

II. Justicia: desvanecimiento y énfasis de los valores fundamentales . 35

1. Justicia y teoría del conocimiento	35
2. Justicia como normatividad y valor	37
3. Justicia, felicidad y utilidad	41
4. Justicia y libertad	44
5. Justicia e igualdad	47
6. Justicia y propiedad	49
7. Justicia y seguridad	51

II. JUSTICIA: DESVANECIMIENTO Y ÉNFASIS DE LOS VALORES FUNDAMENTALES

1. JUSTICIA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Antes de ingresar en el ámbito especulativo de los valores y su jerarquía, de sus relaciones de complementariedad o de subordinación, sería necesario establecer algunas bases sobre la teoría del conocimiento. De no ser así, correríamos el riesgo de multiplicar las citas sobre términos no definidos, cuyo significado y significante se transforman en una confusión de conceptos que haría incomprensible lo que se quiere decir, sin encontrar las correspondencias unificadoras del discurso.

La red de las ciencias del signo requiere de un tejido común que vincule, mediante el acuerdo lingüístico, el objeto denotado, con las intenciones connotadas en el discurso de papel. Esta liga significativa puede ser de causa a efecto, de medio a fin, de semejanza, de contigüidad habitual, por analogía, y el signo puede considerarse desde el punto de vista objetivo, o subjetivo. De “donde se llega a pensar que un signo no sólo sugiere sino prueba su objeto”.⁴⁰

En su obra *Los problemas de la filosofía*, Bertrand Russell argumenta que “en simples juicios matemáticos, como dos y dos son cuatro y también en muchos juicios de la lógica podemos conocer la proposición general sin inferirla de ejemplos, aunque usualmente algún ejemplo nos resulte necesario para aclarar el sentido de la proposición general”.⁴¹ Esto es, hay una percepción del conocimiento que no pasa por la inducción de una experiencia primaria; se trata de una aceptación *a priori* sobre un hecho ni probado ni refutado por la experiencia previa. Para Russell, un importante ejemplo de conocimiento *a priori* es el conocimiento de los valores éticos. Al

⁴⁰ Reyes, Alfonso, *La experiencia literaria*, Buenos Aires, Losada, 1952, p. 16.

⁴¹ Russell, Bertrand, *Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Labor, 1928, p. 94.

respecto, el filósofo precisa: "No me refiero a los juicios sobre lo que es útil o sobre lo que es virtuoso, pues estos juicios requieren premisas empíricas; me refiero a los juicios sobre la deseabilidad intrínseca de las cosas".⁴²

Este problema fue traído por primera vez al plano de la filosofía del conocimiento, por Emmanuel Kant. En su llamada *Filosofía crítica*, postuló que un conocimiento *a priori* no es puramente analítico, sino al que se agregan elementos nuevos o desconocidos de carácter sintético, con los que se desarrolla el contenido del sujeto. Así, nuestro conocimiento de las proposiciones generales de la matemática debe ser considerado diferente de nuestro conocimiento de las generalizaciones empíricas.

Kant sostenía que en toda experiencia hay dos elementos a distinguir. Por una parte, el objeto físico o la cosa en sí, en el que se dan las características del color, dureza y otros atributos físicos. Por otra parte, nuestra propia naturaleza perceptiva, o la cosa en mí, donde se hace presente una ordenación en el espacio y el tiempo, y las relaciones entre los datos de los sentidos. De acuerdo con esta hipótesis, resulta que tenemos un conocimiento *a priori* del espacio, del tiempo, de la causalidad y de la comparación, pero no del objeto en sí, que sólo conocemos tal y como se da en la experiencia, esto es, como fenómeno. De esta manera, toda explicación de un fenómeno se integra con datos proporcionados por la percepción y las características de la cosa en sí. Conocemos objetos lógicos por vía de una especie de intuición deductiva —el *a priori*—, pero condicionado a su vez por una convalidación de fenómenos inductivos del objeto experimentado. Los valores nacen en este espacio propositivo, previo a toda experiencia, pero en cuya praxis se confirma el ejemplo como conducta.

El interés por este tema se ha hecho presente tiempo atrás. El planteamiento realizado por Platón es de una claridad meridiana. La noción de justicia, por ejemplo, así lo indica. Si se pregunta qué es la justicia, la tendencia de su respuesta será multiplicar ejemplos de actos justos, cuyo denominador común, de rasgos o notas características, reportará una noción de lo justo. Sin embargo, ello supone un conocimiento previo de lo que llamaríamos la esencia de lo justo. Platón denomina a esta esencia: idea o forma. Siguiendo el pensamiento de Platón, Russell argumenta que "La idea de justicia no es idéntica con algo que sea justo; es algo distinto de las cosas particulares, de lo cual las cosas particulares participan. No siendo particu-

⁴² *Ibid.*, p. 91.

lar, no puede a su vez existir en el mundo de los sentidos; es eternamente ella misma, inmutable e indestructible".⁴³

La idea platónica de justicia es un universal. Los universales no son existenciales. Su esencia se opone a existencia; ellos trascienden en tiempo y espacio. Por consiguiente, el mundo de los universales puede ser definido como el mundo de las esencias. Bertrand Russell explica al respecto:

El mundo de la esencia es inalterable, rígido, exacto, delicioso para el matemático, el lógico, el constructor de sistemas metafísicos, y todos los que aman la percepción más que la vida. El mundo de la experiencia es fugaz, vago, sin límites precisos, sin un plan o una ordenación clara, pero contiene todos los pensamientos y los sentimientos, todos los datos de los sentidos, y todos los objetos físicos, todo lo que puede hacer un bien o un mal, todo lo que representa una diferencia para el valor de la vida y del mundo.⁴⁴

2. JUSTICIA COMO NORMATIVIDAD Y VALOR

Antes de examinar en particular el valor justicia, y su relación con la teoría del Estado, es conveniente reflexionar sobre el concepto filosófico de valor y su evolución histórica. Los estoicos se refirieron al concepto valor y lo entendieron como la contribución a una vida conforme a la razón. Para Cicerón el valor significó lo conforme a la naturaleza o lo digno de elección. En el siglo XIX, Kant identificó el bien con el valor en general; esto lo llevó a sostener que cada uno denomina bien lo que aprecia o aprueba. En el pensamiento de Kant, el valor es una especie de intuición absoluta que se capta sin necesidad empírica, que sólo se convalida mediante la ejemplaridad de la experiencia. En este sentido, los valores no son cosas, no tienen propiamente existencia, sino valencia. En todo caso, su modo de ser es el deber ser. Así, para Kant hay dos clases de imperativos. Por un lado, el imperativo hipotético, que dice: "Debes obrar de tal manera si quieres lograr tal fin". Por otro, el imperativo categórico, que establece que cierta clase de acciones es objetivamente indispensable sin necesidad de considerar fin determinado alguno. El imperativo categórico es singular en cuanto a acción, pero se transforma en universal en cuanto aspira a un deber ser desinteresado: "Obra de tal manera que tu acción pueda convertirse en una máxima de observancia universal."

⁴³ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 118.

Dentro del pensamiento neokantiano, Windelband y Rickert diferencian los diversos dominios del valor y afirman su transformación, de imperativos categóricos, en realidades trascendentes. Por ejemplo, en su *Sistema de filosofía*, Rickert llama a esta correspondencia biunívoca entre objeto absoluto y sujeto empírico: intuición del mundo. Esta proposición de raíz kantiana se desarrolla y perfecciona en el pensamiento de Max Scheller y Nicolai Hartmann. Ellos reconocen los valores en referencia al ser del sujeto, pero también otorgan un lugar de importancia al ser en sí, independiente y autónomo de las opiniones del sujeto. De esta forma, los valores están fuera del tiempo y del espacio, y sólo son encarnables en la experiencia histórica de un deber ser que los humaniza y les otorga sentido.

Nicola Abbagnano, en su *Diccionario de filosofía*, apunta las diferencias entre el enfoque filosófico del absolutismo y la relatividad:

El primero constituiría el modo de ser del valor en sí mismo, el segundo su modo de ser en la historia. El supuesto de este contraste es el carácter de relatividad atribuido a la historia y, en general, a todo lo que encuentra lugar en la historia, entendida, según el esquema de Bergson, como una creación continua, en la cual todo se crea y se destruye en todo instante.⁴⁵

Tomando en cuenta las anteriores consideraciones, procede ahora examinar el valor justicia y sus implicaciones con otros valores de igual o semejante especie, con las técnicas portadoras de su finalidad, y con su diferencia específica, dado el género próximo, que abarcan sus relaciones de jerarquía lógica. Esta no es una empresa sencilla; sin embargo, nos alientan las palabras de Umberto Eco, que recuerdan que plantear correctamente un problema es empezar a resolverlo.

En su *Tratado de ciencia política*, Georges Burdeau establece que la sociedad, fundada en la unidad en torno a un bien colectivo, “no puede mantenerse y progresar más que con base en un orden”.⁴⁶ Este autor, asimismo, distingue entre el bien común, como fin esencial de la sociedad, y el orden, como medio instrumental. De esta manera, sostiene que: “La necesidad de un orden social no es necesario que sea demostrada, puesto que sin él no podría haber sociedad”.⁴⁷

⁴⁵ Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 1177.

⁴⁶ Burdeau, Georges, *Tratado de ciencia política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, t. I, vol. II, p. 11.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 12.

A esta Polis, concebida como esquema de relaciones, le va agregando la pertinencia de simultaneidades, más que de estratos acomodados en el tiempo: sobre la imagen de un orden abstracto, hecho de orden y de justicia, viene a sobreponerse la idea de una cierta justicia, de una cierta seguridad. A la idea abstracta del orden social, la sustituye la idea del derecho. Burdeau concluye afirmando que: "La perfección de una sociedad se expresa en la perfección de su derecho."⁴⁸

Podría sugerirse, de acuerdo con Burdeau, que la sociedad en sí misma es un orden, y que aun en las sociedades ágrafas, existe un derecho tradicional que regula la vida colectiva y que se genera con la convivencia misma. Tal es el caso de la moral, el lenguaje, la religión y ciertas formas de expresión artesanal y artística, cuya diferenciación pertenece a tiempos históricos no calendarizados.

La justicia nace históricamente, como la conducta sometida a la norma. También, como la eficiencia de una norma o sistema de normas; esto es, como su capacidad de hacer posibles las relaciones entre los hombres. En el primer caso, la norma es natural, divina o positiva. Dice Aristóteles: "En tanto que el transgresor de la ley es injusto, mientras que quien se conforma a la ley es justo, es evidente que todo lo que es conforme a la ley es de algún modo justo; en efecto, las cosas establecidas por el poder legislativo son conforme a la ley y decimos que cada una de ellas es justa."⁴⁹

Citando a Platón, el estagirita escribió que la justicia parece ser la única de las virtudes que es un bien ajeno. Para Aristóteles, "la justicia así entendida no es una parte de la virtud, sino toda la virtud".⁵⁰ En su pensamiento: 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 eso lo justo se llama así (*dikaion*) porque indica la división entre dos mitades (*díxa*), como si dijera: partido en dos (*díxaion*), y el juez (*dikastês*) fuera el que parte en dos (*dixastês*).⁵¹

Las dos formas de la justicia que Aristóteles distingue, la justicia distributiva y la justicia conmutativa, consisten en conformarse a normas, y

48 *Ibid.*, p. 14.

49 Aristóteles, *Ética nicomaquea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, p. 111.

50 *Ibid.*, p. 122.

51 *Ibid.*, p. 116.

precisamente a las que prescriben la igualdad entre los méritos y las ventajas, o entre las ventajas y las desventajas de cada uno.

Es verdad que las reglas jurídicas, como todas las normas sociales, incorporan valores, pero como observa Burdeau, los valores que consagran las reglas jurídicas “no les son propios; son tomados de sistemas de creencias que son anteriores y que, en dado caso, les sobreviven. No hay, pues, en el sentido filosófico del término, valores jurídicos”.⁵² La equidad, que tanto se le parece —como lo señala Aristóteles en la *Ética nicomaquea*—, es sólo una especie de lo justo. Las demás fuentes valorativas, a partir de la eficiencia de la norma, plantean que la norma, para ser justa, debe adoptar un sistema de valores vicarios que la enriquezcan, tales como: la libertad, la utilidad, la felicidad y la paz, que provienen de otros ámbitos: éticos, religiosos y aun económicos y técnicos. En este orden de ideas, Burdeau puntualiza: “pero aún encontrando en ellos su sustancia, el derecho sobreañade a la fuerza que ellos deben a su contenido, el poder apremiante del que sólo él los puede dotar, y que es la obligación jurídica”.⁵³

La obligación jurídica se despliega en tres esferas de competencia y apremio: a) el orden jurídico es un orden neutro; b) el orden jurídico es un orden coordinador e integrante, y c) el orden jurídico es un orden global.

Si bien es cierto que en toda sociedad el derecho se esfuerza por normar las relaciones de autoridad y obediencia y, por lo tanto, a consagrar los valores políticos que las fundamentan, esto no altera “el agnosticismo fundamental del orden jurídico. Sin duda, todo sistema de derecho es, en cierta forma, el instrumento de una política”.⁵⁴ En la segunda instancia, la razón esencial del derecho no consiste en crear valores, sino en integrar y coordinar aquellos que son más estimados en el grupo: acción de ajuste y nivelación de la paz y la seguridad social. Finalmente, el orden jurídico es un orden global, en cuanto extiende el imperio de la ley sobre la totalidad de los miembros de la sociedad y no admite órdenes paralelos o supletorios que vulneren la unidad del sistema. Habrá jerarquía de leyes, pero dentro de un universo cerrado y absoluto sin fisuras ni contradicciones teóricas. De haberlas en la práctica, éstas se eliminan como necesidades del principio lógico de no contradicción jurídica.⁵⁵

⁵² Burdeau, Georges, *op. cit.*, p. 17.

⁵³ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 18 y 21.

La vieja y consagrada definición de Ulpiano, adoptada por los jurisconsultos romanos, tiene un trasunto de la argumentación aristotélica, que no escapó al razonamiento de Kant y, luego, al del formalismo jurídico de Kelsen. Decía Ulpiano que la justicia es la “constante y perpetua voluntad de dar a cada quien lo suyo”. En este contexto se presupone que, lo suyo, lo de cada uno, está ya determinado por una ley. Kant, por su parte, consideró que dar a cada quien lo suyo es algo absurdo, ya que a cada uno no se le puede dar lo que ya tiene; lo que sí tiene sentido es que a cada uno pueda serle asegurado lo suyo.

3. JUSTICIA, FELICIDAD Y UTILIDAD

Desde la antigüedad se identificó a la justicia con la felicidad y con la utilidad. En el primer caso está Aristóteles y en el segundo, los sofistas y Carnádes. Aristóteles sostuvo que “En un sentido llamamos justo a lo que produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad política”.⁵⁶ En el mundo moderno, David Hume dio validez a este punto de vista expresando: “La utilidad y el fin de la justicia es procurar la felicidad y la seguridad conservando el orden de la sociedad”. La característica de la identificación de la justicia como utilidad es que le quita a la justicia su carácter de fin último, de valor absoluto, como lo sostiene el jusnaturalismo racionalista del holandés Hugo Grocio, pero conservando la denominación de un derecho común para todas las naciones, así en la guerra como en la paz.

También de prosapia aristotélica es la justicia en función de las regulaciones de la ciudad y las acciones sobre aquellos en los que tiene autoridad, que Thomas Hobbes recoge en el *Leviatán*, como el mantenimiento de los pactos. Un análisis hobbsiano del Estado original presocializado pertenece más a la antropología física, que a la ética o a la política. Hobbes afirma en este sentido:

he visto que de la propiedad común de las cosas han de surgir necesariamente la guerra y con ella todas las formas de miseria para los hombres que se disputan violentamente el disfrute de las cosas, pese a que todos aborrecen por naturaleza ese estado. Arribé así a las dos exigencias más seguras de la naturaleza humana; una es la exigencia de los apetitos naturales, en virtud de las que cada cual

56 Aristóteles, *op. cit.*, p. 110.

requiere el uso de las cosas comunes para sí sólo; la otra es la exigencia de la razón natural, en virtud de la que cada cual trata de eludir la muerte violenta como máxima calamidad de la naturaleza. Partiendo de estas bases ereo... haber expuesto mediante claras deducciones la necesidad de los contratos y del fiel cumplimiento de la lealtad, y con ello los elementos de las virtudes morales y de los deberes cívicos.⁵⁷

La concepción filosófico-política del utilitarismo se funda efectivamente en la tradición empírica inglesa, tal como aparece en Locke y Hume. La filosofía utilitarista parte de la experiencia de los hechos y emplea el método inductivo; su preocupación es esencialmente práctica y, por consiguiente, está ligada a la moral y a la realidad política; considera a la prosperidad general como el más alto de los bienes, y su fórmula es la de otorgar la más grande felicidad al mayor número de personas. Promover la felicidad es el fin último del Estado.

Para Raymond G. Gettell,

El Utilitarismo en las ideas políticas, representa un punto de vista racional y práctico respecto del bienestar de la humanidad, unido a la creencia de que es posible mejorar las condiciones de la vida por medio de la legislación. No son los utilitaristas, filósofos abstractos que se alejan del mundo, sino hombres que viven en contacto con la realidad de los problemas. Los *leaders* del movimiento toman parte activa en la vida pública. A su esfuerzo se debe, principalmente, la reforma penal y de la legislación, el mejoramiento de las condiciones de trabajo en las fábricas y minas, la reforma de la representación y el sufragio parlamentario.⁵⁸

Las tendencias políticas del utilitarismo aparecen desarrolladas fundamentalmente en los escritos de Jeremías Bentham, James Mill, John Austin y John Stuart Mill. Bentham, quien sostiene que el Estado se funda en el hábito de la obediencia y en el mandato expreso de la comunidad política, entiende al mismo tiempo que la felicidad de la mayoría constituye la norma por la que debe juzgarse la vida del Estado. Bentham simpatiza con el espíritu democrático de las revoluciones francesa y americana, pero se declara opuesto a la concepción filosófica de la ley natural, que les sirve de fundamento. El hombre —dice— no posee más derecho que aquellos que le concede la ley, y a la doctrina de los derechos naturales la califica de verdades retóricas sobre zancos.⁵⁹

57 Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1966, pp. 36 y 37.

58 Gettell, Raymond G. *Historia de las ideas políticas*, México, Editora Nacional, 1979, p. 166.

59 *Ibid.*, p. 170.

De la habilidad técnica de Bentham para formar y reformar sistemas de leyes que contribuyeran a la mayor felicidad del mayor número, surgieron sus principales trabajos sobre legislación y penología. De sus trabajos teóricos, se deriva su propuesta de reforma de las prisiones inglesas, mediante sistemas de educación y trabajo para los reclusos y el nuevo modelo constructivo de cárceles de centros circulares o *panopticon*.

James Mill, el discípulo más importante de Bentham, participa con entusiasmo en las reformas jurídicas de su maestro, principalmente respecto del sistema de penas, de procedimientos judiciales y de la organización de los tribunales. Establece la importancia de crear un código de derecho internacional y un tribunal de justicia encargado del cumplimiento de aquel derecho, de suyo imperfecto por la falta de coercibilidad en materia jurisdiccional. Mill acentúa la teoría de Bentham sobre la distinción entre los actos morales e inmorales, en cuya diferencia radica su función de utilidad y el principio de educación para la felicidad humana.

El utilitarismo constituye el fundamento ético de la legislación. Sobre esta base, John Austin construye la teoría de la legislación británica y una concepción jurídica de la soberanía, teniendo en cuenta el principio del positivismo de la jurisprudencia. La autoridad soberana del Estado es para él la fuente del derecho, y esto le permite constituir un sistema de derecho positivo, con todo el rigor de la lógica formal: el soberano ordena todo cuanto permite. De él nacen —no de ningún pacto contractual— las normas de obediencia; las decisiones de los tribunales no son sino agencias volitivas de la soberanía del Estado, y las costumbres toleradas, un consentimiento expreso que confluye, como todas las fuentes del derecho, en la felicidad del pueblo.

Tal vez John Stuart Mill sea el pensador inglés más popular de mediados del siglo XIX. Sin duda, es quien más influencia ejerció sobre el pensamiento utilitarista, que él matiza con una palabra de su invención: altruismo. Stuart Mill señala, con mayor claridad que sus antecesores, el carácter social de la moralidad, al considerar a la justicia y al altruismo.

Para Stuart Mill el bienestar social es el fin específico del gobierno, y en la supremacía de la virtud y en el imperio de la inteligencia descansa la prueba de su propio éxito. Este autor, fuertemente influido por la filosofía de la historia que sustenta el positivismo francés de Augusto Comte, establece también otras instancias intermedias entre la justicia y su contenido valorativo como obligación del gobierno de proporcionarle felicidad

al pueblo. Ellas son: la libertad y una aspiración a la igualdad o, por lo menos, a mitigar las desigualdades.

Estas ideas se ponen de manifiesto en la defensa que hace de la servidumbre de las mujeres ante el parlamento victoriano. Según Stuart Mill, si se diera igualdad de oportunidades a las mujeres y a los hombres, se producirían resultados benéficos, porque sólo la libertad puede engendrar la felicidad. Para la clase trabajadora, Stuart Mill defiende la necesidad de la educación y la posesión de un mayor grado de independencia. Admite que se organice en sindicatos, y propugna reformas a la propiedad territorial para que se mitiguen desigualdades en el reparto y tenencia de la tierra. La trayectoria intelectual de Stuart Mill confirma su influencia en la teoría y en la praxis de la sociedad británica de su tiempo y los tiempos subsecuentes. Raymond G. Gettell afirma que "Las teorías del utilitarismo encierran una verdadera importancia, tanto en el campo de la política práctica, como en el aspecto de la filosofía política. Bajo su influencia nacieron muchas de las reformas más importantes del siglo XIX".⁶⁰

4. JUSTICIA Y LIBERTAD

La identificación de la justicia con la libertad fue formulada de manera explícita por Emmanuel Kant en 1784, en su obra *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Kant argumentó que una sociedad donde se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores, con el poder irresistible, es decir, una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la naturaleza ha asignado a la especie humana. Asimismo, Kant vio que:

la libertad ciudadana no puede ser ya afectada en mayor grado sin que, inmediatamente, repercuta en desventaja de todos los oficios, especialmente del comercio, y con eso, en disminución de las fuerzas exteriores del Estado... Pero esta libertad va aumentando poco a poco. Si se le impide al ciudadano que busque su bienestar en la forma, compatible con la libertad de los demás, que bien le parezca, se amortigua la vivacidad de todo el tráfico y, con ello, también las fuerzas del todo. Por esta razón van derogándose las limitaciones al hacer y omitir personales, y se concede la plena libertad de religión; y así surge, gradualmente, interrumpida por delirios y fantasmas, la Ilustración, como un

⁶⁰ *Ibid.*, p. 186.

gran bien que la humanidad ha de preferir a los egoístas deseos de expansión de sus imperantes, con sólo que comprenda su propio beneficio.⁶¹

Aunque Kant no interviene activamente en política, y sus ideas en este aspecto provienen principalmente de Rousseau y Montesquieu, algunos de sus trabajos se orientan a la formulación de un sistema de filosofía crítica, relacionados con el derecho y la política. Tal es el caso de sus obras *Principios metafísicos del derecho* (1796), *Proyecto de paz perpetua* (1795), *Principios de derecho político*, y *Principios naturales del orden político*. Kant sostuvo que todos los hombres son libres e iguales por naturaleza, y que el Estado representa en principio un pacto, en virtud del cual se ponen los derechos de los individuos bajo la protección de todo el pueblo. Sin embargo, la existencia de un contrato social no es un hecho histórico para Kant, por más que hace radicar la soberanía original en el pueblo, como Rousseau. En este sentido, la ley es justa cuando el pueblo le otorga su consentimiento de una manera razonable, y la formación de una constitución representa el proceso más elaborado en la creación del Estado.

Sin duda, Kant dio a la filosofía moderna su base científica, y al derecho, el fundamento de la ley moral como imperativo categórico, esto es, como un deber ser universal que, sin embargo, se objetiva en la práctica. El *en sí* fenoménico y el *en mí* nouménico están expresados en su obra *Crítica de la razón práctica*, con una metáfora: “dos cosas llenan la mente con nueva y creciente admiración y asombro, cuanto más a menudo y más hondamente reflexiono sobre ellas: el cielo estrellado sobre mi cabeza y la ley moral dentro de mí”.

Del clasicismo al romanticismo alemán, se ahonda y desarrolla consecuentemente esta búsqueda de la libertad como esencia de un poder normado por el derecho; esto es, de una política dentro del esquema de una teoría del Estado. W. Von Humboldt, por ejemplo, en la obra *Ideas para un ensayo de determinación de los límites de la actividad del Estado*, considera que:

La libertad es la condición primera e indispensable de este desarrollo. Pero el desarrollo de las facultades humanas exige, además de la libertad, algo que aunque ligado estrechamente a ella, supone una adición: la diversidad de situación. La persona más libre e independiente que pueda imaginarse, colocada en un medio en que las condiciones sean todas de una especie, estará poco desarrollada.⁶²

61 Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 49 y 59.

62 Citado por J. P., Mayer, en *Trayectoria del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 209.

Se buscaba con afán una filosofía de la cultura y una teoría política donde cupiese el hombre en su ejercicio de libertad, pero donde ésta fuera garantizada por la teoría del Estado. Así, en los *Discursos a la nación alemana*, de Fichte, se encuentran intentos voluntaristas de fusión de la conciencia política y la cultura germana. Goethe, por su parte, desconfió de la máquina avasalladora del progreso y se resistió a entregarse inerte a sus designios y, pese a su mirada penetrante, vio una dicotomía entre cultura y civilización. Sin embargo, iba a ser su contemporáneo G. F. Hegel, quien sintetizara los dos polos de una nueva realidad decimonónica. Al respecto, J. P. Mayer consideró que,

El cuadro del universo que hace Hegel es el único sistema filosófico universal del mundo moderno. En él, inteligencia y naturaleza, cultura e historia, están igualmente empapadas por la fuerza de su método dialéctico. Los comienzos de la época capitalista resumían, por decirlo así, típicamente su herencia y su contenido. Desde Leibnitz no ha habido pensador alemán más universal. Hegel consideraba el presente como resultado de un proceso histórico, que explicaba como un avance de la conciencia de la libertad...⁶³

Con la *Filosofía del derecho* de Hegel, se inició lo que bien podría caracterizarse con la expresión de Croce: "la historia como hazaña de la libertad". La consideración hegeliana básica consiste en que el Estado es moralmente superior a la sociedad civil. Para Hegel, el Estado es la realidad de la idea ética, es individualidad elevada a su universalidad, en donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos y donde los individuos tienen como deber supremo el ser miembros del Estado.⁶⁴

De la filosofía hegeliana emanaron tres proyecciones diversas. En primer lugar se encuentra, la del marxismo, para la interpretación económica de la historia, y como método científico para explicar la evolución social; en segundo lugar, el hegelianismo como factor importante en la revisión del liberalismo inglés, por los idealistas de Oxford, que le concedían más importancia al progreso de la industrialización, que a la resolución de las antinomias kantianas por la dialéctica, y, por último, la racionalización italiana del pragmatismo, que derivó en las primeras etapas de un populismo fascista.⁶⁵

63 Mayer, J. P., *Trayectoria del pensamiento político*, México, FCE, 1971, p. 214.

64 Hegel, G. F., *Filosofía del derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, pp. 244 y 245.

65 Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1972, p. 487.

5. JUSTICIA E IGUALDAD

En el siglo V antes de Cristo, Pericles dio una definición que articulaba el concepto de democracia con los de utilidad, igualdad y libertad, sintetizando, de esta manera, la riqueza de la norma jurídica como portadora de una conducta humana dentro del Estado-Ciudad: nuestra Constitución no está hecha sobre el modelo de ninguna otra; más bien, es ella un modelo para las otras. Como ella busca la utilidad del mayor número y no la ventaja de algunos, su nombre es democracia. Y agregaba:

En las diferencias surgidas entre particulares, todos son iguales ante la ley. La consideración no se concede sino a aquel que se distingue por sus méritos y, si la ciudad dispensa honores es para recompensar la virtud y no para consagrar el privilegio. Cualquiera que es susceptible de prestar servicio al Estado no es rechazado por modestos que sean su nacimiento y su fortuna: todos nosotros somos llamados a expresar libremente nuestra opinión sobre los negocios públicos.

Sin embargo, la idea de la igualdad natural ha tenido detractores teóricos. Aristóteles, partiendo del principio de que no hay mayor injusticia, que tratar igualmente cosas desiguales, acaba por justificar la esclavitud. Por otra parte, fueron los estoicos y los cristianos quienes proclamaron la igualdad moral de la humanidad. Epícteto y San Pablo afirmaron que: todos los hombres son hermanos porque todos son hijos de Dios. Pero de ello no se deriva la igualdad civil ni la política, ni la jurídica, ni la social.

La primera defensa formal de la igualdad natural la hace René Descartes, a su manera racionalista y tomando en préstamo teorías escolásticas y argumentos ontológicos de Aristóteles. En las páginas iniciales del *Discurso del método*, Descartes señaló:

Lo que se denomina buen sentido o razón es por naturaleza igual entre todos los hombres... puesto que respecto de la razón o el sentido, siendo la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de las bestias, quiero creer que está entera en cada uno de nosotros, y seguir en esto la opinión común de los filósofos, que dicen que el más y que el menos existen solamente entre los accidentes, y no entre las formas o naturaleza, de individuos de una misma especie.⁶⁶

66 Descartes, René, *Discurso del método*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1959, pp. 28 y 29.

Con base en que la razón es la diferencia específica de la humanidad, afirmar que todos los hombres son igualmente razonables es afirmar ontológicamente su igualdad natural. El igualitarismo medró como teoría francesa, lo mismo en los discursos morales que en la literatura del racionalismo clásico, pero fue la Revolución Francesa la que dio realidad pragmática a toda la especulativa del siglo XVIII.

La igualdad civil es rigurosamente definida en la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789, dice: la ley debe ser la misma para todos, ya sea que proteja, ya sea que castigue. Siendo todos los ciudadanos iguales a sus ojos, son igualmente admisibles a todas las dignidades, cargos y empleos públicos, según su capacidad y sin otra distinción que sus virtudes y sus talentos. La garantía efectiva de que el gobierno persigue el bien común es la declaración de la igualdad política mediante el sufragio universal; en suma, la democracia, como el gobierno que busca la utilidad del mayor número. Bueno será recordar que del teórico de la soberanía igualitaria, Juan Jacobo Rousseau, nacieron muchas de las modalidades que adoptó el movimiento revolucionario francés. La construcción racional de una sociedad democrática está presente en el *Contrato social*. Rousseau es el anti Hobbes. En la teoría de Hobbes, el pueblo hace un pacto con el exclusivo objeto de transmitir el poder al Estado. En la teoría de Rousseau, la voluntad general es la soberanía original del pueblo. El poder puede enajenarse, pero no la voluntad soberana.

Gracus Babeuf, en su obra *El manifiesto de los iguales*, extrae las últimas consecuencias de la igualdad civil vuelta ley. En este orden de ideas, “si todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la ley, se llega a la conclusión de que la naturaleza ha dado a todos los hombres un derecho igual al goce de todos los bienes... y el fin de la sociedad es tender a esa igualdad y aumentarla por el concurso de todos los goces comunes”.

Sobre esta base se está ya a un paso de una propuesta socialista, que Babeuf no regatea: nadie ha podido, sin crimen, apropiarse exclusivamente de los bienes de la tierra o de la industria.

Se llega así a las puertas de otro de los grandes temas del derecho: justicia y propiedad. Sin embargo, todos los materiales acumulados sobre la igualdad natural, civil, política, y jurídica no prueban la existencia real de una igualdad social y económica, que sería la piedra de toque de esa justicia distributiva que imaginó Aristóteles, y que daría a cada quien no sólo lo suyo, que presumiblemente ya tiene, sino lo que le debía pertenecer en un plano ideal de igualdad de oportunidades.

Los tres eslabones de la ideología revolucionaria francesa acabaron por precisar las modalidades del origen de la desigualdad entre los hombres, con un contradiscurso gradualista sobre las igualdades conquistadas en un breve lapso: la igualdad civil (1789), la igualdad política (1793), y la igualdad de las condiciones (1796).

La igualdad civil no era otra que la igualdad ante la ley: igual accesibilidad a los empleos, a las funciones, a los cargos y a los honores, sin más preferencia que las virtudes y los talentos. La igualdad política se refiere a la igual participación de todos en la cosa pública. Sieyes declara: la igualdad de los derechos políticos es un principio fundamental, y la declaración proclama: cada ciudadano tiene igual derecho a concurrir a la formación de la ley y al nombramiento de sus mandatarios y de sus jueces. Desde 1792 se pensó en el establecimiento de la democracia basada en la soberanía popular ejercida mediante el sufragio.

6. JUSTICIA Y PROPIEDAD

El manifiesto de los iguales declara: la Revolución Francesa sólo es la precursora de otra revolución mucho mayor, mucho más solemne y que será la última. Éste era el programa socialista de Babeuf —y la idea de Saint-Just— que desembocaba en la abolición de la propiedad privada. El texto es pólvora para la idea de la estabilidad burguesa. Pero queda sólo en eso: en un texto inflamable. La argumentación de esas ideas es clara:

La igualdad establecida por la naturaleza, confesada por la razón, ha sido violada en la sociedad por una consecuencia de las mismas convenciones que fueron destinadas a mantenerla... De la desigual repartición de los bienes y del poder, nacen todos los desórdenes de los que se quejan con razón los nueve décimos de los habitantes en los países civilizados. De ahí vienen para ellos las primeras privaciones, los sufrimientos, las humillaciones y la esclavitud. De ahí viene también esa desigualdad de las luces que, por motivos interesados, se atribuye falsamente a la desigualdad exagerada de los espíritus.⁶⁷

Como la experiencia lo comprobó, nada de esto tuvo aplicación en la Francia posrevolucionaria. Tampoco la Ley Agraria de Robespierre, que preconizaba: nada de propiedad individual de las tierras; la tierra no es de

⁶⁷ Rougier, Louis, *La mística democrática, sus orígenes y sus ilusiones*, México, Antigua Librería Robledo, 1943, p. 107 y ss.

nadie; los frutos son de todo el mundo. La socialización de las tierras, seguida por la socialización de los instrumentos de producción, era el programa que debía conducir a un socialismo igualitario y colectivista, que se anunciaba ya como "la razón especulativa y práctica de la humanidad".⁶⁸

La Constitución francesa de 1793, con su clara orientación democrática y su realismo burgués de lo posible, colocó a la propiedad en la lista de los derechos imprescriptibles. La conspiración de Babeuf de 1796 nunca tuvo raíces en las masas que, exhaustas de las jornadas del terror revolucionario estaban ya listas para una nueva forma de cesarismo. El ideal revolucionario fue igualitarista, aristocrático y socialista en la aspiración, pero fisiócrata en el reparto de la riqueza y partidario de la propiedad territorial y de los pequeños propietarios, labradores y explotadores del campo.

También la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789, salvaguardaba ese derecho de propiedad: el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Ese había sido siempre el dilema desde los estoicos hasta los fisiócratas, de Locke a la Asamblea Constituyente: ¿cómo abolir la aristocracia de la fortuna y, sin embargo, multiplicar la tierra de los pequeños propietarios bajo un mismo y equitativo régimen jurídico?

La destrucción de la propiedad feudal no significó la abolición de la propiedad privada, sino, acaso, la transformación de los bienes reales de manos muertas, en propiedad total y libre de toda carga, y sin indemnización, así como el respeto por aquellos bienes inmuebles de antigua concesión, que eran tenidos por legítimos y rescatables. De esta manera, el Estado se reservó buena parte del derecho sobre la propiedad, haciendo recaer el grueso de sus confiscaciones sobre el clero, aunque fuese sólo a título administrativo.

Como se aprecia, la disputa por la tierra y, en general, la definición de la propiedad ante el derecho de los particulares y del Estado dio origen a otro problema, encadenado a la axiología de la conducta, regulada por la ley y encarnada en la justicia: el problema de la seguridad como garantía individual. Aun el violento ultraje a la propiedad era soslayado en nombre de otros principios superiores: el derecho de cada ciudadano a la subsistencia.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 107 y ss.

7. JUSTICIA Y SEGURIDAD

El reconocimiento de la obligación del Estado de brindar protección a quien nada tiene o a los que menos tienen es el principio del derecho social, y el tránsito de las garantías individuales a las colectivas. La observación tiene antigüedad, pero tarda en incorporarse a los sistemas jurídicos. Se trata de un principio de correlación y justicia estructural, en la medida que lo superfluo de los ricos priva de lo indispensable a los pobres. En el debate de la posrevolución francesa se concluyó que el hombre que nace sin propiedad es acreedor del Estado, y que donde encuentre lo superfluo, él tiene el derecho de tomar lo necesario, dando lugar a un conflicto que se resuelve en favor de la extrema necesidad: si toda propiedad es inviolable, la del necesitado es la primera y la sola que debe prevalecer. Sin embargo, para poder extender la mano tutelar del Estado como árbitro, se hacía indispensable una certificación de origen sobre la propiedad. Talleyrand la realizó en su discurso último del 2 de abril de 1791, leído en la Asamblea, donde declara: la propiedad sólo es una creación social; y la herencia de los bienes no es más que una tolerancia de la ley, que se reglamenta siguiendo la utilidad pública. Este argumento matiza buena parte del derecho tutelar del Estado.

Ya en pleno siglo XIX la apreciación más violenta sobre la noción de propiedad se dio en el anarquismo teórico de P. J. Proudhon. En su libro *¿Qué es la propiedad?* establece, desde la primera página, que: la propiedad es un robo. Su impugnación es más sociológica que jurídica, pero no deja de tener fuertes implicaciones filosóficas.

Defensor de la igualdad —dice—, hablaré sin odios y sin ira, con la independencia del filósofo, con la calma y la convicción del hombre libre. ¿Podré, en esta lucha solemne, llevar a todos los corazones la luz de que está penetrado el mío, y demostrar, por la virtud de mis argumentos, que si la igualdad no ha podido vencer con el concurso de la espada es porque debía triunfar con el de la razón?⁶⁹

Ante el intento de la política social de la Revolución Francesa, que intentaba hacer de cada ciudadano francés un pequeño propietario, la especulación del suelo y el agio llevaron al Estado a emprender procesos

⁶⁹ Proudhon, P. J. *¿Qué es la propiedad? Investigaciones acerca de su principio, de su derecho y de su autoridad*, Valencia, F. Sempere y Compañía, Editores, s.f., p. 31.

de readjudicación, debidos al desequilibrio de las tenencias territoriales y a la impostergable necesidad de garantizar la paz social mediante la seguridad de todos los tenedores. En los hechos, la exaltada teoría de la igualdad social en la posesión de los bienes se entregó a cambio de la seguridad práctica en la protección del patrimonio.

En 1804, Portalis presentó al cuerpo legislativo el título llamado *De la propiedad*, donde consignó la cláusula trípode que autoriza su protección: la necesidad, la legitimidad y la inviolabilidad. Al fin de cuentas, el Código Civil de Napoleón fue el código de hierro de la propiedad. La tesis del derecho del individuo a la expropiación por necesidad extrema habría de evolucionar, con el tiempo, a la de la expropiación por utilidad pública.

La identificación de justicia con seguridad, a través de las diferentes intermediaciones corporativas, proviene de las diversas teorías de los pactos y los contratos. Se trata de compromisos protohistóricos o de simple lógica de la estructura social, que se establecen entre el grupo y el Estado, entre la sociedad civil y el gobierno y, por supuesto, están emparentados con el problema de la soberanía, por una parte, y de la representatividad, por la otra. Lo mismo en su manifestación hobbesiana de autarquía del poder, que en su representación democrática de voluntad general, en Rousseau. También Locke y Hooker plantean esta dinámica, que va de lo público a lo privado sin rompimiento posible y sólo ponderada por el énfasis de los tiempos en que se retoma. Se trata, de hecho —como lo asentó Montesquieu— de un planteamiento de sociología jurídica, influido por la búsqueda del hecho social, más que de la especulación axiológica.