

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
ESCUELA NACIONAL DE JURISPRUDENCIA

FRANCISCO A. VILLARREAL



DERECHO

LA JERARQUIA
DE LOS
VALORES JURIDICOS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN DERECHO

MEXICO - 1948

M82485



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres:

El Sr. Lic. Francisco T. Villarreal
y la Sra. M^a Guadalupe Martínez de Villarreal

A mis abuelos:

El Sr. Lic. Francisco C. Villarreal
y la Sra. Virginia Barrera de Villarreal

El Sr. Dr. Juan Manuel Martínez Durán.
y la Sra. Beatriz Fernández de Martínez Durán.

INDICE

INTRODUCCION.....	9
-------------------	---

PRIMERA PARTE

CAPITULO PRIMERO

Los Valores

I.—La Filosofía de los Valores.....	15
II.—Existencia de los valores.....	18
III.—Esencia de los valores.....	22
IV.—Idealidad.....	25
V.—Objetividad y Absolutidad.....	27
VI.—Relatividad y Subjetividad en los Valores.....	28
VII.—Polaridad.....	30
VIII.—Jerarquía y posibilidad de realización por el Derecho.....	32
IX.—El conocimiento de los Valores.....	39
X.—El peligro de los Valores.....	42

CAPITULO SEGUNDO

Teleología Jurídica.

I.—Generalidades.....	45
II.—Fin inmediato.....	47
III.—Fin mediato.....	48
IV.—La Persona Humana.....	51
V.—Personalismo y Transpersonalismo.....	60

SEGUNDA PARTE

CAPITULO TERCERO

El Bien Común.

I.—El Bien en general.....	67
II.—Las diversas clases de bienes.....	70
III.—El Bien Común.....	73
IV.—El Bien Común y el bien individual.....	79
V.—El Bien Común y el Derecho.....	84

CAPITULO CUARTO.

La Seguridad.

I.—La Seguridad en la vida del hombre.....	88
II.—Las diversas clases de seguridad.....	93
III.—Nuestro concepto de la seguridad.....	96
IV.—La Seguridad y el Derecho.....	103

CAPITULO QUINTO

La Justicia.

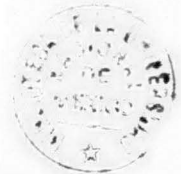
I.—Nociones generales.....	107
II.—Las especies de la Justicia.....	112
III.—La Justicia y la equidad.....	117
IV.—La Justicia y el Derecho.....	120
CONCLUSION.....	125
BIBLIOGRAFIA.....	126



DERECHO



DERECHO



DERECHO

INTRODUCCION

El derecho, como orden normativo, está destinado a regir una conducta. Esa conducta es la del hombre en un aspecto de sus relaciones sociales, ya que gran parte de las relaciones habidas entre los hombres, provocadas por esa característica innata que es la sociabilidad, escapan a la jurisdicción reguladora del derecho, por ejemplo: la cortesía, la educación, la moda, la amistad, etc. etc.; igual acontece con aquellos actos que afectan exclusivamente al agente que los realiza y no trascienden de la esfera interna, v. gr.: acciones o convicciones de carácter moral o religioso, etc.; el derecho, entonces, permanece al margen.

Vemos, pues, que, al observar cualquier ordenamiento jurídico encontramos un objeto regulado, que es la conducta, y un medio regulador que es la norma de derecho ⁽¹⁾, el derecho mismo; es éste lo que nos interesa para el presente estudio.

Puesto que el derecho nos es dado en forma de normas y no de leyes de observancia indefectible, necesaria, con harta frecuencia es violado por la conducta de la gente, dando lugar a conflictos entre las partes que intervienen en una relación jurídica, y nada más natural e idóneo que para solucionar esos conflictos se recurra, co-

(1).—Rafael Preciado Hernández, "Apuntes de Filosofía del Derecho", México, 1945, p. 10.

mo criterio regulador, a las normas que fueron violadas o a los principios implícitos en ellas. Este carácter solucionador del derecho no es sino consecuencia de su carácter normativo.

Fero de inmediato nos preguntamos: ¿por qué el derecho rige esas relaciones o soluciona esos conflictos en tal o cual forma y nó en otra? o mejor dicho: ¿por qué el derecho debe ordenarlo así y nó de otra manera?; y cuando cambia ¿por qué cambia? ¿qué es lo que trata de alcanzar con esa mutación?; pues vemos que las leyes de hoy no son las mismas que las de ayer, y que las de este país no son iguales a las de los otros, y, sin embargo, poseén un "substratum" que, a pesar de la época y del lugar, siempre tenderán a realizar.

Todos estos temas y estas preguntas le corresponde estudiarlos y resolverlos a la Filosofía del Derecho; son inquietudes que siempre han embargado a quienes se dedican a los estudios jurídicos o a los filosóficos; temas, valga la expresión, de perenne actualidad; claro, no ha faltado uno que otro período en que parezca que han dejado de preocupar estos problemas que, dada su profundidad y seriedad, creemos escapan a la moda.

Entre estos lapsos de escepticismo notamos, en primer lugar, dada su proximidad histórica, la época comprendida entre fines de la primera y segunda mitad del siglo pasado. Fué la época en que dominó el positivismo.

Las ciencias naturales, dado el enorme desarrollo que alcanzaron por el método empírico, señorearon aulas e inteligencias y se trató de imponer el método de investigación empleado a todo razonamiento y a todo objeto

de conocimiento. Los estudios de Filosofía del Derecho fueron proscritos de las facultades y se elevó a dogma en el mundo de lo jurídico el derecho positivo, como si éste, en su origen, no tuviera una razón de ser que fuera en todo caso la base del mismo. Con cuánta razón expresa el Dr. Recasén Siches: "No cabe entender el sentido de lo jurídico si prescindimos de la referencia e ideales de justicia". (2)

Cuando Bugnet proclamaba ignorar el derecho y sólo conocer el Código Napoleón, expresaba el credo de su fe jurídico-positiva.

Esta crisis de la filosofía y en especial de la filosofía del derecho, fué un paso atrás para tomar nuevo impulso. Desaparecidos los nubarrones positivista y naturalista, vuelve a aparecer, para las ciencias, el horizonte en toda su amplitud y brillantez; se siente la necesidad de llenar un vacío dejado por la ciencia positiva y principian a ver la luz escritos que, de haber aparecido antes, hubieran ocasionado el descrédito y una sonrisa compasiva para su autor.

Sobre derecho escriben los que más tarde habrán de constituirse en los maestros de la filosofía jurídica contemporánea. (3).

Aparte de este período crítico de los últimos tiempos, en contramos también que en la antigüedad, en la época de los sofistas, se prescindió de criterios de justificación; y más tarde, durante el Renacimiento vuelven a aparecer, en Montaigne, ensayos con estas tendencias

(2).—Luis Recaséns Siches. "Vida Humana, Sociedad y Derecho", Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., México 1945, p. 380.

(3).—Ver Recaséns Siches, Op. Cit., nota No. 8, p. 548 y ss.

(4); pero tanto de estas manifestaciones esporádicas, como de la del siglo XIX, ha sabido la filosofía librarse y salir más depurada, con rasgos más firmes, renovada.

Los ideales jurídicos, tema central de toda filosofía del Derecho y en especial de la Axiología o Estimativa jurídicas, vuelven a ser objeto de apasionado estudio y discusión (5); pero sentiríamos incompleto o trunco nuestro esfuerzo, si después de estudiar y meditar sobre los ideales que deben informar todo ordenamiento jurídico y los cuales debe tender a realizar, no los ordenáramos e hiciéramos una jerarquía de ellos que fuera la culminación de este intento de profundizar en la esencia del derecho.

Siendo el tema de esta tesis "La Jerarquía de los valores Jurídicos", habremos de dar, primeramente, una mirada sobre los valores en general; después estudiar los valores estrictamente jurídicos y, por último, establecer si esos valores son todos del mismo grado o hay alguno o algunos que deba realizar el derecho preferentemente, y pueda decirse que constituyen su fin específico.

(4).—Ver Recaséns Siches, Op. Cit., p. 374.

(5).—Ver la obra publicada por la Editorial Jus con el Título "Los fines del Derecho" trad. de Daniel Kuri Breña, en la cual aparecen las opiniones y discusiones sobre este tema, sostenidas por Le Fur, De los, Radbruch y demás miembros del Tercer Congreso del Instituto Internacional de Filosofía del Derecho y Sociología Jurídica celebrado en Roma en los años 1937-1938.



PRIMERA PARTE



CAPITULO PRIMERO

LOS VALORES

I.—La Filosofía de los Valores

En los últimos años del siglo pasado y en los que van de éste, se esboza y adquiere desarrollo una teoría que, al decir de Ortega y Gasset, es “una de las más fértiles conquistas que al siglo XX ha hecho y, a la par, uno de los rasgos fisiognómicos que mejor definen el perfil de la época actual”; hace irrupción en el terreno de la filosofía y logra sus mejores éxitos en el campo de la ética. Se trata de la Filosofía de los valores.

El tema principal de estudio lo constituye el valor, y alrededor de él se crean variadas teorías que al unirse forman, con el nombre de Filosofía de los Valores o Axiología, uno de los más interesantes capítulos de la filosofía en general.

Principia la Filosofía de los valores por combatir el formalismo ético kantiano que tanto auge había adquirido; inicia esta tarea Francisco Brentano con su conferencia sobre el origen del conocimiento moral ⁽⁶⁾, esta es la face crítica; después viene la parte constructiva en

(6).—Francisco Brentano, “El origen del conocimiento moral”, trad. Manuel García Morente, Rev. de Occidente, Madrid.

que se elabora lo concerniente a los valores y que es la que constituye, propiamente, la teoría de los valores; toca a Max Scheler en su "Formalismo en la Ética y la Ética material de los Valores" (7), y a Nicolás Hartmann en su "Ética" (8), exponerla en su más alto grado de evolución.

Frente a la ética **formal** kantiana aparece la nueva ética **material** de los valores, es decir, frente a una moral formal una ética valorativa; aceptar la primera es rechazar la segunda y desconocer ésta es limitar la vida a una serie de fórmulas dadas, cuando en el transcurso de ella sentiremos la presencia de muchas otras normas y criterios de valoración hasta entonces desconocidos.

La ética de Kant es esencialmente una **ética de deberes** y sin desconocer la importancia de éstos, creemos que antes de ella existe una **ética de valores**, una justificación de aquellos deberes. La primera expresa la norma, la segunda la razón de la norma; cuando indagamos esta última encontramos muchos "deberes" que carecen de materia de justificación, de valor, y por desgracia, muchos valores que, por su ignorancia, permanecen irrealizados; se abre pues, para nosotros, un vasto campo de investigación y meditación en el que aparecerá una concatenación de muchos elementos que aparentaban estar aislados, fuera de la órbita de nuestra vida y son ellos

(7).—Traducida bajo el título de "Ética" por Hilario Rodríguez Sáenz, y publicada por Rev. de Occidente, Madrid, 1941.

(8).—Las ideas de Hartmann contenidas en su "Ética" están expuestas por Eduardo García Maynes en su "Ética" y en "El problema filosófico-jurídico de la validez del Derecho"; por José Romano Muñoz en "El secreto del bien y del mal" y por Alfredo Stern en "La filosofía de los Valores".

los que nos ayudarán a vivirla plenamente, algo que sentíamos nos faltaba y que lo hemos encontrado en la ética valorativa al descubrirnos las relaciones y fundamentaciones del deber.

Se lamenta Hartmann, en su *Ética*, de que "con gran frecuencia, al lanzar una mirada retrospectiva sobre nuestra existencia, la atención se detiene sobre determinadas situaciones concretas, que en otro tiempo nos parecieron intrascendentes; y con sorpresa que no se halla exenta de melancolía, descubrimos en tales situaciones un oculto y hondo sentido, una insospechada riqueza y experimentamos entonces un profundo secreto dolor, al pensar en lo definitivamente ido, que fué, y, sin embargo, jamás nos perteneció. Este "pasar indiferente" ante lo valioso, es un curioso capítulo de la historia de los hombres. Si hiciésemos a un lado todo aquello ante lo cual pasamos desapercibidos —sin una mirada de simpatía, sin el más leve sentimiento— sólo podríamos considerar como espiritualmente nuestro, una parte ínfima de la totalidad de la vida" (9). La Filosofía de los Valores al obligarnos a no aceptar simplemente las cosas sino a valorarlas, nos pone en el camino de la no indiferencia ante ellas; no podemos decir que se ha evitado el peligro de caer en la lamentación de Hartmann, pues los problemas del conocimiento de los valores son múltiples y varían según la capacidad de cada persona,

(9).—Traducción a este párrafo de la *Ética* de Hartmann por Eduardo García Maynes en "El problema Filosófico-jurídico de la validez del Derecho", *Rev. Gral. de Der. y Jurisprudencia*, Tomo IV, No. 4, México, 1933, p. 521.

pero sí ha disminuído en mucho al mostrarnos la existencia y característica de ellos.

La existencia de criterior de valorización y justificación ha sido inquietud de siempre; la historia de la Filosofía nos muestra cómo ha aparecido en las diversas épocas y la solución que se le ha dado, pero es hasta en la moderna filosofía de los valores cuando se viene a hacer un estudio ordenado y sistematizado de ellos. Si bien difieren los autores en cuanto a las soluciones de los diversos temas no le resta ésto mérito al esfuerzo realizado; encontramos que se estudia sobre la existencia de los valores, su esencia o contenido, sus características, su conocimiento, su realización, su jerarquía, etc., etc., lo que viene a ser una verdadera teoría de los valores y no simples y esporádicas consideraciones sobre ellos.

Es, pues, ésto, otro de los grandes méritos de la Filosofía de los Valores y de los estudiosos que a ella han dedicado sus esfuerzos.

II.—Existencia de los Valores

El primer problema que se nos presenta al estudiar la teoría de los valores es el que se refiere a la existencia de los mismos, es decir, contestar a la pregunta: ¿existen los valores? y luego ¿por qué existen los valores?

Scheler y Hartmann, entienden la existencia de los valores "en sí y por sí" rechazando todo subjetivismo; los consideran independientes de cualquiera apreciación personal, y el mismo Scheler se declara contrario a la opinión que pretenda que el ser de los valores presuponga un sujeto o un yo, sea que se trate de un sujeto em-

pírico, de un sujeto trascendental, o simplemente de la conciencia. El ser de los valores presupone tan poco un yo como la existencia de los objetos (por ejemplo: los números) o la naturaleza entera lo presupone, termina diciendo. Por su parte Hartmann expresa que el valor "es lo que es" independientemente de la voluntad del sujeto y aún a pesar de cualquiera estimación contraria de éste; . . . no puede, el sujeto, impedir que esa materia sea valiosa o deje de serlo ⁽¹⁰⁾.

Pero si bien los valores no dependen de la voluntad o de la conciencia del sujeto ¿dependen entonces del objeto?, es decir, de la cosa o de la acción al través de la cual se nos hacen objetivos, fácilmente comprensibles?; ambos filósofos responden en forma negativa. La existencia del valor no está subordinada a la existencia del objeto, de los bienes, sino porque existen anteriormente a ellos y en ellos radican, los valores confieren a los objetos la categoría de bienes al contenerlos y a las acciones la de buenas al realizarlos; entonces los valores son, en el pensamiento de Hartmann, esencias independientes, que no provienen ni de las cosas reales ni de los sujetos, formando un reino en sí, un "kosmos noetós", que, como esfera ética ideal se encuentra más allá de la realidad y de la conciencia.

Comenta Alfredo Stern ⁽¹¹⁾ que al reclamar Hartmann para los valores las determinaciones "en sí" e "ideal" cae en una "contradictio in adjecto", ya que la noción del "en sí" niega la correlación del objeto con el

(10).—Eduardo García Maynez, op. Cit. p. 530.

(11).—Alfredo Stern, "La Filosofía de los Valores", trad. Alberto Piñera Llera, Ed. Minerva, México, 1944, p. 99 y ss.

sujeto, correlación que precisamente le es atribuída por la noción de lo "ideal"; y continúa diciendo: "En el juicio: "la alegría por el mal ajeno es condenable" expresa un sentimiento de valor. Pero, según Hartmann, nó es este sentimiento lo que constituye el objeto del juicio. Aquello a que el juicio tiende es a la condenabilidad objetiva de la alegría por el mal ajeno, con absoluta independencia del sentimiento. El juicio de valor se refiere, por consiguiente, a una cosa objetiva, a una esencia "en sí" y no obstante ideal.

Pero hay que preguntar: ¿Existe un hombre capaz de imaginar una condenabilidad de la alegría por el mal ajeno en sí, independientemente de todo sentimiento y de todo sujeto? El modo de ser de esta "condenabilidad en sí", independientemente de todo sentimiento y de todo sujeto, no puede ser, por lo mismo, representada mas que como un fantasma, pues esta fenomenología de los valores afirma que existen modos subjetivos de sentir que son independientes de los sentimientos y de los sujetos que pudieran experimentarlos. ¡En cuyo caso, esos modos materializados de sentir son espectros! De no admitir la posibilidad de tal existencia, no se puede mas que suponer que esos valores, esencias absolutas, no son sino géneros hipostasiados."

Después de la crítica presentada por Alfredo Stern a las ideas de Hartmann ¿cómo habremos de resolver el problema metafísico-axiológico de la existencia de los valores? Si, como dice Manuel García Morente siguiendo el pensamiento de Lotze, ⁽¹²⁾ los valores "no son",

(12).—Manuel García Morente, "Lecciones Preliminares de Filosofía", Ed. Losada, 3a. ed. Argentina, 1943, p. 370 y ss.

sino que "valen" y es el valer la forma de su existencia, creemos que mucho nos ayudará formularnos esta otra pregunta: ¿por qué valen los valores?

Principiemos con algunas consideraciones. Los valores se actualizan en los objetos transformándolos en bienes, aunque de éstos no dependa la situación de aquéllos; aparte de los bienes se manifiestan, en su forma más elevada, en las acciones, aunque tampoco ellas condicionen su existencia.

El sujeto agente de las acciones lo es exclusivamente el hombre, sólo él puede escoger entre una y otra actitud y antes de escoger debe valorar, apreciar el valor que en cada una de ellas se encuentra; es pues, el hombre, el indicado a realizar los valores; y así decimos que un hombre es justo, bondadoso, honrado, caritativo, amoroso, etc., en la proporción que realiza los valores justicia, bondad, honradez, etc.; y este hombre no podemos menos que considerarlo superior a aquél para quien pasan inadvertidos estos valores, o a aquél que su conducta es continente de injusticia, maldad, avaricia, odio, etc., y es que llevamos, y no podemos desprendernos el concepto ideal del hombre, del tipo "hombre", no del tipo general, mediocre o standard de hombre que es hombre reducido a la cantidad en que comulga con el tipo ideal, y ese concepto ideal de hombre es el de un **ser perfectible**, ser que puede irse perfeccionando, ir realizando un destino material y espiritual que es propio del hombre, que es su naturaleza, su bien metafísico realizado en la medida de su apetito de perfección, ya que los seres tienden a realizar su esencia. Es éste el gran

mérito de los valores, el servir para la perfección del hombre, esto es la justificación de su existencia, en una palabra: su valer.

III.—Esencia de los Valores

Después del tema de la existencia de los valores, creemos que le sigue el de su esencia; después de su existir su manera o forma de existir.

En el estudio de esto último nos ayuda de gran manera la ontología en cuanto que estudia al "ser" en general, en su concepción más amplia, de aquella en que participan todos los entes y los hace ser entes; y a su vez también se ocupa del "ente", que es todo aquello que posee el ser.

Siguiendo la ruta de la ontología nos encontramos, en primer lugar, con las cosas, con los objetos reales; y de esas cosas reales observamos, y podemos predicar de ellas que tienen el "ser", y ese ser significa, según García Morente (13) "que lo hay en mi vida, que está ahí,, en mi vida"; y como no solo son objetos, sino que son objetos reales, la característica "realidad" habrá que entenderla en su prístino y estricto significado, como proveniente de la palabra latina "res" que expresa "cosa"; entonces lo que "es real" está como las cosas, individual, determinado, ante mí.

A la "realidad" misma le podemos encontrar también características, como por ejemplo la "temporalidad", es decir, el estar condicionados los objetos reales a

(13).—Manuel García Morente Op. Cit. p. 358 y ss.

un tiempo, a una época, circunscritos a un lapso en el que son, antes de él no existían y después no lo serán.

Encontramos en los objetos reales, aparte de la temporalidad la "causalidad", que consiste en que durante el tiempo de su existencia, en el tiempo que transcurre entre su principiar a ser y su dejar de ser, las transformaciones sufridas obedecen a un orden de causa a efecto, razón por la cual pueden ser conocidas, previstas y reducidas a leyes.

En tercer lugar encontramos una nota que no siempre se da, es la "especialidad", consistente en que se ocupa un lugar en el universo; conocido es el principio referente a las cosas materiales que expresa que: todos los cuerpos ocupan un lugar en el espacio, y su consecuencia, un mismo lugar no puede ser ocupado por dos cuerpos. Si dijimos que no siempre se dá, es porque hay seres reales que no son espaciales, v. gr.: todo lo que existe en el mundo de lo psíquico, que posee el ser, la temporalidad, la causalidad, y sin embargo no queda limitado a un ámbito espacial, no ocupa un espacio, carece pues de "espacialidad"; ¡a nadie se le ocurriría medir el área o el volumen de un pensamiento o de un sueño!

Junto a los objetos reales aparecen muchos otros objetos que no tienen "realidad" pero no por ello dejan de existir; éstos son los objetos ideales.

En el punto siguiente hablaremos especialmente de los objetos ideales y de sus características, pero para poder fijar la esencia de los valores creémos útil hacer algunas consideraciones sobre ellos.

Cuando observamos las cosas, vemos que se nos

dan con una forma, pero esa forma ya no es un objeto real; así decimos que tenemos una esfera de madera, un cubo de plomo o una lámina de acero, pero lo esférico, lo cúbico, lo laminado, no es una cosa sino algo ideal; objeto que no lo creo yo sino que ya es y que no puedo pensarlo sino como es. Cuando aplicamos ese ser ideal a un ser real no se destruyen el uno al otro pero tampoco se implican entre sí; no porque el cubo de plomo pueda fundirse y perder su forma deja de ser plomo, y viceversa, no porque no podamos darle a un trozo de madera la forma de esfera deja de existir ésta.

Lo que hemos dicho anteriormente puede aplicarse a los valores, no porque no se realicen dejan de valer y no todo lo realizado es de un valor positivo. Eduardo García Maynez transcribe, en su "Introducción al Estudio del Derecho", un pensamiento de Kitz de gran mérito que ilustra la idea anterior: "De que algo sea puede inferirse que algo fué o que algo será, mas nunca que otra cosa deba ser. Lo que debe ser puede no haber sido, no ser actualmente y no llegar a ser nunca, perdurando, no obstante, como algo obligatorio" (14); y no podemos negar que el valor deviene deber.

Manuel García Morente (15), concibe a los valores como fuera del ser, y salva el problema de la unidad del ser diciendo que los valores "no son", sino que los valores "valen"; nosotros creemos que dentro de la misma unidad del ser caben los valores, pues la unidad del ser no implica que todos los seres sean iguales; la existencia

(14).—Eduardo García Maynez, "Introducción al Estudio del Derecho". Ed. Jus. México, 1940, Tomo I, p. 11.

(15).—Manuel García Morente, Op. Cit. p. 348 y ss.—

de seres reales y de seres ideales no destruye esa unidad, como tampoco la destruye la de seres que "valgan", siendo ésta la esencia de los valores: su valer ; valer que nos provoca en la conciencia, a nosotros los hombres, únicos seres que podemos apreciarlos, un sentimiento de no indiferencia, es decir: de preferencia. Esta es su peculiar manera de ser, y aparecen, ante nosotros, con la forma de lo ideal que a continuación estudiaremos.

IV.—Idealidad.

Decíamos en el punto anterior que junto con los objetos reales aparecen otros que no poseen la "realidad" y son los objetos ideales; de éstos, como de aquéllos, podemos afirmar que participan del ser, que "son"; al igual que los objetos reales están en mi vida y los encuentro en ella, y los encuentro como son, ya como esencias, ya como relaciones lógicas, ya como conceptos matemáticos, no los puedo cambiar; entonces aparece su primera característica, o sea la intemporalidad.

Los conceptos ideales son intemporales, y como esta palabra lo indica no tienen tiempo; el tiempo no influye ni en lo mínimo en ellos, no se dan en él; cuando aparecen o principian a usarse o se tiene conciencia de ellos es que alguien los descubre, pero no los crea ni los inventa, simplemente los capta o se entera de su existencia y la dá a conocer a quienes antes la ignoraban.

Los valores, como objetos ideales, poseen esta característica que es común a ellos, son intemporales; intemporal es el valor de la justicia como el número uno; intemporales son los valores de la caridad y la belleza

como la esencia de las líneas paralelas o las conclusiones lógicas del silogismo; no porque se los ignore o no se los reconozca no existen o se extinguen.

Hay en los objetos ideales un concepto del cual deriva su nombre, es el de la "idealidad"; se entiende por él lo contrario de causalidad. (16).

En la causalidad, las variaciones se suceden por un proceso de causa a efecto el cual es cognoscible; "pero los objetos ideales —dice con gran acierto García Morer te— no se causan unos a otros; el punto no causa la línea; la línea no causa el triángulo; ni el círculo causa la esfera, sino que esos objetos ideales son unos con relación a los otros en una conexión que no es la causal, sino que es la de implicarse idealmente. . . esa implicación es lo que llamamos idealidad"; y así vemos cómo el valor de la bondad —en la concepción de Scheler— implica la realización de otros valores en su sentido positivo, pero esa relación no es una relación causal sino ideal.

Por último tenemos, como propio de los objetos ideales, el carácter de "inespacialidad", que, como su nombre lo indica consiste en que no se dan en el espacio, no ocupan un lugar; aparecen en una proyección de nuestro intelecto o de nuestro sentimiento; los captamos al través de un proceso intelectual o emotivo, pero ese medio de conocerlos no quiere decir que sean una creación de nuestro psiquismo, pues entonces tendrían la categoría de seres reales. Todo lo contrario, lo que hacemos es sólo pensarlos o intuirlos, pero los pensamos e intuimos como son. Los seres ideales, entre ellos los valores,

(16).—Manuel García Morente, Cp. Cit. p. 366 y 367.



como imposición a la cabeza o al corazón no "son" en el espacio.

V.—Objetividad y Absolutidad.

Es la objetividad, uno de los rasgos de los valores sobre el que están de acuerdo la mayoría de los autores dedicados al estudio de estas cuestiones; los valores son objetivos.

Habíamos dicho de los valores que eran ideales y valentes y esta idealidad y valencia son objetivas y absolutas.

Si de lo ideal predicamos, en páginas anteriores, la intemporalidad como una de sus específicas características, ¿cómo podrá lo intemporal dejar de ser objetivo? Los valores, como pertenecientes al reino de lo ideal, son intemporales y como intemporales forzosamente tendrán que ser objetivos.

Nosotros, como hombres, como sujetos, podemos tener un gusto, un capricho, un sueño, una idea errada, pero no nos atreveríamos a incluirlos en el ámbito de lo ideal; son reales, ciertamente existen, pero existen, como todo real, en el tiempo; podemos apreciar la época o el momento en que aparecieron y el día en que se acabaron, se dan en el tiempo y sólo durante ese lapso existen, "son"; cuando más, duran lo que nosotros, lo que nuestra vida, pero no hay que olvidar que nosotros también nos damos en el tiempo; hay un día en el que nacimos y otro en el que moriremos, somos reales, quizá la realidad básica en la que se dan todas las demás. Pero los valores no son reales, no son un simple gusto, un ca-

pricho, un sueño o una idea producto de un estado intelectual, emotivo o fisiológico del sujeto, creados por él mismo, sino que se dan independientemente de su querer y éste no puede modificarlos ni extinguirlos.

Los valores son objetivos en cuanto no dependen de la voluntad del hombre como sujeto, como individuo, como ser "real", aunque creemos tienen su asiento en el hombre como ser "ideal", en la persona, en lo que en páginas anteriores llamábamos el tipo "hombre" en su concepto ideal.

Y si nosotros, aun en nuestra realidad individual, comulgamos con ese ser ideal de hombre, entonces los valores serán también absolutos, es decir, no relativos a Fulano o Mengano, sino valores **para todos**, para todos los que seamos hombres, únicos seres que podemos apreciarlos en su íntegra validez.

Serán valores independientemente del conocimiento o del aprecio que de ellos hagamos. Valdrán aunque no los conozcamos, aunque tengamos un concepto erróneo de ellos o de nosotros, aunque los neguemos pero valdrán para todos sin excepción.

Los valores, en fin, son absolutos en su validez, aunque sean relativos en su vigencia.

VI.—Relatividad y Subjetividad en los Valores

Después de estudiar la objetividad y el carácter absoluto de los valores parecería contradecirse hablar ahora de relatividad si no fuera que ésta tiene una peculiar significación.

Ya prelu-diábamos, en el punto anterior, la relatividad, cuando decíamos que los valores eran para todos. En ese "ser para" estriba su relatividad sin que ésto denote relativismo y se oponga al carácter absoluto.

Con gran tino apunta García Maynez ⁽¹⁷⁾ que los bienes sólo tienen valor para el sujeto y las cualidades morales de las intenciones y los actos existen únicamente en relación con las personas. Pero la relatividad de los bienes frente a los sujetos no es el resultado de la estimación individual. El que un objeto sea para mí un bien o un mal, es algo enteramente independiente de mi voluntad y mi poder. . . el hombre no puede variar la bondad de un objeto.

Así es que los valores, sin dejar de ser absolutos, valiendo siempre y para todos, existen para alguien, y ese alguien es el hombre.

Para subrayar este carácter absoluto y relativo de los valores, dice Hartmann en su *Ética* que, el que las verdades geométricas sólo valgan para lo espacial, las leyes mecánicas para los cuerpos reales y las fisiológicas para los organismos, no implica un relativismo del contenido categorial de esas leyes. No se trata de leyes creadas por los objetos o por los hombres, sino de leyes en las que el sujeto "para el cual" valen se encuentra sometido de un modo incondicional.

La relatividad de los valores se nos presenta en un sujeto "paciente" y en un sujeto "agente" o un objeto "continente". Cuando realizamos un acto de justicia o

(17).—Eduardo García Maynez, "El problema Filosófico Jurídico..." p. 527 y ss.

de caridad, ese acto, y por lo tanto el valor contenido en él, es relativo a alguien, a una persona a la que hemos hecho caridad o justicia, es "para" ella; es a ese sujeto "paciente" al que es relativo el valor. Pero no se agota ahí la relatividad, sino que también es relativo a quien lo realiza, o sea el sujeto "agente" en cuanto lo eleva de grado moral; el que lo recibe se beneficia, el que lo ejecuta se perfecciona.

Encontramos también la relatividad al ser referidos los valores a un objeto "contingente", v. gr.: a una escultura o a una sonata, en general, al arte encontramos referidos los valores estéticos; y los valores morales de las acciones los encontramos referidos a las personas.

No hay que confundir este carácter relativo de los valores, y el cual queda aceptado, con el subjetivismo en el que, por ejemplo, partiendo de una base psicológica llega a caer Ricardo Müller-Freienfels ⁽¹⁸⁾ al considerar que el fundamento de los valores puede ser un sentimiento, un deseo o cualquier otro fenómeno emotivo, lo que elevaría a la categoría de valor cualquier capricho o sentimiento estimativo equivocado del sujeto.

Creemos que esta corriente subjetivista de los valores, por errónea, debe ser completamente desechada.

VII.—Polaridad.

Así como en el terreno económico hay negocios que ocasionan ganancias y aumentan nuestro Activo, y negocios que reportan pérdidas y aumentan nuestro Pasivo, hay, en el terreno de la Ética, contenidos que

(18).—Ver Alfredo Stern, Op. Cit. p. 31 y ss.

aumentan nuestro activo y nuestro pasivo morales; unos nos perfeccionan, otros nos degeneran; a los primeros los llamamos valores, a los segundos, por ser su antítesis, los denominamos contravalores.

Esta es una especial manera de ser que se le designa con el nombre de polaridad y forma parte de la esencia misma de los valores. Frente a un estricto valor, valor positivo, se dá todo lo contrario a él, un valor negativo o disvalor.

A todo valor opónesele un contravalor en una serie interminable de ejemplos. A lo verdadero opónesele lo falso, a lo útil o lo inútil, a lo bello lo feo, a lo justo lo inicuo, a lo elegante lo ridículo, etc.; etc.; no existe un solo valor sin que se dé en otra forma su negación, en fin, la polaridad típica la tenemos al darse frente a lo bueno lo malo.

Y esa polaridad bueno-malo es tan objetiva, que Brentano la ha sintetizado en fórmulas lógicas que constituyen verdaderos axiomas, a saber:

1º—La existencia de un valor positivo es en sí un valor positivo.

2º—La existencia de un valor negativo es en sí un valor negativo.

3º—La inexistencia de un valor positivo es en sí un valor negativo.

4º—La inexistencia de un valor negativo es en sí un valor positivo.

Max Scheler, por su parte, establece que lo **bueno** reside en tratar de realizar o en preferir el valor supe-

rior a los otros, y lo **malo** en tratar de realizar o en preferir un valor inferior ante los superiores.

Es la realidad, muchas veces, la que nos hace sentir la altura de los valores y la necesidad de ellos. Quien ha sufrido injusticia apreciará más que cualquier otro, el valor de una resolución justa; el que carece de sustento el valor de la caridad; el que padece abandono el valor de la amistad, etc., y ante esa experiencia de la polaridad negativa nos mueve el espíritu a la preferencia y realización de los valores positivos, de los auténticos valores.

VIII.—Jerarquía y Posibilidad de Realización por el Derecho.

Los valores no existen aislados ;hay entre ellos una relación de subordinación y supraordinación en cuanto a su valer; no todos valen lo mismo, y, como consecuencia de ésto, se dá entre ellos una jerarquía.

Si gráficamente —dice Alfonso Rubio y Rubio (19)— podemos considerar la polaridad de los valores como una ordenación horizontal dada entre los polos del valor mismo, gráficamente podemos también representarnos esta categoría óptica de la jerarquía como la ordenación vertical que existe en las relaciones mutuas de todos los valores.

Aunque la totalidad de los axiólogos coinciden en reconocer la existencia de una jerarquía en los valores, apenas se trata de hacerla o precisarla, las opiniones se

(19).—Alfonso Rubio y Rubio, "La Filosofía de los Valores y el Derecho", Ed. Jus, México, 1945, p. 45 y 46.

dividen, y encontramos las discrepancias cuando unos afirman que la jerarquía es un orden cerrado, monista, y otros abierto, sólo una interrelación entre los valores; o sobre cuáles son superiores y cuáles inferiores; o si todos los valores entran en la jerarquía o hay algunos que quedan fuera.

Seguramente el más agudo de los problemas es el que se refiere al monismo o pluralísimo en la jerarquía de los valores. A este respecto escribe Hartmann ⁽²⁰⁾ "nuestro conocimiento de la estructura y orden de los valores se encuentra en una etapa rudimentaria. . . ha de haber una tabla ideal de valores, unitaria y absoluta, sobre la multiplicidad de las tablas históricas. . . todo lo que se nos muestra es la existencia de grupos, mas o menos evidentemente conectados, que, a su vez, se agrupan al rededor de algunos valores dominantes y fundamentales, pero no puede precisarse cuál sea el principio unificador de la gradación".

Ciertamente, la grande variedad de valores que existe, se agrupa en torno de ciertos valores típicos, formando un haz y tomando la denominación genérica del valor que sirve de núcleo; así tenemos los valores morales, los valores estéticos, los valores vitales, los valores religiosos, etc., pero son tan típicos, tan diferentes, tan irreductibles unos a los otros, que es muy difícil hacer una comparación entre ellos, pues sobre objetos tan heterogéneos no cabe un parangón, son únicos.

Pero no se trata de una comparación que, como ya

(20).—Ver José Romano Muñóz, "El Secreto del bien y del mal", 2a. ed. México, 1943, p. 67 y 68.

dijimos, es imposible de hacer dadas las diferencias tan tajantes que existen entre unos y otros, sino de engazarlos, con su propia individualidad, en un orden a la luz de un principio unificador.

Esa idea directriz para la jerarquización o principio unificador, ¿no será, acaso, algo que ya enunciábamos incidentalmente en páginas anteriores al tratar de la existencia de los valores?

En nuestra realidad de hombres podemos plasmar el concepto ideal de éste que todos llevamos, y su esencia de perfectibilidad nos dá la ruta de nuestro destino material y espiritual a quienes somos imagen y semejanza de un Ser perfecto, del Valor puro, único y total.

Creo que a la luz de esta concepción podemos enjuiciar los valores y ordenarlos jerárquicamente de acuerdo con la medida en que la realizan.

Max Scheler hace en su *Ética* una jerarquía en dirección ascendente, colocando en el primer grado el valor más bajo y en el último el más elevado, a saber:

1°—**Valores de lo agradable y lo desagradable**, que devienen placer y dolor.

2°—**Valores vitales**, tales como lo noble que se opone a lo vulgar, lo sano a lo malsano, etc.

3°—**Valores espirituales**, por ejemplo: estéticos, jurídicos y del saber puro realizado en la filosofía; y

4°—**Valores religiosos**, que se refieren a lo divino o sagrado y a lo profano y devienen beatitud o desesperación.

Los valores de lo noble y lo vulgar son una serie de valores más alta que la serie de lo agradable y lo des-

agradable; los valores espirituales, a su vez, son una serie de valores más alta que los valores vitales, y los valores de lo santo son una serie de valores más alta que la de los valores espirituales ⁽²¹⁾.

Se notará que, en esta tabla de los valores de Scheler, no aparecen en ningún lugar los valores morales, que son, sin duda, valores de muy alto rango. Esto se debe a que en la concepción scheleriana de los valores lo "bueno" y lo "malo" aparecen en el preferir valores superiores o inferiores, afirmando que, quien obra exclusivamente para ser bueno, no será sino un fariseo que sólo parecerá como bueno a sí mismo.

Y ya que tenemos ante nosotros esta tabla de valores, ¿cuáles correspondería realizar al Estado y al Derecho?

El primer grupo de valores, que es el de lo agradable y lo desagradable, no creemos que deba realizarlo el Estado y menos el Derecho. Destinar al Estado a que realice lo agradable es convertirlo en un "Estado papá" y transformar a su pueblo en un grupo de sibaritas; además habría el Estado de hurgar en los gustos de cada individuo para complacerlo. Ridículo y mezquino sería entender al Estado en esta actividad, pues muy otros y elevados son los fines a que ha de tender.

En el segundo grupo, que lo constituyen los valores vitales como lo noble, lo sano, etc., en fin todo lo que es aplicable al hombre como ser viviente, encuentra el Estado un gran campo para su actividad en la realización de obras de saneamiento o desinfección, de sistemas de

(21).—Max Scheler, Op. Cit. p. 156 y ss.

cultivo e irrigación, de construcción de hospitales, asilos, comedores públicos, organización de Cuerpos de Policía y sistemas de seguridad, etc., etc. Son todas éstas actividades de administración que producen bienestar material; son valores vitales, de conservación de la existencia, como base para la realización de valores superiores.

El tercer grupo que lo forman los valores espirituales en los que encontramos los estéticos, los jurídicos, y los de conocimiento o saber, (excluimos los morales para tratarlos junto a los religiosos) debe dedicarles el Estado tanto o más atención que a los valores vitales, pues vienen a constituir la cultura. Los valores estéticos de lo bello, que son los que encarnan en el arte, deberán cultivarse en todas sus manifestaciones de las que forman parte la pintura, la música, la escultura, la literatura, la poesía, etc., etc., por medio de exposiciones, conciertos, conferencias, concursos, galerías de arte, etc. a los que tenga fácil acceso el público. Los valores del conocimiento o del saber que son los que realiza la ciencia deberán fomentarse al través de una enseñanza primaria obligatoria aún en los centros de población más apartados, por la existencia de de bibliotecas, la construcción y ayuda a Universidades y centros de cultura superiores en donde exista libertad de cátedra, la venta de libros a bajo precio, etc., etc., y no llegar a creer el Estado, como lo creyó el Vice-Presidente del Tribunal que condenó a Lavoisier, que la República no necesita de hombres de ciencia.

En cuanto a los valores jurídicos, constituyen éstos una muy especial finalidad del Estado para realizar-

los al través del Derecho, del cual son su fin específico. No se concibe, en la actualidad, un Estado fuera del régimen de derecho, ni éste aplicado por una Autoridad que no sea la Estatal, de aquí la íntima relación que existe entre ellos. (22) Sólo al través de un estudio concienzudo y sereno de las futuras leyes en las que no reine la pasión ni el sectarismo, y aplicado por un Poder Judicial capacitado, de reconocida solvencia moral y bien retribuido, podrá llegar a garantizarse la realización de los valores jurídicos por el Derecho.

Los valores morales, aunque pertenecen al ámbito de los valores espirituales, los excluimos del tercer grupo, pues poseen una característica que los hace semejantes, en cuanto a su posible realización por el Estado o por el Derecho, a los que forman el grado superior de la jerarquía de Scheler, o sean los valores religiosos.

Tanto los valores religiosos como los morales corresponde realizarlos al hombre "motu proprio", por propia voluntad, sin la mínima coacción, pues el acto moral o religioso perdería todo el valor de su contenido. Los valores morales y religiosos aparecen sólo en el campo de la libertad; no pueden alcanzarse con una bayoneta en la espalda, sino con la íntima convicción de su valor reflejada en el fondo de la libertad moral de la persona. "El hombre —dice Recaséns Siches (23)— no puede cumplir su supremo destino forzado por la gen-

(22).—“Hay que concebir al derecho como la condición necesaria del Estado actual y, así mismo, al Estado como la necesaria condición del derecho del presente”. Hermann Heller, “Teoría del Estado”, trad. Luis Tobío, México, 1942, p. 215.

(23).—Recaséns Siches, Op. Cit. p. 161 y 162.

darmería; a los valores morales no se puede ir conducido por la Policía, porque no se llega; a ellos hay que ir por propio esfuerzo, libremente, por propia vocación”.

Los valores morales y religiosos escapan a la actividad del Estado, pertenecen exclusivamente al hombre. Debe el Estado asegurar la posibilidad de su realización en cuanto debe garantizar la libertad humana, es decir, no prohibirnos o impedirnos que los realicemos, pero menos aún forzarnos, pues grande afrenta sería que el Estado nos impusiera, o prohibiera, una conducta moral o religiosa, ya que al hollar el santuario de nuestra conciencia violaría una de las más preciadas de nuestras libertades.

Ha dicho Giorgio del Vecchio, en uno de sus ensayos—“El homo jurídicus y la insuficiencia del derecho como norma de vida” (24)— que, “sólo la moral. . . domina la existencia de la persona en su integridad. . . El hombre que no falta a ningún deber jurídico puede, con todo, andar menesteroso en prudencia y humanidad.”

Fuera del derecho y de la actividad del Estado queda mucho por hacer, y en proporción a su realización está la altura moral del individuo.

De lo expuesto hasta aquí podemos concluir que, el Estado y el Derecho deben limitar su actividad a los Grupos segundo y tercero de la jerarquía que hace Scheler; tienen no sólo la facultad sino la obligación de procurar su realización. Por lo que respecta al pri-

(24).—Ver Giorgio del Vecchio, “Dos ensayos”, Cía. Gral. editora, México, 1943, p. 60.

mer grupo, o sea el de los valores de lo agradable, por imposibilidad y mínimo grado de valer, no corresponde al Estado realizarlos. En cuanto al cuarto grupo, o sean los valores que tienen la máxima jerarquía, es decir los religiosos, y en el cual incluimos a los estrictamente morales, sólo es dable realizarlos al hombre individualmente considerado, como persona individual, y el Estado debe solo ofrecer la posibilidad de realización por medio de la libertad, pero abstenerse de una reglamentación prohibitiva o impositiva.

IX.—El Conocimiento de los Valores

Otros de los temas de gran importancia en la Filosofía de los Valores es el epistemológico, o sea el que se refiere al conocimiento de los valores.

¿Podremos, acaso, obtener el conocimiento de los valores de la observación de la realidad?

Ya habíamos dicho que los valores no los crea o inventa el hombre, sino que simplemente los capta o descubre y que después de captados o descubiertos puede realizarlos o no, ya que, a diferencia de las leyes de la naturaleza que forzosamente se cumplen, los valores son eludibles en cuanto a su realización, sin que ésto haga que el valor deje de ser o pierda su validez; entonces ¿Cómo haría el hombre para conocerlos y sacarlos de una realidad en la que muchas veces no se dan?

Si recurrimos al criterio de la observación, en primer lugar, no nos resuelve cómo se conoció o descubrió por primera vez un valor, pues el hombre que por primera vez lo capta no puede hacerlo en donde ese valor no es

practicado; en segundo lugar, nos obliga a que al número de valores conocidos en un momento dado no pueda agregársele otros, ya que se estaría en el mismo caso anterior lo que es falso, y la historia se encarga de demostrarlo.

Y si aún pudieran conocerse los valores por esta observación de carácter empírico ¿cómo vamos a hacer para distinguirlos y sacarlos de entre tantas cosas que nos están dadas,? ¿cómo vamos a saber qué actos son justos o qué objetos son bellos si ignoramos lo que son la justicia o la belleza?

Tendremos que concluir que en el análisis de la realidad no reside el conocimiento de los valores, lo que hace escribir a Hartmann que los valores éticos no han de ser descubiertos en la conducta del hombre, sino que debe tenerse ya un conocimiento de ellos a fin de poder distinguir si se los viola ⁽²⁵⁾, ya que, el conocimiento de los valores no se funda en la experiencia, sino que su validez es apriorística, es decir independiente de toda experiencia, y que, para conocer si el objeto de la experiencia tiene valor, y cuál es éste, hace falta el previo aporte de la medida axiológica, en el sentimiento "a priori" de los valores ⁽²⁶⁾.

Establecida esta forma "a priori" en el conocimiento de los valores cabe preguntar ¿ésta aprioridad es igual a lo que se dá en otros objetos ideales?

En las matemáticas existen los axiomas, que poseén un carácter a priori y en los cuales la demostración sale

(25).—Ver José Romano Muñoz. Op. Cit. p. 109.

(26).—Ver Alfredo Stern, Op. Cit. p. 95.

sobrando aún cuando pueda hacerse. La lógica tiene sus categorías que también son a priori; pero la gran diferencia entre el a priori de las matemáticas o de la lógica y el a priori del conocimiento de los valores es que el primero es de naturaleza intelectual y el segundo de carácter emotivo; los primeros se dan en la inteligencia y los segundos en la conciencia; unos se piensan y otros se sienten, es decir los unos se conocen por un razonamiento y los otros por un sentimiento; aquéllos forman el orden y la lógica del cerebro, y éstos el "ordre du coeur" o la "logique du coeur" de que hablaba Pascal, pero tan a priori son unos como otros.

Los valores se intuyen en la conciencia y tan difícil es "pensar" un valor, por ejemplo: el amor, como "sentir" un pensamiento v. gr.: el silogismo. De aquí que sea imposible hacer llegar el conocimiento de los valores por medio de razonamientos a aquellas personas que los ignoran; lo más que podemos hacer es mostrar o subrayar el acto o el objeto valioso para que se capte, es decir, ayudar, facilitar o empujar al sentimiento extraño hacia el valor para que en un momento de intuición emotiva lo descubra, pero tratar de demostrarlo es vana empresa.

Dice José Ortega y Gasset que "el estimar es una función psíquica real como el ver, como el entender, en que los valores se nos hacen patentes", pero así como hay muchas personas que no entienden los teoremas en las matemáticas hay muchas otras que no sienten la presencia de los valores; los que por primera vez apprehenden la existencia de los valores desconocidos son los genios o los santos; Sócrates, al reconocer el valor de la

seguridad en el acatamiento del Derecho y Jesucristo, al establecer la Doctrina Cristiana sobre la base del amor: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo, han puesto de manifiesto valores antes desconocidos.

Así como en muchos casos pasan inadvertidos los valores o se es incapaz de sentirlos, hay otros casos en que se cree haber descubierto un valor cuando en realidad ese valor no existe, no es valor. Hartmann dá a este fenómeno el nombre de "limitación de la conciencia valorativa"; y específicamente, al primero lo llama "ceguera axiológica" y al segundo "error axiológico".

De lo expuesto podemos concluir que al conocimiento de los valores llegamos en forma a priori emotiva al través de la intuición.

X.—El Peligro en los Valores

Hemos dado en las páginas anteriores una mirada sobre los valores; hemos visto la gran pulcritud teórica con que ha sido expuesta esta doctrina y sólo deseamos, para terminar, decir unas palabras más sobre ellos.

Cuando hablamos del peligro en los valores nos referimos a un punto meramente práctico, de aplicación de la teoría, e íntimamente relacionado con el conocimiento de ellos; pero entiéndase bien que decimos el peligro y nó el error de los valores, es pues, simplemente, un peligro lo que tratamos de hacer notar.

¿Cómo vamos a saber cuando intuimos o nó un valor que no estamos en un caso de error o ceguera axiológicos?

Lo que intuimos puede muy bien ser un valor, pero puede también ser una simple ilusión o espejismo del valor producido por cualquier estado psíquico o emotivo del sujeto, es decir, puede no ser valor; y el acto de repudiación de lo que se nos presenta como valor puede ser un acto acertado, de negación de aquello que no tiene contenido valioso, pero también puede ser producto de nuestra falta de capacidad para intuirlos, de nuestra roma intuición que no puede penetrar en su conocimiento; y no podremos remitirnos a la experiencia porque la validez y existencia de los valores no está supeditada a su realización empírica, a su vigencia.

Tampoco podemos apelar al reconocimiento de ellos por la Sociedad, porque los valores no son cuestión de mayorías, sino que existen independientemente de la opinión de los hombres.

Córrese el peligro de elevar a la categoría de valor algo que no lo es, y, con ese absolutismo axiológico —de que habla Stern— que les es propio, convertir en deber ser al error.

El Estado corre el mismo peligro, y si cae en el error transfórmase en un Estado absoluto o totalitario, pues los valores, impuestos a los ciudadanos por no importa qué Autoridad, se hacen simplemente pasar por entidades absolutas, en sí, inmutables, independientes del sujeto y de sus sentimientos y, por consecuencia, independientes también de la protesta del sentimiento humano (27).

(27).—Alfredo Stern, Op. Cit. p. 101.

La posición contraria sería considerar a los valores como creación del individuo y caeríamos entonces en el subjetivismo o en el relativismo; lejos de nosotros tal idea.

No nos queda otra solución que pedir ayuda a nuestra inteligencia en nuestra tarea de la búsqueda de lo valioso; pero que sea una verdadera ayuda y nó un lastre que nos impida avanzar dentro del campo, ahora intrincado, ahora resbaladizo, en que se encuentran los valores



CAPITULO SEGUNDO

TELEOLOGIA JURIDICA

I.—Generalidades

Al titular este segundo capítulo Teleología Jurídica, queremos exponer lo que entendemos por finalidad del Derecho, por tendencia a realizar, por meta que alcanzar, por fin; fin en su más amplio sentido, fin próximo y fin remoto; a la vez queremos sentar la base de los próximos capítulos.

Todo lo que existe en el Cosmos tiene un fin; nuestra vida tiene una finalidad y nosotros mismos también la tenemos. Todo lo que nosotros hacemos en nuestra vida, ese continuo hacer, deshacer, rehacer, tiene también su fin, irnos "haciendo"; todos esos haceres forman ese quehacer que es nuestra vida, ninguno de ellos está desarticulado; todo lo que hacemos lo hacemos por algo, para algo, para alguien; lo que hacemos no lo hacemos simplemente "porque sí", lo hacemos con alguna finalidad, buena o mala, pero siempre una finalidad.

Frecuentemente oímos decir de algo que se hace "por amor al arte"; entendiéndolo la expresión por actuar con desinterés, con indiferencia; pero nó, nada se hace "por amor al arte", entendiéndolo la expresión por actuar actúa por amor al arte, deberemos entender que se ac-

túa por fines más nobles, de más alto valor que los comunes, que aquellos a que nos impele y nos exige nuestra vida cotidiana, ordinaria, ¡a veces demasiado ordinaria!, que huímos por un momento del “negocio” y nos refugiamos en el “ocio” clásico de los griegos; creo que así debemos entender la expresión “por amor al arte”. Pero de la finalidad no podemos deshacernos, estará presente en todos los actos de nuestra vida.

El Derecho, uno de tantos “haceres” de nuestra vida, forma de vida humana objetivada como lo llama Recaséns Siches (28), no lo hacemos por hacerlo, lo hacemos por algo, para algo, y para alguien; forma parte de la cultura y ésta, a su vez, tiene también un fin; el Derecho y con él su fin, no es algo indiferente o de exclusivo interés profesional, está tan dentro del interés general y de nosotros mismos, está tan vinculado a nuestra vida que no ha habido movimiento político, revolucionario, belicoso, que no haya tenido por causa la creación o modificación de un ordenamiento jurídico; y por desgracia, mientras no tengan por fin esos ordenamientos jurídicos la organización de la Sociedad sobre bases más humanas seguirán sembrando tragedia.

No es el Derecho, en su aspecto formal, el origen de calamidades; y no lo es porque el Derecho no constituye un fin en sí, es simplemente un medio; un medio que nosotros hacemos, y lo hacemos no solo para tenerlo ahí, para decir: poseemos un código o una constitución, sino que lo hacemos para poder realizar un fin, lo

(28).—Luis Recaséns Siches, Op. Cit. p. 98 y ss.

hacemos por algo, para algo, y para alguien; y esa finalidad, ese ser para alguien ha hecho escribir a Cathrein: "El Derecho debe estar al servicio de un fin, y tiene en ese fin su fundamento y su medida" (29).

II.—Fin Inmediato.

Establecido ya que el Derecho es para algo y para alguien, es decir, que está ordenado a un fin superior y que en la realización de ese fin tiene su fundamento y su medida, habremos de indagar como puede ser ese fin o que clase de fines, si es que hay varias, va realizando el Derecho.

Si consideramos al Derecho como formando parte de la cultura, habremos de asignarle, en principio, el fin general de esta, y ese fin será el fin remoto del Derecho, su fin mediato, aquel al que se llega después de la consecución de otros fines. Entonces nos damos cuenta de que antes de alcanzar ese fin remoto o mediato, habrá que realizar otros fines que servirán de escalón para llegar al fin general; estos serán los fines próximos o inmediatos del Derecho.

Siendo una parte de la cultura tendrá, el Derecho, sus fines propios, que, unidos a los otros fines propios de la ciencia, del arte, de la técnica, etc. irán a constituir ese "todo" tan heterogéneo, resultado del constante hacer que durante el tránsito por el mundo realiza el hombre; "todo" tan heterogéneo que solo contemplado de la cúspide en que se encuentra el fin a que va dirigido, lo-

(29).—Victor Cathrein, "Filosofía del Derecho", Ed. Reus, Madrid, 1945. p. 73.

gramos, en una contemplación panorámica, homogeneizarlo, hacerlo uno, unidad a la que le damos el nombre de cultura.

Al Derecho le podemos asignar, entonces, dos clases de fines: 1º—fines inmediatos o próximos, que son aquellos que le corresponde realizar solo como Derecho, sin un engarzamiento posterior, aislado, haciendo abstracción de todo lo demás y que podríamos denominar, en un sentido amplio, sus fines específicos; y 2º—fines mediatos o remotos, que serán su fin en cuanto forma parte de un todo que es la cultura; este sería su fin genérico, considerando al Derecho como elemento de una concatenación ordenada también a un fin.

Pero ¿cuáles serán los fines inmediatos del Derecho?

Habremos de considerar, por lo pronto, como fines inmediatos del Derecho los tradicionalmente conocidos como tales: Bien Común, Seguridad, Justicia, pues solamente se trata de enunciarlos; ya posteriormente, en la segunda parte de esta Tesis, habremos de volver sobre ellos para verlos en particular, uno por uno separadamente, precisarlos y exponer las razones que creemos tener para considerar a uno solo de ellos como el exclusivo fin inmediato del Derecho, su fin específico en sentido estricto.

III.—Fin mediato

Ya habíamos dicho en el punto anterior que aparte del fin inmediato del Derecho y que le es propio, específico, tenía otro fin, su fin remoto o mediato, el fin

genérico; su fin como elemento constitutivo de la cultura.

¿Cuál será el fin genérico de la cultura y por ende en el que ha de estar incluido el Derecho en su carácter más acentuadamente teleológico?

La cultura es sin duda obra nuestra, y al decir nuestra nos referimos a la totalidad del género humano, es obra del hombre; ha sido producto de ese incesante hacer que acapara nuestra existencia; desde el hecho más sencillo o rudimentario al más complicado de los mecanismos o a la más acabada de las concepciones, pero con todo y eso no deja de ser un "hacer", y como "hacer" lo hemos hecho para alguien, tiene una finalidad; ese alguien somos nosotros. Todo lo que hacemos es para nosotros y todo lo creado también es para nosotros, para el hombre, ser supremo de la Creación; la cultura es para el hombre, es un medio para realizar sus fines, para ir cumpliendo con ese destino material y espiritual que es propio del hombre; nosotros somos el fin de todo lo que hay y de todo lo que hacemos; y todo lo que hay y todo lo que hacemos sirve para perfeccionarnos e ir realizando ese destino material y espiritual nuestro; y en ese proceso de perfeccionamiento, de realización de nuestro ser hombres, irnos acercando a El, fin, a su vez, de nosotros mismos.

Es pues, el hombre el fin mediato del Derecho; en última instancia somos nosotros mismos, por nuestra dignidad moral, el fin de todas las instituciones y el Derecho es una de ellas, quizá de las de más alto rango, pues al regular nuestra actividad reconoce nuestra liber-

tad, libertad que es uno de los presupuestos de la dignidad moral del individuo; "la libertad es simplemente la posibilidad de ser nosotros mismos . . . el hombre viviendo como hombre" (30).

Pero apenas acabando de resolver que nosotros somos el "para alguien" del Derecho, su fin último, nos asalta una nueva pregunta: ¿qué somos y quienes somos nosotros?. Pues nosotros somos personas, personas humanas, y por el simple hecho de ser hombre se tiene el rango y atributos de la persona que dan la personalidad, aunque no siempre se haya considerado así; pero este tema de la persona humana es el objeto del punto siguiente y aquí solo hemos dado la solución, reservándonos la explicación para cuando lo tratemos particularmente.

Esta solución al problema del fin mediato del Derecho estableciendo que es el hombre un fin en sí y no solo un medio, y que podemos llamar personalismo, es contrariada por una tendencia que trata de invertir estos términos, negando que tenga la persona el grado supremo y atribuyéndoselo a un ente diferente al servicio del cual debe estar aquella; esta tendencia es conocida con el nombre de transpersonalismo.

Tanto el personalismo como el transpersonalismo los veremos posteriormente; y solo hemos hecho referencia a este último porque siendo el tema de este punto el fin mediato del Derecho, es una de las doctrinas que tratan de ver en él una solución al problema; por otra parte tenemos fe en la solución primeramente apuntada y

(30).—Efraín González Luna, "El Hombre y el Estado", p. 52.

esperanza de que, si no hay un fin bastardo a que se acojan, quienes proponen otra solución terminarían por encontrar en la persona humana, en ellos mismos, al ser supremo del todo lo habido y hecho en la tierra, llámase piedra, árbol, animal, sindicato, técnica, arte, ciencia, Derecho o Estado.

IV.—La persona humana.

El frecuente empleo y la aceptación que tiene la expresión persona humana o simplemente persona, proviene de su uso en el lenguaje jurídico, de su inclusión en el Derecho que, al conocerse, ha extendido y popularizado el término.

El Derecho a su vez, ha adquirido remotamente esta palabra del teatro griego, en el que se usaba para designar la máscara que para representar al personaje y a la vez hacer resonar la voz empleaban los actores en la ejecución de las obras teatrales colocándola sobre su faz; esta denominación recae después sobre los actores mismos que representaban las comedias y tragedias. Posteriormente pasa su uso y su nombre a Roma y de allí la recoge el Derecho para seguir empleándola hasta la actualidad; a pasado del foro teatral al foro jurídico.

Ya dentro del dominio del Derecho se amplía su significado al ser empleada por la filosofía para designar, ya no a la máscara, ni al actor, ni a lo que el Derecho romano consideraba como persona, sino al hombre como tal, como hombre "para designar la peculiar

manera de ser del hombre. . . la auténtica realidad de lo humano" (31).

Pues bien, ésta persona, este hombre, es una substancia, una determinada manera de ser, a saber, el ser en sí, entidad capaz de existir con independencia de los demás seres reales y que a la vez se soporta de accidentes; substancia proviene de "substare", que significa estar abajo, servir de base, y accidente deriva de "accidere", que significa estar sobre otra cosa, adherirse (32).

Un ejemplo nos mostrará los conceptos de substancia y accidente con mayor claridad: Cuando hablamos de un libro y predicamos de él que es bueno, el libro viene siendo la substancia, es libro independientemente de sus atributos, no deja de ser libro porque sea malo, o grande, o pequeño, o grueso, o empastado en piel, en seda o a la rústica, sino que con cualquiera de esos atributos sigue siendo libro, es pues la substancia, substancia en la que recaen accidentes que vendrán siendo lo que de él prediquemos, su calidad, su tamaño, su color, etc.; lo mismo podemos decir de una orquidea que es morada o blanca, o de una mujer que es hermosa o fea; orquidea y mujer serán la substancia, color y belleza serán los accidentes.

Eustaquio Galán y Gutiérrez (33), al hablar de la substancia dice que suelen hacerse algunas divisiones del concepto, tales como la de substancias corpóreas e incorpóreas, substancias primeras y segundas, substancias

(31).—Luis Recaséns Siches, Op. Cit. p. 232.

(32).—Eustaquio Galán y Gutiérrez, "La filosofía política de Sto. Tomás de Aquino", Rev. de Der. Privado, Madrid, 1945, p. 40 y ss.

(33).—Eustaquio Galán y Gutiérrez, Op. Cit. p. 41.

completas e incompletas. La substancia primera es el ser concreto e individual que hallamos en la existencia real, como por ejemplo, este hombre, este perro, esta mesa. La substancia segunda es la esencia que halla realización concreta en una multiplicidad de individuos, como, por ejemplo, hombre, perro, mesa. La substancia se dice completa, cuando no solo existe en sí, sino que, además, rechaza la comunicación o íntima unión con otra substancia, como, por ejemplo, el hombre; e incompleta, en el caso contrario, como, por ejemplo, el cuerpo o el alma del hombre en su existencia aislada. La substancia completa es lo que la filosofía escolástica llamó "supuesto" y a lo que en griego se denominó "hypóstasis".

Entonces podemos establecer, en un parangón, que los conceptos de substancia y accidente son, en filosofía, lo que el sustantivo y el adjetivo son en gramática.

Hemos establecido, por principio de cuentas, que la persona es una substancia, pero con esto sólo no basta para perfilarla como todo lo que es, habrá, pues, que seguir adelante para entenderla en su auténtica y total realidad.

Al hablar de que "la" persona es "una" substancia, hemos estado hablando en singular, hemos estado refiriéndonos a una cantidad y esa cantidad es la unidad, aquello que no se puede dividir y seguir siendo lo mismo; entonces esa substancia es una, sin división, por lo tanto individua, es decir, que no se puede dividir. Vemos entonces que la persona es una substancia individua, in-

dividual, y de aquí que se le llame, a veces, simplemente individuo. (34).

Hemos hallado otro rasgo que nos va precisando qué es la persona; ya no decimos simplemente que es una substancia, sino que ahora afirmamos que es una substancia individual.

Encontramos, sin embargo, que esa substancialidad individua o substancia individual la poseen también otros seres, v. gr.: los animales; las bestias son tan substancialmente individuales como lo son las personas; animales y hombres somos individuos en el sentido explicado anteriormente; ellos forman manadas o rebaños y nosotros formamos hordas, tribus o sociedades, y sin embargo ni hombres ni animales perdemos nuestra individualidad; no obstante estas semejanzas el bruto no es persona. Habrá entonces que buscar lo que distingue a unos de otros.

En este momento nos encontramos pensando que es lo que distingue a esas dos substancias individuales que son la persona y la bestia, y observamos a una y a otra, y las revisamos, y nos damos cuenta de sus semejanzas, y tratamos de encontrar sus diferencias, y hacemos juicios, y razonamos, y sin querer nos encontramos con el signo distintivo y en su empleo nos hemos encontrado a nosotros mismos; cuando volvemos los ojos a nosotros nos damos cuenta de que no somos simplemente una substancia individual, somos eso, ciertamente, pe-

(34).—Efraín González Luna, "La Persona Humana, el Bien Común y la Cultura", Rev. Jus. No. 106, p. 365.

ro además somos algo más, somos de naturaleza racional.

El animal es solo substancia, individualidad e instinto y la persona es todavía más, es razón; es substancia individual de naturaleza racional y es este el signo que la distingue; estamos ya dentro de la conformidad exclusiva de la persona; solo hay una substancia individual que es de naturaleza racional; la persona, el hombre. Hemos llegado, pues, a la clásica definición de persona: "Persona est substantia individua rationalis naturae".

Pero ¿de que nos servirá la razón si tuviéramos que limitar nuestra vida y nuestra actividad, limitarnos nosotros mismos, a un marco en el que se darían las cosas forzosamente, irremisiblemente, fatalmente?

Implica entonces la razón un elemento que también poseemos: la libertad; solo cuando se es libre tiene aplicación la razón y realización lo que se ha decidido al través de la inteligencia; cuando se carece de libertad sale sobrando el raciocinio, pues de nada serviría, ya que tendríamos que hacer lo que no podríamos de ninguna manera contrariar, lo haríamos necesariamente, como fatalmente harán las abejas sus panales en la misma forma; y esa libertad proviene por ser el hombre un fin moral, un fin en sí, no el fin último, pero sí el fin supremo de la Creación, y las abejas, los animales, no son un fin moral, un fin en sí, sino que son medios al servicio del hombre, están adscritos al hombre, no poseen libertad (en el sentido apuntado) y por lo tanto carecen de razón pues no la necesitan.

Hemos visto, ahora, que el hombre, la persona, es

una substancia individual de naturaleza racional y libre, pero no con esa libertad del estado de naturaleza de que hablaba Rousseau, y semejante a la de los animales, y que nos encerraba en la animalidad, sino una libertad muy diferente, en la posibilidad de convertirse a sí mismo, de poseerse, de irse haciendo, perfeccionarse y expresarse como lo que se es, realizar su naturaleza.

Esta libertad se transforma en actividad; partiendo de la base de que se nace siendo una substancia individual de naturaleza racional, hay, sin embargo, que irse "haciendo" en el transcurso de la vida.

Dice Jacques Maritain (35) que el hombre es un ser en movimiento; si no adquiere nada tiene y pierde lo que tenía; le es necesario conquistar su ser. Toda la historia de su desgracia y de su grandeza es la historia de su esfuerzo por conquistar, en la libertad, su propia personalidad, para ser dueño de sí mismo. Hay una verdadera conquista de la libertad, que para el hombre es verdad y vida; pero hay también una falsa conquista de la libertad, que es ilusoria y homicida (36); llegase al grado de creer que el hombre, dotado como está de libertad, es en sí el fin último, sin ninguna instancia superior; para esta concepción antropocéntrica únicamente somos libres cuando solo nos obedecemos a nosotros mismos. Se trata de una divinización del individuo, divinización creada por el liberalismo burgués que trae como consecuencia la divinización del Estado, cediendo el liberalismo, posteriormente, su lugar al totalitarismo, cuando, por

(35).—Jacques Maritain, "Principios de una Política Humanista", Ed. Cajica, Puebla, 1945, p. 19 y ss.

(36).—Jacques Maritain, Op. Cit. p. 22, 28 y ss.

lo contrario, la verdadera libertad, "La Ciudad de los Derechos humanos", aparece cuando hay una concepción teocéntrica de la autonomía de la persona, en la que, como afirma Galán y Gutiérrez (37), el hombre es capaz de conocer al mundo y valorarlo; capaz de reflexionar sobre su conducta y su destino, y decidirlos obrando con sujeción a normas y principios que saca del fondo de su alma, pero que no son producidos o creados originalmente por ella, sino que constituyen algo como escuchado de otro mundo, algo que resuena como un eco en su espíritu y que realmente representa la pauta o el dictado de un Espíritu Superior.

Pues bien, esta libertad y ésta razón, como decíamos anteriormente, se transforman en actividad, en quehacer, porque no somos un ser estático cual monolito, sino algo dinámico, algo que nos vamos haciendo, construyendo, modelando. "Ser persona es un cometido a realizar, un programa que llenar, una empresa en la que el hombre está de continuo empeñado y que exige de él la sublimación de todas sus maneras y modos de comportarse y de existir. En consecuencia, el hombre conquista en la acción su personalidad, y en ella también la arriesga e incluso llega a perderla, decayendo del respeto y de la dignidad que merece como persona cuando no cumple con su misión, cuando sucumbe al juego de las potencias inferiores de su ser haciéndose esclavo de ellas y perdiendo el señorío sobre sí mismo. . . y el mundo es la gran circunstancia en que el hombre decide su eterno

(37).—Eustaquio Galán y Gutiérrez, Op. Cit. p. 53.

futuro" (38); por eso, por ser aquí en la tierra donde decidimos nuestro futuro y donde elaboramos nuestro presente, donde nos "hacemos", es la vida un constante trabajo, el más grande, difícil e importante; ir realizando paso a paso, día tras día, ese destino material y espiritual nuestro, ir siendo ese concepto ideal de hombre de que hablabamos en el capítulo anterior, como ser perfectible, irnos perfeccionando, ir alcanzando nuestro bien, nuestra propia naturaleza realizada en la medida de nuestro apetito de superación, e ir llegando a todo esto por los medios que cada quien escoja, por aquellos que nos decidamos cada uno en particular, en nuestro íntimo ser insustituible, incanjeable, infungible, y que podrán llevarnos a nuestra desgracia o a nuestro auténtico destino.

Esta es la persona humana auténtica, la única: el hombre; "El hombre de siempre, el mismo hombre de Aristóteles y de Santo Tomás, que después de trágicos tropiezos en el camino de su historia, de culpables olvidos de su propia identidad, ahora, en el siglo XX, magullado, mutilado, dolorido, ensangrentado, perdida la brújula, ¡pobre paja en el centro de una tempestad de errores y de odios!, se pregunta con angustia: ¿qué soy, por fin?" (39); creemos se contesta: soy el hombre de hoy y de siempre, de aquí y de todas partes, el hombre de carne y hueso, cuerpo y espíritu, realidad y proyección de futuro, ser que vive en esta vida y espera redención en la otra, en fin, ser que desea ser hoy en mí para después ser en El.

(38).—Eustaquio Galán y Guitiérrez, *Op. Cit.* p. 54 y 55.

(39).—Efraín González Luna, *Op. Cit.* p. 367.



Ya precisado el concepto de persona, ¿a quiénes debemos atribuir tal categoría?, ¿quiénes somos personas?

Creemos que esta dignidad habrá a atribuirse a todos los miembros del género humano, a todos los hombres; por el simple hecho de ser hombres poseemos esta calidad, sin importar edad o sexo, raza o color, religión o capacidad.

Esta conquista de la personalidad para la totalidad del género humano tiene su origen en el cristianismo. Grecia y Roma, para referirnos sólo a las fuentes de nuestra cultura occidental, tienen su punto negro en la institución de la esclavitud, en la degradación de seres humanos a la calidad de bestias o cosas y en reducir la dignidad de persona a unos cuantos cuando en realidad es patrimonio de todos.

• Con el advenimiento del cristianismo recibe el primer golpe, el más fuerte de todos, la antigua organización social; estremécese desde los cimientos la sociedad al ver nacer una doctrina que proclama la igualdad de los hombres; y no es una simple afirmación pasajera, sino que en la base de su doctrina establece que todos los hombres somos hijos de Dios y que heredaremos su Gloria; establece la igualdad de origen y de destino del género humano; y desde nuestro origen hasta que llegamos a nuestro destino, nos impone amar al prójimo como a nosotros mismos, prójimo que, como nosotros está hecho a imagen y semejanza Divina; por eso el origen de la personalidad para todos los hombres, la igualdad entre quienes componemos el género humano, es de la más

pura estirpe cristiana y a pesar de las barreras del lenguaje y de la naturaleza, a pesar del egoísmo y del odio, de la envidia, del orgullo de la sangre, de la solidaridad de clase, o de las exigencias de un Estado desnaturalizado y convertido en monstruo, a pesar de que se haya llamado al hombre, y muchas veces con razón, lobo del hombre, “en la experiencia de la miseria, en los dolores de las grandes catástrofes, en las humillaciones y en las congojas, bajo los golpes de los verdugos o bajo las bombas de la guerra total, en los campos de concentración, entre los hambrientos de las grandes ciudades, en la necesidad común, las puertas de la solicitud se entreabren, el hombre reconoce al hombre... y es que la igualdad de naturaleza, su comunión en el misterio de la especie humana, no reside en una idea; está escondida en el corazón de lo individual y concreto, en las raíces de la substancia de cada uno” (40).

V.—Personalismo y Transpersonalismo.

Llegamos a la parte final de este capítulo haciendo una síntesis de dos tendencias que pretenden resolver en última instancia, en la localización del más remoto de los fines, el problema de la teología jurídica.

Se recordará que en las primeras páginas que sobre este tema escribimos, atribuimos un fin a todos los “haceres” humanos y por lo tanto al derecho que es uno de ellos, y al Estado que está íntimamente ligado con él.

“Contemplando el panorama de todas las concepciones políticas y filosófico-jurídicas, dice Recaséns Si-

(40).—Jacques Maritain, Op. Cit. p. 140 141.

ches ⁽⁴¹⁾, podemos clasificarlas en dos grandes grupos antagónicos: O se parte de la creencia de que los valores supremos son los individuales y que, por lo contrario, todos los valores que se realizan por el Estado no pasan de ser meros medios de rango subordinado puestos al servicio de la personalidad humana individual. O, por lo contrario, se considera que por encima de los fines morales del individuo hay un valor social de rango más alto, al cual los individuos deben quedar absolutamente subordinados, como instrumentos para él. . . . La primera de tales concepciones puede llamarse personalista o humanista. La segunda se denomina transpersonalismo.”

Pues bien, estas son las dos teorías, antitéticas por supuesto, a que se reduce el “para qué” o el “para quien”, de que hablamos en páginas anteriores del derecho, del Estado y de la persona misma, y que ahora presentamos yuxtapuestas para hacer más notorias sus diferencias.

Teniendo precisado ya el concepto de persona, nos será mucho más fácil entenderlas. Habrá que hacer la aclaración, como lo hace ver el propio Dr. Recaséns ⁽⁴²⁾, que “no se plantea la pregunta de si el Estado es un bien o no, de si en él encarnan valores o no. Claro que el Estado es un bien y que en él se plasman valores. Lo que se pregunta es otra cosa: . . . si esos valores son superiores o inferiores en rango a los que encarnan en el individuo. . . si el Derecho y el Estado son para el

(41).—Luis Recaséns Siches, “La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez”, Ed. Jus, 2a. ed., México 1947, p. 90 y 91.

(42).—Recaséns Siches, “Vida humana, Sociedad y Derecho”, p. 481.

hombre o si, por lo contrario, el hombre es para el Derecho y el Estado”.

Cuando decimos personalismo no queremos entender, pues, aquella posición radical, extrema o aguda que le atribuye Galán y Gutiérrez (43), en que llega a ser negación del valor peculiar del Estado y de todo ser en general y que considera a aquel bajo la idea de contrato hecho a capricho y antojo del individuo.

Cuando hablamos de personalismo, nos referimos a una teoría eminentemente cristiana, una teoría que, partiendo de la base de la dignidad de la persona humana, con todas las características y atributos que a ésta le hemos reconocido, establece un orden tendiente a la realización de su naturaleza, al logro de su destino material y espiritual que traerá como consecuencia su bien metafísico. “La doctrina del personalismo y de la unidad de la naturaleza humana constituye la piedra angular de las construcciones nuevas; permite evadirse de las sociedades cerradas, de la familia patriarcal antigua; como de la corporación opresiva del final del antiguo régimen, del sindicalismo abstracto o del Estado totalitario moderno. El triunfo de esta doctrina será la victoria del buen sentido y de lo que se ha podido llamar la “*Philosophia perennis*” sobre las filosofías que niegan la razón o esclavizan el hombre al Estado, porque, hablando propiamente, no hay más que un fin en sí: Dios; pero si se quiere encontrar uno sobre la tierra, es el hombre a quien hay que buscar, el hombre para quien la sociedad es un simple medio, desde luego necesario, y no al Estado tota-

(43).—Galán y Gutiérrez, Op. Cit. p. 80 y ss.

litario, opresor de las conciencias y de la verdadera personalidad . . ." (44).

Cuando hablamos de transpersonalismo queremos hacer referencia a una doctrina que, desconociendo la dignidad de la persona humana como ente moral, la relega a un plano secundario; ella es simplemente una célula, un número o una masa puesta al servicio de una entidad que en la jerarquía de un supuesto orden, mejor diríamos desorden, ocupa el grado supremo. Por eso debemos excluir de esta denominación a aquellas doctrinas que tienen por finalidad el mejoramiento de la persona, pues constituyen, con alguna diferencia de método verdaderas teorías personalistas (45).

Estas doctrinas transpersonalistas constituyen verdaderos casos psicopatológicos que tienen su origen en un romanticismo agudo o en un apego a la tradición desmedido; inversión de valores en que una cultura pagana o un Estado desnaturalizado se nutren del hombre y a pesar de él, formándose el último de estos casos, por medio de una autosugestión colectiva, casi siempre iniciada por un caudillo, líder o demagogo, basada en una supuesta y falsa superioridad de raza, fuerza de clase o importancia de Estado, que constituyen su forma más aguda y nefasta: el transpersonalismo político.

El transpersonalismo político deviene Estatismo, endiosamiento del Estado, entronización Estatal con menosprecio del hombre, para caer posteriormente en el totalitarismo, en que aparece el despotismo dictatorial y

(44).—Luis Le Fur, "Los fines del Derecho", p. 34 y ss.

(45).—Recaséns Siches, Op. Cit. p. 484.

culmina con la religión de Estado; monstruo ante el que se doblegarán cabezas y corazones, cuerpos y espíritus, y sobre los que se levantará una figura deshumanizada que para mantener su grandeza no vacilará ante las medidas más drásticas, pues carece de conciencia; "ser apocalíptico que se consume a sí mismo y que es un caso de hipertrofia del concepto del Estado: el Estado totalitario" (46).

Después de esta visión de pesadilla no podremos menos que reforzar nuestra fe en la grandeza de la cultura Cristiana, de la auténtica y humanista cultura Cristiana, y de la cual todavía esperamos mucho; que en esta noche de tinieblas que nos envuelve y nos arrastra, que nos arrastra y nos despeña, que nos despeña y nos acaba, sea estrella que nos guíe, como otra estrella guió a la humanidad hace veinte siglos hacia una nueva vida.

(46).—Miguel F. Márquez y de la Cerra, "La persona humana frente al Derecho", Habana, 1946. p. 43.

SEGUNDA PARTE

CAPITULO TERCERO

EL BIEN COMUN

I.—El bien en general

Habíamos dicho en páginas anteriores, que la segunda parte de esta Tesis la dedicaríamos a estudiar los fines inmediatos del Derecho, o los que tradicionalmente han sido considerados como tales, aquellos de los cuales se ha predicado que son el fin específico del Derecho.

El Bien Común, es uno de los fines que se le han atribuido al Derecho como propios, diciendo que el Derecho tiene como fin el Bien Común; pero siendo el Bien Común una noción especial, no podremos entenderla si antes no hemos visto y comprendido el concepto general, que, por un principio de orden y para sentar las bases de todas las clases de bienes, habremos de estudiar primero y que nos facilitará, por lo tanto, la comprensión de la noción de Bien Común.

En el capítulo segundo dijimos que todo lo hecho y lo que hacemos tiene una finalidad, lleva un fin; pues bien, tanto lo hecho como los que nos vamos "haciendo" somos unos seres; seres, unos, que tendrán forzosamente que ser así, otros, que queremos y tendremos que ser

por propio esfuerzo y voluntad; tanto unos como otros poseemos el ser, y en ir realizando ese ser se encuentra el bien, nuestro bien.

El ser tiende a realizar su naturaleza, a actualizar todas sus potencias, y en esa perfección que se va alcanzando por el tránsito de la potencia al acto, se va integrando más su propia naturaleza, tendiendo a su fin, alcanzando su bien, logrando ser más el "ser" a que está destinado. Entonces, a pesar de la dificultad que existe para explicar una noción tan general como la del bien, podemos decir que es uno de los trascendentales del ser lo que los seres apetecen; claro, entiéndase este apetito no solo como voluntad o deseo, voluntad y deseo que solo puede poseer el hombre, sino como una tendencia del ser en tanto que tal, como una trascendencia de sí mismo hacia un fin que lo hace ser algo, ser "ser" y no ser "la nada".

El bien no puede existir sin que exista el ser, pues no es cosa extraña al propio ser, sino que está íntimamente ligado con esa esencia primaria; el bien tiene que serlo de algo, y ese algo es el "ser"; por su parte el "ser" encuentra el bien en ser su tipo, en realizar su naturaleza, por eso se dice que el bien es lo que apetece el ser; he aquí la relación tan estrecha entre uno y otro; se implican mutuamente, no podemos concebir el bien sino en un ser y, a su vez, la concepción del ser nos está forzando hacia el concepto de bien, de su bien propio, que es la forma más perfecta de ese "ser", enlazado hacia un fin superior en la tierra, y todo ordenado hacia el Fin

Supremo, Bien Absoluto, único Ser, Bien y Fin en Sí mismo.

Todo ser, desde el momento que existe, que es, constituye ya, por ese solo hecho, un bien; no es solo potencia, sino que ya es acto, ya está actualizado, simplemente ya "es", y en esa elemental perfección, en ese principio de "ser", hay un bien, principio de bien, bien si se quiere, elemental, mínimo, pero de cualquiera manera bien; y ese bien que ya posee el ser, va aumentando a medida que el ser va realizando su propia naturaleza, y cuando cumple con su destino natural, cuando alcanza el fin para el que ha sido creado, obtiene su bien, integra plenamente el ser que le ha sido dado, queda entonces colmado su apetito de "ser". Esa realización de su naturaleza por el ser y que constituye el bien, su bien, se logra de dos maneras según sea el ser de que se trate; los seres materiales, inertes, inanimados, v. gr.: una piedra o un grano de sal, y los seres materiales animados o vivientes, pero puramente materiales, como por ejemplo los animales, realizan su naturaleza y alcanzan su bien de una manera ciega, fatal, irremisible, están sujetos a leyes de la naturaleza que forzosamente tendrán que cumplir y de las cuales les es imposible substraerse; no tienen conciencia de su ser, ni de su bien, ni de su fin; son esclavos o autómatas de la naturaleza de su "ser". Pero no todos los seres son puramente materiales aparte de la materialidad hay seres que poseen espiritualidad, no son simplemente cuerpo, sino que también son alma; hay en ellos razón y libertad, inteligencia y voluntad; y con todo esto, su naturaleza no la han de realizar

ciegamente o en forma irremisible, sino que lo característico en ellos es que habrán de llegar a su bien, cuando realicen su ser, en forma voluntaria y libre, escogiendo los medios después de un razonamiento de su inteligencia, pero sobre todo queriéndolo y esforzándose en alcanzar ese bien que apetece su "ser"; hay pues en ellos, un apetito conciente.

Estas son las formas a que creemos se reducen los seres para alcanzar su bien, el bien más general, el bien metafísico u ontológico, bien del ser en cuanto ser, bien que lo constituye la actualización de todas las potencialidades del ser en cuanto que este tiende a realizar su esencia.

II.—Las diversas clases de bienes

Ya se habrá adivinado a qué especie de seres nos referíamos en la parte final del punto anterior, cuando decíamos que había seres que no eran puramente materiales, sino que aparte de esa materialidad poseían espiritualidad, y que no tendían a su bien de una manera ciega o instintiva, sino que ese bien lo deseaban, tenían un apetito conciente de él; esa especie es la especie humana, el hombre.

Dentro del ser en general, dentro del concepto más amplio del ser y que abarca a todos los seres, sólo hay una especie que tiene conciencia de su ser, de su bien y de su fin: el hombre, la persona humana, ser que tiene una especial naturalza y un fin más alto que los otros seres, y en alcanzar ese fin radica su bien; pues bien, cuando hablamos de ese bien del hombre y que sólo él

puede realizarlo, pues es el bien del ser humano, lo denominamos bien moral; entonces, el bien moral será una de las especies del bien en general, será el bien del hombre; será lo que apetece una de las especies del ser: el ser humano.

Hemos establecido cuál es el bien metafísico u ontológico en general, y cuál es el bien ontológico de la especie humana, que por ser exclusivo del hombre lo llamamos bien moral; ahora, dentro de este bien ontológico de la especie humana o bien moral, podemos distinguir otras clases de bienes, como lo hace el Lic. Rafael Preciado Hernández (47), siguiendo a Santo Tomás:

1º—Bien honesto, que “es la cosa en sí misma hacia la cual tiende la voluntad, lo que se ofrece como término absoluto al movimiento de una facultad apetitiva, la realidad deseable por sí misma sin referencia a otra realidad ulterior, el término en que se acaba finalmente el movimiento apetitivo”; entonces, el bien honesto será aquel bien que apetece el hombre como ser que tiene un fin propio y que al alcanzarlo perfecciona su ser, fin que tiene su base en la misma naturaleza humana, cuerpo sensible y alma inmortal, y que es deseado en forma racional y libre como corresponde exclusivamente al hombre; este bien honesto lo constituye, pues, el fin al cual nos dirigimos conscientemente y que saciará todo el apetito de nuestro ser.

2º—Bien deleitable, “que representa el reposo del apetito en la posesión del bien; consiste así en aquietarse

(47).—Rafael Preciado Hernández. “Lecciones de Filosofía del Derecho”, Ed. Jus, México, 1947. p. 201 y ss.

la voluntad por la bondad de aquello en que reposa, lo cual significa que el bien deleitable sigue a la posesión del bien honesto, pues el deleite se desea por razón del bien y no a la inversa"; cuando hemos llegado a nuestro fin, cuando hemos colmado el apetito de nuestro ser humano, cuando hemos alcanzado el bien honesto, entonces aparece el bien deleitable, el deleite, o sea la satisfacción por la posesión de lo deseado. Este bien deleitable es inferior al bien honesto, pues es consecuencia de la posesión de este, y es bien por participación en cuanto proviene del bien superior; solo una sensual posición hedonista nos llevaría a afirmar la superioridad del bien deleitable sobre el bien honesto, pero cometería el error de ver al hombre como un simple sistema nervioso animal, quitándole toda la dignidad moral de la persona humana que es su propia naturaleza, y que en realizarla se encuentra su bien, siendo consecuencia de la posesión de ese bien su goce o deleite; y

3°—Bien útil, que "es el término inmediato del movimiento de la voluntad, ya que en este caso se quiere el objeto como medio adecuado para alcanzar un objetivo ulterior, fin valioso en sí mismo; de tal suerte que el objeto útil es de suyo indiferente, y es el objetivo ulterior el que proyecta sobre él su propia bondad"; encontramos como bien útil todo aquello que nos sirve para alcanzar nuestro bien honesto, pero sin caer en el absurdo de considerar que a conseguir estos bienes útiles está ordenada la naturaleza humana y que es su bien ontológico, pues estos son simples medios que tienen valor en cuanto sirven para la realización de nuestro ser,

pero que si se suprime este grado superior de nuestro bien como hombres, caen por su base todos los demás bienes, inclusive el bien útil, pues devendría inutilidad; solo un subvertido utilitarismo se atrevía a sostener la superioridad del bien útil sobre el bien honesto, olvidando que aquel es sólo un medio, y que sobre él está la íntegra naturaleza del hombre, que como ser superior tiene también un fin superior, y su posesión constituye, por lo tanto, un bien superior; habremos de considerar al bien útil siempre en función del hombre, y a este como un ser complejo y que esa complejidad es su propia naturaleza, y no simplemente como un ser sensible, un ser económico, etc., que constituyen sólo fragmentos de lo que en realidad es, y harían de este un hombre desnaturalizado.

No olvidamos que muy importantes clases del bien en general son tanto el bien común como el bien individual, pero estos bienes serán objeto de especial estudio en los siguientes apartados de este capítulo.

III.—El Bien Común

Ya decíamos al finalizar el punto anterior, que el bien común era parte muy importante del bien, del bien en general ;es, pues, una de sus especies. (48).

La noción de bien común, de por sí aparentemente confusa como lo prueban las diversas concepciones que de él tienen los autores, agrábase con el empleo del término "bien común" para designar muy diversas reali-

(48).—Rafael Preciado Hernández, Op. Cit. p. 207.

dades, que, por el nexo que entre ellas mismas existe, hacen de este concepto un verdadero laberinto del que solo se puede salir cuando, como en aquel cuento de niños, se han ido dejando granitos que nos vayan indicando, desde la puerta de entrada, el camino que hemos recorrido, y así, después de nuestra incursión, poder encontrar la salida trayendo con nosotros algo de provecho; pero precisemos:

Frecuentemente oímos hablar del bien común del Estado o del bien común de la sociedad, queriendo dar a entender el bien de uno u otra. Ciertamente, el Estado y la sociedad son entidades, poseen el ser, y como todo lo que posee el ser, lo que "es", tienen un bien propio, que queda dentro del concepto metafísico u ontológico del bien, y que, por lo tanto, será la realización de ese ser peculiar de ellos, de su naturaleza propia, de su ser Estado o sociedad; entonces, el Estado y la sociedad, en tanto que son seres, tendrán su bien, y ese bien lo oímos llamar no simplemente bien del Estado o de la sociedad, sino bien común de aquel o de esta.

Sin embargo, el bien común es algo diferente al bien del Estado o de la sociedad, y cuando se habla de bien común del Estado o de la sociedad, deberá entenderse, no que el Estado o la sociedad son el bien común, sino que la existencia de uno y otra y la realización de sus fines, son un bien común, un bien comunicable; en sí, el Estado y la sociedad desde el momento que existen son ya un bien, un bien del cual nos aprovechamos todos, y a la vez, como el Estado y la sociedad los formamos nosotros, son también un bien producto de nuestro

esfuerzo común; y después, cuando el Estado y la sociedad alcanzan su bien, cuando logran actualizar todas sus potencialidades, cuando realizan su naturaleza y cumplen su fin de Estado y de sociedad, siguen siendo un bien común, un bien que es comunicable. Creemos que este es el concepto que ha de tenerse cuando se habla del bien común del Estado o de la sociedad, porque querer expresar que el bien común del Estado es el bien específico de este, y algo extraño a esa común cooperación y comunicabilidad, es dar lugar a mayor confusión al introducir un término nuevo y aplicable a otros conceptos, en una idea tan clara como viene siendo la de bien referido a una especial naturaleza que lo es el Estado o la sociedad, y que con decir bien de la sociedad o del Estado, queda expresado y abarcado todo aquello que apetecen el Estado o la sociedad como seres, o sea la realización de su ser, de su propia naturaleza, de su fin, tarea en la que todos hemos tomado parte y bien del que todos participaremos.

Habiendo visto ya solo en qué concepto cabe hablar de bien común del Estado o de la sociedad, habremos de ver ahora qué es, entonces, eso a lo que queremos hacer referencia y que se denomina, en sentido estricto, bien común.

Desde el primer momento que hablamos de bien común, estamos haciendo referencia a una pluralidad; un bien, para que pueda poseer el adjetivo "común", ha de serlo no nada más para un ser, sino para varios seres, ha de ser el bien de varios seres, de una pluralidad de seres; una pregunta nos pondrá en el camino para poder

encontrar al bien común: el bien común ¿a quién es común?

Esta pregunta solo la podríamos contestar acertadamente diciendo que el bien común es común a los hombres; es un bien que tiene la característica de ser común al género humano, algo que para todos los hombres es un bien; pero inmediatamente aparece otra pregunta: ¿cómo es que un bien puede ser un bien para todos? Esto se debe a la naturaleza humana que es la misma para todos los hombres, y de esa identidad de naturaleza deriva la igualdad de todos los miembros del género humano.

La naturaleza humana, que no es otra cosa que la esencia de la persona misma, es, como ya lo expusimos anteriormente, materialidad y espiritualidad, inteligencia, razón, voluntad, libertad, pero con todo esto incapaz de bastarse a sí misma dado el alto fin de su ser, es también sociabilidad, necesidad de vivir en sociedad y recibir los beneficios de esta vida; todo esto es la naturaleza humana, que dentro de la individualidad infungible de cada uno de nosotros forma la unidad del género humano en que cada uno de sus miembros teniendo igual naturaleza tiene igual finalidad.

Establecido ya que los hombres tenemos igual naturaleza, poseemos una naturaleza que es común a todos, se entiende mejor la posibilidad de existencia del bien común. Es claro que, desde el momento que exista un bien para esa naturaleza, este sea el bien común.

Dado que la naturaleza humana es sumamente compleja, habrémos de valernos de infinidad de medios para

poder realizarla, medios que serán para nosotros bienes, bienes que serán, por lo tanto, comunes.

Ya dijimos, hace un momento, que el Estado y la sociedad y los bienes de ellos son comunes, pero serán uno de tantos bienes comunes, uno de tantos medios con los que contamos para la realización de nuestro ser "hombre", como también lo serán el lenguaje, la verdad, la belleza, la justicia, la cultura en general, todos estos serán bienes comunes, pero no constituirán, por sí solos, el bien común, pues este será un concepto que abarque todos los bienes que son comunes a nuestra naturaleza para que pueda dársele la denominación de el bien común, será, como dice Delos (49), "el conjunto organizado de las condiciones sociales gracias a las cuales la persona humana puede cumplir su destino natural y espiritual".

Ahora sí ya tenemos el concepto de bien común, del bien que abarca a todos los bienes comunes; y como el hombre, la persona humana, tiene una idéntica naturaleza que realizar y un idéntico destino que cumplir, habrá un bien que, al concatenar los otros bienes comunes y ponerse al servicio del hombre para lograr satisfacer el apetito de su naturaleza, será el bien común en su auténtico significado.

Si conjugamos esta noción del bien común con lo dicho en el punto II de este capítulo, veremos que el bien común viene siendo un bien útil, seguramente el bien útil por excelencia, el mayor de los bienes útiles, puesto

(49).—José T. Delós, "Los Fines del Derecho", p. 73.

que es el bien que nos sirve para realizar nuestro destino material y espiritual.

Se nos podría objetar, siguiendo la argumentación de Scheler de que el que trata de ser bueno sólo aparecerá bueno a sí mismo y que la bondad sólo se logra por medio de la realización de otros valores, se nos podrá objetar, repetimos, que el bien común no es un medio y que sólo en la medida en que lo realicemos, realizaremos nuestra propia naturaleza; pero, independientemente de nuestra intención, si realizamos nuestra naturaleza en la medida que realizamos el bien común, ¿no será éste, acaso, un medio? Claro que sí, y será por lo tanto el medio, el bien útil, por excelencia.

Sin embargo, dice Schwalm ⁽⁵⁰⁾, que el individuo recibe de la sociedad la conservación y el perfeccionamiento de su naturaleza específica. . . Es perfeccionado por ella. . . Ella realiza la perfección máxima de la especie humana. . . Creemos, por nuestra parte, que no es la sociedad la que perfecciona al hombre, sino el hombre mismo el que se perfecciona en la sociedad, es él el que va adquiriendo la perfección por sí mismo, por esfuerzo propio, y la sociedad es simplemente el medio al través del cual logra perfeccionarse pero no lo que realiza la perfección humana, pues, como lo expone bellamente Delos ⁽⁵¹⁾, "la ciencia reside finalmente, nó en las bibliotecas, sino en los espíritus. Lo mismo si la moralidad pública es la idea directriz de numerosas leyes e instituciones, es finalmente en las almas donde se inscriben las virtudes y se realiza la perfección moral".

(50).—Citado por Rafael Preciado Hernández, Op. Cit. p. 208.

(51).—José T. Delós, Op. Cit. p. 74.

Tampoco creemos que el bien común sea el mayor número de bienes individuales, pues la noción de bien individual se puede prestar para llegar a entronizar como bien común todo lo contrario de lo que en realidad es, constituyendo un amontonamiento desarticulado de bienes y de supuestos bienes; ya en el punto siguiente precisaremos la noción de bien individual, que nos ayudará a comprender mejor por qué nos negamos a aceptar que el bien común sea el producto del mayor número de bienes individuales y por qué aceptamos como bien común a aquél conjunto organizado de condiciones sociales gracias a las cuales podemos cumplir nuestro destino natural y espiritual.

IV.—El Bien Común y el Bien Individual

Habiendo establecido la noción de bien común y dicho que en virtud de ella alcanza el hombre su destino natural y espiritual, no podremos oponerla al concepto de bien individual pues éste tendrá que formar parte del bien de la especie, ya que no se concebiría que el hombre, como miembro del género humano tuviera un bien, y como ser individualizado, personalísimo, tuviera otro, no sólo diferente sino contrario. Además, el bien común como lo entendemos nosotros, no es un bien de una entidad diferente, extraña o antitética al hombre, sino que es el bien del hombre mismo, de la totalidad de los hombres como participantes de una misma naturaleza; el bien común se concibe en función del hombre como ser supremo de la Creación y como medio importantísimo para el logro de su fin trascendente, y por eso, por ser conce-

bido en función del hombre, posee ese altísimo grado de utilidad y estimación.

Vemos, pues, que no hay posible conflicto entre el bien común y el bien individual, pues no son bienes de seres diferentes, sino de uno mismo que es el hombre y en función del cual existen uno y otro; pero hay quienes, equivocadamente, juzgan que el bien común es el bien de la sociedad considerando a ésta como una entidad diferente y extraña al hombre y al cual la oponen; sin embargo, olvidan que la naturaleza humana es eminentemente social, que la sociedad no es algo creado por antojo del hombre y de la cual pueda desprenderse en el momento que quiera, sino que por ser el hombre incapaz de bastarse a sí mismo, porque la naturaleza humana es limitada, encuentra en la sociabilidad y en la sociedad misma su más decidido apoyo y la ayuda más eficaz para el logro de su finalidad. Se olvida que el hombre no puede vivir sino en sociedad y que la sociedad no puede existir sin el elemento humano, sin el hombre, que es el que la forma; otra vez volvemos a encontrarnos con que no hay oposición entre el bien individual y el bien común, aun considerando a éste como el bien de la sociedad, ya que no es posible que el hombre luche contra su misma naturaleza humana en la cual está inscrita la sociabilidad que al actualizarse, al vincular al hombre con sus semejantes, integra la sociedad, traducándose ésta en medio al través del cual podrá raelizar, aquél, su destino; y por su parte la sociedad, es imposible que vaya contra el hombre, pues falsearía su ser, ya que éste

consiste en formar el medio para el mejor desenvolvimiento de aquél.

Las relaciones entre la sociedad y el individuo, las expone sencillamente Efraín González Luna ⁽⁵²⁾, por medio de una metáfora: "Pensemos en la relación entre un hombre y un árbol que la dá fruto para alimentarlo. A nadie se le ocurriría sostener que el hombre es medio para el árbol. Todos vemos claramente que el árbol es un medio para el cumplimiento de los fines del hombre: el árbol sirve al hombre. Esta es la relación fundamental y absoluta entre el hombre y el árbol, como equivalente es la relación fundamental y absoluta entre el hombre y la comunidad social. Pero para que el árbol sirva al hombre, para que dé fruto, el hombre tiene que cuidarlo y hay una cierta subordinación del hombre al árbol; influyen los requerimientos, las exigencias del árbol, en cuanto capaz de fruto, en la vida del hombre. Tiene que dedicarle tiempo y trabajo. Le impone el árbol preocupaciones y afanes"; así también, sin dejar de ser la sociedad para el hombre, tiene éste que procurar la existencia de la sociedad, el bien de ella, para poder aprovecharse de todos sus beneficios. Vemos pues, que no puede haber conflicto entre la sociedad y el hombre, pues para que la sociedad cumpla su cometido, para que realice su fin, ha de servir al hombre, y éste para lograr su bien lo ha de hacer al través de aquélla.

Pero si teóricamente es imposible fricción alguna entre el hombre y la sociedad, ¿a qué se debe que en el terreno de los hechos frecuentemente ocurre que la so-

(52).—Efraín González Luna, Op. Cit. p. 371.

ciudad y el hombre, o que el bien común en cualquier sentido, y el bien individual en muy especial significación, se encuentren en pugna?

La causa es ésta: dijimos que al hombre no podíamos escindirlo en dos, en destinatario del bien común y en destinatario del bien individual, y de aquí que, en principio, ambos bienes estén referidos al hombre como tal, como unidad que es, como ser que tiene un peculiar destino; pero resulta que ese destino, esa naturaleza humana la ha de realizar el hombre por su voluntad y con su esfuerzo, con los medios que él en lo particular, como ser personalísimo, incanjeable y libre, estime convenientes; con aquéllos que crea que son los más idóneos para el logro de su bien como hombre, para la realización de su naturaleza humana; entonces sucede que: o varios hombres consideran idóneo a un bien como medio para cumplir su fin y, como están actuando como seres que han de lograr ese fin individualmente, en forma propia, estiman a ese bien como su bien útil individual y como medio para el bien de su naturaleza humana que han de esforzarse en alcanzar por sí mismos; y cuando los hombres coinciden en estimar a un bien como el medio idóneo para cumplir su fin, aparecerá forzosamente la fricción, y unos, los que lo poseén, dirán que es su bien individual, y otros, los más, los que no alcanzan a tenerlo y lo desean, lo invocarán a título de bien común por ser de la mayoría, cuando en realidad sería un bien individual para cualquiera que lo poseyera; y de aquí, de este falso concepto de bien común como el mayor número de bienes individuales, aparecen las posibles oposi-

ciones entre uno y otro; pero no se crea que es la única causa, sino que además, con suma frecuencia acontece que en la elección de esos medios que hacemos cada uno por considerarlos idóneos para nuestro bien, elección que debemos hacerla cada quien personalmente, caigamos en error; entonces ya no será un falso concepto del bien común, sino un falso concepto del bien útil individual, ya que lo escogido no podrá de ninguna manera llevarnos a nuestro bien específico; y como a ese supuesto bien útil que hemos escogido lo llamamos nuestro bien individual, vuelven a aparecer las oposiciones entre el verdadero bien común, y que ignoramos, y el bien individual, ese falso bien que consideramos bueno y propio para la realización de nuestra naturaleza y que en realidad no lo es. Y si la mayoría de un conglomerado social se equivocara en la elección de esos medios para el logro de su finalidad, y los estimara como sus bienes individuales, ¿cómo habríamos de considerar al bien común como el mayor número de esos bienes individuales cuando el bien común tiene su base en nuestra propia naturaleza y nó en la apreciación que nosotros hagamos de ella o de los medios para realizarla?

Sólo hay una realidad: el hombre y en función de él existen el bien común y el bien individual, y entendidos en su verdadero sentido no habrá oposición, sino que ésta aparecerá cuando se tenga un falso concepto de uno o de otro, y se entablará entre un hombre contra la sociedad cuando aquél sea el equivocado, o entre ésta, representada en la mayoría de los casos por el Estado, contra una persona cuando aquella falsée; pero estas

oposiciones, sólo serán producto del error, ya que, como lo afirma García Maynez (53), "los intereses de la comunidad coinciden, en último análisis, con los del individuo. Si a menudo aparecen oponerse, y hasta a excluirse, tal oposición es aparente, o deriva de una apreciación falsa de los valores en conflicto: se habla de incompatibilidades existentes entre el interés general y el interés particular y no separa mientes en la verdadera naturaleza de los intereses encontrados; aquéllas fórmulas se emplean como antitéticas, y tras de ellas se puede ocultar mezquinos intereses de individuos o de clases. Al proceder de ésta suerte se olvida que individuo y sociedad no son sino abstracciones; que los individuos sólo en la comunidad pueden existir, y que ésta, sin aquéllos, nada sería, y, como termina diciendo, la fuente de todo relativismo está en nosotros, y nó en ellos".

V.—El Bien Común y el Derecho.

Considerando como bien común lo establecido en el inciso relativo de este capítulo, habremos por último de establecer qué relaciones existen entre el bien común y el derecho, para poder dar el primer paso en firme hacia la posible jerarquía de los valores jurídicos.

Si como bien común entendemos el conjunto organizado de condiciones sociales gracias a las cuales puede el hombre cumplir su destino natural y espiritual, ¿qué relaciones se dan entre ese conjunto y el derecho? ¿será aquél el fin específico de éste?

(53).—Eduardo García Haynez, Op. Cit. p. 554 y 555.



Sin dejar de reconocer el altísimo valor que tiene para nosotros el bien común, creemos, sin embargo, que no constituye el fin específico del derecho; que a lo que tiende de inmediato a realizar el derecho, y que es su fin propio, no es el bien común, sino un elemento que vendrá a formar parte de él. Sin duda el derecho es un bien común en cuanto realiza un fin que también es un bien común, pues al través de él se regulan las relaciones entre los hombres, y al regularlas y determinar los derechos y deberes de cada uno sienta las bases de la concordia y la paz entre ellos, haciendo posible, en mayor grado y con mayor provecho, la vida en comunidad, la vida en sociedad; pero el derecho no tiene como fin específico al bien común, claro, con la ausencia de él o del fin propio que debe realizar, no podrá existir íntegramente el bien común, pero el derecho será sólo una parte de ese amplísimo concepto que es el bien común, y sólo en la medida que el derecho cumpla con ese fin suyo, propio, formará parte de aquél.

Así como la técnica contribuye al bien común pero su fin particular es la utilidad, así el derecho contribuye también al bien común pero su fin específico es otro, y en la medida que lo realice habrá contribuído a la integración de ese conjunto organizado de condiciones sociales que hacen posible la realización de nuestra naturaleza.

Y tan no es el bien común el fin específico del derecho, que hay otra entidad que es la que está encargada de realizarlo y de la cual constituye su fin: el Estado.

Ya Santo Tomás, al hablar del Estado, decía que

el bien común era su "causa finalis" (54), es decir su fin; y claro, al Estado sí corresponde realizar el bien común que es su fin específico, pues siendo el Estado la forma por excelencia de organización social, tendrá que velar por esa misma organización social y por el conjunto de condiciones que se dan en ella y hacen que la persona pueda cumplir su intransferible destino.

El Estado debe procurar organizar y coordinar todos esos bienes comunes para formar uno solo, que será, entonces, el bien común; por esto decimos que éste es el fin específico del Estado, ya que sólo él, como máxima forma de comunidad, puede lograrlo, pero querer asignar al derecho como fin propio el bien común, es proceder desordenadamente, con muy poca técnica, pues se deja al verdadero fin del derecho sin elemento o medio que lo realice y al Estado sin fin qué realizar.

Para que los seres puedan alcanzar su naturaleza, cumplir con el fin para el que existen, deben limitarse solamente a tratar de realizar éste, pues mal podría realizar alguien los fines que no son suyos; mal andaría la ciencia si en lugar de buscar la verdad tratara de aplicar la justicia, y mal Estado y mal derecho serían aquéllos que se les asignara como fines los que no le son propios; por eso queremos hacer incapié en que el derecho y el Estado tienen muy particulares fines, y que cuando uno u otro tratan de intervenir en el terreno que no les es suyo, difícilmente puede resultar de ello algo provechoso.

(54).—Ver Eustaquio Galán y Gutiérrez, Op. Cit. p. 97 y ss. Así mismo el Capítulo III de dicha obra.

Todos los fines de todas las instituciones sociales desembocan en uno que es el bien común, pero para formar parte de éste, es necesario que cada una de esas instituciones sociales se abstraiga, se reduzca a su fin propio, pues en ese fin encontrará la realización de su propio ser o naturaleza y en la medida en que realice ésta habrá contribuído al bien común.

Como conclusión a este capítulo, podemos decir que el bien común no constituye el fin específico del derecho, pues el derecho tiene un particular fin que realizar y en cuya realización estará el grado de participación en la integración del bien común; en cambio, éste sí constituye el fin específico del Estado, y cuando en un Estado se considera que el bien común no es su "causa finalis", se falsea su propia naturaleza formándose, entonces, un Estado desnaturalizado.

CAPITULO CUARTO

LA SEGURIDAD

I.—La Seguridad en la vida del hombre.

Aparece el hombre primitivo ignorándolo todo; encuéntrase en un mundo que desconoce y que le es hostil; sólo tiene para defenderse de la furia de los elementos y del acoso de los animales su inteligencia y su fuerza; impotente una para vencer a aquéllos, pequeñísima la otra en comparación con la de éstos; vive constantemente en el peligro, en la inseguridad más completa.

Atérrase al ver la luz del relámpago y al oír el estruendo del trueno o el ahullido del huracán y la voracidad y las fieras hace que se apodere de él un miedo pánico, y huye, y en su huida encuentra la cueva o la caverna, penetra en ella y se refugia; y ya dentro de ella, donde no entra la luz y el ruido se aminora, cuando ya no está en presencia de las fieras, el hombre se da cuenta que ha esquivado a la naturaleza, de que por un momento se ha librado del peligro, de que ha vencido, de que puede vencer; y entonces, por primera vez aparece en su espíritu la sensación de seguridad, sensación que la ha producido una situación de hecho, la seguridad de su persona en el refugio.

Pero de este peligro de la vida primitiva, y de la seguridad que en el estado de naturaleza se podía encontrar, sólo queda el recuerdo y excepcionalmente se dan en la actualidad. Este peligro casi ha desaparecido y esa seguridad por lo general pasa inadvertida por la constante posesión que de ella, al través de los siglos, se ha ido teniendo y aumentando.

Ahora ya no se hace patente la seguridad en una relación del hombre con la naturaleza, sino que aparece y se hace necesaria en una relación de hombre a hombre; ya no nos preocupa tanto asegurar nuestra vida contra los peligros de los elementos o de las fieras, ahora nos interesa asegurarnos contra el peligro del hombre mismo, contra sus pasiones, contra la actividad de quien un día lo tomamos por aliado en nuestra lucha por nosotros mismos y ahora hay la posibilidad de que se convierta, si es que no se ha convertido ya, en nuestro enemigo, aun experimentando la necesidad de esa unión que debe existir entre todos los componentes del género humano. Por eso el concepto de seguridad, como lo entenderemos posteriormente, sólo aparecerá donde hay pluralidad de individuos, donde hay sociedad.

Es la necesidad de la seguridad en la vida del hombre, lo que hace considerar a Recaséns Siches ⁽⁵⁵⁾, como la "motivación radical de lo jurídico" cuando dice que el hombre "siente la urgencia de saber a qué atenerse en relación con los demás: de saber cómo se comportarán ellos con él y qué es lo que él debe hacer frente a ellos; y precisa no sólo saber a qué atenerse sobre lo que

(55).—Luis Recaséns Siches, Op. Cit. p. 210.

debe ocurrir, sino también saber que ésto ocurrirá necesariamente; ésto es, precisa de certeza sobre las relaciones sociales, pero además de la seguridad de que la regla se cumplirá, de que está poderosamente garantizada . . . y es al conjuro de tal necesidad, de garantía irrefragable, que surge el derecho”.

No compartimos del todo la opinión del Dr. Recaséns, pero no por ésto negaremos la gran verdad que encierra: necesitamos conocer nuestros derechos y nuestros deberes, y que los demás también los conozcan, y éste conocimiento nos traerá cierta seguridad.

Y en esta lucha por la seguridad han nacido los primeros documentos constitucionales. Carlyle ⁽⁵⁶⁾, registra “la declaración que Lotario, Luis y Carlos hicieron a sus súbditos en Mercenne en el año 851. Prometieron que en lo futuro no condenarían ni deshonorarían ni oprimirían a nadie contra el derecho y la justicia. . . el Rey o Emperador estaba ligado por una obligación jurídica hacia su vasallo, y estaba previsto un método legal de compulsión. . . el soberano está ligado a sus vasallos por una obligación jurídica de la misma manera que éstos están ligados a él y no puede tocar la persona del vasallo ni a su patrimonio salvo en virtud de juicio. . . Así en las Cortes de León, en 1186, Alfonso IX declara bajo juramento que no procederá contra la persona y propiedad de alguno de sus súbditos del cual haya oído decir mal hasta que él haya sido llamado ante su Corte. . . la misma idea en las Cortes de Valladolid en 1299: nadie puede ser privado de vida o de su propiedad hasta que su causa no

(56).—A. J. Carlyle, “Los fines del Derecho”, p. 166 y ss.

haya sido oída conforme al fuero y al derecho. . . en Inglaterra volvemos a encontrar la misma idea en la obra de Fleta. Un pasaje que ha sido posteriormente interpolado en el texto de Bracton declara que el Rey tiene dos Superiores en su obra de gobierno: el derecho y la Curia, es decir la asamblea de los Condes y de los Barones que pueden imponerle límites porque los Reyes deben modelar su poder por el derecho. . . En 1351, las Cortes de Valladolid exigieron que nadie fuese ejecutado o aprisionado sin un proceso conducido de conformidad con el fuero y el derecho, y el Rey Pedro I prometió dar órdenes conforme a este precepto a sus funcionarios. . . Esta promesa fué renovada con énfasis por Enrique II en las Cortes de Toro en 1371 y fué impuesta a la regencia cuando las cortes de Madrid en 1391 . . . Maquiavelo ofrece el ejemplo del reino de Francia donde el pueblo vive en seguridad porque el Rey está ligado por muchas leyes que constituyen la seguridad del pueblo. . . y los Parlamentos concedían juicios aún contra el Rey. . .”

A todas estas citas que hace Carlyle, hay que agregar la Carta Magna inglesa, que fué arrancada por los Barones al Rey Juan Sin Tierra en el año 1215 y en la que se establecía que nadie podía ser atacado, encarcelado o privado de sus propiedades o posesiones por el Rey, sino después de un juicio seguido ante sus Pares en el que se le juzgaría conforme a la Ley de la tierra. Se verá en todas estas referencias, el interés de los hombres por su seguridad; no sólo por la seguridad que esperaban existiera entre ellos como particulares y que era

garantizada por el Rey o el emperador, sino también por la seguridad de que no serían objeto de ataques por parte del mismo rey o emperador, y que culminaba con la imposición de todas las cláusulas en que el rey se obligaba a respetarlos en su vida y en sus derechos.

Todo esto constituye, parodiando el título de un libro de Ihering, la lucha por la seguridad, el deseo de no vivir en la constante zozobra de lo imprevisto, de lo fortuito, sino en conocer el posible acontecer de la actividad humana en lo que se relaciona con nosotros y nuestros derechos; por eso Bentham ⁽⁵⁷⁾, reconocía en la seguridad "el signo decisivo de la civilización, la marca distintiva entre la vida de los hombres y la de los animales. Es ella la que nos permite formar proyectos para el porvenir, trabajar y hacer economías; es ella sola la que hace que nuestra vida no se disuelva en una multitud de momento particulares sino que esté asegurada de una continuidad. Es la seguridad la que une nuestra vida presente y nuestra vida futura por un lazo de prudencia y de previsión, y perpetúa nuestra existencia en las generaciones que nos siguen"; y no somos nosotros quienes vamos a negar el valor de la seguridad, que por estar al servicio del hombre forma parte del bien común; es más, vemos en la seguridad un valor de muy alto grado, porque, como lo expondremos posteriormente, puede ser la culminación de uno de nuestros más caros anhelos.

(57).—Citado por Radbruch, "Los fines del Derecho", p. 122 y 123.

II.—Las diversas clases de seguridad.

Cuando hablamos de la seguridad, no nos referimos a un concepto unívoco, sino a uno que entraña una idea que puede ser tomada en diversas acepciones.

Dice Delos (58), que “la seguridad se entiende a la vez en un sentido objetivo y en un sentido subjetivo indisolublemente ligados” . . . Cuando se entiende en su sentido objetivo, que es su sentido más general, “la seguridad es la garantía dada al individuo de que su persona, sus bienes y sus derechos no serán objeto de ataques violentos o que, si éstos llegan a producirse, las serán asegurados por la sociedad, protección y reparación. En otros términos, está en seguridad, aquél (individuo en el Estado, Estado en la Comunidad internacional) que tiene la garantía de que su situación no será modificada sino por procedimientos societarios y por consecuencia regulares, —conformes a la regla—, legítimos, —conformes a la lex—” (59).

Como se ve, este concepto no puede ser más objetivo, es la creación de una situación de hecho; se está dando la seguridad, se está asegurando contra los posibles ataques de los semejantes o de la sociedad.

Cuando se entiende en su sentido subjetivo, “es la convicción que tengo de que la situación de que gozo no será modificada por la violencia, por una acción contraria a las reglas y a los principios que rigen la vida social!” (60).

(58).—Delós, *Op. Cit.* p. 79.

(59).—*Ibid.*, p. 77.

(60).—*Ibid.*, p. 79.

Resumiendo: en su aspecto objetivo la seguridad es un hecho, es el hecho mismo; en su forma subjetiva es la apreciación o el conocimiento que tenemos de ese hecho, es algo psicológico: la convicción; en la primera forma estoy seguro, en la segunda me siento seguro.

El Lic. Rafael Preciado Hernández, también hace una división bipartita de la seguridad ⁽⁶¹⁾, y establece la "seguridad jurídica" propiamente dicha, que "representa el conjunto de condiciones sociales que garantizan la situación personal de cada uno de los miembros de la comunidad"; y que viene siendo la situación de hecho o la seguridad en sentido objetivo de que hablaba Delos; y la "certeza jurídica", que la constituye el conocimiento que nosotros tenemos de la seguridad jurídica, o sea lo que llama Delos la seguridad en sentido subjetivo y que es el "saber a qué atenerse" postulado por Recaséns Siches.

Seguridad y certeza jurídicas no son sinónimos ni deben confundirse, pues una representa el antecedente o fundamento de la otra, ya que no puede existir una certeza jurídica, que es un dato subjetivo y psicológico, cuando previamente no existe la seguridad jurídica, que es el hecho objetivo en que se funda la sensación de seguridad experimentada que viene siendo la certeza.

Gustavo Radbruch, por su parte, afirma que "se puede concebir la seguridad de tres maneras. Se presenta desde luego como seguridad por el Derecho: es la seguridad contra el homicidio y el robo, es la seguridad contra los peligros de la calle. . . la segunda definición en-

(61).—Rafael Preciado Hernández, Op. Cit. p. 234 y ss.

tiende por seguridad la certidumbre del derecho, que exige la perceptibilidad cierta de la norma de derecho. . . (nótese cómo estas dos primeras acepciones de la seguridad en la concepción de Radbruch son idénticas a las de Delos y Preciado Hernández, y la última de éstas a la de Recaséns Siches). . . pero la certeza del derecho en vigor tiene la necesidad de ser completada por una cierta seguridad contra las modificaciones, es decir por la existencia de un aparato legislativo provisto de ciertas precauciones, destinadas a poner obstáculo a las modificaciones. . . evitando así la incertidumbre del derecho en vigor por modificaciones arbitrarias y efectuadas en todo momento" (62).

Como se ve, Radbruch agrega a las acepciones de seguridad objetiva y subjetiva de Delos, o seguridad jurídica y certeza jurídica de Preciado Hernández, un concepto más, o sea aquella seguridad que existe contra los posibles cambios en el derecho positivo, contra la actividad fecunda del poder legislativo, que traería como consecuencia la inestabilidad jurídica, aunque como también lo estima, es precisamente la seguridad, ésta última en especial, lo que, a veces, hace que las leyes y el derecho se transmitan como un mal eterno.

Hemos expuesto diversas concepciones de la seguridad y hemos visto cómo en todas ellas campea el deseo de evitar el peligro de las incursiones sobre nuestros derechos a que estamos expuestos por nuestra vida de relación social.

(62).—Radbruch, Op. Cit. 119 y ss.

III.—Nuestro concepto de la seguridad.

Para ir delineando nuestro concepto de la seguridad, habremos de partir, como en cualquier estudio sistemático que sobre cualquiera materia se haga, del concepto más amplio, de la idea general, para después ir integrando las concepciones particulares.

Cuando hablamos de seguridad estamos haciendo una afirmación de lo que hay en nosotros, quizá se entienda mejor si decimos reafirmación; tratamos de afirmar o reafirmar lo que tenemos, sea dado o construido, como diría Gény; y en ese "tener" entra nuestra vida, nuestra libertad, nuestra dignidad moral, nuestra trascendencia espiritual, la posibilidad de ser nosotros mismos, nuestros bienes, nuestros derechos, etc., etc.; y todo esto que poseemos, deseamos seguirlo teniendo, afirmarlo, asegurarlo; por eso decíamos que la seguridad implica una afirmación de lo que había en nosotros.

Fero, todo eso que poseemos ¿de qué queremos asegurarlo?; queremos asegurarnos de su posesión, de su tendencia; ponerlo a seguro de los ataques que pueda ser objeto por parte de aquéllos con quienes convivimos; y ¿cómo lo podremos asegurar, cómo lo afirmaremos?

La vida, la libertad, los bienes, los derechos, etc.; en realidad, sólo son nuestros cuando podemos disponer de ellos; sólo estamos seguros de ellos cuando podemos, no sólo tenerlos, sino mantenerlos siendo nuestros; sólo entonces están seguros, afirmados. Unos bienes o derechos que pueden sernos arrebatados no los tenemos se-

guros; cuando la vida o la libertad no las pueden quitar, vivimos en inseguridad. La seguridad es, en último análisis, un fenómeno de poder.

Ese poder habremos de entenderlo en su sentido más amplio pero tendremos que irlo reduciendo. Se está en seguridad cuando podemos, por ejemplo, convencer a los demás que un estado de cosas es el mejor, el más justo, del cual podemos sacar más provecho todos; esta sería una seguridad ideal, cuando hay la convicción general de la bondad de una situación, de un estado de cosas; cuando nadie intentará cambiarlo o modificarlo porque está convencido de que así debe ser; ésto, repetimos, sería para nosotros la seguridad ideal, pero reconocemos que es casi imposible lograrlo, lograrlo a perpetuidad, y mientras no se logre habremos de reducir ese poder a un concepto más simple: a la fuerza, a la simple fuerza física o material; sólo estará seguro el que puede; la seguridad será la situación en que se encuentra una persona cuando tiene de su parte el apoyo de la fuerza.

Sólo estaremos seguros cuando podamos impedir, en última instancia por la fuerza, que los otros hombres nos arrebaten nuestra vida, nuestra libertad, nuestros derechos, nuestros bienes, etc. Sólo estará en seguridad un Estado cuando, en última instancia por la fuerza, pueda impedir, respecto a los otros Estados, los ataques a su integridad, y respecto a los particulares cuando pueda imponer sus leyes. Sólo estarán en seguridad los particulares, respecto a la actividad de un Gobierno, cuando posean la suficiente fuerza para imponerse y derrocarlo.

cuando no actúe en beneficio del bien común; bástenos recordar a los Señores Castellanos cuando imponían sus fueros y decían al rey: nosotros que valemos tanto como vos y que juntos podemos más que vos . . . ; a los barones ingleses cuando obtenían de Juan Sin Tierra la Carta Magna en que se obligaba a respetarlos; a cualquier pueblo de la tierra cuando al subir al poder un nuevo funcionario exige que proteste guardar su Constitución. En todos estos actos notamos un alarde de fuerza, fuerza que puede ir contra quien no cumpla lo prometido; sólo cuando se unen los Señores, los barones o el pueblo y adquieren la fuerza producto de esa unidad, puede decirse que tienen seguridad, que están seguros, que han asegurado o afirmado sus derechos, su vida, su libertad, sus bienes, contra las posibles arbitrariedades del Gobierno o del gobernante.

Dentro del Estado moderno, claro que cada particular no va a crearse la seguridad por su propia fuerza, sino que el Gobierno, mandatario del pueblo, posee los suficientes medios para forzar a los particulares al cumplimiento de sus obligaciones y cuando por cualquier causa no puede hacerlo, v. gr.: cuando ya se ha cometido algún delito, impedir por la misma fuerza que se vuelva a cometer. Cuando un Estado no puede imponerse sobre cada uno de los individuos en particular, deja de dar seguridad y aparece la anarquía; cuando la totalidad de los particulares no puede imponerse a un Gobierno, dejan de tener seguridad y nace la tiranía o el despotismo.

Se podrá objetar que un Gobierno puede tener la fuerza y sin embargo ser derrocado, y que un pueblo

puede también poseer la fuerza y también, sin embargo, estar oprimido. No lo creemos; cuando un Gobierno que como Gobierno tiene la fuerza es derrocado, demuestra que en realidad no tenía esa fuerza, que nunca la había tenido o que la había perdido ya, que quien la posee es el pueblo; cuando un pueblo que se dice posee la fuerza, vive oprimido por un Gobierno o un gobernante, en realidad no la posee y si acaso la tiene no se ha decidido a ejercitarla, lo que es peor, pues sólo cuando no se tiene conciencia de lo que somos y de nuestro bien y nuestro fin se renuncia a nuestra vida, a nuestra libertad, a nuestra dignidad de personas y se deja arrastrar a capricho de otros que tuercen nuestro destino, descendiendo a la animalidad el rango de la vida humana, ¡y nó es otro el que se merece!

El Estado, al través de la policía y del ejército, nos dá una parte de la seguridad que necesitamos, porque no podemos dedicarnos cada uno en particular a guardar y a asegurar lo que poseemos, puesto que ese estado continuo de guardia nos obligaría a no poder desplegar ninguna de nuestras otras facultades, quedando, sin embargo, en la totalidad de los componentes del Estado la fuerza en potencia.

Pero de lo que se trata no es de una simple seguridad como fenómeno de poder, como producto de la fuerza, sino de seguridad jurídica, con los atributos de lo jurídico. Entonces, habremos de entender la seguridad jurídica en función del Derecho y a éste, a su vez, como realizador de la justicia. Relacionando estos términos tendremos que la seguridad jurídica no deberemos des-

prenderla del concepto de justicia porque quedará aislada; en poco nos serviría y en mucho nos perjudicaría.

No se lucha por la seguridad simplemente, sino por la seguridad de algo. Una seguridad sin contenido o dentro de la cual se pueda incluir cualquier cosa no vale la pena buscarla. No concebimos que haya hombre capaz de luchar y de morir por una seguridad que no sabe de qué será, a nadie le interesa que se expida una Carta, Constitución, Código o Ley para el simple hecho de que exista, sino lo que nos hace movernos es el contenido de esa Carta o Constitución. No queremos tener una Ley para saber a qué atenernos, y vivir en una seguridad de naturaleza en que conociendo la ley se prevea la consecuencia, pues es reducir la seguridad jurídica a simple técnica legislativa; lo que deseamos es la seguridad de la justicia; que las disposiciones de una Carta, Constitución, Código o Ley sean justas; éste ha sido el origen de todos los movimientos políticos y revolucionarios, desde la declaración de Lotario, Luis y Carlos a que hacía referencia Carlyle, los fueros de Aragón, la Carta Magna, pasando después por el Acta de Independencia americana y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano hasta todas nuestras Constituciones de países independientes y todas las legislaciones futuras; lo que queremos es que la seguridad nazca en el terreno de la justicia para que nos la asegure, para que sea una seguridad conforme a Derecho, una auténtica seguridad jurídica.

Por eso decíamos, al finalizar el primer punto de este capítulo, que veíamos en la seguridad un valor de muy

alto grado porque podía ser la culminación de uno de nuestros más caros anhelos y ese carísimo anhelo nuestro es el de la justicia.

El valor de la seguridad está moldeado por el valor de lo que asegure; no podemos pronunciarnos en favor de la seguridad que nos ofrece la aplicación de un ordenamiento injusto aunque tengamos la posibilidad de saber a qué atenernos; frente a la seguridad de la injusticia, preferimos la inseguridad de la justicia pues siquiera hay la posibilidad de que alguna vez pueda existir ésta. Ahora, que si la justicia está asegurada, si existe justicia en la seguridad, ésta alcanza su valor máximo, tiene para nosotros una gran importancia y trascendencia, pues representa la fuerza al servicio de una causa justa.

Si la seguridad jurídica la entendemos sólo como el saber a qué atenerse, como la certeza jurídica de que habla Preciado Hernández, será el simple conocimiento de la Ley que tengamos por la publicación de ésta, y cualquier ordenamiento que haya llenado esta formalidad habría que decir que nos la ofrece, aunque sólo contuviera un artículo en el que se dijera que la ley sería la voluntad y el capricho de un tirano; ésta sería una seguridad que de jurídica tendría muy poco, tendría sólo la forma.

No es ésta la seguridad por la que se ha luchado y sufrido y, muchas veces, muerto; no es simplemente la forma, sino la seguridad de lo justo y la necesidad de esa seguridad jurídica lo que ha hecho mover y seguirá moviendo los brazos y los espíritus de los hombres.

Sólo un espíritu de traficante puede conformarse con la seguridad que ofrece la publicación de una ley por la misma fuerza que implica; sólo él puede conformarse con el simple saber a qué atenerse porque lo único que espera es eso, el saber a qué atenerse para poder explotarlo, para poder aprovecharse de él y crear una situación en su favor aun en detrimento de los demás y mientras éstos se ocupan de mejorar esa situación general; si este espíritu se dá a veces en el hombre de la calle, creemos que no podrá tener cabida en un jurista y menos en aquél que se dedique a los estudios de Filosofía del Derecho.

Pero no olvidemos que la seguridad jurídica, aun encontrándose en el seno del Derecho, sigue teniendo los rasgos generales de la seguridad, sigue siendo un fenómeno de poder, de fuerza, fuerza que existe ahora en apoyo de la justicia.

Se olvidan también, quienes ven la seguridad en la simple aplicación de una ley cualquiera, que si bien momentáneamente creea un orden esa Ley, sólo será un orden ficticio y que en el primer momento que se pueda se romperá. El orden no se logra por el conocimiento o la publicación de una ley que puede ser absurda, el verdadero orden se logra sólo por medio de una legislación que plasme los anhelos de justicia de la sociedad. Sólo la justicia puede asegurar el orden, pues la injusticia sólo engendrará el desorden y en él no se puede hacer vida social.

Así es que, para conferirle a la seguridad el grado

que merece, ha de ser seguridad de la justicia pues de otra manera no sería una verdadera seguridad jurídica.

IV.—La seguridad y el Derecho.

Hemos llegado a la parte final de este capítulo, o sea a estudiar las relaciones que hay entre la seguridad y el Derecho y a ver las posibilidades que hay de que aquélla constituya el fin específico de éste.

Es clásico citar, cuando se habla de la seguridad y en favor de ésta, el diálogo platónico titulado Critón o el Deber, en el que aparece Sócrates negándose a aceptar los ofrecimientos de sus amigos cuando le proponen ayuda para huir del cautiverio y burlar así las leyes de Atenas que le imponían, en una sentencia injusta, beber la cicuta. Sócrates se niega afirmando que prefiere sufrir una injusticia y nó burlar las leyes atenienses a cuyo amparo ha vivido, ya que los demás, siguiendo esta conducta, podrían hacer lo mismo produciendo, por lo tanto, al no obedecer a la ley, la inseguridad en la "Polis". Aunque invoca un principio de seguridad y lo prefiere a la justicia, si se medita un poco sobre la acción se verá que no es en realidad por la seguridad por lo que obra de esa manera, sino por el mismo criterio de justicia; se encuentran frente a frente la injusticia cometida con él y la injusticia que él puede cometer con los atenienses al privarlos de la seguridad en las leyes, y entre esas dos injusticias él se decide por la menor aun en perjuicio propio (63).

(63).—En este mismo sentido ver Preciado Hernández, Op. Cit. p. 241.

Hemos hecho esta referencia, para recordar desde cuándo ya se concebían unidos la seguridad y el Derecho entendiendo por éste a la ley; en la actualidad todavía se sigue sosteniendo que el fin del Derecho es la seguridad o que ésta la realiza el Derecho; la seguridad, lo hemos dicho hasta la saciedad, la realiza la fuerza; sólo la fuerza es la que nos dá la seguridad.

Se cae en confusión si se considera que el Derecho es el que dá la seguridad en vez de ser la fuerza; una cosa es que la fuerza se manifieste al través del Derecho y otra que éste sea el que nos dé la seguridad; vayamos por partes: cuando el pueblo, los particulares en general, obtienen la promesa de que sus vidas, su libertad, sus bienes, etc. serán respetados por los gobernantes y esa promesa la hacen constar en un documento constitucional, en una ley, obtiene la forma de Derecho por ser la manera más fácil y segura de que se conozca tanto por los gobernantes como por los gobernados; se tiene a la vista, se comprueba fácilmente y se puede exigir; pero la forma de la ley sólo ha sido un medio, detrás de ella se encuentra la fuerza de todos los miembros del Estado para imponerla o para derrocar o castigar a quien no ha sabido o querido cumplir lo prometido. No es el Derecho, pues, el que nos dá la seguridad, es la fuerza con que contamos, fuerza que ha sido manifestada al través de una norma de Derecho pero que no por eso deja de ser fuerza; y en esa manifestación de fuerza que hacemos a los gobernantes y que ha cuajado en ley constitucional, les hemos impuesto la condición de que para poder utilizar la fuerza que ellos poseen lo habrán de hacer sólo

al través de una norma jurídica, sólo al través del Derecho; por eso vemos que cuando el Estado emplea la fuerza lo hace con la forma de la ley, pues es el medio que tiene para poder emplearla. De aquí que parezca que es el Derecho el que nos dá la seguridad respecto a nuestros semejantes, pero nó, tras el Derecho está la fuerza del Estado, que sólo puede manifestarse en forma jurídica.

Pero el Derecho no sólo sirve de medio para hacerse patente la fuerza del Estado respecto a cada uno de los particulares, o de la totalidad de éstos para poner claramente en manifiesto la suya respecto de los gobernantes, sino que el Derecho, la simple palabra de Derecho como agente de la justicia, entraña una dignidad muy especial. Entre los mismos juristas la palabra Derecho impone respeto, con mayor razón dentro de la generalidad de la gente que por dedicarse a actividades diversas no está familiarizada con ella; basta con que alguien diga que no nos asiste el Derecho para que con eso nos sintamos molestos, y es que la actuación conforme al Derecho es la justificación de nuestras actividades; tiene el Derecho una fuerza psicológica poderosa, y es esa la razón por la que, como afirma un autor contemporáneo ⁽⁶⁴⁾, "rara vez se contentan los gobernantes con el hecho mismo del poder o con la ambición satisfecha; aspiran a gobernar de "jure" no menos que de "facto". Los derechos consecuentes de la violencia y de la astucia no les parecen suficientes. A fin de fortalecer sus posiciones con respecto a los gobernados y simultáneamente para satisfacer sus

(64) —Aldous Huxley, "El fin y los medios", trad. I. M. Bullrich, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2a. ed., 1944, p. 67.

propios y difíciles anhelos de justificación moral, tratan de probar que gobiernan por derecho divino". Y esta apreciación de Aldous Huxley sobre el derecho divino la podemos hacer extensiva a cualquier clase de derecho, afirmando que lo que se trata en estos casos, es de probar que se gobierna de acuerdo con el Derecho, elevando a la categoría de tal normas absurdas y de notoria injusticia.

Vemos cómo el Derecho posee una fuerza, pero no es ésta la que nos dá la seguridad, sino la fuerza nuestra la que nos hace, al final de cuentas, lograrla; y la seguridad adquiere categoría, dignidad, cuando asegura la justicia; por la seguridad de la justicia al través de un ordenamiento justo es por lo que nos preocupamos, pues una seguridad sin este contenido la repudiaremos siempre, ya que no nos satisface.

La seguridad jurídica es aquélla seguridad de los verdaderos derechos, de aquéllo que nos atribuye la justicia y nó simplemente de aquéllo que de Derecho solamente tiene la forma; pero con todo y ésto la seguridad jurídica no constituye el fin específico del Derecho; ya hemos visto cómo el Derecho no es, en realidad, el que nos produce la seguridad, sino que el origen de la seguridad está, en última instancia, en la fuerza, y así como el árbol hunde sus raíces en la tierra pero se levanta sobre de ella, así nosotros, en nuestro interior, deseamos estar en una situación de seguridad, pero cuando esa seguridad la referimos a la justicia, cuando exigimos que esa seguridad sea una verdadera seguridad jurídica, no nos limitamos a ella, la estamos superando.



CAPITULO QUINTO

LA JUSTICIA

I.—Nociones generales.

Para tratar de la justicia, habremos de principiar haciendo una distinción, aquélla que existe entre la justicia como virtud y la justicia como concepto.

Sin duda que aquél hombre que por lo general actúa conforme a la justicia, tiene una virtud; de él podemos decir que es un hombre justo, y ese actuar conforme a la justicia hace de él un ser virtuoso, posee la justicia como virtud, virtud que la crea esa constante actuación dentro de la justicia, la voluntad para no separarse de ella; por eso al hacer referencia a la justicia como virtud estamos implicando un acto, una serie de actos conforme a la justicia y una voluntad para realizarlos y para no caer ante la tentación de la forma contraria.

Pero esa virtud de lo justo, esta justicia como virtud, está presumiendo la justicia como concepto, como idea; cierto que muchas veces se actúa conforme a la justicia aun cuando difícilmente se puede exponer el concepto de ésta, v. gr.: muchos de los actos de personas que no han podido asistir a una cátedra una la que se trate este tema, pero no por esto todo lo que hagan será injusto; y es que la justicia es un sentimiento innato

en el hombre; la naturaleza humana es eminentemente social, y, para poder formar una sociedad y vivir en ella, como forzosamente tendremos que hacerlo, el presupuesto indispensable para poder lograrlo es la justicia, que aparece en cada uno de nosotros como un sentimiento innato, pues sin ella no sería posible la convivencia social; y lo que después hacemos en la cátedra es darle forma académica, razonarlo, precisarlo, afinarlo y exponerlo. Pero aun cuando no se haya hecho ésto, aun cuando no se haya razonado, aunque sea una idea vaga o difusa, aunque sólo se pueda apreciar en casos de notoria justicia o injusticia y a pesar de que no se puede expresar qué cosa es, la justicia ya existe en nosotros, si nó con una forma intelectual y académica, sí cuando menos en forma emotiva, forma que nos servirá de base para después intelectualizarla y poseer el concepto de justicia de manera racional: si se quiere, este conocimiento emotivo de la justicia, será rudimentario, pero en sentido lato ya podemos decir que tenemos la idea o concepto de justicia sobre el que aparecerá después la justicia como virtud cuando haya actuado la voluntad en el acatamiento de la justicia como concepto. Pues bien, es la justicia como concepto o como idea lo que nos interesa para este estudio.

Ya Platón, el célebre filósofo griego, estimaba como justa aquélla armonía que debía haber entre las tres partes del alma, y por lo tanto, como justicia, el criterio racional que existía para regular esas relaciones; así, él ponía en primer lugar a la razón que engendraba la sabiduría, a la que él llamaba "sofia"; era aquélla la encar-

gada de mandar y encontraba su lugar en la cabeza; le seguía al ánimo o coraje, o sea la voluntad, que producía la fortaleza, denominada por él "andria"; éste debía apoyar o secundar a la razón y residía en el corazón; en último lugar colocaba a los apetitos sensibles, o sean el deseo, para los que él requería la templanza, que le daba el nombre de "sofrosyne"; el deseo debía estar siempre dominado por la razón y por la voluntad; y lo que coordinaban estas tres partes del alma era la justicia, llamada "dikayusino", que velaba porque en el alma existieran esas relaciones, porque ninguna de sus partes aniquilara a las otras, estableciendo, entonces, el verdadero orden o armonía. Pero esta justicia, aunque ya un criterio, se limitaba exclusivamente al individuo tomado como unidad absoluta y nó como unidad relacional, que será como deba considerarlo el concepto de justicia que buscamos.

Entonces, la justicia a que nos debemos referir, no será la virtud, ni aquélla que ordena las partes del alma en la concepción de Platón, sino una que tomará al individuo como miembro de la sociedad y como ser que tiene que convivir con otros seres semejantes a él; será pues, la justicia, una referencia a relaciones entre individuos, o como dice Del Vecchio (65), "a las relaciones que se producen entre sujeto y sujeto".

Aristóteles, al tratar, en el Libro V de su Moral a Nicómano (66), sobre la justicia, dice que "se infama

(65).—Giorgio del Vecchio, "Justicia y Derecho", en *Dos Ensayos*, Cía. Gral. Editora, México, 1943, p. 72.

(66).—Aristóteles, "Moral a Nicómano", trad. Patricio de Azcárate, Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942, p. 140.

con el nombre de injusto . . . al que es demasiado codicioso . . . Por consecuencia, es evidente que debe llamarse justo . . . al que observa con los demás las reglas de la igualdad"; y más adelante agrega: "El hombre injusto no siempre pide más de lo que le corresponde equitativamente; a veces la injusticia consiste en tomar menos de lo debido; por ejemplo, en el caso que las cosas que es preciso tomar sean absolutamente malas".

Observamos, en estas ideas de Aristóteles, que la justicia siempre se entiende en función de dos o más hombres, siempre hay una referencia a relaciones sociales; y que a la vez la justicia implica una igualdad en el trato; igualdad en cómo se trata uno mismo y en cómo trata a los demás ; igualdad que consiste en no tomar de más o en no dar de menos cuando se trata de bienes que hay que repartir o apropiarse, y en no tomar de menos y, por lo tanto, no asignar en mayor número a los demás, de aquello que constituye una carga o implica una molestia, un mal; por eso la justicia, dice este mismo autor, constituye un bien extraño, un bien para los demás, y no sólo para sí, porque se ejerce respecto a los demás ⁽⁶⁷⁾.

Pero esta igualdad hay que entenderla en su verdadero sentido; el que para ser justo haya que tratar y tratarse con igualdad, no quiere decir que haya que tratar a todos en idéntica manera, pues así como sería injusto tratar desigualmente a dos personas iguales, grande injusticia sería dar trato igual a dos personas desiguales.

Esta sencillez, fácil de entender pero difícil de practicar, se agrava apenas recordamos la definición que

(67).—Aristóteles, Op. Cit. p. 142.

Ulpiano dá de la justicia: "justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi", o sea la voluntad firme y continuada de dar a cada uno lo suyo, pues entonces aparece el problema de determinar, primero, qué es lo suyo de cada quién, para después poder asignárselo.

El concepto de "lo suyo de cada uno", nos aparece con claridad después de haber visto, en el punto IV del capítulo II, lo que es la persona humana, en función de la cual tendremos que establecer lo suyo de cada quien, y, que como dice elegantemente el Lic. Manuel Ulloa (68), viene siendo "...aquéllo que según existencias ontológicas, le pertenecen (a cada uno) para su subsistencia y perfeccionamiento".

Victor Cathrein, al glosar aquélla idea de Kant de que "lo mío... es todo aquéllo con lo cual estoy tan unido, que su uso por otro y sin mi consentimiento podría dañarme", expresa que, cuando alguien habla de su mano, de su cuerpo, de su vida, no quiere sólo decir que la mano esté con él físicamente unida, sino también que está así en primer término para su utilidad y provecho... Cuando digo que algo es mío, quiero expresar con ésto que tal cosa está en una particular relación conmigo, y determinada en primer término para mí y para uso mío, en tanto puede servirme, y que yo puedo excluir a los demás del uso de la misma como propia; tengo pleno señorío sobre ella... Quien de ella dispon-

(68).—Manuel Ulloa, "Notas en torno al Derecho Natural", *Revista Jus*, No. 61, México, 1943, p. 139.

ga contra mi voluntad, viola mi derecho y atenta contra la justicia (69).

Ya con estas nociones generales sobre la justicia, nos encontramos en posibilidad de dedicarnos a estudiar las especies de ésta.

II.—Las especies de la justicia.

Siguiendo el pensamiento aristotélico, observamos cómo el estagirita distingue una primera especie de justicia: “la justicia distributiva de los honores, de la fortuna y de todas las demás ventajas que pueden alcanzar todos los miembros de la ciudad” (70).

En este concepto de la justicia distributiva encontramos cuatro términos, dos de ellos formados por las personas, y los otros dos formados por los bienes que van a ser objeto de distribución; y en la relación de los bienes a las personas debe haber cierta proporcionalidad; a quienes tengan mayor mérito les deberá corresponder mayor bien, y a los que valgan menos su bien deberá ser en menor número, aunque, como lo hace notar el propio Aristóteles (71), surge la dificultad de que no todos hacen consistir el mérito en las mismas cosas.

No habrá verdadera justicia distributiva cuando a personas que tienen igual mérito, se les asignan partes desiguales, los bienes que les correspondan sean unos mayores a otros; también se violará la justicia distributiva cuando siendo los bienes iguales en valor, se les distribuyan en igual proporción entre personas desiguales en mérito.

(69).—Victor Cahrein, Op. Cit. p. 44 y 45.

(70).—Aristóteles, Op. Cit. p. 145.

(71).—Ibid, p. 146.

Creemos que Aristóteles mismo dá la solución al problema de los diversos criterios para apreciar el mérito, cuando dice: "Si se llegasen a repartir todas las riquezas sociales, sería preciso que la partición se verificase precisamente en la relación misma en que estén las partes con que cada uno haya contribuído" (72); idea semejante es sustentada por el Lic. Rafael Preciado Hernández cuando, aun sin referirse al mérito, afirma: "Se requiere un nuevo criterio racional de acuerdo con el cual se puede asignar a cada miembro de la sociedad su debida participación en el bien común" (73).

Vemos pues, que, en la justicia distributiva, la igualdad es proporcional y responde al mérito de cada uno en relación con los bienes que le corresponden.

Pero la justicia no se reduce a una sola especie, sino que hay otra en la que ya no se toma al individuo en forma tal personalísima, ni ofrece referencia al mérito o demérito de aquél, ni aparece entre la actuación de la autoridad y los individuos en particular, sino que se dá en las relaciones exclusivas de persona a persona: es la que se denomina justicia conmutativa, y Aristóteles dice de ella es la justicia reparadora y represiva, la que regula las relaciones de unos ciudadanos con otros, lo mismo las voluntarias que las involuntarias. Hay que aclarar que en el pensamiento aristotélico se entiende por relaciones voluntarias las que se dan en los contratos, v. gr.: compra-venta, préstamo, fianza, arriendo, depósito, etc.; e

(72).—Ibid, p. 148.

(73).—Rafael Preciado Hernández, "Apuntes de Filosofía del Derecho", p. 19, también en "Lecciones de Filosofía del Derecho", p. 222 y ss.

involuntarias las que aparecen por los delitos por ejemplo: hurto, adulterio, asesinato, falso testimonio, etc.; pero que como se verá todas ellas son relaciones de particular a particular.

La justicia conmutativa, hace abstracción de la calidad de las personas; para ella es indiferente que en las relaciones intervengan santos o perversos, simplemente se limita a establecer la norma de justicia en forma general, sin tomar en cuenta a los destinatarios en especial; "importa muy poco que sea un hombre distinguido o un hombre obscuro el que haya cometido un adulterio; la ley sólo mira a la naturaleza de los delitos y trata a las personas como completamente iguales. Sólo se cuida de averiguar si el uno ha sido culpable, si el otro ha sido víctima; si el uno ha cometido el daño, y si el otro lo ha sufrido" (74).

La proporción que se dá en la justicia conmutativa es diversa de la que existe en la justicia distributiva; en ésta es una proporción geométrica, pues a medida que en los individuos aumenta el mérito igualmente deben aumentar los bienes o beneficios que los corresponden; en aquélla, en cambio, la proporción es aritmética, ya que se aplicará por igual a todos los hombres.

Estas dos especies de la justicia forman parte de un concepto de justicia más amplio que se denomina justicia general o legal. Ya Aristóteles, aun sin precisarlo del todo, lo dá a entender cuando dice que "lo justo es lo legal y equitativo; y así la primera injusticia. . . es

(74).—Aristóteles, Op. Cit. p. 148.

la que se refiere a la ilegalidad" (75). Aquí presume Aristóteles que las leyes habrán de ser justas y que por lo tanto, cualquier violación a ellas, será una violación a la justicia.

La justicia general o legal, dice Preciado Hernández comentando a Santo Tomás, regula los derechos de la sociedad, y se la llama legal porque es propio de las leyes humanas determinar los actos debidos al bien común que la sociedad tiene el derecho de exigir; exige que todos y cada uno de los miembros de la comunidad, ordenen adecuadamente su conducta al bien común; rige los deberes de los ciudadanos frente a la autoridad como representante de la comunidad y a la vez, los deberes de los gobernantes dado que también ellos están obligados a actuar de acuerdo con las exigencias del bien común; el sujeto titular de este derecho es siempre la comunidad, y el sujeto pasivo es el individuo, ya se considere en su calidad de ciudadano o de gobernante (76).

Vemos, pues, cómo se articulan las especies de la justicia y como se integra el concepto de ésta; tenemos entonces, sintetizando, primero una justicia que va de los individuos como particulares o como gobernante a la sociedad como tal: es la justicia general o legal; luego encontramos aquella justicia que partiendo de la sociedad, o de la autoridad como su representante, se dirige hacia los particulares tomando en cuenta su mérito para asignarles el grado de su participación en el bien común

(75).—Aristóteles, *Op. Cit.* p. 148.

(76).—Rafael Preciado Hernández, "Lecciones de Filosofía del Derecho" p. 222.

y en los puestos públicos: esta es la justicia distributiva; por último, hay otra que regula las relaciones de los particulares entre sí, pero como simples particulares, evitando que alguno exija algo desproporcionado al valor de lo que a su vez se obliga a dar, o que uno perjudique a otro: ésta se denomina justicia conmutativa.

Sin embargo, en los últimos tiempos se ha venido hablando de una cuarta acepción de la justicia, que sería la justicia social, entendiendo por ésta aquella justicia que debe existir entre los hombres al formar parte éstos de diversas clases sociales; es la justicia que le debe la clase social de los poseedores a la clase social de los desposeídos; es el destierro de esa situación, producto del capitalismo, en que unos poseen en exceso bienes superfluos cuando otros carecen de los necesarios. Ni por un momento negaremos la razón que asiste a quienes luchan por una mejor distribución de la riqueza; por la existencia de medios para que todos, al vivir con cierto desahogo económico, tengan la posibilidad de llevar una vida más digna de hombres, contar con facilidades para su desenvolvimiento moral y espiritual, que no se podrá lograr cuando se vive perseguido por el espectro del hambre, pues entonces, sólo si se tiene tiempo para procurarse el elemental sustento; pero no por esto creemos necesaria una cuarta especie de justicia.

El hombre no existe, ontológicamente, dividido en clases sociales; la naturaleza humana es una e idéntica para todos; las clases no son sino una división de la sociedad hecha por nosotros mismos; la injusticia que se da entre ellas es injusticia de hombres con hombres, no

injusticia de clases con clases, y esa situación injusta aparece por la violación de cualquiera de las especies de la justicia; de la justicia general o legal cuando los particulares no dan a la sociedad lo que deben; de la justicia distributiva, cuando la autoridad, como representante de la sociedad, no asigna los bienes conforme se merecen, sino que se los dá a unos y a otros se los suprime; de la justicia conmutativa, cuando no hay proporción entre el trabajo que se recibe y el salario que se paga.

No hay por qué crear un nuevo concepto de justicia, cuando el defecto no está en ella, sino en nosotros, en su cumplimiento y luego, llamar a éste concepto de justicia, justicia social, es desconocer la naturaleza misma de la justicia, ya que ésta sólo existe, como lo decíamos al tratar de las nociones generales, donde hay sociedad, auténtica sociedad que es la formada por los hombres; la justicia no hace falta donde nada más hay un individuo, requiere por lo menos dos, por lo tanto, toda la justicia tiene que ser social.

Cuando se llegue a cumplir con los dictados de la justicia general o legal, de la distributiva y de la conmutativa, veremos que con esos criterios basta para que todos poseamos las condiciones materiales que nos darán la posibilidad de poder lograr la realización de nuestra naturaleza, de nuestro destino.

III.—La Justicia y la equidad.

Uno de los problemas que se presentan en la aplicación del Derecho, es aquél que aparece cuando el caso propuesto a juicio no es el que la ley prevé y sin em-

bargo hay que resolverlo; y la aplicación estricta de la ley haría que se cometiera una injusticia. Entonces, aparece el concepto de la equidad que modifica un poco a la ley y al hacer ésto aparece como opuesto al de la justicia.

Aristóteles, en el capítulo X del Libro V de su *Moral a Nicómano*, y que lo dedica a estudiar la equidad, ofrece un dilema: “. . . una de dos: o lo justo no es bueno, o lo equitativo no es justo, si es una cosa distinta de lo justo” (77).

¿Cómo resolver o conciliar esta oposición? El filósofo de Estagira, aunque en una parte de su libro dice que la justicia y la equidad no son absolutamente idénticas y más adelante afirma que lo equitativo y lo justo son una misma cosa, dá la solución cuando escribe: “. . . siendo ambos buenos (lo justo y lo equitativo), la única diferencia que hay entre ellos es que lo equitativo es mejor aún. La única dificultad está en que lo equitativo, siendo lo justo, no es lo justo legal, lo justo según la ley, sino que es una dichosa rectificación de la justicia rigurosamente legal. La causa de esta diferencia es que la ley necesariamente es siempre general, y que hay ciertos objetos sobre los cuales no se puede estatuir convenientemente por medio de disposiciones generales. . . Tratándose de cosas indeterminadas, la ley debe permanecer indeterminada como ellas, igual a la regla de plomo de que se sirven en la arquitectura de Lesbos, la cual, como es sabido, se amolda y se acomoda a la forma de la piedra que mide y no queda rígida, pues de este

(77).—Aristóteles, *Op. Cit.* p. 166.

modo el decreto especial se acomoda a los diversos negocios que se presentan" (78).

No hay oposición posible o dilema entre la justicia y la equidad; sólo cuando se olvida la naturaleza de la justicia y se llega a creer que ésta se agota en la ley, aparece la posible pugna entre equidad y justicia; pero como decíamos, se olvida que la justicia impone tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales y la ley, en su generalidad, no puede abarcar todos los casos posibles de relaciones que se le presentan al juzgador, y aun siendo justa una disposición no hay que olvidar el principio anteriormente establecido.

Cuando al equidad rectifica a la justicia aparentemente, nace el dilema de que qué es mejor, si la justicia o la equidad, pero si meditamos un poco más y vamos, con todos los conocimientos adquiridos, al fondo del asunto, veremos que no es en realidad a la justicia a la que modifica, sino a la ley, ley que puede ser justa o injusta, y aun en el caso de que sea justa en general, puede ser injusta para un caso determinado; cuando un Juez, ante un caso concreto, se niega a aplicar la ley y se decide por la equidad, no está recurriendo a un principio extraño y mejor que vaya a rectificar a la justicia, sino que es la misma justicia que corre a detener la mano de quien, a nombre de ella, puede cometer un acto injusto, porque en el caso puesto a discusión se violaría la justicia si se aplicara la ley, pues bien puede ser que ésta, aunque justa en su enunciado, se transforme en

(78).—Ibid, p. 167.

inicia al aplicarse, por tratar en forma igual a quienes en realidad son diferentes o viceversa.

Si la justicia impone un trato igual o desigual según sean iguales o desiguales los individuos, la equidad impone lo mismo; bastará recordar su etimología: *aequus* —igual, para darse cuenta de que no son conceptos diferentes u opuestos, ni superior el uno al otro, sino que sólo existe un término: la justicia, justicia que en las clasificaciones y divisiones que nosotros hacemos de ella, recibe el nombre de equidad cuando se refiere a la justa solución de un caso concreto, pero no por esto deja de ser la misma justicia, ya que ésta no es sólo abstracción o generalidad, sino norma de solución para cada uno de los conflictos entre los hombres; no será posible encontrar una equidad que no sea justa ni una justicia, en sentido estricto, que no sea equitativa, pues la solución que damos a nombre de una, forzosamente tendremos que darla a nombre de la otra, pues no son, en realidad, sino una misma cosa y una misma idea, sólo que en la disección que, con simple espíritu académico, hacemos de ella, la denominamos a veces justicia y a veces equidad.

IV.—La Justicia y el Derecho

En este inciso final de este último capítulo, nos dedicaremos a buscar, como en los incisos finales de los otros dos capítulos de la segunda parte de esta tesis, las relaciones que hay entre el tema por el cual lleva el nombre el capítulo respectivo y el Derecho, y la posibilidad

de que la materia tratada constituya el fin específico de éste.

Habiendo tratado ya el Bien Común y la Seguridad, y resuelto que no son el fin específico del Derecho, y quedando sólo la justicia, tendremos que concluir que hemos encontrado el verdadero fin específico de todo ordenamiento jurídico; pero no queremos llegar a esta solución por un simple proceso de exclusión, sino que deseamos fundamentarla.

Si el Derecho ha de regular las relaciones entre los hombres para hacer posible la vida en sociedad ya que ésta es indispensable para nosotros, tendrá que recurrir a un criterio conforme al cual vaya a regular esas relaciones; ese criterio no podrá ser otro que el de la justicia, pues sólo al través de ella, en las formas como la hemos entendido, se hará una apropiada distribución de los bienes que estamos en posibilidad de poseer cada uno, evitando con eso toda posible fricción entre los hombres, producto del interés o de la ambición; al lograr ésto, habrá sentado las bases del orden y de la seguridad, haciendo posible la vida social con todas las ventajas que ella representa, y el Derecho, agente realizador de la justicia, formará entonces un elemento de capital importancia en la integración del bien común.

Apenas iniciado el estudio de las relaciones entre la justicia y el Derecho, surge el problema de que si siendo fin del Derecho, queda fuera de éste, y su consecuencia obligada, el Derecho puede no contener, por lo tanto, normas justas; en otras palabras se plantea la pregunta: ¿la justicia es inmanente o trascendente al Derecho?

Porque si es fin del Derecho entonces es trascendente y deja de ser inmanente, pues es término opuesto, y si el Derecho ha de contener la justicia, si ésta es inmanente, entonces deja de ser fin de aquél. Creemos que tras de esta argumentación se esconde un sofisma creado por los que queriéndose valer de la fuerza psicológica que lleva aparejada el Derecho, tratan de lograr fines personales, mezquinos y egoístas; si se declara que el Derecho tiene como fin la justicia, que le es trascendente y nó inmanente, se puede incluir en las leyes disposiciones injustas o de interés personal, con sólo declarar hipócritamente que se persigue la justicia, e imponerlas por la fuerza moral que implica el Derecho o la física de que se hace uso a nombre de él. Si se afirma que la justicia es inmanente al Derecho y nó trascendente, bastará invertir los términos para que sirva a los mismos fines bastardos; se diría que el Derecho no persigue la justicia y que toda disposición que tenga la forma de Derecho es justa, pues la justicia le es inmanente.

Si bien los conceptos de inmanencia y trascendencia son antitéticos, cuando se emplean en esta forma referidos a la justicia en el Derecho, o se cae en grave confusión o se procede con malicia, pues se olvida que lo trascendente en el Derecho, su fin, es la justicia en toda su extensión, la justicia como ideal, pero con todo y ésto el Derecho debe tener una justicia real, realizar la justicia hasta donde sea posible para que sea auténtico Derecho, y esta realización de justicia es lo que debe ser inmanente. El Derecho no es algo muerto, es todo lo contrario, es algo en movimiento, algo dinámico y

por eso, sin dejar de tener como fin la justicia en su totalidad, debe ir realizándola poco a poco, en cada momento en que se actualiza, en que se manifiesta en forma dinámica, porque hacia la justicia ideal sólo se avanza por un camino: por el de la justicia en la realidad.

Por eso nos resistimos a darle el nombre de Derecho a esas leyes injustas y expedidas sólo para favorecer a los intereses del que está en turno en el poder; nos repugna llamar Derecho a disposiciones que son la negación misma de lo que debe entenderse por tal, y nos entristece ver cómo hay quienes toman por Derecho sólo la forma y desprecian el fondo; ese llamado Derecho sólo es cascarón, es como una redoma que sólo posee la etiqueta que anuncia el contenido pero que éste se ha evaporado, o lo han cambiado por otro, y necio sería tomarlo por el original del que sólo está en el frasco el nombre.

Así sucede con el derecho, con la forma de éste aparecen contenidos que son su antítesis, y nos tendremos que valer del concepto de "fin operis" para comprobar que es auténtico Derecho; así como el "fin operis" de un cuchillo es cortar y nos negamos a darle este nombre a un merengue que tenga esta forma, así el fin específico del Derecho es realizar la justicia y no será auténtico derecho aquella disposición que teniendo la forma de éste carezca de su contenido y no sirva, por lo tanto, para el fin que está destinado; tal disposición, de Derecho sólo tendrá la etiqueta. Haremos nuestro un pensamiento de Márquez de la Cerra: "Para nosotros el Derecho no es, pues, solamente el conjunto de normas

que tienen su origen en la voluntad del Estado. Eso es, pero es, también, más que eso. Es voluntad, pero antes ha sido razón" (79).

Hemos expuesto las relaciones que existen entre el Derecho y la justicia y las razones que creemos tener para considerar a ésta el fin específico de aquél; para terminar sólo queremos formular una última pregunta: Si el Derecho no ha de realizar la justicia ¿quién habrá, entonces, de realizarla? Tendremos que concluir, una vez más, que la justicia es el fin específico del Derecho y éste deberá ser su agente para que pueda merecer tal dignidad.

(79).—Miguel F. Márquez y de la Cerra, Op. Cit. p. 141.

CONCLUSION

Creemos haber expuesto nuestro pensamiento con la mayor honradez; las pequeñas conclusiones que hemos obtenido han ido quedando en los diversos capítulos, quizá muchas no sean exactas, pero han sido obtenidas después de una sincera meditación.

En esta página de conclusión, sólo queremos responder a la interrogante que entraña el nombre de la Tesis: ¿Cuál sería la jerarquía de los valores jurídicos?

Sin duda el objeto de una jerarquía de los valores jurídicos sería establecer el grado en que están ordenados y el orden en que los debe realizar el Derecho, y concluir que éste debe realizar en primer lugar el de más alto valor, sólo cuando fuera imposible realizar éste o ya lo hubiera agotado, tratar de realizar el siguiente, y así sucesivamente.

Pero resulta que hemos visto que ni el Bien Común ni la Seguridad son fines del Derecho; uno es el fin del Estado, el otro lo realiza la fuerza, y que el único fin específico del Derecho es la Justicia. Y como para que exista una jerarquía lo primera que se necesita es que haya varios términos que ocupen los diferentes lugares, ¿cómo habríamos de hacerla donde sólo hay un sólo término? ¡Es imposible! No existe una posible jerarquía de los valores jurídicos porque sólo hay un valor que debe realizar el Derecho: la Justicia; por eso habremos de reafirmar que es la justicia el único fin del Derecho y por lo tanto su fin específico.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELES.**—“Moral a Nicómano”, trad. Patricio de Azcárate, Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires. 1942.
- BRETANO, FRANCISCO.**—“El Origen del conocimiento Moral”, trad. Manuel García Morente, Rev. de Occidente, Madrid.
- CARLYLE, A. J.**—“El Bien Común , la Justicia y la Seguridad en la concepción medieval del Derecho” en “Los fines del Derecho”, trad. Daniel Kuri Breña, Ed. Jus., México, 1944.
- CATHREIN, VICTOR.**—“Filosofía del Derecho” Ed. Reus, Madrid, 1945.
- DELOS, JOSE T.**—“Los fines del Derecho”.
- DEL VECCHIO, GIORGIO.**—“El homo juridicus y la insuficiencia del Derecho como norma de vida”, Cía Gral. Editora, México, 1943.
- DEL VECCHIO, GIORGIO.**—“Justicia y Derecho”, Cía. Gral. Editora, México, 1943.
- GALAN Y GUTIERREZ, EUSTAQUIO.**—“La Filosofía Política de Sto. Tomás de Aquino”, Ed. Rev. de Der. Privado, Madrid, 1945.
- GARCIA MAYNEZ, EDUARDO.**—“El problema Filosófico-jurídico de la validez del Derecho”, Rev. Gral. de Der. y jurisprudencia, Tomo IV, No. 4, México, 1933.
- GARCIA MAYNEZ, EDUARDO.**—“Introducción al estudio del Derecho”, Ed. Jus, México, 1940.
- GARCIA MORENTE, MANUEL.**—“Lecções preliminares de Filosofia”, Ed. Losada, S. A.; 3a. ed., Buenos Aires, 1943.
- GONZALEZ LUNA, EFRAIN.**—“El Hombre y el Estado”.
- GONZALEZ LUNA, EFRAIN.**—“La persona humana, el Bien Común y la Cultura”, Rev. Jus. No. 106, Tomo XVIII, México, 1947.
- HELLER, HERMANN.**—“Teoría del Estado”, trad. Luis Tobío, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1942.

- LARROYO, FRANCISCO.**—“Los principios de la Etica Social”, Ed. Porrúa Hnos., 5a. ed., México, 1943.
- LEGAZ Y LACAMBRA, LUIS.**—“Introducción a la ciencia del Derecho”, Ed. Boch, Barcelona, 1943.
- LE FUR, LUIS.**—“Los fines del Derecho”.
- MARITAIN, JACQUES.**—“Principios de una Política Humanista”, Ed. Cajica, Puebla, 1945.
- MARQUEZ Y DE LA CERRA, MIGUEL F.**—“La persona humana frente al Derecho”, Habana, 1946.
- PRECIADO HERNANDEZ, RAFAEL.**—“Apuntes de Filosofía del Derecho”, México, 1945.
- PRECIADO HERNANDEZ, RAFAEL.**—“Lecciones de Filosofía del Derecho”, Ed. Jus, México, 1947.
- RABASA, LUIS.**—“El Bien Común del Estado y la persona humana”, México, 1946.
- RADBRUCH, GUSTAVO.**—“Los fines del Derecho”.
- RECASENS SICHES, LUIS.**—“La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez”, Ed. Jus, 2a. ed., México, 1947.
- RECASENS SICHES, LUIS.**—“Vida humana, Sociedad y Derecho”, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., México, 1945.
- ROMANO MUÑOZ, JOSE.**—“El secreto del bien y del mal” 2a. ed., México, 1943.
- ROOLZ BENNET, JOSE.**—“La seguridad en la axiología jurídica”.
- RUBIO Y RUBIO, ALFONSO.**—“La Filosofía de los Valores y el Derecho” Ed. Jus, México, 1945.
- SCHELER, MAX.**—“Etica”, trad. Hilario Rodríguez Sáinz, Ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1941.
- STERN, ALFREDO.**—“La Filosofía de los Valores”, trad. Alberto Piñera Llera, Ed. Minerva, México, 1944.
- TERAN MATA, JUAN MANUEL.**—“La idea de justicia y el principio de seguridad jurídica”, Rev. de la Esc. Nal. de Jurisprudencia, Tomo III, No. 9 y 10.
- ULLOA, MANUEL.**—“Notas en torno al Derecho Natural”, Rev. Jus. No. 61, México, 1943.