenas había sido mencionada por Beccaria y que Brissot trataba de manera muy marginal: nos referimos al encarcelamiento, la prisión. La prisión no pertenece al proyecto teórico de la reforma de la penalidad del siglo XVIII, surge a comienzos del siglo XIX como una institución de hecho, casi sin justificación teórica.

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

199

No sólo la prisión, que no estaba prevista en el programa del siglo XVIII y que generalizará durante el siglo siguiente, sino también la legislación penal sufrirá una formidable inflexión en relación con lo que estaba establecido en la teoría.

En efecto, desde comienzos del siglo XIX y de manera cada vez más acelerada con el correr del siglo, la legislación penal se irá desviando de lo que podemos llamar utilidad social; no intentará señalar aquello que es socialmente útil sino, por el contrario, tratará de ajustarse al individuo. Puede citarse como ejemplo las grandes reformas de la legislación penal en Francia y los demás países europeos entre 1825 y 1850-60, que consisten en la organización de, por así decirlo, circunstancias atenuantes: la aplicación rigurosa de la ley, tal como se expone en el Código puede ser modificada por decisión del juez o el jurado y en función del individuo sometido a juicio. La utilización de las circunstancias atenuantes que asume paulatinamente una importancia cada vez mayor falsea considerablemente el principio de una ley universal que representa únicamente los intereses sociales. Por otra parte, la penalidad del siglo XIX se propone cada vez menos definir de modo abstracto y general qué es nocivo para la sociedad, alejar a los individuos dañinos o impedir que reincidan en sus delitos. De modo cada vez más insistente, la penalidad del siglo XIX tiene en vista menos la defensa general de la sociedad que el control y la reforma psicológica y moral de las actitudes y el comportamiento de los individuos. Esta es una forma de penalidad totalmente diferente de la prevista en el siglo XVIII, puesto que el gran principio de la penalidad para Beccaria era

que no habría castigo sin una ley explícita y sin un comportamiento también explícito que violara esa ley.

Toda la penalidad del siglo XIX pasa a ser un control, no tanto sobre si lo que hacen los individuos está de acuerdo o no con la ley sino más bien al nivel de lo que pueden hacer, son capaces de hacer, están dispuestos a hacer o están a punto de hacer.

Así, la gran noción de la criminología y la penalidad de finales del siglo XIX fue el escandaloso concepto, en términos de teoría penal, de peligrosidad. La noción de peligrosidad significa que el individuo debe ser considerado por la sociedad al nivel de sus virtualidades y no de sus actos; no al nivel de las infracciones efectivas a una ley también efectiva sino de las virtualidades de comportamiento que ellas representan.

El último punto fundamental que la teoría penal cuestiona aún más profundamente que Beccaria es que, para asegurar el control de los individuos -que no es ya reacción penal a lo que hacen sino control de su comportamiento en el mismo momento en que se esboza- la institución penal no puede estar en adelante enteramente en manos de un poder autónomo, el poder judicial.

Con ello se llega a cuestionar la gran separación atribuida a Montesquieu -o al menos formulada por él- entre poder judicial, poder ejecutivo y poder legislativo. El control de los individuos, esa suerte de control penal punitivo a nivel de sus virtualidades no puede ser efectuado por la justicia sino por una serie de poderes laterales, al margen de la justicia, tales como la policía y toda una red de instituciones de vigilancia y corrección: la poli-

cía para la vigilancia, las instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas para la corrección. Es así que se desarrolla en el siglo XIX alrededor de la institución judicial y para permitirle asumir la función de control de los individuos al nivel de su peligrosidad, una gigantesca maquinaria de instituciones que encuadrarán a éstos a lo largo de su existencia; instituciones pedagógicas como la escuela, psicológica o psiquiátricas como el hospital, el asilo, etc. Esta red de un poder que no es judicial debe desempeñar una de las funciones que se atribuye la justicia a sí misma en esta etapa: función que no es ya de castigar las infracciones de los individuos sino de corregir sus virtualidades.

Entramos así en una edad que yo llamaría de ortopedia social. Se trata de una forma de poder, un tipo de sociedad que yo llamo sociedad disciplinaria por oposición a las sociedades estrictamente penales que conocíamos anteriormente. Es la edad del control social. Entre los teóricos que he citado hay uno que de algún modo previó y presentó un esquema de esta sociedad de vigilancia, de gran ortopedia social, me refiero a Jeremías Bentham. Pido disculpas a los historiadores de la filosofía por esta afirmación pero creo que Bentham es más importante, para nuestra sociedad, que Kant o Hegel. Nuestras sociedades deberían rendirle un homenaje, pues fue él quien programó, definió y describió de manera precisa las formas de poder en que vivimos, presentándolas en una maravilloso y célebre modelo de esta sociedad de ortopedia generalizada que es el famoso Panóptico, forma arquitectónica que permite un tipo de poder del espíritu sobre el espíritu, una

especie de institución que vale tanto para las escuelas como para los hospitales, las prisiones, los reformatorios, los hospicios o las fábricas.

El Panóptico era un sitio en forma de anillo en medio del cual había un patio con una torre en el centro. El anillo estaba dividido en pequeñas celdas que daban al interior y al exterior y en cada una de esas pequeñas celdas había, según los objetivos de la institución, un niño aprendiendo a escribir, un obrero trabajando, un prisionero expiando sus culpas, un loco actualizando su locura, etc. En la torre central había un vigilante y como cada celda daba al mismo tiempo al exterior y al interior, la mirada del vigilante podía atravesar toda la celda; en ella no había ningún punto de sombra y, por consiguiente, todo lo que el individuo hacía estaba expuesto a la mirada de un vigilante que observaba a través de persianas, postigos semicerrados, de tal modo que podía ver todo sin que nadie, a su vez, pudiera verlo. Para Bentham, esta pequeña y maravillosa argucia arquitectónica podía ser empleada como recurso para toda una serie de instituciones. El Panóptico es la utopía de una sociedad y un tipo de poder que es, en el fondo la sociedad que actualmente conocemos, utopía que efectivamente se realizó. Este tipo de poder bien puede recibir el nombre de panoptismo: vivimos en una sociedad en la que reina el panoptismo.

El panoptismo es una forma de saber que se apoya ya no sobre una indagación sino sobre algo totalmente diferente que yo llamaría examen. La indagación era un procedimiento por el que se procuraba saber lo que había ocurrido. Se trataba de reactuarizar un acontecimiento pasado a

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

201

través de los testimonios de personas que, por una razón u otra -por su sabiduría o por el hecho de haber presenciado el acontecimiento-, se consideraba que eran capaces de saber.

En el Panóptico se producirá algo totalmente diferente: ya no hay más indagación sino vigilancia, examen. No se trata de reconstituir un acontecimiento sino algo, o mejor dicho, se trata de vigilar sin interrupción y totalmente. Vigilancia permanente sobre los individuos por alguien que ejerce sobre ellos un poder -maestro de escuela, jefe de oficina, médico, psiquiatra, director de prisión- y que, porque ejerce ese poder, tiene la posibilidad no sólo de vigilar sino también de constituir un saber sobre aquellos a quienes vigila. Es éste un saber que no se caracteriza ya por determinar si algo ocurrió o no, sino que ahora trata de verificar si un individuo se conduce o no como debe, si cumple con las reglas, si progresá o no, etcétera. Este nuevo saber no se organiza en torno a cuestiones tales como "¿se hizo esto? ¿quién lo hizo?"; no se ordena en términos de presencia o ausencia, existencia o no-existencia, se organiza alrededor de la norma, establece que es normal y qué no lo es, qué cosa es incorrecta y qué otra cosa es correcta, qué se debe o no hacer.

Tenemos así, a diferencia del gran saber de indagación que se organizó en la Edad Media a partir de la confiscación estatal de la justicia y que consistía en obtener los instrumentos de reactualización de hechos a través del testimonio, un nuevo saber totalmente diferente, un saber de vigilancia, de examen, organizado alrededor de la norma por el control de los individuos durante su existencia. Esta es

la base del poder, la forma del saber-poder que dará lugar ya no a grandes ciencias de observación como en el caso de la indagación sino a lo que hoy conocemos como ciencias humanas: Psiquiatría, Psicología, Sociología, etcétera. Quisiera analizar ahora cómo se dio este proceso, como se llegó a tener por un lado una determinada teoría penal que planteaba claramente una cantidad de cosas, y por otro lado un práctica real, social, que condujo a resultados totalmente diferentes. Tomaré sucesivamente dos ejemplos que se encuentran entre los más importantes y determinantes de este proceso: Inglaterra y Francia; dejaré de lado el ejemplo de los Estados Unidos, que también es importante. Me propongo mostrar cómo en Francia y sobre todo en Inglaterra existió una serie de mecanismos de control de la población, control permanente del comportamiento de los individuos. Estos mecanismos se formaron oscuramente durante el siglo XVIII respondiendo a ciertas necesidades y fueron asumiendo cada vez más importancia hasta extenderse finalmente a toda la sociedad y acabar imponiéndose a una práctica penal. Esta nueva teoría no era capaz de dar cuenta de estos fenómenos de vigilancia nacidos totalmente fuera de ella, y tampoco podía programarlos. Bien puede decirse que la teoría penal del siglo XVIII ratifica una práctica judicial formada en la Edad Media, la estatización de la justicia: Beccaria piensa en términos de una justicia estatizada. Aun cuando fue, en cierto sentido, un gran reformador, no vio cómo nacían a un lado y fuera de esa justicia estatizada procesos de control que acabaría siendo el verdadero contenido de la nueva práctica penal.

¿Cuáles son, de dónde vienen y a qué responden estos mecanismos de control? Consideremos el ejemplo de Inglaterra. Desde la segunda mitad del siglo XVIII se forman, en niveles relativamente bajos de la escala social, grupos espontáneos de personas que se atribuyen, sin ninguna delegación por parte de un poder superior, la tarea de mantener el orden y crea, para ello mismos, nuevos instrumentos para asegurarla. Estos grupos proliferaron durante todo el siglo XVIII. Según un orden cronológico, hubo en primer lugar comunidades religiosas disidentes del anglicanismo -cuaqueros, metodistas- que se encargaban de organizar su propia policía. Es así que entre los metodistas, Wesley, por ejemplo, visitaba las comunidades metodistas en viaje de inspección a la manera de los obispos de la alta Edad Media. A él sometían todos los casos de desorden: embriaguez, adulterio, vagancia, etc. Las sociedades de amigos de inspiración cuáquera funcionaban de manera semejante. Todas estas sociedades tenían la doble tarea de vigilar y asistir. Asistían a los que carecían de medios de subsistencia, a quienes no podían trabajar porque eran muy viejos, estaban enfermos o padecían una enfermedad mental; pero al mismo tiempo que los ayudaban se asignaban la posibilidad y el derecho de observar en qué condiciones era dada la asistencia: observar si el individuo que no trabajaba estaba efectivamente enfermo, si su pobreza y miseria se debían a libertinaje, a embriaguez o a vicio diversos. Eran, pues, grupos de vigilancia espontáneos de origen, funcionamiento e ideología profundamente religiosos.

En segundo lugar hubo al lado de estas

comunidades propiamente religiosas, unas sociedades relacionadas con ellas aunque se situaban a una cierta distancia. Por ejemplo, a finales del siglo XVII, en Inglaterra (1692) se fundó una sociedad llamada curiosamente "Sociedad para la Reforma de las Maneras" (del comportamiento, de la conducta). En la época de la muerte de Guillermo III esta sociedad tenía cien filiales en Inglaterra y diez en Irlanda, sólo en la ciudad de Dublín. Esta sociedad, que desapareció a comienzos del siglo XVIII y reapareció bajo la influencia de Wesley en la segunda mitad del siglo, se proponía reformar las maneras: hacer respetar el domingo (es en gran parte gracias a la acción de estas grandes sociedades que debemos el exciting, domingo inglés), impedir el juego, las borracheras, reprimir la prostitución, adulterio, las imprecaciones y blasfemias, en suma, todo aquello que pudiese significar desprecio a Dios. Tratábase, como dice Wesley en sus sermones, de impedir que la clase más baja y vil se aprovechara de los jóvenes sin experiencia para arrancarles dinero.

A finales del siglo XVIII esta sociedad es superada en importancia por otra inspirada por un obispo y algunos aristócratas de la corte que se llamaba "Sociedad de la Proclamación" porque había conseguido obtener del rey una proclama para el fomento de la piedad y la virtud. Esta sociedad se transforma en 1802 y recibe el título característico de "Sociedad para la Supresión del Vicio", teniendo por objetivo hacer respetar el domingo, impedir la circulación de libros licenciosos y obscenos, plantear acciones judiciales contra la mala literatura y mandar cerrar las casas de juego y prostitución. Esta socie-

dad, aun cuando seguía siendo una organización confines esencialmente morales y cercana a los grupos religiosos, ya estaba un poco laicizada.

En tercer lugar, encontramos en la Inglaterra del siglo XVIII otros grupos más interesantes e inquietantes: grupos de autodefensa de carácter paramilitar. Estos grupos surgieron como respuesta a las primeras grandes agitaciones sociales que no son aún proletarias pero que sí configuran grandes movimientos políticos y sociales de fuerte connotación religiosa a finales del siglo XVIII, en particular, el movimiento de los partidarios de Lord Gordon. Los sectores más acomodados, la aristocracia, la burguesía, se organizan en grupos de autodefensa y es así que surgen una serie de asociaciones -la "Infantería militar de Londres", la "Compañía de Artillería"- espontáneamente, sin ayuda o con un apoyo lateral del poder. Estas asociaciones tienen por función hacer que reine el orden político, penal o simplemente el orden, en un barrio, una ciudad, una región o un condado.

En una última categoría de sociedad están las propiamente económicas. Las grandes compañías y sociedades comerciales se organizan como policías privadas para defender su patrimonio, sus stocks, sus mercancías y barcos anclados en el puerto de Londres contra los amotinadores, el bandidismo y el pillaje cotidiano de los pequeños ladrones. Estas policías dividían los barrios de grandes ciudades como Londres o Liverpool en organizaciones privadas.

Las sociedades de este tipo respondían a una necesidad demográfica o social, la urbanización, las migraciones masivas

provenientes del campo y que paulatinamente se concentraban en las ciudades; respondían también -y volveremos sobre este asunto- a una transformación económica importante, una nueva forma de acumulación de la riqueza: cuando la riqueza comienza a acumularse en forma de stocks, mercadería almacenada y máquinas, la cuestión de su vigilancia y seguridad se transforma en un problema insoslayable; respondían por último, a una nueva situación política. Las revueltas populares que fueron inicialmente campesinas en los siglos XVI y XVII se convierten ahora en grandes revueltas urbanas populares, y en seguida, proletarias.

Es interesante observar la evolución de estas asociaciones espontáneas del siglo XVIII: vemos un triple desplazamiento a lo largo de esta historia.

Consideraremos el primero de ellos: en un comienzo estos grupos eran provenientes de sectores populares, de la pequeño-burguesía. Los cuáqueros y metodistas de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII que se organizaban para intentar suprimir los vicios, reformar las maneras, eran pequeño-burgueses que se agrupaban con el propósito evidente de hacer que reine el orden entre ellos y a su alrededor. Pero esta voluntad de hacer reinar el orden era en realidad una forma de escapar al poder político, pues éste contaba con un instrumento formidable, temible y sanguinario: su legislación penal. En efecto, se podía ser ahorcado en más de 300 casos, lo cual significa que era muy fácil que la aristocracia o quienes detentaban el aparato judicial ejercieran terribles presiones sobre las capas populares. Se comprende por qué los grupos religiosos disidentes intentaban escapar a

un poder judicial tan sanguinario y amenazador.

Para escapar a la acción de ese poder judicial los individuos se organizaban en sociedades de reforma moral, prohibían la embriaguez, la prostitución, el robo y en general todo aquello que pudiese dar pábulo a que el poder atacara al grupo y lo destruyera, valiéndose de algún pretexto para emplear la fuerza. Son, pues, más que nada grupos de autodefensa contra el derecho y no tanto grupos de vigilancia efectiva. El refuerzo de la penalidad autónoma era una manera de escapar a la penalidad estatal. Ahora bien, en el curso del siglo XVII esos grupos cambiarán su inserción social y abandonarán paulatinamente su base popular o pequeño-burguesa hasta que, al final del siglo, quedarán compuestos y/o alentados por personajes de la aristocracia, obispos, duques y miembros de las clases acomodadas que les darán un nuevo contenido.

Se produce así un desplazamiento social que indica claramente cómo la empresa de reforma moral deja de ser una autodefensa penal para convertirse en un refuerzo del poder de la autoridad penal misma. Junto al temible instrumento penal que ya posee, el poder colocará a estos instrumentos de presión y control. Se trata, en alguna medida, de un mecanismo de estatización de los grupos de control. El segundo desplazamiento consiste en lo siguiente: mientras que en un comienzo el grupo trataba de hacer reinar un orden moral diferente de la ley que permitiese a los individuos escapar a sus efectos, a finales del siglo XVIII estos mismos grupos -controlados y animados ahora por aristócratas y personas de elevada posición social- se dan como objetivo esen-

cial obtener del poder político nuevas leyes que ratificaran ese esfuerzo moral. Se produce así un desplazamiento de moralidad y penalidad.

En tercer lugar puede decirse que a partir de este momento el control moral parará a ser ejercido por las clases más altas, por los detentadores del poder, sobre las capas más bajas y pobres, los sectores populares. Se convierte así en un instrumento de poder de las clases ricas sobre las clases pobres, de quienes explotan sobre quienes son explotados, lo que confiere una nueva polaridad política y social a estas instancias de control. Citaré un texto que data de 1804, hacia el final de esa evolución que intento exponer, texto escrito por un obispo llamado Watson que predicaba ante la "Sociedad para la Supresión de los Vicios":

"Las leyes son buenas pero, desgraciadamente, están siendo burladas por las clases más bajas. Por cierto, las clases más altas tampoco las tienen mucho en consideración, pero esto no tendría mucha importancia si no fuese que las clases más altas sirven de ejemplo para las más bajas".

Imposible ser más claro: las leyes son buenas, buenas para los pobres; desgraciadamente los pobres escapan a las leyes, lo cual es realmente detestable. Los ricos también escapan a las leyes, aunque esto no tiene la menor importancia puesto que las leyes no fueron hechas para ellos. No obstante lo malo de esto es que los pobres siguen el ejemplo de los ricos y no respetan las leyes. Por consiguiente, el obispo Watson se siente en la obligación de decir a los ricos:

"Os pido que sigáis las leyes aun cuando no hayan sido hechas para vosotros,

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

205

porque así al menos se podrá controlar y vigilar a las clases más pobres".

En esta estatización progresiva, en este desplazamiento de las instancias de control que pasan de las manos de la pequeña burguesía que intenta escapar al poder a las del grupo social que detenta efectivamente el poder, en toda esta evolución, podemos observar cómo se introduce y difunde en un sistema penal estatizado -el cual ignoraba por completo la moral y pretendía cortar los lazos con la moralidad y la religión- una moralidad de origen religioso. La ideología religiosa, surgida y fomentada en los grupos cuáqueros, y metodistas en la Inglaterra del siglo XVII, viene ahora a despuntar en el otro polo, el otro extremo de la escala social, del lado del poder, como instrumento de control de arriba a abajo. Autodefensa en el siglo XVII, instrumento de poder a comienzos del siglo XIX: este es el proceso que observamos en Inglaterra.

En Francia se da un proceso bastante diferente debido a que, por ser un país de monarquía absoluta, poseía un fuerte aparato estatal que la Inglaterra del siglo XVIII ya no tenía porque había sido ya debilitado por la revolución burguesa del siglo XVII. Inglaterra se había liberado de la monarquía absoluta salteándose esa etapa que dura en Francia unos ciento cincuenta años.

El aparato de Estado se apoyaba en Francia en un doble instrumento: un instrumento judicial clásico -los parlamentos, las cortes, etc.- y un instrumento para-judicial -la policía- cuya invención debemos al Estado francés. La policía francesa estaba compuesta por los magistrados de policía, el cuerpo de la policía montada, y los tenientes de policía; esta-

ba dotada de instrumentos arquitectónicos tales como la Bastilla, Bicetre, las grandes Prisiones, etc.; y tenía también sus aspectos institucionales como las curiosas lettres-de-cachet.

La lettre-de-cachet no era una ley o un decreto sino una orden del rey referida a una persona a título individual, por la que se le obligaba a hacer alguna cosa. Podía darse el caso, por ejemplo, de que una persona se viera obligada a casarse en virtud de una lettre-de-cachet, pero en la mayoría de las veces sus función principal consistía en servir de instrumento de castigo.

Por medio de una lettre-de-cachet se podía arrestar a una persona, privarle de alguna función, etc., por lo que bien puede decirse que era uno de los grandes instrumentos de poder de la monarquía absoluta. Las lettrres-de-cachet han sido objeto de múltiples estudios en Francia y ha llegado a ser muy común considerarlas como algo temible, representación de la arbitrariedad real por antonomasia que cae sobre un individuo como un rayo. Pero es preciso ser más prudente y reconocer que no funcionaron sólo de esta forma. Y así como vimos que las sociedades de moralidad podían actuar como una manera de escapar al derecho, observamos también con respecto a estas curiosas disposiciones un juego bastante curioso.

Al examinar las lettres-de-cachet enviadas por el rey en cantidad bastante elevada notamos que, en la mayoría de los casos, no era él quien tomaba la decisión de mandarlas. Procedía a veces como en los restantes asuntos de Estado, pero en la mayoría de ellas, decenas de miles de lettres-de-cachet enviadas por la monarquía, eran en realidad solicitadas

por diversos individuos: maridos ultrajados por sus esposas, padres de familia descontentos con sus hijos, familias que querían librarse de un sujeto, comunidades religiosas perturbadas por la acción de un individuo, comunas molestas con el cura de la localidad, etcétera. Todos estos pequeños grupos de individuos pedían una lettre-de-cachet al intendente del rey; éste llevaba a cabo una indagación para saber si el pedido estaba o no justificado y si el resultado era positivo, escribía al ministro del gabinete real encargado de la materia solicitándole una lettre-de-cachet para arrestar a una mujer que engaña a su marido, un hijo que es muy gastador, una hija que se ha prostituido o al cura de la ciudad que no muestra buena conducta ante los feligreses. La lettre-de-cachet se presenta pues, bajo su aspecto de instrumento terrible de la arbitrariedad real, investida de una especie de contrapoder, un poder que viene de abajo y que permite a grupos, comunidades, familias o individuos ejercer un poder sobre alguien. Eran instrumentos de control en alguna medida espontáneos, que la sociedad, la comunidad, ejercía sobre sí misma. La lettre-de-cachet era por consiguiente una forma de reglamentar la moralidad cotidiana de la vida social, una manera que tenían los grupos -familiares, religiosos, parroquiales, regionales, locales- de asegurar su propio mecanismo policial y su propio orden.

Si nos detenemos en las conductas que suscitaban el pedido de lettre-de-cachet y que se sancionaban por medio de éstas, distinguimos tres categorías:

En primer lugar lo que podríamos denominar conductas de inmoralidad - libertinaje, adulterio, sodomía, alcohol-

lismo, etc.-. Estas conductas provocaban de parte de las familias y las comunidades un pedido de lettre-de-cachet que era inmediatamente aceptado. Tenemos aquí, por consiguiente, la represión moral.

En segundo lugar están las lettre-de-cachet enviadas para sancionar conductas religiosas juzgadas peligrosas y disidentes; en esta categoría se clasificaba a los hechiceros que tiempo hacía habían dejado de morir en la hoguera.

En tercer lugar es interesante notar que en el siglo XVIII las lettre-de-cachet fueron utilizadas algunas veces en casos de conflictos laborales. Cuando los empleadores, patrones o maestros no estaban satisfechos del trabajo de sus aprendices y obreros en las corporaciones, podía desprenderse de ellos despidiéndoles o, rara vez, solicitando una lettre-de-cachet.

La primera huelga de la historia de Francia fue la de los relojeros, en 1724. Los patrones relojeros reaccionaron detectando a quienes aparecían como líderes del movimiento de fuerza y solicitando en seguida una lettre-de-cachet que les fue concedida poco después. Tiempo después el ministro del rey quiso anular la lettre-de-cachet y poner en libertad a los obreros huelguistas pero la misma corporación de los relojeros solicitó al rey que no se liberara a los obreros y se mantuviera la vigencia de la lettre-de-cachet. Este es un típico ejemplo de cómo los controles sociales, que no se relacionan ya con la religión o la moralidad sino con problemas laborales, se ejercen desde abajo y a través del sistema de lettre-de-cachet sobre la naciente población obrera.

Cuando la lettre-de-cachet era punitiva resultaba en la prisión del individuo. Es interesante señalar que la prisión no

era una pena propia del sistema penal de los siglos XVII y XVIII. Los juristas son muy claros con respecto a esto, afirman que cuando la ley sanciona a alguien el castigo será la condena a muerte, a ser quemado, descuartizado, marcado, desterrado, al pago de una multa; la prisión no es nunca un castigo. La prisión, que se convertirá en el gran castigo del siglo XIX, tiene su origen precisamente en esta práctica para-judicial de la lettre-de-cachet, utilización del poder real por el poder espontáneo de los grupos. El individuo que era objeto de una lettre-de-cachet no moría en la horca, ni era marcado y tampoco tenía que pagar una multa, se lo colocaba en prisión debía permanecer en ella por un tiempo que no se fijaba previamente. Rara vez la lettre-de-cachet establecía que alguien debía permanecer en prisión por un período determinado, digamos, seis meses o un año. En general estipulaba que el individuo debía quedar bajo arresto hasta nueva orden y ésta sólo se dictaba cuando la persona que había pedido la lettre-de-cachet afirmaba que le individuo en prisión se había corregido. La idea de colocar a una persona en prisión para corregirla y mantenerla encarcelada hasta que se corrija, idea paródica, bizarra, sin fundamento o justificación alguna al nivel del comportamiento humano, se origina precisamente en esta práctica.

Aparece también la idea de una penalidad que no tiene por función el responder a una infracción sino corregir el comportamiento de los individuos, sus actitudes, sus disposiciones, el peligro que significa su conducta virtual. Esta forma de penalidad aplicada a las virtualidades de los individuos, penalidad que

procura corregirlos por medio de la reclusión y la internación, no pertenece en realidad al universo del Derecho, no nace de la teoría jurídica del crimen ni se deriva de los grandes reformadores como Beccaria. La idea de una penalidad que intenta corregir metiendo en prisión a la gente es una idea policial, nacida paralelamente a la justicia, fuera de ella, en una práctica de los controles sociales o en un sistema de intercambio entre la demanda del grupo y el ejercicio del poder.

Completados estos dos análisis quisiera ahora extraer algunas conclusiones provisorias que intentaré utilizar en la próxima conferencia.

Los datos del problema son los siguientes: ¿cómo fue que el conjunto teórico de las reflexiones sobre el derecho penal que hubiera debido conducir a determinadas conclusiones quedó de hecho desordenado y encubierto por una práctica penal totalmente diferente que tuvo su propia elaboración teórica en el siglo XIX, cuando se retomó la teoría del castigo, la criminología? ¿Cómo pudo olvidarse la gran lección de Beccaria, relegada y finalmente oscurecida por una práctica de la penalidad totalmente diferente basada en los comportamientos y virtualidades individuales dirigida a corregir a los individuos? En mi opinión, el origen de esto se encuentra en una práctica extra-penal. En Inglaterra los grupos, para escapar al derecho penal, crearon para sí mismos unos instrumentos de control que fueron finalmente confiscados por el poder central. En Francia, donde la estructura del poder político era diferente, los instrumentos estatales establecidos en el siglo XVII por el poder real para controlar a la aristocracia, la burguesía y los rebeldes

fueron empleados de abajo hacia arriba por los grupos sociales.

Es entonces que se plantea la cuestión de saber por qué se da este movimiento de grupos de control, la cuestión de saber a qué respondían estos grupos. Hemos visto a qué necesidades originarias respondían pero, ¿por qué el poder o quienes lo detentaban retomaron estos mecanismos de control que estaban situados en el nivel más bajo de la población?

Para comprender esto es preciso considerar un fenómeno importante: la nueva forma que asume la producción. En el origen de este proceso que he venido analizando está el hecho de que en la Inglaterra de finales del siglo XVIII -mucho más que en Francia- se da una creciente inversión dirigida a acumular un capital que no es ya pura y simplemente monetario. La riqueza de los siglos XVI y XVII se componía esencialmente de fortuna o tierras, especie monetaria o, eventualmente, letras de cambio que los individuos podían negociar. En el siglo XVIII aparece una forma de riqueza que se invierte en un nuevo tipo de materialidad que no es ya monetaria: mercancías, stocks, máquinas, oficinas, materias primas, mercancías en tránsito y expedición. El nacimiento del capitalismo, la transformación y aceleración de su proceso de asentamiento se traducirá en este nuevo modo de invertir materialmente las fortunas. Ahora bien, estas fortunas compuestas de stocks, materias primas, objetos importados, máquinas, oficinas, está directamente expuesta a la depredación. Los sectores pobres de la población, gentes sin trabajo, tienen ahora un especie de contacto directo, físico, con la riqueza. A finales del siglo XVIII el robo de los

barcos, el pillaje de almacenes y las depredaciones en las oficinas se hacen muy comunes en Inglaterra, y justamente el gran problema del poder en esta época es instaurar mecanismos de control que permitan la protección de esta nueva forma material de la fortuna. Se comprende por qué el creador de la policía en Inglaterra, Colquhoun, era un individuo que había comenzado siendo comerciante y después encargado de organizar un sistema para vigilar las mercaderías almacenada en los docks de Londres para una compañía de navegación. La policía de Londres nació de la necesidad de proteger los docks, los almacenes y los depósitos. Esta es la primera razón, mucho más fuerte en Inglaterra que en Francia, de la aparición de una necesidad absoluta de este control.

En otras palabras, a esto se debe que este control que funcionaba con bases casi populares, fuese en determinado momento tomado desde arriba. La segunda razón es que la propiedad rural, tanto en Francia como en Inglaterra, cambiará igualmente de forma con la multiplicación de las pequeñas propiedades como producto de la división y delimitación de las grandes extensiones de tierras. Los espacios desiertos desaparecen a partir de esta época y paulatinamente dejan de existir también las tierras sin cultivar y las tierras comunes de las que todos pueden vivir; al dividirse y fragmentarse las propiedades, los terrenos se cierran y los propietarios de estos terrenos se ven expuestos a depredaciones. Sobre todo entre los franceses se dará una suerte de idea fija: el temor al pillaje campesino, a la acción de los vagabundos y los trabajadores agrícolas que, en la miseria, desocupados, viviendo como pueden, roban

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

209

caballos, frutas, legumbres, etc. Uno de los grandes problemas de la Revolución Francesa fue el hacer que desapareciera este tipo de rapiñas campesinas. Las grandes revueltas políticas de la segunda parte de la Revolución Francesa en la Vendée y la Provenza fueron de algún modo el resultado del malestar de los pequeños campesinos y trabajadores agrícolas que no encontraban en este nuevo sistema de división de la propiedad, los medios de existencia que poseían en el régimen de grandes latifundios.

En consecuencia, pude decirse que la nueva distribución espacial y social de la

riqueza industrial y agrícola hizo necesarios nuevos controles sociales a finales del siglo XVIII.

Los nuevos sistemas de control social establecidos por el poder, la clase industrial y propietaria, se tomaron de los controles de origen popular o semipopular y se organizaron en una versión autoritaria y estatal.

A mi modo de ver, éste es el origen de la sociedad disciplinaria. En la próxima conferencia intentaré explicar cómo ese movimiento, que apenas he esbozado, se institucionalizó en el siglo XVIII y se convirtió en una forma de relación política interna de la sociedad del siglo XIX.

31. TIGAR Y LEVY

Michael E. Tigar y Madelaine R. Levy realizan un excelente trabajo de investigación, publicado bajo el título: "El derecho y el ascenso del capitalismo;" en el cual se expone el papel del derecho y de los juristas en la conquista del poder por la burguesía en Europa.

En el prefacio del citado trabajo, Thomas L. Emerson señala -desde la perspectiva marxista- que el derecho y las instituciones jurídicas reflejan los intereses de la clase dominante, y la forma en que se van siendo cambiados a medida que una nueva clase social reemplaza a su antecesora. Pero también indica que la ideología jurídica no ha sido patrimonio exclusivo del grupo dominante de la sociedad y que de hecho se ha logrado acceso al poder por medio de los propios principios legales. Pero además que "no parece probable que esto se modifique. El nuevo orden no puede constituir una

ruptura total con el pasado".

Lo cual abre las posibilidades al Derecho como factor de cambio social, así lo demuestra la investigación elaborada por Tigar y Levy, en el sentido de utilizar el derecho dentro del sistema vigente para realizar el cambio.

Pero esto implica por tanto una ideología jurídica determinada: a favor o en contra del cambio social. Esta necesidad de definición surge con el Derecho mismo ya que toda norma tiende a restablecer o conservar un cierto orden, que no beneficia a toda la sociedad por igual en virtud de la existencia evidente de clases sociales.

Entendida la ideología jurídica como "la formulación, mediante un sistema de normas de derecho, de las aspiraciones, propósitos y valores de un grupo social, es decir, que los estratos marginados también poseen una ideología jurídica, lo que da lugar en consecuencia a la llamada jurisprudencia insurgente.

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

211

EL DERECHO Y EL ASCENSO DEL CAPITALISMO

MICHAEL E. TIGAR

LA JURISPRUDENCIA INSURGENTE. Ni el rigor estéril de los positivistas, ni los sueños de los entusiastas del derecho natural, ni la versión limitada de los realistas y sociólogos del derecho sirven para describir, ni mucho menos para explicar, por qué medios pudo la burguesía acomodarse en la ideología jurídica del feudalismo al principio, después afrontarla abiertamente, y por fin desplazarla. Y ninguna de esas teorías explica las contradicciones cada vez más agudas que hoy surgen en los sistemas jurídicos de Occidente.

Todas esas corrientes describen el sistema jurídico edificado por la burguesía triunfante como si fuera una institución estática, o bien procuran en alguna medida justificarlo, o intentan explicar aquellos de sus mecanismos internos que tienen que ver con la asimilación de los conflictos internos. Ninguna se preocupa por analizar los inicios revolucionarios de esa ideología jurídica, no por identificar las fuerzas sociales que podrían -también por medios revolucionarios- dar a luz una nueva ideología jurídica dominante fundada en un sistema diferente de relaciones sociales.

Si bien este libro se ha dedicado a los propios revolucionarios burgueses, nos interesa también el empleo de la ideología jurídica en la lucha por el cambio social. Creemos que una teoría del derecho debería hacer de ese estudio el objeto de su principal atención. En relación con

esto, podemos recordar las palabras de otro ex estudiante de derecho, Karl Marx, escritas en el prefacio de Contribución a la crítica de la economía política:

"Mis investigaciones dieron este resultado: que las relaciones jurídicas, así como las formas de estado, no pueden explicarse ni por sí mismas, ni por la llamada evolución general del espíritu humano; que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de "sociedad civil"; pero que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política. Había comenzado el estudio de ésta en París y lo continuaba en Bruselas... El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de guía para mis estudios, puede formularse brevemente de este modo: en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; por el contrario, su ser

social es lo que determina su conciencia. En una fase determinada de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se había movido hasta entonces. De formas evolutivas de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una época de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colossal superestructura".

Aunque la lectura de esta epárrafo podría sugerir la impresión de que Marx pensaba que la ideología jurídica de un sistema siempre y en todos sus detalles, su profundo estudio de la legislación reformista inglesa del siglo XIX, en el volumen I de *El Capital*, debe disipar cualquier idea de esa clase. De cualquier modo, hemos visto que la contradicción entre formas antiguas y nuevas fuerzas sociales no alcanza el punto crítico -el de la revolución social- en forma súbita. Entre los comienzos del poder urbano de la burguesía y la Revolución Francesa transcurrió un lapso de ochocientos años. En ese período, ¿es exacto afirmar que las ideologías jurídicas dominantes fueron producto de sistemas de relaciones económicas, y que los campeones de una u otra ideología estaban al servicio de intereses económicos? Pensamos que sí.

Hemos observado cómo la burguesía fue consolidando su poder en cada período y, mediante cambios en el derecho, poniendo elementos de su ideología jurídica bajo la égida del Estado. A medida

que esto iba ocurriendo, la definición jurídica de las relaciones sociales se modificaba: tierras que habían sido objeto de posesión feudal pasaban a ser materia de contratación; tierras que no se habían poseído en común se cercaban y antiguos labradores libres las cultivaban a cambio de un salario o se iban a las ciudades. Poca opción tenía el campesino u obrero en cuanto al tipo de relación social que integraba. Podría trabajar para un propietario o para otro, pero la forma del arreglo contractual o no, feudal o no- estaba pre-determinada para él.

Los conceptos burgueses sobre los contratos y sobre la propiedad de la tierra no se difundieron con mayor amplitud porque fueran necesariamente mejores que otros conceptos; se difundieron, partiendo de los núcleos urbanos del poder burgués, porque representaban un sistema de relaciones económicas mejor adaptado que ningún otro nivel técnico y de conocimientos de determinada época. Su tendencia era de disolver implacablemente las antiguas relaciones de producción e intercambio. Como también escribió Marx, la agricultura pasa a ser cada vez más una simple rama de la industria y está completamente dominada por el capital. El capital es el poder todopoderoso de la sociedad burguesa.

En este proceso, las actitudes y objetivos de la burguesía cambiaban continuamente, con la ampliación del horizonte de sus miembros. Sus exigencias cambiaban también, y ya hemos visto que no estaba en absoluto unificada en muchas etapas de su desenvolvimiento. El comercio artesanal urbano cedió el paso a las compañías mercantiles internacionales, y las ideologías jurídicas de los grupos burgueses

locales entraron en conflicto con las de los comerciantes más poderosos dedicados al tráfico a gran distancia. El escudo protector de las corporaciones sólo resistió durante algún tiempo los embates de las nuevas técnicas de producción y los nuevos medios de organizar la producción, el intercambio y la distribución.

Todos estos cambios se efectuaron dentro de un marco de organización política que, al menos exteriormente, había mantenido incambiados sus elementos esenciales desde el siglo XIX. Los monarcas, por cierto, habían ampliado su poderío y la función militar del régimen feudal había caído en desuso en gran medida. Los príncipes pactaban alianzas de conveniencia mutua con sectores de la burguesía, exigiendo apoyo financiero a cambio de concesiones legales. Dentro de la antigua ideología jurídica, se encontró margen para innovaciones favorables al crecimiento y preservación del comercio.

¿Cómo podríamos describir mejor este proceso de cambio? Hemos señalado las etapas de la creciente toma de conciencia de la burguesía, y de la formulación progresiva de una jurisprudencia insurgente en proceso de lucha contra una ideología jurídica hostil. Nos corresponde ahora formular una teoría de la ideología jurídica y de la jurisprudencia que describa correctamente esos cambios, ponga de manifiesto la conexión entre la ideología jurídica y el sistema de relaciones sociales, y nos permita analizar los movimientos tendientes al cambio social a la luz de su potencial revolucionario.

Debemos hacer un distingo entre la oposición a determinados aspectos de la ideología jurídica del Estado que procura el cambio a través de los órganos existen-

tes, dominantes, del poder estatal, y por otro lado, la que rechaza como ilegítimo el sistema entero. Este distingo es tema de dos de los diálogos de Platón, la Apología y el Critón. En la Apología, Sócrates critica a los atenienses, defiende su propio derecho de haber enseñado y hablado como lo hizo, y declara indigna de respeto cualquier ideología jurídica que no permita un comportamiento como el suyo, aun cuando se diga que ha corrompido la juventud y profanado los dioses. Al mismo tiempo, adelantando acaso la actitud que ha de asumir en el Critón, Sócrates defiende su conducta como lícita según las leyes de Atenas y rechaza las imputaciones concretas que se le hacen. No obstante, Sócrates es condenado a muerte.

Más tarde, Critón llega hasta la celda de Sócrates, ya condenado, para decirle que sus amigos tienen un plan para hacerlo huir. Sócrates rechaza su auxilio y discurre acerca de la importancia del Estado. El Estado lo ha educado, le ha dado un lugar en el mundo, ha definido en cierto sentido los términos de su existencia, y él le debe obediencia aun cuando lo haya condenado a muerte injustamente. Se puede procurar el cambio del orden vigente, pero se debe aceptar la derrota a sus manos reconociendo la legitimidad de su pretensión de imperar. Sócrates, pues, se colocaba en una posición muy lejana de la insurgencia, sin dejar de buscar el cambio de la ideología del Estado cuyo poder reconocía.

Volvamos al caso que propusimos antes, de la aldea pacífica tomada por un grupo de bandoleros. El jefe de los bandidos y sus secuaces imponen un sistema de normas a la población, garantizando deter-

minados derechos y estableciendo ciertas obligaciones. Cada cual entiende claramente qué disposiciones se han de considerar obligatorias y en qué forma, tanto en el caso de las normas de carácter general como en las órdenes particulares dirigidas a las personas. En una descripción positivista, el sistema normativo impuesto por el jefe de los bandidos y aplicado por sus secuaces se calificaría como "derecho" -un sistema jurídico, o una ideología jurídica respaldada por el poder del Estado- y con ello bastaría, porque sabríamos quién posee el poder soberano y el monopolio de la violencia legítima. Pero semejante análisis no nos llevaría muy lejos, ni siquiera en un sentido descriptivo. Para la población, que después de algún tiempo puede exasperarse por el régimen de los bandoleros y comenzar a organizar una resistencia contra él, la conducta no puede estar regida por las normas de los bandidos exactamente del modo en que se formulan, por más que la mayoría de los ciudadanos se muestre dócil a ellas.

Puede haber, por ejemplo un período durante el cual la flexibilidad de la ideología jurídica de los bandoleros se ponga a prueba. Se harán intentos para modificar su contenido, o para aplicar sus términos (donde se manifiesten ambigüedades) en formas más ventajosas para la población. Se encontrará un margen mayor o menor en la ideología jurídica dominante para asimilar esa exigencia de justicia; si es escaso, la pretensión de los bandidos de recibir obediencia irá erosionándose en la práctica.

Más adelante, acaso, la población, o algún sector disidente de ella, pueda dar a las leyes formales un nuevo sentido de

"máximas de prudencia" destinadas a reducir el peligro de las consecuencias dañinas de la acción ilegal. Por ejemplo, si la norma dispone que "no se realizarán reuniones políticas de más de tres personas sin autorización del jefe de los bandidos", los disidentes pueden adoptar medidas de clandestinidad. La regla queda formulada, de hecho, como la máxima de prudencia de que "no se realizarán reuniones políticas de más de tres personas en forma que las autoridades puedan demostrar, con pruebas de índole aceptada y de cantidad suficiente, que la reunión se realizó y quiénes participaron en ella". No obstante lo cual, los disidentes involucrados en la organización de tales reuniones pueden estar dispuestos a admitir la legitimidad de la pena impuesta por el régimen si son sorprendidos, aunque argumentarán enérgicamente que no deben ser declarados culpables por falta de pruebas una vez que estén ante el tribunal de los bandidos, o porque la regla contra las reuniones no se concilia con los principios fundamentales del sistema jurídico de los bandidos, o no es esencial dentro de él. En este proceso, la ideología jurídica se enfrenta con la ideología jurídica; la exposición de alegatos contradictorios en los tribunales, así como la formulación de máximas de prudencia inteligentes, corresponde al campo de los juristas. Hasta puede darse que los bandidos y la población local compartan el apego a una tradición jurídica que miran con el mismo respeto, y que eso suministre el fundamento de la exigencia de los pobladores, de que los bandidos se comporten de una manera determinada.

Los abogados de los disidentes tratarán también de mostrar la verdadera fun-

ción social -represiva- de las órdenes aparentemente imparciales de los bandidos. Puede ocurrir que los disidentes convoquen juristas e ideólogos del derecho -que en este caso podemos llamar abogados- para que evalúen en qué medida es posible encajar las exigencias de justicia de la población dentro de las normas de los bandidos. Eventualmente, sin embargo, el proceso de acomodación puede acabar pareciendo fútil si la ideología jurídica de los bandidos resulta incapaz de asimilar las exigencias fundamentales de la población.

Cuando esa evaluación -la comprobación de que no cabe ningún compromiso duradero- se vuelve parte de la ideología jurídica de los disidentes, sirve de argumento para la revolución social. Vimos algo de esto en los debates de los Estados Generales antes que se convirtieran en Asamblea nacional. Los ideólogos del nuevo régimen, en efecto, decían: "el antiguo régimen, con sus parlamentos y sus cortesanos y parásitos, nos ha dado lo que podía. Sus ofertas de compromisos son ilusorias; su ideología jurídica nos dice que es posible lograr más progresos, pero ello no es más que un síntoma de que el derecho se ha convertido en una mentira que el régimen le dice al pueblo". La Asamblea no hizo más que formular lo que gran parte de la población había llegado a creer, y sobre cuya base actuaba.

Hay otra vía por la que la ideología jurídica y los abogados pueden ser importantes en el proceso del cambio revolucionario: las personas versadas en el derecho ayudan al grupo insurgente a construir su ideología jurídica interna. Los disidentes desarrollan estilos de vida y de trabajo y vinculaciones entre ellos que se

basan en la confianza mutua y en la experiencia compartida de un esfuerzo común. Algunos de esos estilos de actuación y de vinculación pueden recibir el reconocimiento de la ideología jurídica gobernante -por ejemplo, partidos políticos, asociaciones, comunidades de objetivos comunes- dando a los disidentes una zona de autonomía dentro de la cual puede seguir delineando y poniendo a prueba sus principios. Cuando ese reconocimiento se deniega, e incluso cuando toda organización opositora se prohíbe expresamente, los disidentes se relacionan entre ellos mediante métodos que fijan como grupo. Poseen una ideología jurídica interna, y discuten y ponen en práctica los principios jurídicos de una organización social distinta de la dominante bajo cuyo régimen viven. Esa actividad puede echar los cimientos de una ideología jurídica oficial que se pondrá en vigor si los bandoleros son expulsados.

Tanto la determinación por los integrantes de la resistencia de la medida en que las exigencias de justicia pueden incorporarse en las normas de los bandidos, como la forma de comportamiento de los miembros de la resistencia entre sí, y las formas diferentes de organización social futura que se esbozan a través de su conducta, todos estos elementos son diferentes en principio del funcionamiento de aquellas organizaciones voluntarias que reconocen la supremacía de las normas de los bandidos. Y son distintos de las simples agrupaciones de criminales, tanto en el contenido de sus propuestas de organización social -su ideología jurídica- como por la función revolucionaria que su resistencia asume y el papel que desempeña históricamente.

Si observamos la actividad de la resistencia desde afuera del valle, podemos analizarla desde diversas perspectiva. Podemos cuestionar los valores de los resistentes. Podemos poner en duda su opinión sobre la medida en que las normas de los bandidos pueden adaptarse a sus exigencias. Podemos mirar su llamado a la revolución como condenado al fracaso. Pero si admitimos que la resistencia tiene al menos alguna perspectiva de éxito, y más aún si miramos retrospectivamente la historia de un movimiento de resistencia que ha alcanzado el poder, tenemos que reconocer que resulta equivocado llamar "derecho" únicamente aquellas disposiciones que fueron dictadas por los bandidos y que se hicieron efectiva durante cierta época. Mientras tales disposiciones presuponen el monopolio de la violencia por parte de los bandidos, el poder de la resistencia, por efecto del poder y del número de sus integrantes y de su tenacidad, forma parte igualmente del proceso de creación del derecho, entendiendo por tal las normas que rigen la vida de las personas en una sociedad organizada y que están respaldadas por el poder público. En definitiva, lo que llamamos "derecho" no es un sistema sino un proceso. Presentar el derecho como un sistema resulta provechoso solamente si recordamos que estamos aludiendo a una fotografía instantánea del estado de las cosas en un momento dado, útil para registrarla pero no para indicarnos la dirección ni la velocidad de su movimiento.

Una vez que hemos reconocido el carácter sólo aproximativo de cualquier descripción de la ideología jurídica, aun en el caso de que esté apoyada por el

poder estatal, debemos plantearnos un problema más. En todo sistema social existen rebeldes y bandidos sociales, todos los cuales expresan, de modo más o menos explícito, ideologías jurídicas propias. ¿Hemos de colocarlos a todos, como hace Weber, en un mismo grupo para los fines del análisis, y de llamar "convenciones" a sus ideologías jurídicas?

Si pretendemos comprender la dinámica de la jurisprudencia, de los cambios de la ideología jurídica, y si queremos captar el significado esencial de la jurisprudencia insurgente, la respuesta tiene que ser negativa. Durante el período que hemos estudiado, fueron incontables los aspirantes al poder estatal que trataron de influir sobre la ideología jurídica dominante, y hasta se consideraron a sí mismos en conflicto fundamental con el Estado. Pensemos por ejemplo, en los movimientos comunales que ocasionalmente surgieron en el campo de Europa occidental, o en los grupos de bandoleros surgidos después de la peste en el sur de Francia, que lograron hacer retroceder, la marcha ascendente de la burguesía hacia el dominio de la región. Todos ellos fracasaron, mientras que la burguesía triunfó; es más, en ocasiones, la burguesía pudo hasta invocar el auxilio del poder estatal para destruir esos mismos grupos. ¿Qué es lo que hemos de estudiar, entonces, más allá del contenido propio y de las contradicciones de la ideología jurídica, para clasificar estas diversas especies de oposición?

Debemos desentrañar cuál ideología jurídica, en una época determinada, expresa las aspiraciones de la clase o grupo que eventualmente puede asumir el poder y que representa la contradicción funda-

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

217

mental entre un sistema vigente de relaciones sociales y el que lo sustituye. Retrospectivamente, podemos percibir el triunfo de la organización capitalista de la producción. Esto, y sólo esto, distingue a la burguesía de los bandoleros y de los comunalistas.

A medida que fue tomando conciencia de las contradicciones fundamentales que existían, la ideología jurídica construida dentro de la burguesía disidente se hizo objeto de numerosas variaciones. Impulsada por la situación técnica y económica, por la influencia impresa durante siglos por la ideología previamente predominante, por sus conflictos internos, y por la formulación de sus propios objetivos, la burguesía de cada país fue haciendo sus opciones. Los caminos diferentes emprendidos por la burguesía en Francia y en Inglaterra ponen en claro esta realidad; y el fracaso de las burguesías italiana y alemana en sus intentos de unificar sus países hasta fecha relativamente tardía sólo es una prueba más.

Lo que ocurría en 1789 no era que no pudieran encontrarse medios para zanjar las diferencias entre la nobleza y la burguesía francesas; sino que el precio del ajuste se había vuelto tan alto que el segundo sector optó por adoptar una actitud revolucionaria. Louis Boudin expone bien este argumento:

"De acuerdo con la filosofía marxista, un sistema de producción sólo puede subsistir mientras sirve, o a lo sumo mientras no estorba la explotación plena e irrestricta de las fuerzas productivas de la sociedad; y debe dar paso a otro sistema una vez que se convierte en un obstáculo, una traba, para la producción. No hace falta decir que un sistema se ha converti-

do en un obstáculo, en una traba para la producción, cuando únicamente puede existir impidiendo la producción y desperdiando lo que ya se ha producido. Semejante sistema no puede durar mucho, independientemente por completo de la posibilidad o imposibilidad puramente mecánicas de su subsistencia. Semejante sistema se ha vuelto históricamente imposible, aun cuando mecánicamente pueda subsistir".

La decisión de no mantenerse más dentro de la antigua ideología, de llevar a la práctica lo "mecánicamente" posible, es la insurgencia. Esta decisión, aunque tomada por una clase, cristaliza en torno de los pocos dirigentes que dan los primeros pasos; no tiene, por lo tanto, un momento histórico precisamente determinado.

¿Y qué papel desempeña el jurista en este proceso? Difícil sería dar con un personaje más contradictorio. Desde los orígenes de la profesión jurídica, o desde su reestructuración luego de las Cruzadas, el papel del abogado se ha vuelto cada vez más ambiguo. Siempre hubo abogados que sirvieron hábilmente a sus amos. Hubo notarios que insertaron en los contratos, conforme a lo que ellos entendían que era el derecho, lo que conviniera al interés de quienquiera que pudiese pagar sus honorarios. Y hubo abogados que se identificaron con la clase en ascenso y urgieron las reformas. Cuando los abogados trabajaban para las instituciones burguesas creadas por los alzamientos urbanos, o redactaban un estatuto de libertades, su papel era razonablemente claro; pero cuando, como parte del gran movimiento tendiente al control monárquico que se inició en el siglo XIII, fueron entrando progresivamente "al servicio

público", comenzaron a aflorar las contradicciones.

Si el juramento de fidelidad de un abogado a su príncipe entraba en conflicto a raíz de su opinión de que determinada ley era tan perniciosa para el comercio que correspondía derogarla -y si no modificarla, eludirla, y en último caso, resistirla- ¿qué ocurría entonces? Muchos abogados resolvieron esta contradicción por la vía de no hacer nada, jugando con ello la carta del statu quo. No hay en esto nada sorprendente: muchos burgueses podían encontrarse, que no eran abogados, que disfrutaban igualmente los beneficios del patrocinio real.

Pero otros abogados, al servicio de otros burgueses, trabajaban ideando mecanismos de ideología jurídica en interés de la insurrección. Siempre podía encontrarse un abogado que resolviera las contradicciones a satisfacción de su cliente. Si el problema que el abogado y su cliente planteaban al Estado era suficientemente grave, ambos corrían el riesgo de ser castigados. No cabe duda de que esta clase de ejercicio de la abogacía fue de provecho para la burguesía en su camino hacia el poder, y tampoco puede dudarse de que una ruptura abierta entre los juristas burgueses y los sistemas feudal y monárquico que les daban sus títulos era cosa que debía acaecer inevitablemente.

El sistema de relaciones sociales edificado por la burguesía insurgente está confrontado ahora con movimientos revolucionarios, y podemos observar en acción una nueva jurisprudencia insurgente. Estos movimientos tienen una historia paralela al surgimiento del poder de la burguesía, y se han encontrado con los mismos problemas al tratar de abrir paso

a sus exigencias dentro de aspectos propios de la ideología jurídica burguesa antes de entrar en conflicto abierto con ella.

La posibilidad de esa acomodación se acentúa por la naturaleza dual de la ideología jurídica burguesa, que se presenta protegiendo al mismo tiempo los intereses vinculados con la propiedad y también un interés "humano" abstracto por la libertad respecto del poder arbitrario. También la lucha de los movimientos revolucionarios modernos tiende, como antes lo hizo la burguesía, a volver hacia sus propios objetivos los elementos de la ideología jurídica predominante. En esta sección examinaremos la dualidad de la ideología jurídica burguesa y la jurisprudencia de su principal rival y probable sucesora: la ideología jurídica socialista.

Las constituciones norteamericana, francesa y británica declaran que los poderes legislativos y los tribunales de justicia deben proteger la libertad, la equidad y la justicia. Establecen principios tales como la libertad de palabra y de prensa, el derecho al justo juicio, la libertad de propiedad y contratación. En el caso norteamericano, algunos esfuerzos son producto de un pasado revolucionario, mientras que otros se añadieron como fruto de una guerra civil en que resultó derrotado el sistema esclavista.

Estamos en condiciones de indicar con alguna certeza los orígenes de esas libertades y los motivos por los cuales se desarrollaron. Los ideales relativos a la propiedad y la contratación eran medulares en el ascenso de la burguesía hacia el poder. Como escribió Engels:

"Hasta ahora todas las revoluciones han sido en favor de un tipo de propiedad y en contra de otro. No pueden proteger a

un tipo de propiedad sin lesionar a otro. En la Gran Revolución francesa, la propiedad feudal fue sacrificada para salvar la propiedad burguesa..."

La Asamblea nacional, al abolir el feudalismo, aseguró que los feudos pasarán a manos de los acreedores de la nobleza. Se logró esto disponiendo que los decretos de expropiación no afectaran los derechos adquiridos sobre la propiedad feudal por la burguesía como garantía de los préstamos que había hecho a la nobleza. Sin embargo, el triunfo de la burguesía estuvo señalado por una serie de enfrentamientos con el estado feudal, en que aquélla fue adueñándose progresivamente de zonas en que pudieran predominar sus intereses. El momento en que la burguesía amplió el radio de acción de la ideología jurídica que le era conveniente en materia de propiedad, y las técnicas (contractuales) aptas para manejar sus intereses, no fue sólo el estallido revolucionario de las expropiaciones por una Asamblea nacional victoriosa, sino que estuvo en la larga marcha iniciada en los días de las comunas urbanas.

El sector de la burguesía que en todas las épocas se mantuvo en rebelión -a menudo contra coaliciones que incluían a los burgueses que habían hecho las paces con la ideología jurídica dominante- formuló principios en interés de su propia campaña por la libertad de la propiedad y la contratación. Reclamaba libertad de palabra y de culto, para organizarse mejor y conservar la solidaridad en un tiempo en que la iglesia oficial servía como instrumento de represión. Como muy pronto se los miró como conspiradores y por consiguiente como individuos peligrosos -lo atestiguan los escritos de Beaumanoir de

1283 y las encuestas sobre las rebeliones urbanas iniciadas en el siglo XII-, los burgueses insurgentes se resistieron a los sistemas rigurosos y con frecuencia bárbaros de la justicia penal y adoptaron a su respecto una actitud crítica.

Surgen dos conclusiones del estudio del ascenso de la burguesía. Primera: la ideología jurídica es una expresión de la lucha social, y los elementos concretos de la ideología jurídica de un grupo social son producto de las luchas en que ese grupo se ha empeñado o se ha visto envuelto. Segunda, y de fundamental importancia para la jurisprudencia de hoy y su desafío a la ideología jurídica burguesa: el sistema de la libertad burguesa, en sus grandes líneas, se divide en dos partes nitidamente diferenciadas. Una de ellas traduce en ideología los principios relativos a la propiedad y a la contratación sobre los cuales se apoya el sistema capitalista, y como es lógico pone el poder público al servicio de la preservación de esas libertades. La otra consiste en los principios jurídicos que la burguesía proclamó como esenciales para la tarea política de llegar al poder. Ambos conjuntos de principios se justificaron mediante la invocación de la ideología del derecho natural, que fue el lema particular de la burguesía en la época de su asalto final al poder estatal.

Sería de esperar que encontremos actitudes jurisprudenciales completamente distintas respecto de estas dos tendencias en la ideología jurídica burguesa; y efectivamente así ocurre en los hechos. Las teorías sobre la propiedad y los contratos se han reelaborado de acuerdo con las necesidades de un sistema de producción cada vez más centralizada y monopólica.

Los principios relativos a la libertad personal y a la equidad para con las personas han sufrido ataques crecientes por parte de elementos de la clase dominante a medida que ésta fue mudando sus sentimientos revolucionarios y se ha visto amenazada ella misma; obviamente, la burguesía no tiene el menor deseo de verse desplazada por un sector que se aproveche de las mismas libertades en que ella se apoyó en otro tiempo y de las que antaño fue adalid. Los desafiantes del poder burgués han sido muchos, pero está claro ahora que de los muchos contendientes es el socialismo marxista, que fijó el modelo de la revolución mundial o en este siglo, el que tiene mayores probabilidades de sucederlo y sustituirlo. Cuando Marx aludía a las tendencias inmanentes del capitalismo a la irracionalidad y al colapso, el asunto acaso fuera dudoso. Ya no lo es.

En las páginas siguientes analizaremos brevemente algunas de las amenazas planteadas a la ideología jurídica burguesa y los problemas que enfrenta una nueva ideología insurgente. (Un examen detallado de estos problemas quedaría fuera del alcance de este libro).

Estamos presenciando hoy un proceso similar al que hemos descrito en nuestro estudio del ascenso de la burguesía al poder. Los grupos disidentes formulan sus exigencias de justicia enmarcándolas en términos que piden que la ideología jurídica dominante se interprete de maneras determinadas. En las esferas de la contratación y de la propiedad, aparecen ante los cuerpos legislativos y judiciales demandas de igual acceso a la riqueza nacional. Estas demandas destacan los valores antimonopolistas e igualitarios de

la ideología jurídica burguesa. En el campo de la libertad personal, los disidentes invocan las proclamas de la ideología jurídica dominante sobre libertad de asociación y equidad procesal para amparar su derecho de organizarse y hacer proselitismo, y para defenderse ante los ataques de las instituciones del poder estatal.

En un ensayo publicado en 1972, el profesor Arthur Kinoy analizó el papel que toca desempeñar a los juristas en este proceso:

"La función propia del abogado en el sistema consiste en darle buen aspecto, en proporcionarle por lo menos una apariencia de justicia, como tan candorosamente lo expresó un dictamen de la Suprema Corte. Pero ese mismo papel asignado al abogado es el que lo habilita para ser particularmente eficaz en el momento actual en una lucha destinada a salvaguardar y preservar aquellas formas a medida que la clase dominante, llevada por el miedo y la desesperación, va optando por abandonarlas y destruirlas. Pero esto requiere del abogado radical flexibilidad, talento, y, sobre todo, comprensión. Debe sacar provecho de toda oportunidad que se presente para exponer, en el marco de la propia arena judicial, el hecho extraordinario de que los que ejercen el poder y quienes les sirven en el sistema judicial, ya sean fiscales o jueces, se están volviendo contra su propio sistema, están dejando de lado las reglas fijadas por ellos mismos, que se destinaron antaño, en una época pasada, a expresar los principios entonces revolucionarios de la equidad, la igualdad, la justicia y la libertad".

Kinoy cita el ejemplo de las dos oportu-

Mtro. Francisco J. Ibarra S.

221

tunidades en que Fidel Castro actuó ante la justicia de Cuba en 1952 y 1953. Dos semanas antes del golpe de Estado de Fulgencio Batista en 1952, Castro, en su calidad de abogado, presentó una petición ante un tribunal de La Habana solicitando que Batista y sus cómplices fueran arrestados y acusados de violación del código de Defensa social por haber preparado una insurrección armada. La demanda fue ignorada. Un año después, ocurrido ya el golpe de Estado de Batista, Castro cayó prisionero tras su fallido ataque contra el cuartel Moncada. Durante el juicio que se le siguió habló en defensa del derecho a la revolución, y recordó que había tratado de llamar la atención de las autoridades por medios legales acerca de los agravios que impulsaron a los atacantes del Moncada. Afirmó:

"Respondrán que en la primera oportunidad el tribunal no actuó porque la fuerza le impedía hacerlo. Pues bien, confíeseno: esta vez la fuerza los obligará a condenarme. ¡La primera vez no podían castigar al culpable! Ahora se verán forzados a castigar al inocente. ¡La virtud de la justicia violada dos veces!"

La subsiguiente condena de Castro por el tribunal militar fue una afirmación dramática de que el sistema de poder estatal había puesto a un lado una parte de su propia ideología. Los reclamos de justicia de la parte de la población cubana que compartía las opiniones de Castro ya no podían acomodarse dentro de la ideología jurídica oficial. El período de actividad revolucionaria que siguió no sólo mostró la construcción de una fuerza revolucionaria armada, sino la implantación de una ideología jurídica sustitutiva, respaldada por esa fuerza, en zonas cada vez más

extensas del país.

Es posible encontrar la misma progresión que va desde la acomodación a una ideología jurídica dominante, a través de una lucha por modelarla en forma que satisfaga las exigencias de los disidentes, hasta una actitud de rebelión abierta, en numerosos países del Tercer Mundo; en el caso más reciente, en Portugal.

En los Estados Unidos, la izquierda negra, mestiza o de otros grupos correspondientes al Tercer Mundo, así como blanca dedicó grandes esfuerzos en las últimas décadas a forzar las instituciones responsables de la interpretación y aplicación de la ideología jurídica a respetar las garantías básicas de libertad y equidad. El litigio judicial, a menudo bajo la forma de un "caso de prueba", constituyó uno de los principales medios de lucha. Cuando las perspectivas de lograr satisfacción para los reclamos de justicia de la izquierda por estos medios fueron desvaneciéndose, y el aparato represivo del Estado ignoró incluso aquellas normas que estaban formal y explícitamente incorporadas en la ideología jurídica burguesa, la izquierda norteamericana comenzó a elaborar una crítica de la ideología jurídica de la burguesía y una opción para sustituirla.

Las exigencias de la izquierda se han dirigido tanto a los detentadores públicos como particulares del poder, y este hecho es fundamental para un análisis crítico de la ideología jurídica burguesa. Los que ejercen el poder desde cargos públicos están presuntamente sujetos, desde luego, a normas constitucionales que se relacionan, por ejemplo, con la no discriminación sobre bases raciales; y en ciertos casos se han visto sometidos a una obliga-

ción concreta de enmendar las consecuencias de los actos de discriminación ocurridos. Pero por lo general esa obligación no comprende el deber de destinar fondos públicos a la financiación de programas positivos de asistencia. La norma constitucional de igual protección, por lo común, no se aplica a la conducta de los particulares; y el "deber" de los empleadores, incluso de las sociedades anónimas empleadoras, habitualmente se limita al acatamiento de las leyes antidiscriminatorias estatales y al aporte al bienestar público que consiste en el pago de los impuestos. Algunas organizaciones negras han puesto en tela de juicio la idea de que los detentadores particulares del poder no son responsables ante aquellos cuyas vidas afectan. Su crítica de la sociedad norteamericana como esencialmente racista exige tanto de las grandes empresas como de las autoridades públicas que se reparen los efectos de años de discriminación, y que se creen formas económicas y políticas nuevas para asegurar que tanto las fuentes de poder públicas como las privadas respondan a las víctimas del ejercicio del poder. Estas exigencias se fundan en parte también en la afirmación de que la economía y las instituciones sociales norteamericanas han cosechado los provechos del racismo durante los últimos cien años mediante la sobreexplotación de los negros, y de que esa conducta genera la obligación, en un sentido totalmente estricto, de restituir a la presente generación aquello de que se despojó a las generaciones anteriores. La afirmación de que los dueños de la propiedad privada están obligados a responder con sus bienes se funda, pues, en promesas implícitas cualitativamente diferentes de

la afirmación de que el Estado debe asegurar, por razones de principio constitucionales, que su poder se ejerza en forma no discriminatoria cuando influye sobre las acciones de los propietarios particulares o la respalda.

El rechazo de la idea de que el carácter "privado" de la propiedad la pone a resguardo de las exigencias de que sea empleada en forma responsable aparejó el reconocimiento de que el poder estatal está presuntamente detrás de la aspiración de los propietarios particulares deseosos de hacer lo que quieran con lo que es "suyo", presunción que solamente superan algunas declaraciones judiciales y legislativas específicas y limitadas que restringen el uso de los bienes "propios". Los capitalistas, como hemos visto, ejercen un poder enorme. Tras la propiedad, noción propia del derecho privado, monta guardia un enorme contingente de policía y otras fuerzas públicas destinadas a preservarles lo que es "suyo". Por lo tanto, ni los negros del norte ni los del sur, en el movimiento tendiente al cambio social, ven al Estado como árbitro imparcial entre fuerzas sociales contrapuestas, sino como protector de quienes poseen los medios aparentemente privados de explotación y represión. Por este motivo, su lucha muestra al comienzo una alianza con las fuerzas del derecho "estatal", o positivo, y luego una comprensión progresiva de que la exigencia de "justicia para los negros" es intrínsecamente revolucionaria en los Estados Unidos de hoy.

Podríamos citar numerosos ejemplos de confrontación entre la ideología jurídica burguesa según se la administra hoy, y las insistentes demandas de diversos disidentes: grupos estudiantiles y juveni-

les, obreros jóvenes de las zonas urbanas, etc. Los detalles pueden variar, pero el cuadro siempre es el mismo: el sistema de organización de la producción resulta incapaz de satisfacer las necesidades del pueblo y la ideología jurídica del grupo dominante es incapaz de asimilar sus reclamos de libertad y equidad. Pocos de esos movimientos tienen conciencia de clase o una base clasisista, y no afirmamos que sus luchas sean más que precursoras de conflictos de clase. Así como ocurrió con la amenaza burguesa al feudalismo, es de esperar que la conciencia se desarrolle con lentitud en el proceso de confrontación con la ideología jurídica de la clase dominante.

El ritmo y la índole de los cambios en los Estados Unidos sufren una gran influencia de los hechos que tienen lugar fuera de los Estados Unidos, particularmente en el Tercer Mundo. A medida que las antiguas posesiones coloniales empiezan a controlar la exportación de sus propias materias primas, crece la amenaza de crisis económica en los países más "avanzados". En estos países, las dificultades económicas -el desempleo y la inflación- hacen más difícil para los que detentan el poder estatal satisfacer -apaciguar a algún precio- las exigencias de los opositores. Es en este sentido como la lucha contra el imperialismo norteamericano -y su dominación económica de los países del Tercer Mundo- resulta crucial para la lucha en el interior del país.

La mayor tensión genera para quienes se dedican hoy a jurisprudencia insurgente las contradicciones que analizamos respecto de los antiguos juristas burgueses. Los abogados litigantes -juristas en uniforme de batalla- comienzan a esta-

blecer distingos sutiles. Aunque las obligaciones legales de los trabajadores y empleadores están establecidas por la ideología dominante, los abogados procuran adaptarlas y modificarlas, ajustar las controversias sin perturbar la integridad del sistema jurídico en su conjunto. Estos cambios dan origen a mejoras reales en la vida de la gente común: la legislación sobre créditos al consumidor para impedir prácticas desleales o fraudulentas; la legislación sobre viviendas; los planes sobre igualdad de oportunidades de empleo que imponen un trato compensatorio en beneficio de los negros, los chicanos y las mujeres. Esto se produce porque los juristas al servicio de la insurgencia penetran en la ideología jurídica y en sus normas y ponen al descubierto los intereses que amparan, con lo cual aclaran y contribuyen a justificar la exigencia de que el derecho se modifique en el sentido de poner freno a la "libertad" de la contratación. En la batalla por la libertad de palabra y de asociación y por el debido proceso legal, el abogado exige el respeto al principio constitucional y a las promesas de la Constitución.

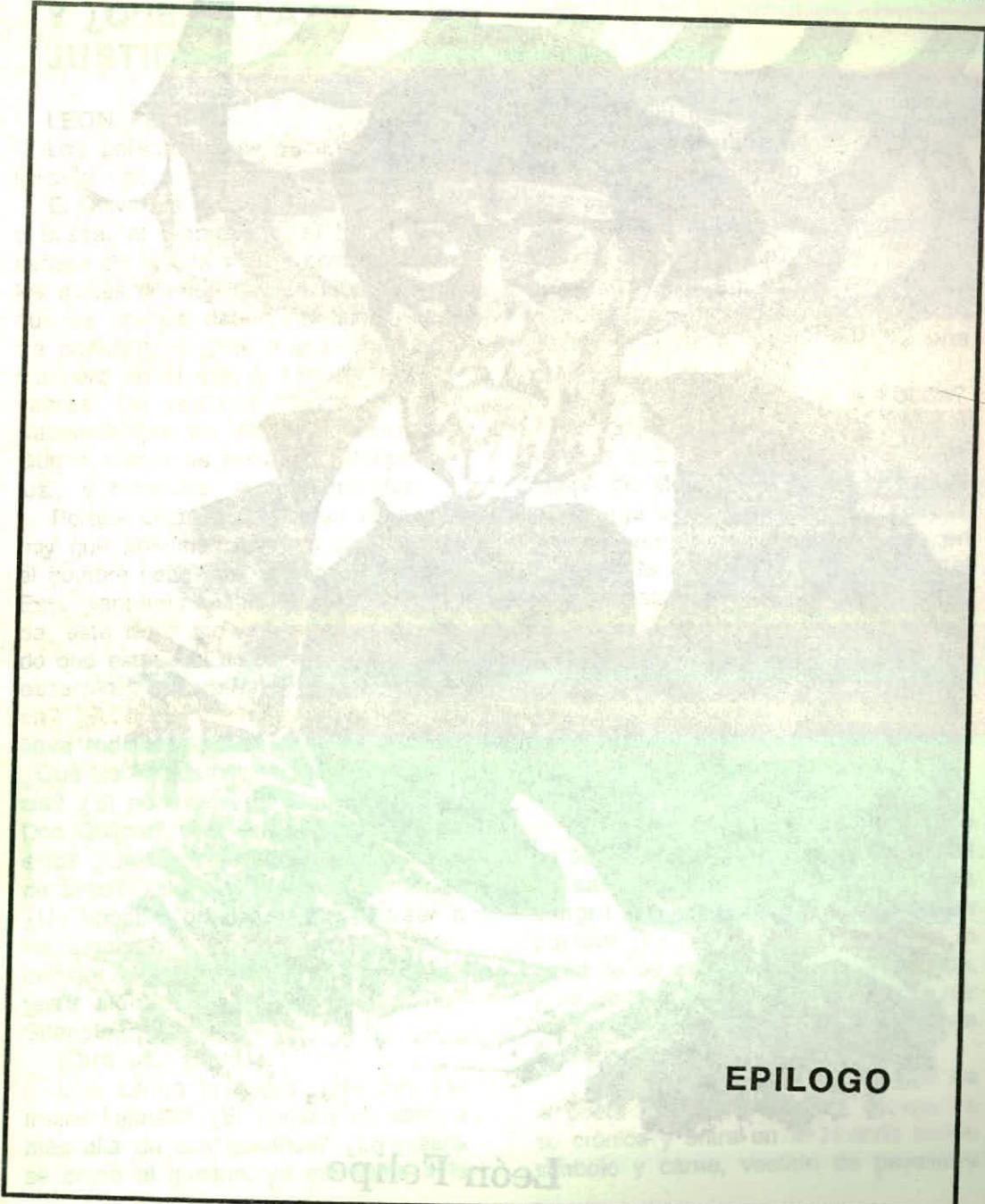
En ambos campos, el abogado que trabaja en la jurisprudencia insurgente estudia con atención la ideología jurídica del grupo dominante, teniendo en cuenta sus orígenes históricos, a fin de comprender el fundamento de cada norma y cada sistema. Determina las contradicciones específicas entre los intereses del grupo dominante y su ideología, y las vuela en provecho de quienes reclaman el cambio social. Al mismo tiempo, como señala Kinoy, para evitar convertirse en mero instrumento de la ideología dominante -contribuyendo a preservar la idea de que

dentro de ella es posible lograr el triunfo de todas las ideas dignas de ello- el abogado pone al descubierto todas las formas en que el grupo dominante se aparta de su propia ideología.

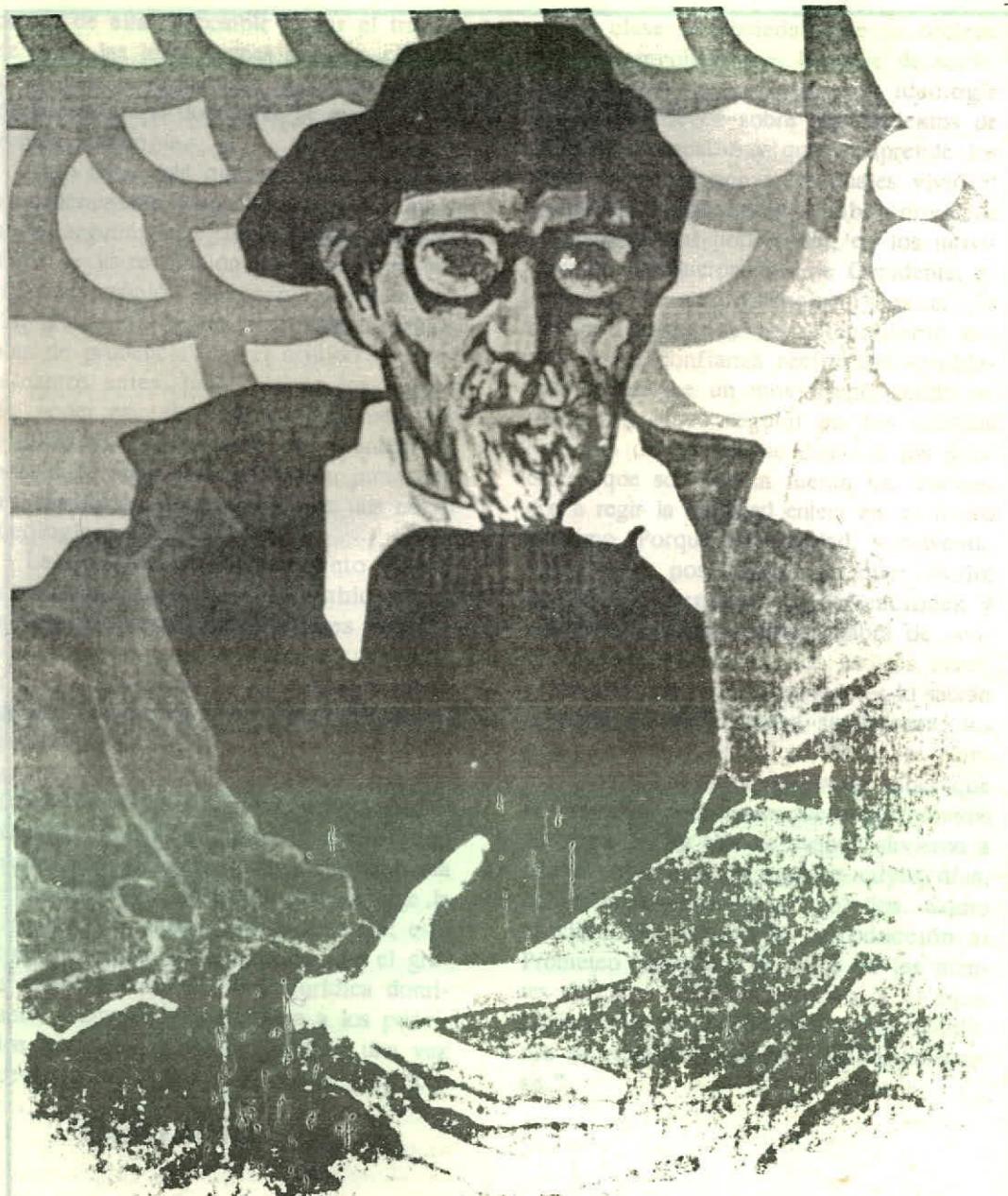
Pero hace más que eso. Los abogados verdaderamente empeñados en el cambio social seguirán el ejemplo de sus predecesores de la revolución burguesa y asumirán una posición claramente revolucionaria. Estudiarán y recomendarán "máximas de prudencia" en el sentido que explicamos antes, para mitigar los golpes del poder estatal desenfrenado contra las actividades políticas de sus clientes. Y, cosa más importante, trabajarán junto con sus clientes en la elaboración de una nueva ideología jurídica.

La decisión de militar junto con el movimiento tendiente al cambio social puede resolver contradicciones subjetivas, pero las que se manifiestan en el ámbito de la acción social pueden acentuarse, y en efecto así ocurre. Esto es particularmente cierto en el caso de los juristas. La ideología que los opositores elaboran colectivamente y aceptan individualmente cuando pasan a una actitud insurgente es lo que Weber llamaba una "convención", en el sentido de que rige la conducta del grupo. Pero es más que eso: abarca los reclamos de justicia que el grupo formula a la ideología jurídica dominante, y empieza a dar forma a los principios que se pondrán en práctica una vez que el grupo llegue al poder, si ello ocurre.

La clase de sociedad que se obtiene tras una revolución es la clase de sociedad que se merece, según la ideología jurídica edificada sobre los cimientos de la que la precedió y que comprende los principios conforme a los cuales vivió el grupo que deseaba el cambio mientras pugnaba por el poder. Así, en los movimientos revolucionarios de Occidente, el racismo, la discriminación sexual, la burocratización, el establecimiento del amor y la confianza recíprocos -problemas todos que un movimiento tendiente al cambio debe regular en sus asuntos internos- deben tratarse como si los principios que se adopten fueran los destinados a regir la sociedad entera en un futuro próximo. Porque en realidad, y salvando siempre la posibilidad de que resulte necesario introducir modificaciones y enmendar errores, siempre habrá de ocurrir efectivamente así. Los juristas insurgentes más sagaces y observadores lo sabrán al resolver, cada uno a su manera, las contradicciones que su profesión les plantea. Acaso les sirva de ayuda saber que sus mismos problemas fueron afrontados por otros de su especie cuando sirvieron a una revolución más antigua cuyos días, así lo esperamos están contados. Como escribió Shelley en su introducción al Prometeo liberado: "La nube de las mentes descarga su rayo colectivo, y el equilibrio entre las instituciones y las opiniones se restablece, o está por restablecerse."



EPILOGO



León Felipe

Y ¿QUE ES LA JUSTICIA?

LEON FELIPE

Los personajes se escapan de los libros y van a buscar el autor.

El Clown se escapa de la pista y va a buscar al empresario: el hombre se escapa de la vida y va a encararse con los dioses. Porque hay un momento en que es preciso determinar bien nuestra posición en este mundo, como el marinero en el mar, y conocer adónde vamos. Tal vez nos hemos perdido. Sabemos que los dioses se duermen. Que a veces es necesario despertarles... y blasfemar si no responden.

Porque esto no puede ser eterno. Y hay que preguntar una vez... El clown, el hombre tiene que preguntar una vez: Esta pantomima sangrienta desgarrrada, este truco monstruoso y despiadado que está aquí ahora en la picota del escarnio... ¿Para qué? ¿Qué significa? ¿Adónde vamos? ¿Adónde nos lleva todo esto? ¿A la justicia? Pero ¿Qué es la justicia? ¿Existe la justicia? ¿Si no existe para qué está aquí Don Quijote? Y si existe ¿la justicia es esto? ¿Un truco de pista? ¿Un número de circo? ¿Un pim-pam-pum de feria? ¿Un vocablo gracioso para distraer a los hombres y a los dioses? Respondedme... Respondedme. Que me conteste alguien... ¿Qué es la justicia? Silencio... Silencio.

¡Otra vez silencio!

Una última pregunta: ¿No hay estrellas lejanas? ¿El hombre no camina más allá de sus gusanos? ¿La gallina se come al gusano, yo me como a la

gallina, Y mi carne es la vianda del gusano? ¿La justicia no es más que este mecanismo? ¿No es más que este engranaje de noria?

¿Voracidad, voracidad organizada en una cadena sin fin?

¿Un puesto en este carrusel de mandíbulas abiertas?... ¿Qué es la justicia?... ¿Nadie responde? ¿Ni una voz?

¿Ni un signo? ¿Qué es la justicia?

Cuando Don Quijote pronunció por primera vez la palabra justicia en el campo de Montiel... sonó en la llanura manchega una carcajada estrepitosa que ha venido rodando de siglo en siglo por la tierra, por el mar y por el viento hasta clavarse en la garganta de todos los hombres con una mueca cínica y metálica ¡Ja! ¡Ja! ¡Ja! ¡Reños!... ¡Reños todos! ¡Ja! ¡Ja! ¡Ja!

Pero el payaso se yergue y se vuelve contra el empresario, contra los hombres y los dioses gritando:

¡Basta!

¡Basta ya! ¡Basta ya de risas! ¡Que no se ría nadie! ¡Que no se ría nadie! Mi sangre clown vale tanto como la sangre de los cristos ¡Y no soy un payaso! ¡Yo soy Prometeo vengo a la casta de los viejos redentores del mundo, y he dado mi sangre no para hacer reir a los dioses y a los hombres sino para fecundar el yermo.

¿Entendeis ahora? Don Quijote es el poeta prometéico que se escapa de su crónica y entra en la Historia hecho símbolo y carne, vestido de payaso y

La Justicia.

gritando por todos los caminos: ¡Justicia! ¡Justicia! ¡Justicia!

...Sólo la risa del mundo, abierta y rota como un trueno, le responde.

¡Oh, paradoja monstruosa! Todas las voces de la Tierra, zumbando en coro, haciendo rueda en los oídos de ese pobre payaso, del gran defensor de la justicia, con este estribillo de matraca: No hay justicia. No hay justicia. No hay justicia. Yo no sé si es esta la hora de que hablen los dioses.

pero el momento actual de la Historia es tan dramático, el sarcasmo tan grande, la broma tan sangrienta... el payaso tan vil... que el poeta prometéico... el payaso de las bofetadas... se yergue... rompe sus andrajos grotescos de farándula, se escapa de la pista, se mete por la puerta falsa de la gran asamblea donde los raposos y los mercaderes del Mundo dirigen los destinos del hombre... y pide la palabra.

BIBLIOGRAFIA GENERAL:

BIBLIOGRAFIA POR AUTORES

- ROUSSEAU J.J. "El Contrato social". Ed. UNAM. México, 1984.
- FOUCAULT Michel. "La verdad y las formas jurídicas". Ed. Gedisa. México. 1988.
- VILLORO TORANZO Miguel. "La justicia como vivencia". Ed. Jus. México. 1979.
- TIGAR M. E. y LEVY M.R. "El derecho y el ascenso del capitalismo". Ed. siglo XXI. México. 1978.
- De PLATON**
- Diálogos. Universidad de México, México D.F., 1921-1922. 3 vols.
- Obras completas. Edición de P. de Azcárate, Buenos Aires, 1964, 4 vols.
- Obras completas. Buenos Aires, Américalee, 1967, 4 vols.
- Sobre Platón**
- BROCHARD, V.: Estudios sobre Sócrates y Platón. Buenos Aires, Losada, 1940.
- CHATELET, F.: El pensamiento de Platón. Barcelona, Labor, 1967.
- DIÉS, A.: En torno a Platón. Buenos Aires, EUDEBA, 1967.
- FOUILLÉE, A.: La filosofía de Platón. Madrid, Editorial España Moderna, 1940.
- GODEL, R.: Ciudades y universos de Platón. Madrid, Ediciones y publicaciones, 1956.
- GOLDSCHMIDT, V.: Los diálogos de Platón. Estructura y método dialéctico. Buenos Aires, Losada, 1950.
- GONZALEZ, A.: Acción y contem-

- plación según Platón. Madrid, C.S.I.C., 1965.
- GUITTON, J.: El pensamiento vivo de Platón. Buenos Aires, Losada, 1967.
- HEIDEGGER, M.: La doctrina de Platón acerca de la verdad. Buenos Aires, Emecé, 1953.
- KLIBANSKY, R.: La continuidad de la tradición platónica durante la edad media. México D.F., UNAM, 1955.
- KRETSCHMER, P.: Introducción a la lingüística griega y latina. Madrid, Instituto Nebrija, 1946.
- KUCHARSKI, P.: Los caminos del saber en los últimos diálogos de Platón. Caracas, Monte Avila, 1971.
- ROSS, D.: La teoría platónica sobre la idea. Buenos Aires, EUDEBA, 1965.
- SCIACCA, M.F.: Platón. Buenos Aires, Peña y Lillo editor, 1959.
- SCHOUHL, P.M.: La obra de Platón. Buenos Aires, Hachette, 1963.
- TOVAR, A.: Un libro sobre Platón. Madrid, Espasa Calpe, 1956.
- VASALLO, A.: Estudio preliminar a los diálogos socráticos. Buenos Aires, Editorial Kraft, 1948.
- De ARISTOTELES**
- Acerca del alma. Madrid, Gredos, 1978.
- Argumentos sofísticos. Buenos Aires, Aguilar, 1962.
- Tratados de lógica (Organon). Madrid, Gredos, 1982.
- Arte poética. Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
- Poética. Buenos Aires, Aguilar, 1968.

- Retórica. Madrid, C.E.C., 1971.
* Retórica. Buenos Aires, Aguilar, 1968.
La constitución de Atenas. Madrid, C.E.C., 1970.
Política. Madrid, C.E.C., 1971.
Política. Madrid, Editora Nacional, 1981.
Política. Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
Ética a Nicómaco. Madrid, C.E.C., 1971.
Moral a Nicómaco. Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
Moral. "La gran moral a Eudemo". Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
Psicología. Barcelona, Laia, 1981.
Metafísica. Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
Metafísica. Barcelona, Ed. Vosgos, 1977.
- Sobre Aristóteles**
- BRENTANO, F.: Aristóteles. Barcelona, Labor, 1951.
BROEKER, W.: Aristóteles. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1963.
CENCILLO, L.: Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia prima en el Corpus Aristotelicum. Madrid, C.S.I.C., 1958.
CUBELLS, F.: El acto energético en Aristóteles. Valencia, Tipografía Moderna, 1961.
DERISI, O.N.: La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a santo Tomás. Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1945.
FOUILLÉE, A.: El sistema de Aristóteles y su polémica contra Platón. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948.
GOMEZ NOGALES, S.: Horizonte

- de la metafísica aristotélica. Madrid, Imprenta Colegio Máximo, 1955.
HAMELIN, O.: El sistema de Aristóteles. Buenos Aires, Ed. Estuario, 1946.
HARTMANN, N.: Aristóteles y el concepto. México, Centro de Estudios filosóficos, U.N.A.M., 1965.
JAEGER, W.: Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. México, Fondo de Cultura Económica, 1946.
QUILES, I.: Aristóteles. Vida, escritos, doctrina. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.
ROLAND-GOSSELIN: Aristóteles. México, Ed. América, 1943.
ROSS, W.D.: Aristóteles. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1957.
SIEBECK, H.: Aristóteles. Madrid, Revista de Occidente, 1930.
TOVAR, A.: Los hechos políticos en Platón y Aristóteles. Buenos Aires, Perrot, 1954.
- De SAN AGUSTIN**
- Obras de San Agustín. Madrid, Editorial Católica. Biblioteca de Autores Cristianos. En curso de publicación.
- Confesiones. Barcelona, Librería Religiosa, 1888, 2 vols.
- Meditaciones y Manual de San Agustín. Madrid, José Rodríguez, 1891.
- La ciudad de Dios. Editores Alma Mater, S. A., 1953-1958, 2 volúmenes.
- Sobre San Agustín**
- ALCORTA, J.I.: El conocimiento divino según San Agustín. Madrid, Augustinus, 1958.
- BAUMGARTNER, M.: San Agustín. Madrid, Revista de Occidente, 1925.

- BERTRAND, L.: San Agustín. Madrid, Rialp, 1961.
- BOYER, C.: San Agustín. Sus normas de moral. Buenos Aires, Editorial Excelsa, 1945.
- CAPANAGA, V.: San Agustín. Barcelona, Labor, 1951.
- San Agustín, Semblanza biográfica. Madrid, Studium, 1954.
- "Bibliografía agustiniana", en Obras de San Agustín. Madrid, Editorial Católica, B.A.C., 1946, t.I, pp. 277-237.
- "Introducción general" en Obras de San Agustín, Madrid, Editorial Católica, B.A.C., 1946, t.I, pp. 1-276.
- CLARK, M.T.: San Agustín, filósofo de la libertad. Madrid, Agustinus, 1961.
- CUESTA, S.: El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín. Estudio sobre dos concepciones del universo a través de un problema antropológico. Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1947.
- ESCLASANS, A.: San Agustín. Barcelona, Seix-Barral, 1947.
- FERRATER MORA, J.: Cuatro visiones de la historia universal. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1955.
- FLOREZ, R.: Las dos dimensiones del hombre agustiniano. Madrid, Religión y Cultura, 1958.
- FUENTES, J.: Ley, sociedad y política. Ensayo para una valoración de la doctrina de San Agustín en perspectiva jurídico-política en la actualidad. México, Universidad, 1943.
- GOMEZ ROBLEDO, A.: Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana. México, Universidad, 1942.
- GUILLOUX, P.: El alma de San Agustín. Barcelona, Luis Gili, 1947.
- JOLIVERT, R.: San Agustín y el neoplatonismo cristiano. Buenos Aires, Gráficas olivieri y Domínguez, 1941.
- De SANTO TOMAS DE AQUINO Suma contra los gentiles. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, 2 vol.
- Suma Teológica. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.
- Selección de obras. Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1961.
- Sentencias de la Suma Teológica, Buenos Aires, Ed. Peuser, 1952.
- Sobre Santo Tomás de Aquino
- AMEAL, J.: Santo Tomás de Aquino. Madrid, E.P.E.S.A., 1945.
- BRENNAN, E.R.: Ensayos sobre el tomismo. Madrid, Ed. Morata, 1963.
- Psicología tomista. Barcelona, Ed. Científico Médica, 1964.
- COPLESTON, C.F.: El pensamiento de Santo Tomás. México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- CHENU, M.D.: Santo Tomás de Aquino y la teología. Madrid, Ed. Aguilar, 1972.
- CHESTERTON, G.K.: Santo Tomás de Aquino. Madrid, Espasa-Calpe, 1934.
- DERISI, O.N.: Filosofía moderna y filosofía tomista. Buenos Aires, Sol y Luna, 1941.
- FABRO, C.: Breve introducción al tomismo. Madrid, Rialp, 1967.
- FARRÉ, L.: Tomás de Aquino y el neoplatonismo. La Plata, Ed. de la Universidad Nacional de La Plata, 1967.
- GALAN, E.: La filosofía política de Santo Tomás de Aquino y el neoplatonismo. Madrid, Revista de derecho privado, 1945.

GARCIA MORENTE, M.: La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino. Valladolid, Afrodisio Aguado editor, 1940.

GARRIGOU-LAGRANGE, R.: La síntesis tomista. Buenos Aires, Ed. Desclée de Brouwer, 1947.

GILSON, E.: Santo Tomás de Aquino. Madrid, Aguilar, 1944.

GRABMANN, M.: La filosofía de la cultura de Tomás de Aquino, Buenos Aires, Poblet, 1948.

MAUSER, G.M.: La esencia del tomismo. Madrid, C.S.I.C., 1947.

METHOL FERRE, A.: El Aristóteles de Santo Tomás de Aquino. Buenos Aires, Peña y Lillo editor, 1965.

MARITAIN, J.: Primacía de lo espiritual en Santo Tomás de Aquino. Buenos Aires, Club de lectores, 1967.

MARECHAL, J.: El tomismo ante la filosofía crítica. Madrid, Gredos, 1964.

SERTILLANGES, A.D.: Santo Tomás de Aquino. Buenos Aires, Ed. Desclée de Brouwer, 1946.

-Las grandes tesis de la filosofía tomista. Buenos Aires, Ed. Desclée de Brouwer, 1946.

STAFFA, D.: Vitalidad del tomismo. Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 1963.

WULF, M. DE: Introducción a la filosofía tomista. Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1968.

De HOBBES

Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. Madrid, Editorial Universal, 1983, 2a. ed.

Leviatán. Puerto Rico, Universidad, 1968. Edición abreviada.

Antología de textos políticos. Del

ciudadano. Leviatán. Madrid, Editorial Tecnos, 1965.

Del ciudadano. Caracas, Instituto de Estudios Políticos de la Facultad de Derecho (Universidad Central de Venezuela), 1966.

Sobre Hobbes

BERNHARDT, J.: "Hobbes", en La filosofía del mundo moderno. Madrid, Espasa-Calpe, 1976, vol. II.

BROWN, N.: El cuerpo del amor. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1972.

CORTS, J.: Curso de Derecho Natural. Madrid, Editora Nacional, 1953.

CHATELET, F.: La filosofía del mundo moderno. Madrid, Espasa-Calpe, 1976, vol. II.

DILTHEY, W.: Hombre y mundo en los siglos XVI Y XVII. México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

HILL, CH.: El siglo de la revolución. Madrid, Editorial Ayuso, 1972.

HOFEDING, H.: Historia de la filosofía moderna. Madrid, Ed. D. Gorro, 1905, vol. I.

MAC PHERSON, C.B.: La teoría política del individualismo posesivo. Barcelona, Editorial Fontanella, 1970.

MOYA,C: "Thomas Hobbes: Leviatán o la invención moderna de la razón", en TH. HOBBES: Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. Madrid, Editorial Nacional, 1983.

TIERNO GALVAN, E.: Introducción a TH. HOBBES: Antología de textos políticos. Del ciudadano. Leviatán. Madrid, Editorial Tecnos, 1965.

TONNIES, F.: Vida y obra de Thomas Hobbes. Madrid, Revista de Occi-

dente, 1932.

WATKINS, J. W. N.: *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*. Madrid, Editorial Doncel, 1972.

De BENTHAM

Deontología o ciencia de la moral. Valencia, Librería de Hallen y sobrinos, 1835, 2 vols.

Principios de la ciencia social o de las ciencias morales y políticas. Salamanca, Bernardo Martín, 1821.

Tratado de las pruebas judiciales. Madrid, T. Jordán, 1835.

Tratados de legislación civil y penal. Madrid, Imprenta de Fermín Villalpando, 1821-1822, 5 vols.

Sobre Bentham

GAROFALO, R., Estudios sobre el delito y la teoría de la represión. Madrid, La España moderna, 1914.

HALEVY, E., La formación del radicalismo filosófico en Inglaterra. México, Unam, 1914.

JENNINGS, I., El régimen político de Gran Bretaña. Madrid, Tecnos, 1966.

MACK, M., Jeremy Bentham, una odisea de las ideas. Buenos Aires, Americalee, 1961.

MILL, J.S., El utilitarismo. Buenos Aires, Aguilar Argentina, 1980.

MILL, J.S., Tres ensayos sobre la religión. Buenos Aires, Aguilar Argentina, 1981.

MILL, J.S., Autobiograffía. Madrid, Tecnos, 1968.

MILNER ATKINSONS, C., Bentham. Vida y obra. Buenos Aires, Platina, 1955.

MONDOLFO, R., Ensayos para la historia de una moral utilitaria. Buenos

Aires, La Pléyade, 1961.

NUÑEZ, T., Espíritu de Bentham y sistema de ciencia social. Salamanca, s. e., 1820.

PLAMENATZ, J., El utilitarismo inglés. México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

STEPHEN, L., Sobre el utilitarismo inglés. Buenos Aires, Claridad, 1933.

WELZEL, H., El nuevo sistema del derecho penal. Barcelona, Ariel, 1964.

WISDOM, J., Interpretación y análisis de Bentham. Buenos Aires, Nova, 1936.

De MAQUIAVELO

Historia de Florencia. Madrid, Ediciones Alfaguara, 1978.

El Príncipe. (Comentado por Napoleón Bonaparte). Barcelona, Editorial Mateu, 1970.

El Príncipe. Buenos Aires, Ed. Plus Ultra, 1973.

El Príncipe. Madrid, Alianza Editorial, 1981.

El Príncipe. Discursos sobre las "Décadas" de Tito Livio. El arte de la guerra. Barcelona, Editorial Iberia, 1957.

El Príncipe. Discurso sobre la primera década de Tito Livio. La Mandragora. Clicia. Barcelona, Editorial Vergera, 1961.

Sobre Maquiavelo

AROCENA, L.: El maquiavelismo de Maquiavelo. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975.

BURNHAM, J.: Los maquiavelistas, defensores de la libertad. Buenos Aires, Emecé, 1953.

CABOT, J. T.: Centenario de Maquiavelo. Barcelona, Destino, Mayo-

junio, 1969.

CONDE, F. J.: El saber político de Maquiavelo. Madrid, Revista de Occidente, 1976.

DILTHEY, G.: El hombre en los siglos XV y XVI. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1944.

LUDWIG, E.: Genio y carácter (diecisésis retratos psicológicos). Barcelona, Editorial Juventud, 1962.

MARCU, V.: Maquiavelo. Madrid, Ed. Espasa Calpe, 1967.

MENENDEZ PIDAL, R.: Los Reyes Católicos según Maquiavelo y Castiglione. Madrid, Publicaciones de la Universidad de Madrid, 1952.

MOLAS, I.: Cinco siglos de Maquiavelo. Barcelona, Destino, mayo-junio, 1969.

MONTILLA, B.: Maquiavelo o el iniciador de la ciencia política moderna. Madrid, Revista de Estudios Políticos, 1967, n.o 151, pág. 5 y ss.

-Maquiavelo redivivo. Madrid, Revista de Estudios Políticos, 1969, n.o 165-166, pág. 5 y ss.

PENNA, M.: Figuras de la literatura italiana. Madrid, Editorial Atlas, 1944.

PICO, C. E.: Maquiavelismo. Madrid, Revista de Estudios Políticos, 1943, Vol. V, pág. 437 y ss.

PREZZOLINI, G.: Maquiavelo ¿nuestro contemporáneo? Barcelona, Ed. Pomaire, 1968.

RENAUDET, A.: Maquiavelo. Madrid, Editorial Tecnos, 1972.

RUSSELL, B.: Ciencia, filosofía y política. Madrid, Editorial Aguilar, 1957.

SABINE, G. H.: Historia de la teoría política. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1970.

SCHMITT, K.: La dictadura. Madrid,

Ed. Revista de Occidente, 1968.

De KANT

Antropología en sentido pragmático. Madrid, Revista de Occidente, 1935.

Lo bello y lo sublime. Madrid, Espasa-Calpe, 1932.

Lo bello y lo sublime. La paz perpetua. Madrid, Espasa-Calpe, 1957.

Cimentación para la metafísica de las costumbres. Buenos Aires, Aguilar, 1973.

Crítica de la razón práctica. Madrid (s. i.), 1907.

Crítica de la razón práctica. Madrid, Libr. General de Victoriano Suárez, 1913.

Crítica de la razón práctica. Buenos Aires, Libr. Perlado, 1939.

Crítica de la razón pura. Prolegómenos a toda metafísica futura. Madrid, Libr. Bergua, 1934.

Crítica de la razón pura. Buenos Aires, Losada, 1960-1961, 2 vols.

Crítica de la razón pura. Madrid, Alfaguara, 1978.

Crítica del juicio. Madrid, Libr. de Victoriano Suárez, 1914, 2 vols.

La "Dissertatio" de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible. Madrid, C.S.I.C., 1961.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Madrid, Espasa-Calpe, 1967.

La paz perpetua. Madrid, Calpe, 1919.

El poder de las facultades afectivas. Buenos Aires, Aguilar, 1974.

Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura. Buenos Aires, Aguilar, 1973.

Principios metafísicos del derecho. Buenos Aires, Américalee, 1974.

Prolegómenos a toda Metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia. Madrid, Daniel Jarro, Ed., 1912.

La religión dentro de los límites de la mera razón. Madrid, Alianza Editorial, 1969.

Sobre Dios y la religión. Barcelona, Zeus, 1972.

Sobre Kant

BENNETT, J.: La crítica de la razón pura de Kant. Madrid, Alianza Editorial, 1979.

GASSIRER, E.: Kant. Vida y doctrina. México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

GARCIA MORENT, M.: La filosofía de Kant. Madrid, Libr. de Victoriano Suárez, 1917.

GERRESHEIM, E. (editor): Immanuel Kant 1724/1974. Bonn-Bad Bodesberg, Inter Nationes, 1974.

GONZALEZ VICEN, F.: La filosofía del estado en Kant. Tenerife, Universidad de La Laguna, 1952.

HEIDEGGER, M.: Kant y el problema de la metafísica. México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

De ROUSSEAU

Del contrato social. Discursos. Madrid, Alianza Editorial, 1980.

El contrato social. Madrid, Espasa Calpe, 1975.

Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Barcelona, Península, 1973.

Emilio o la educación. Barcelona, Bruguera, 1975.

Ensayo sobre el origen de las lenguas. Madrid, Akal, 1980.

Escritos de combate. Madrid, Alfa-guara, 1979.

Las ensueños del paseante solitario. Madrid, Alianza Editorial, 1979.

Las confesiones. Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

Sobre Rousseau

DELLA VOLPE G., Rousseau y Marx. Barcelona, Martínez Roca, 1978.

GRIMSLEY, R., La filosofía de Rousseau. Madrid, Alianza, 1977.

HOFFDING, H., Rousseau. Madrid, Revista de Occidente, 1913.

LAFORGUE, R., "Jean-Jacques Rousseau", en Neurosis y genialidad, compilación de Johannes Cremeruis. Madrid, Taurus, 1979.

LEVI-STRAUSS, C. y otros, La presencia de Rousseau. Buenos Aires, Nueva Unión, 1972.

MONDOLFO, R., Rousseau y la conciencia moderna. Buenos Aires, Endebe, 1973.

MOREAU, J., Rousseau y la fundamentación de la democracia. Madrid, Espasa Calpe, 1977.

ROLLAND, R., El pensamiento vivo de Rousseau. Buenos Aires, Losada, 1973.

STAROBINSKI, J., Jean-Jacques Rousseau, la transparencia y el obstáculo. Madrid, Taurus, 1983.

VIAL, F., La doctrina educativa de Rousseau. Barcelona, Labor, 1937.

De COMPTE

Curso de filosofía positiva. Madrid, Magisterio Español, 1977.

Catecismo positivista. Madrid, Edi-

tora Nacional, 1982. La física social. Madrid, Aguilar, 1981.

Sobre Compte

AMURRIO, J., El positivismo. Guatemala, Universidad de San Carlos, 1970.

AYER, A. J., El positivismo lógico. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

BELEVAL, Y., La filosofía en el siglo XIX. México, Siglo XXI, 1979.

DIETZEN, J., La resolución positiva de la filosofía. Barcelona, Laia, 1976.

FERRAROTTI, F., El pensamiento sociológico de Auguste Compte a Max Horkheimer. Barcelona, Ediciones 62, 1975.

MARTIN, M., Compte, el padre negado. Madrid, Akal, 1976.

NAGEL, E., El conocimiento científico. Buenos Aires, Paidós, 1975.

PETIT, J. M., Filosofía, política y religión en Auguste Compte. Barcelona, Acervo, 1978.

RICAURTE, A., El positivismo argentino, Barcelona, Paidós, 1968.

TIMASHEFF, N. S., La teoría socio-lógica. Su naturaleza y desarrollo. México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

De HEGEL

El espíritu del cristianismo y su destino. Buenos Aires, Ediciones Kairos, 1971.

Escritos de juventud. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Fenomenología del espíritu. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966.

Ciencia de la lógica. Buenos Aires,

Solar-Hachette, 1956, 2 volúmenes.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Madrid, V. Suárez, 1917-1918, 3 volúmenes.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas. (Filosofía de la lógica y de la naturaleza, Filosofía del espíritu y Filosofía del derecho). Buenos Aires, Claridad, 1968-1969.

Filosofía del derecho. Buenos Aires, Claridad, 1937.

Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Madrid, Revista de Occidente, 1935.

Estética. Buenos Aires, El Ateneo, 1954, 2 volúmenes.

Estética. Madrid, V. Suárez, 1908, 2 volúmenes.

Sistema de las artes. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.

Poética. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.

De lo bello y sus formas. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.

Introducción a la estética. Barcelona, Ediciones Península, 1973.

Las pruebas de la existencia de Dios. México, Alameda, 1955.

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Madrid, Revista de Occidente, 1974.

Lecciones sobre la historia de la filosofía. México, Fondo de Cultura Económica, 1955, 3 volúmenes.

Sobre Hegel

ADORNO, TH. W., Tres estudios sobre Hegel. Madrid, Taurus, 1969.

ASTRADA, C., La dialéctica en la filosofía de Hegel. Buenos Aires, Kairos, 1970.

BLOCH, E., El pensamiento de Hegel.

Madrid, Ed. Panamericana, 1948.

BOURGEOIS, B., El pensamiento político de Hegel. Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

CROCE, B., Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel. Buenos Aires, Imán, 1943.

CHATELET, F., Hegel según Hegel. Barcelona, Ed. Laia, 1972.

D'HONDT, J., Hegel, filósofo de la historia viviente. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

-De Hegel a Marx. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

-D'HONDT, J., ALTHUSSER, L., y otros, Hegel y el pensamiento moderno. Madrid, Siglo XXI, 1973.

De MARX

Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro. Madrid, Ayuso, 1971.

Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Madrid, Ediciones Nuevas, 1965.

Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Madrid, Alianza Editorial, 1974.

Introducción general a la crítica de la economía política (1857). Córdoba (Argentina), Cuadernos de Pasado y Presente, 1970.

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Madrid, Siglo XXI, 1971. 2 volúmenes.

Contribución a la crítica de la economía política. Madrid, Alberto Corazón, 1970.

Crítica de la economía política. Miseria de la filosofía. México, Editora Nacional, 1966.

Formaciones económicas precapitalistas. Madrid, Ciencia Nueva, 1967. Salario, precio y ganancia. Madrid,

Ricardo Aguilera, 1968.

Trabajo asalariado y capital. Madrid, Ricardo Aguilera, 1968.

Las luchas de clase en Francia. Buenos Aires, Claridad, 1968.

Señor Vogt. Madrid, Zero, 1974.

El capital. México, Fondo de Cultura Económica, 1968. 3 volúmenes.

El capital. Madrid, Siglo XXI, 1976. 6 volúmenes.

El capital. Barcelona, Grijalbo, 1976. vols. 1 y 2.

El proceso de acumulación del capital. Madrid, Martínez Roca, 1972.

Teorías de la plusvalía. Madrid, Alberto Corazón, 1974. 2 volúmenes.

De MARX y ENGELS

La Sagrada Familia y otros escritos. México, Grijalbo, 1972.

Miseria de la filosofía-Origen de la familia, la propiedad privada y el estado. Buenos Aires, Cartago, 1973.

Manifiesto del Partido Comunista. Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1971.

Revolución en España. Barcelona, Ariel, 1970.

La guerra civil en los EE.UU. Buenos Aires, La rosa blindada, 1973.

Cartas sobre "El capital". Barcelona, Edima, 1968.

La guerra civil en Francia. Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1972.

Manifiesto Comunista. Crítica del programa de Gotha. Madrid, Martínez Roca, 1972.

TRABAJOS DE KELSEN EN IDIOMA CASTELLANO

La Teoría pura del Derecho (edición abreviada). Madrid, 1933, Ed. Revista

¡le Derecho Privado.

Teorfa General del Estado. Barcelona, 1934, Ed. Labor.

Compendio de Teorfa General del Estado. Barcelona, 1934, Ed. Bosch.

Esencia y valor de la Democracia. Barcelona, 1934, Ed. Labor.

Forma de Estado y Filosofía. (En el mismo volumen precedente).

La técnica del Derecho Internacional y la organización de la Paz, en "Revista general de Legislación y Jurisprudencia", tomo 84, Madrid, 1935.

Dictaduras de Partido, en ReVista de la Universidad de Panamá", tomo 1, No. 4. Panamá, 1936.

La Teorfa pura del Derecho (edición completa). Buenos Aires, 1941, Ed. Losada. (Nueva impresión, 1946).

Derecho y Paz en las relaciones internacionales. México, 1943, Ed. Fondo de Cultura Económica.

El Contrato y el Tratado. México, 1943, Ed. Imprenta Universitaria.

La responsabilidad colectiva e individual en Derecho Internacional, con especial consideración al ca~tlgo. de los criminales de guerra, en "ReVista de la Universidad Nacional de Córdoba", tomo 31, No. 2. Córdoba (Argentina), 1944.

El principio de Igualdad de Soberanía entre los Estados, como base de la organización internacional, en "ReVista de la Universidad NaCional de Cór. daba", tomo 31, No. 3. Córdoba (Argentina). 1944.

Sociedad y Naturaleza. Buenos Aires, 1945, Ed. Depalma.

La Idea del Derecho Natural, Buenos Aires, 1946, Ed. Losada

La oposición de la ley de Causalidad a partir del principio de Retribución. (En el mismo volumen precedente).



Esta edición consta de 1000 ejemplares y se terminó de imprimir en agosto de 1992 en los talleres de:



Grafidea, S. A. de C. V.
Ave. Lázaro Cárdenas 1760-C
Tel. (451)4-39-14 Fax 5-65-40
Morelia, Mich. México.

Libro 55
Año VI

La Justicia como instinto nace con el hombre, se muestra en el reparto equitativo de lo recolectado y, en forma negativa, en la imposición de la ley del más fuerte, que genera en la víctima el sentimiento de injusticia.

En Egipto, en los antiquísimos papiros (2895 a.C.) se plantea ante el Faraón que es dios, gobernante, legislador y juez, ejemplos de dicha preocupación: "Salud a Vos, oh Dios, Señor de la necrópolis que no descuidáis la perfección de las formas, sino también rendís justicia a quien es justo".

He aquí en esta obra, a **La Justicia** vista desde todos los ángulos: el religioso, el humanista, el filosófico, el legal, y el poético.