

175
2ej



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
ARAGON
AREA DE DERECHO

"LA IDEA DE JUSTICIA".
"CONSIDERACIONES ACERCA DE SU
CONTENIDO".

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN DERECHO
P R E S E N T A :
GUSTAVO JIMENEZ GALVAN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



SAN JUAN DE ARAGON, ESTADO DE MEXICO

1990



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 está 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.

INDICE GENERAL

INTRODUCCION PAG. I

CAPITULO PRIMERO

DISTINCION ENTRE EL TERMINO CONCEPTO Y EL TERMINO IDEA.

1.1 ¿Qué es el concepto en general?	1
1.2 ¿Qué es la Idea en general?	12
1.3 Origen de las Ideas Abstractas y de las Ideas Concretas	43
1.4 Como se llega a la Ideología	54

CAPITULO SEGUNDO

LO QUE SE HA ENTENDIDO POR JUSTICIA A TRAVES DEL TIEMPO

2.1 Principales Ideas sobre la Justicia	78
2.2 Aplicación de la Idea de Justicia en diversas Etapas	165

CAPITULO TERCERO

LA IDEA DE JUSTICIA EN LAS PRINCIPALES CORRIENTES FILOSOFICAS, IDEALISMO Y

MATERIALISMO.

3.1 Idealismo	174
3.1.1 Iusnaturalismo y sus doctrinas	175
3.1.2 Iuspositivismo y sus doctrinas	204
3.2 Materialismo Histórico	208
3.2.1 Iusmarxismo	208
3.3 El Principio común que se persigue es la Justicia	222

CAPITULO CUARTO

LA JUSTICIA COMO VALOR

4.1 ¿Qué es el valor?	226
4.2 La jerarquía de los valores	239
4.3 Polaridad de los valores	244
4.4 El Agente Activo sus valores	249

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA

I N T R O D U C C I O N

¿Por qué hablar de una Idea de Justicia, habiendo ya varios conceptos? ¿Por qué hay que considerar su contenido? ¿Por qué? Se pregunta por qué debe hacerse y la respuesta es: porque siempre se pone atención al concepto, a la definición de la justicia, más no a la justicia misma, o casi nunca. Se da un concepto de justicia y se cree y se recibe como si tal concepto fuera la justicia; y se ofrece otro concepto y surge entonces la duda, la incertidumbre, ¿Cuál de los dos conceptos es la justicia? ¡Ninguno de los dos! La justicia no es un concepto ni es una definición, la cual le agrada a algunos y a otros no, o lo que es más erróneo, encontrar que un concepto no es exacto y, al atacarlo y demostrar su defecto, se piensa que la justicia misma también tiene el mismo defecto. El defecto empieza con los seres humanos que no pueden concebir algo superior a una simple definición o a un concepto; que no son capaces de comprender que más que definir a la justicia es necesario practicarla. ¡Error! ¿Cómo se puede practicar algo que no se conoce? ¿Algo que no se ha dado a conocer? Y siempre es así, se espera a que todo esté hecho. Y se dice: "Hey tú, si tú, el que espera, aquí está el que para que lo conozcas, acéptalo sin replicar, así como se te ofrece, no lo analices ni reflexiones". Y así, de esta manera se vive en el concepto. Y cada uno tendrá su concepto de justicia, y se regirá según este último. ¿Y esto es lo más grave? No, lo más grave es que existen seres humanos que no conocen ni siquiera un concepto de justicia. Aún más, tanto los que conocen a la justicia por medio de un concepto, como los que la desconocen, piensan que sólo, los que saben Derecho, deben de conocer a la justicia. ¡Que gran equivocación! Y así, la mayoría creen que sólo el juez debe de obrar con justicia y aplicar ésta, incluso el mismo juez piensa de tal manera. No, la justicia no es privativa de nadie. Y si se replicare que se debe corregir esto último, puesto que la justicia sí es privativa

II

de alguien, es decir, del ser humano, entonces se corregiría lo anterior y se estaría de acuerdo, es decir, que la justicia es privativa del ser humano en general. ¿Significa esto que cada ser humano tiene su concepto de la justicia? Significa esto que cada individuo tendrá que reflexionar acerca del contenido de la justicia, para formarse, no un concepto, sino la Idea de Justicia que regirá su conducta, su voluntad, obligándose a desarrollarse como ser humano a la par con su conciencia simple, para que ambos (ser humano y conciencia) se autoanalicen, se conozcan en lo que son y en lo que no son, pero que pueden llegar a ser y se transformen en espíritu y autoconciencia reflexivos. Y, ¿cómo será esa Idea de Justicia, subjetiva u objetiva? En un principio, cuando se empiece a formar será subjetiva pero, conforme se desarrolle y conozca otras Ideas de Justicia también subjetivas, necesariamente se tendrá que ir objetivando a una sola Idea de Justicia. No, ésta no será otra definición más de justicia, puesto que por medio de la Idea de Justicia que se forma en cada individuo, se busca no definirla sino conocerla (pues en todo caso es más viable definir algo que se conoce que hacerlo de algo que se desconoce). Y esto es precisamente lo que se persigue con la Idea de Justicia una vez que sea objetiva, conocerla y practicarla, sólo esto, no formar ideologías que se enfrenten unas a otras. No importa a qué corriente se pertenezca, y si se es idealista o materialista, si se cree en el derecho o se le desconoce, si se pertenece o no a un Estado, o a una sociedad, si se clasifica en una clase inferior o superior a otra, si se es creyente o no lo es, o si sólo se cree en el derecho natural; el principio común que se persigue es la justicia. Y, ¿cuándo se forme esa Idea de Justicia el ser humano será justo? Eso depende de cada individuo y de que si realmente se formó tal Idea o sólo una ideología, ya que, alcanzar tal Idea de Justicia no es nada fácil puesto que, se tiene que tomar muy en cuenta a la justicia misma y a su valor intrínseco, no al que la quiera proporcionar cada sujeto. Este último tendrá que recordar o saber que la justicia verdadera vale por sí misma y al hacerlo se dará cuenta de que existen otros valores, tales como el de la igualdad, el de la libertad, de la vida y el valor

III

del mismo ser humano, así como el de la humanidad con la que convive en el mundo. Se dará cuenta de que se habla de una jerarquía de valores, pero que en realidad no hay tal, sino que al contrario existe una armonía de los valores y que tales valores son universales, no encontrando rezas, naciones, fronteras, idiomas, en fin, todo lo que separa, divide y enfrenta al ser humano. Esto último es precisamente lo que debe de recordar el ser humano, que es un ser y no un objeto, que los demás son seres y no instrumentos, que el ser humano no es el medio sino que es el fin, y que el fin de la humanidad es el individuo, y que el fin último, tanto de la humanidad (no de la colectividad) como del individuo es la Justicia verdadera, alcanzada gracias al camino abierto por la reflexión, es decir, a la creación general de la Idea de Justicia.

CAPITULO PRIMERO

DISTINCION ENTRE EL TERMINO CONCEPTO Y EL TERMINO IDEA.

1.1 ¿QUE ES EL CONCEPTO EN GENERAL? Se debe distinguir perfectamente entre el término concepto y el término idea, buscando su etimología, así como sus raíces y sus distintas aplicaciones, procurando no incurrir en los errores tradicionales que algunos han cometido, ya que exista diferencia entre el significado del término concepto y el del término idea.

Existen autores que consideran a ambos términos como sinónimos, dándoles idéntico significado. La demostración que se intenta dar de que estas dos palabras tienen un distinto significado, se hará siguiendo un orden cronológico y apegado a las doctrinas que exponen este tema, y en consecuencia se pueda entender claramente lo que es un simple concepto de justicia y, lo que es la idea de justicia. Para esto se debe ir más allá del análisis del significado del concepto y de la idea, conociendo precisamente el sentido que se le da al vocablo "término". A éste se le han dado diversos significados, teniendo, y de acuerdo al diccionario principalmente las siguientes: a) como sinónimo de cosa u objeto al cual se refiere; b) como los límites de una extensión o superficie; c) como punto de llegada o punto de partida de un movimiento o resultado; y d) como un signo o conjunto de signos.

En el primer significado que dice que el vocablo término es sinónimo de una cosa u objeto, tiene aplicación lo dicho por B. Russell: "Término es todo lo que puede ser objeto de pensamiento o que puede figurar en cualquier proposición verdadera o falsa o que puede contarse como una"⁽¹⁾. Russell sostiene entonces que cualquier objeto o cosa a la cual se le da cabida en el pensamiento es un término

1) Cit. por José Robles Antordo. Antología de Bertrand Russell. pág. 148

no; así como cualquier componente de proposiciones, sean simples o complejas, verdaderas o falsas; se añadiría que no necesariamente tiene que ser una proposición, sino que puede ser de cualquier expresión. Por otra parte, al decir componente de alguna proposición o expresión, se utiliza el vocablo término de alguna manera unitaria, ya que como señala Russell cuando toma al vocablo "término" como sinónimo de unidad e individuo, hace referencia al hecho de que el término es uno solo. De donde resulta que cada término al ser uno, tiene una existencia; y al tener una existencia es una entidad, y así lo manifiesta Russell cuando dice que todo término tiene ser en algún sentido. El segundo y tercero de los significados no se van a analizar pues, es de notarse que no guardan con el tema que aquí se desarrolla, ninguna relación.

El cuarto de los significados que aquí se desarrollan sostiene que el vocablo término se le considera como un signo o conjunto de signos, que articulados expresan una idea. Y en este sentido, se entiende por signos: palabras, que aunadas entre sí expresan una idea. A este respecto, Bradley desarrolló una teoría que sostiene que todas las palabras representan ideas, ideas que tienen significado; a esta teoría critica Russell diciendo que no son las ideas las que tienen significado, sino que son las palabras que forman la idea, ya que todas las palabras tienen significado por sí solas. Sin embargo, se señala, que si estas palabras no están coordinadas de tal forma que estructuran una idea, esa idea no tendrá significado alguno; por lo tanto, las palabras que forman una idea deben tener determinada lógica, para que la idea sea tal. Además, por otra parte, las palabras no sólo forman ideas, sino que también forman conceptos.

Hasta aquí el análisis del vocablo "término", y una vez que se conoce su significado, y que se sabe que es sinónimo de palabra, y que, con la palabra se forman ideas y conceptos, se procederá de lleno a investigar y analizar lo que significan los términos idea y concepto, utilizando pues, la palabra.

En cuanto al concepto, con regularidad se acostumbra usar este término en

un sentido bastante amplio, con una aplicación muy general y como consecuencia con una utilidad demasiado vaga. En algunas ocasiones se ha sostenido que concepto es igual que "logos", pero esto es inexacto debido a que el término logos se a traducido también en diferentes formas, tales como "noción", "idea", "término", "esencia", siendo todas estas acepciones diferentes a "concepto". También se ha entendido como todo procedimiento que posibilita la descripción, la clasificación y la previsión de los objetos capaces de ser conocidos. En este sentido tiene un significado también muy general y puede incluir toda clase de signos, así como de procedimientos semánticos, no importando cuál sea el objeto de referencia, si es abstracto o concreto, cercano o lejano, universal o individual.

El concepto no puede ser un nombre, aunque sea indicado normalmente por un nombre, ya que nombres diferentes pueden expresar el mismo concepto o, diferentes conceptos pueden ser indicados (por equivocación) por el mismo nombre. Por otra parte, el concepto no es una noción indivisible ni tampoco es algo simple, sino por el contrario, el concepto puede estar constituido por un conjunto de técnicas simbólicas y además muy complejas, como podría ser el caso de las teorías científicas que también pueden ser identificadas como conceptos, v.gr: el concepto de la relatividad, el concepto de la evolución, el concepto de la ideología o el concepto de la angustia, etc. Una cosa importante es que el concepto no se refiere de manera necesaria a hechos reales o cosas reales, pues resulta que pueden ser conceptos no sólo los hechos reales o las cosas reales, sino que también lo pueden ser cosas que no existan fácticamente o cosas pasadas; o incluso, aquellas cuya existencia no se puede verificar o que tengan un sentido aspe-
offico.

También se le ha asignado al concepto el carácter tan discutido de la universalidad subjetiva o de la validez intersubjetiva, pero lo que significa realmente es que su comunicabilidad de signo lingüístico es la que interesa, pues la función del lenguaje es la misma función primordial y fundamental del concepto, a saber, la comunicación. Para el estudio de la noción del concepto es necesario

remontarse a saber cuáles son los problemas a que a dado origen, así se tiene que el primer problema se refiere a investigar cuál es la función del concepto mismo, y, en el segundo problema a descubrir cuál es la naturaleza del mismo.

En cuanto a la función del concepto, ésta ha sido comprendida en dos aspectos importantes y diferentes entre sí, tales como son "final" o "instrumento". Como se mencionó anteriormente, al término concepto se le ha identificado o se le ha interpretado como una esencia, siendo por tal motivo que esta interpretación le atribuye al concepto una utilidad finalista. ¿Cómo se entienda esto? Que el concepto no servirá como medio sino como fin para que gracias a él, se pueda conocer la sustancia de las cosas, pues el concepto tendrá la función de expresarla y revelarla. Al manifestar lo anterior se ha adelantado un poco a la explicación de la naturaleza del concepto, pues conocida ya su función, esta última se identificará con la naturaleza misma del concepto. Pero se mencionó también que servía como un instrumento, es decir, ahora no tendrá una función determinada, sino que en esta ocasión "servirá de medio"; se está pues aceptando su instrumentalidad, y esta última puede ser comprendida gracias a varios aspectos, teniendo entre las principales funciones las siguientes: 1.- La de describir; 2.- La económica; 3.- La de organizar; 4.- La de la provisión.

1.- Función de describir. Los epicúreos y los estoicos asignaron a las anticipaciones -también conocidas como prolepsis- la función de describir. Para los epicúreos, la anticipación es una comprensión, recta opinión, pensamiento o noción universal insita en el ser humano como memoria de lo que a menudo aparece fuera de ese ser humano. Según esta idea, por medio de la razón se llegan a conocer las cosas externas, fijándolas en la memoria por medio de la experiencia, es decir, el concepto entonces funciona como una descripción de los objetos externos que llegan a la memoria por medio de la experiencia y que sólo de esta manera se podrá reconocerlos o comprenderlos.

2.- Función económica. Esta función radica en que el hombre clasificará a

los hechos con los conceptos, es decir, según esta función, el concepto tiene carácter clasificador, y es como se presenta entonces un nuevo aspecto del concepto, a saber, el de signo del objeto que será recopilador e indicador de las relaciones o reacciones que sean posibles del organismo humano que se pueden relacionar con los hechos.

3.- Función de organizar. La primera función del concepto radicó en describir los objetos de la experiencia, a fin de permitir su reconocimiento; pero entonces esa descripción arrojará datos que se deben conocer para ver si tienen alguna relación. Precisamente es esa función la del concepto, la de organizar esos datos de la experiencia, y si tienen relación esos datos, entonces establecerá con una naturaleza lógica. Por ejemplo, un concepto científico no se reduce sólo a describir y a clasificar los datos empíricos que ha arrojado el objeto de la experiencia, sino por el contrario, faculta la derivación lógica o racional de esos datos.

4.- Función de la previsión. Esta es la última y la más importante de las funciones del concepto. Se vuelve nuevamente a la naturaleza del concepto como signo reconocido por los estoicos y que contiene como finalidad general, la de prever. Como resultado de esta función, el concepto como instrumento es el medio por el cual se llega a la solución de un problema que ya haya sido formulado de manera exacta, pero precisamente se llega a esa solución por medio del concepto como procedimiento que anticipa y proyecta esa solución.

Para algunos, la función anticipada del concepto es un medio o instrumento del cual se sirve la ciencia para predecir, la experiencia futura a la luz de la experiencia pasada. En cuanto al problema de la naturaleza del concepto se le han dado dos soluciones: 1.- En cuanto que el concepto es esencial de las cosas, motivo por el cual no pueden ser diferentes de lo que son, siendo entonces esta esencia necesaria en ellas. 2.- La segunda solución es la que sostiene que el concepto es signo.

1.- Es la filosofía antigua, más precisamente la filosofía griega en su pe-

riodo clásico, que trata al concepto como un "universal", definiendo y determinando así la naturaleza de una entidad o del objeto mismo, es decir, el concepto se considera entonces como inmutable, apartándose así de los diferentes puntos de vista y de las verdaderas opiniones. Se habla de la inmutabilidad porque se toman en cuenta sus rasgos o características propias, rasgos que no pueden ser cambiados a pesar de la diversidad de representaciones. Ante tal situación el concepto es entendido como esencia, aunque también se le ha tomado como sustancia, es decir, los griegos buscaban un término con el cual se pudiera eliminar la posibilidad del cambio de las meras apariencias de un objeto para dirigirse a encontrar lo que realmente es ese objeto. El término que acabó con esa búsqueda fue el "concepto". Pero, ¿En dónde surgió esa idea de búsqueda? Surgió de la necesidad que tiene el ser humano de encontrar la esencia de algo y no meras apariencias, pues los griegos consideran un deber del ser humano buscar por medio de la razón, no el carácter de las cosas sino la forma de ellas. A esta tarea de la razón la identifican los griegos con el concepto, ambos son designados con el término "logos".

Se ha usado anteriormente el término "universal", tocando el mérito a Sócrates de demostrar por medio del razonamiento inductivo y la definición de universal, llegar a la definición del concepto, que como ya se ha expuesto, es la esencia o naturaleza de las cosas en sí, esencia que hace que la cosa verdaderamente sea. Y es en la filosofía platónica, o mejor dicho, en algunos aspectos del pensamiento de Platón, que el término tiende a ser un "universal" real; es decir, tocó al discípulo de Sócrates hacer del universal la realidad misma. "Lo bello, lo justo y todas las esencias de este género, existen verdaderamente"⁽²⁾. Se observa entonces que Platón utiliza los términos, esencia o sustancia como realidades, y además en el sentido absoluto. Pero es la mente, la que según Platón encuentra como suyas las sustancias que constituyen la estructura fundamental de la realidad, pues es la mente la que contiene la verdad de los entes.

2) Platón. Diálogos. Fedón. pág. 401

Para Aristóteles, se debe de destacar el carácter de "sustancia" del concepto (logos) y es este concepto lo que define a la sustancia o esencia necesaria de una cosa. Para Aristóteles hay dos tipos de sustancias: el conjunto y la forma definida. El conjunto de las sustancias se compone por la reunión de la forma definida y de la materia, siendo por lo tanto sujeto a destrucción porque hay producción de semejante sustancia. En cambio, la forma definida es sustancia pura y simple, independiente, no producida y por lo tanto no sujeta a destrucción, según Aristóteles⁽³⁾. Tal como ha sido tomado el concepto por Aristóteles, no representa entonces un grupo de caracteres de un conjunto de cosas, sino la forma o "eidos" de ellas. En otras palabras, la sustancia es idéntica al concepto, ya que la sustancia es la estructura del ser, aquello por lo cual todo puede ser, y en la forma en que es, no pudiendo ser diferente de lo que ya es. Se observa entonces que, las formas en que la realidad se distribuye y de las que surge metafísicamente, corresponden a los conceptos que la mente forja, a base de la abstracción de las percepciones, es decir, el carácter de universalidad parece entonces derivado y secundario con relación a la sustancia, pues para Aristóteles, lo universal viene a ser lo que es importante e inherente al individuo en cada caso, y por sí y en cuanto a un individuo es lo que es. Pero por lo anterior no es otra cosa sino la esencia de cada sujeto, necesaria para que el sujeto mismo sea.

Ya en la época medieval, los escolásticos utilizaron el vocablo en cuestión para expresar algo semejante a la noción "universales". Esta expresión que la escolástica usa para referirse a la disputa acerca del status ontológico de los universales (géneros y especies), no es otra cosa que la disputa o discusión entre las concepciones fundamentales del concepto, es decir, de la platónica y de la aristotélica. Para resolver esta disputa, los escolásticos se inclinaron por la solución realista del problema de los universales, sosteniendo que la realidad del concepto es el elemento que constituye esencialmente la realidad misma.

3) Aristóteles. Metafísica. L. VII. pág. 132

Ya que todo conocimiento es perfecto en la medida en que exista semejanza entre el que conoce y lo conocido, sucede que en tal sentido hay una semejanza de la cosa sensible con referencia a sus accidentes, pero en el entendimiento hay la semejanza de la cosa entendida en cuanto a su esencia.

Hay una clasificación del concepto que lo distingue entre concepto formal y concepto objetivo del ente. Se entiende por concepto formal el acto mismo, o lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común. Se llama concepto objetivo a la cosa o razón que, propia o inmediatamente, se conoce o se presenta por medio del concepto formal⁽⁴⁾. En este sentido, al concebir a un hombre se tiene un concepto formal; y en el hombre concebido o representado se tiene un concepto objetivo. El concepto formal es entonces de alguna manera una cosa; mientras que el concepto objetivo no es siempre una cosa, si no que puede ser una privación. Lo que es cierto en todo caso, es que el concepto posee una similitud respecto a la cosa conceptuada y por eso es siempre alguna forma o alguna "cualidad".

Durante la Edad Media, así como en los fines de la filosofía escolástica y debido a la disputa acerca del universal o de los universales, así como de la posición explícita o implícita que se adoptara en la disputa, es que estuvo determinado el sentido que se le dió al concepto. Por tal razón se trata de averiguar si es que el concepto era o podía ser una esencia o sustancia, y si lo era, hasta qué punto; o también se intentaba saber si no era sólo una intención del alma o simplemente un término del lenguaje. Más tarde, en la época moderna, las orientaciones racionales o racionalistas y las empíricas determinan el sentido del concepto (que incluso se le llega a considerar como sinónimo de idea), en donde se tiene a Descartes y a Leibniz entre los autores racionalistas, en los cuales se encuentra una interpretación epistemológica para el concepto, el cual tiene una dirección metafísica. En cambio, para los autores empiristas -tales co

4) Francisco Suárez. Disputas Metafísicas. 2da. sección. 1.1

mo David Hume y John Locke- es una significación psicológica la que se le da al concepto, es decir, el concepto se refiere a las cosas sólo a través de la sensación.

En el pensamiento kantiano, se trata de distinguir entre lo que son las sensaciones y lo que son las percepciones, por un lado; por el otro, lo que son los conceptos. Para Kant están ligados las intuiciones y los conceptos, a tal grado que las intuiciones sin conceptos son ciegas y los conceptos sin intuiciones están vacíos, pues solamente que los conceptos sean aplicables a un material que está dado en las intuiciones, sólo así habrá conocimiento. Pero Kant se refiere al concepto en forma genérica, y entonces el término concepto en cuanto síntesis que es producida por el entendimiento, es el "marco" en el cual encaja la experiencia posible. Este sentido kantiano de concepto-marco, se usa en buena parte en la época contemporánea en expresiones tales como "marco conceptual", "paradigma"; sin embargo, al concebirlos de tal manera, no significa necesariamente que haya de adoptarse como elementos a-priori. Por tal motivo, es necesario distinguir entre los conceptos en general y conceptos del conocimiento o categorías, ya que sólo los últimos son conceptos a-priori, estableciendo las reglas mediante las cuales se ordena, por así decirlo, el material de la experiencia. De lo anterior se observa que si los conceptos empíricos se refieren a las cosas sólo a través de una sensación, entonces los conceptos puros o "categorías" son los que constituyen las cosas mismas en cuanto que éstas son percibidas, es decir, en cuanto son aparentes en la experiencia. Para Kant, a diferencia de otros autores, el concepto no es ya constitutivo de toda la realidad, tampoco es creador de la misma realidad; el concepto ahora constituye el orden necesario, gracias al cual, la realidad se revela a la investigación científica, pero sometida a leyes inmutables, es decir, el carácter representativo de los conceptos empíricos, se funda precisamente en el carácter constitutivo de los conceptos puros; por tal razón constituye entonces la estructura ósea, el armazón necesario de la realidad empírica, de la realidad única que el hombre puede conocer, así como indagar, según Kant.

Para Hegel, el concepto viene a ser el medidor entre el ser y el devenir, entre lo inmediato y la reflexión, de manera que en su desenvolvimiento dialéctico, se patentiza el desarrollo del ser lógico, como también el del ser real; es decir, se trata del desenvolvimiento del ser "lógico" en cuanto ser en sí. Resulta entonces, que la noción del concepto para Hegel reviste una posible interpretación idealista de la epistemología kantiana. Dice Hegel: "El concepto no es lo que a menudo se llama de tal modo y es solamente una abstracta determinación intelectual, es únicamente lo que tiene realidad, de manera que él mismo puede darse esa realidad"⁽⁵⁾. Se observa entonces, que para Hegel el concepto no es solamente una realidad mental o sólo una determinación lógica, sino que es una realidad implícita en las cosas, realidad que se desenvuelve en forma activa. Es debido a lo anterior que se puede hablar de la actividad del concepto o "vida del concepto". Para Hegel el concepto es la esencia necesaria de la realidad implícita en las cosas, aquello que hace que no pueda ser diferente de lo que la realidad es. Resulta entonces que la realidad, como estructura necesaria, ha resultado devenir y progreso, colocándose entonces como razón creadora e infinita. Y así dice Hegel: "La idea absoluta e infinita, la razón autociente que es la sustancia del mundo no es otra cosa que el concepto como concepto"⁽⁶⁾.

Dentro del concepto ha habido un proceso que lo hace pasar del concepto subjetivo al concepto objetivo. Y así se encuentra en la Fenomenología de Husserl, que ve en el concepto una formación psíquica, y se tiene que la formación psíquica es la representación que varía de un momento a otro y de uno a otro individuo; pero el concepto de número es siempre el mismo y es una entidad intemporal. Los conceptos entendidos de esta manera deben ser considerados iguales a las esencias y es mejor hablar -según Husserl- desde el punto de vista subjetivo de "intuición de ideas" o, "intuición de esencias" como acto equivalente a la per-

5) Cit. por Nicola Abbagnano. Diccionario de Filosofía. pág. 192

6) Idem.

cepción sensible, y no como concepto de esencias que son objetos. Lo anterior queda demostrado por el hecho de que hay (o pueden haber) conceptos y no así las palabras correspondientes, o palabras y frases sin sentido, a las cuales no corresponde significación alguna. Por otra parte, debe considerarse que no solamente la palabra es la única instancia por la cual se pueda señalar un concepto, si no que también existen para ello los números, los símbolos de toda clase y los signos.

2.- Se dijo que la segunda solución en cuanto al problema de la naturaleza del concepto, era que precisamente el concepto es un signo. Pero, ¿De qué es un signo? Es un signo del objeto, no importando cuál sea éste, pues se encuentra en relación de significación con el objeto. Es de esta manera como se presenta la doctrina del concepto en cuanto teoría de los signos a los estoicos.

Pero el concepto se distingue del objeto mismo, pues si es verdad que todo concepto se refiere a un objeto en general, también lo es que el concepto no es el objeto, aún más, ni siquiera lo reproduce, sino que solamente es correlato intencional; pero, ¿A qué objetos se refieren los conceptos? Puedan ser todos los objetos, tanto reales como ideales, los metafísicos y también los axiológicos, e incluso los propios conceptos, pero si el concepto es correlato intencional del objeto, se tiene que distinguir necesariamente entre el objeto como determinado por el concepto y el objeto como es en sí mismo. Resulta pues que este último se denomina objeto material, es decir, objeto material del concepto; aquí se llama objeto formal. Por otra parte, se tiene que todo concepto está constituido por la comprensión, el contenido y la extensión. Por comprensión se entiende el hecho de que un concepto determinado se adecuará precisamente a este objeto determinado; el contenido consiste en los objetos que el concepto comprende, en los objetos que caen bajo el concepto. Por último, la extensión no pueda determinarse simplemente por el número de objetos que el concepto comprende, sino que su independencia con respecto al número de objetos efectivamente existentes, exige que se atribuya extensión únicamente a los conceptos de especie y género, depen-

diendo, por lo tanto, la extensión del carácter específico o genérico del concepto y, dentro de ellos, de la índole ínfima o suprema de la especie o del género del que se trate.

1.2 ¿QUE ES LA IDEA EN GENERAL? Ya desde la antigüedad había interés por entender lo que es la idea y si ésta es lo mismo que concepto y además, si es innata o adquirida. Para el presocrático Demócrito, las ideas son lo mismo que figuras; así lo expone en su obra "Fragmentos Sobre Física. Del Libro Sobre las Diversas Figuras e Ideas". "Estas razones ponen de manifiesto que en realidad de verdad no sabemos nada de nada; que la opinión es, en cada uno, afluencia de figuras"⁽⁷⁾. Así, este autor hace valer la ausencia de una verdad general, de una ciencia establecida, pues lo que se tiene por verdad es la mera opinión de cada sujeto y esta última no es sino la cantidad de figuras o ideas que se vienen a la mente. Claro es, que se está hablando de un modo individualista, siendo entonces que el conocimiento de las figuras llegará sólo de dos formas: una, a través de los sentidos, como es el ver, el oír, el oler, gustar y palpar; la otra, esencialmente a través de una investigación fenomenológica. Al primero de los conocimientos Demócrito le llama conocimiento "tenebroso", el otro tipo de conocimiento le llama "genuino". Se estima que le llama al primero tenebroso, porque como se llega a él a través de los sentidos, éstos no son siempre de fiar ya que "algo" muy pequeño o puramente esencial no podrán conocerlo, pues, ya no será posible olerlos, verlos, sentirlos, oírlos ni gustarlos; cuando este tipo de conocimientos falla es necesario acudir al segundo, al que este autor llama "genuino" y que posee un metafísico, pero sutil instrumento, a saber, el entendimiento.

Al analizar el pensamiento de este filósofo, se advierte que no hace mención del término concepto, sólo menciona la idea, a la que toma como figura, la cual es conocida a través de los sentidos, es decir, son ideas a-posteriori, son

7) Antología de Textos de Historia de la Filosofía. Presocráticos a Platón. pág. 58

ideas adquiridas con el desarrollo de los sentidos, pero éstos no son infalibles y por lo tanto yerran. ¿Qué sucede entonces? Según Demócrito se llega al conocimiento de las figuras o ideas a través del entendimiento. Y, ¿Qué es el entendimiento? Es la facultad de comprensión, es la particular actividad o técnica del pensar. Pero lo que no se sabe, es si este filósofo considera a esa facultad como a-priori o como a-posteriori, si nazca con el sujeto que piensa o evolucione paralelamente, o se desarrollen sólo después de que fallen los sentidos. Según Demócrito -analizando su teoría- es lo segundo. Y ante esto, se opina que no es correcto, ya que si se aplica la justicia a su teoría, se aplicará aquella sólo con ver, oír, un hecho y sin siquiera ponerse a analizar bajo qué circunstancias se realizó el hecho o situación y sólo que los sentidos fueran insuficientes para aplicar justicia, entonces se tendría que poner a pensar y a razonar no sólo en lo que originó el hecho, sino también en la justicia que se iría a aplicar.

Ya Santo Tomás lo expresaba oponiendo el entendimiento a los sentidos, pues decía que el entendimiento encierra conocimiento íntimo. Muestra entonces que exista diferencia entre el entendimiento y los sentidos, cuando a estos últimos se les concede el conocimiento sensible concerniente a las cualidades que pueden percibirse exteriormente; mientras que al entendimiento le confiere un conocimiento más elevado y más profundo, a saber, el del intelecto que conoce hasta la esencia de la cosa, es decir, de la idea, y en nuestro tema, de la justicia.

Con Sócrates se presenta la exigencia conceptual de razonar, para él, el ser humano tiene la facultad de captar lo esencial que hay en las cosas, es decir, de crear conceptos. Para este filósofo el concepto es reunir, hacer una síntesis mental de lo más esencial que hay en las cosas. Siendo entonces que conceptuar es captar y hacer objeto de nuestra inteligencia lo esencial de los objetos, acto simple de todo conocimiento humano. Resulta entonces que concepto, según Sócrates, es la abstracción que lleva a cabo la inteligencia, acerca de los entes, obteniendo de éstos lo que tienen de más esencial. Pero cuando se utiliza la palabra abstracción es en el sentido de operación mediante la cual, cualquier cosa

elegida como objeto de percepción, observación, investigación, estudio, y aislada de otras con las cuales se encuentra en relación cualquiera. Pero, ¿Quién lleva a cabo esa operación de aislamiento? Según Sócrates, la inteligencia, y cuando ésta extrae o aísla la esencia de los objetos, está conceptualizando. Pero, ¿Qué es la esencia? La esencia se tiene como la respuesta a la pregunta ¿Qué es? Es decir, lo que constituye la naturaleza de un objeto, por ejemplo, cuando se pregunta: ¿Qué es la filosofía, qué es el ser? O también ¿Qué es la Física? Y se responde que es la disciplina que tiene por objeto el estudio de la naturaleza, cuyas características y métodos se relacionan, por lo tanto, con lo que se entiende por naturaleza. En este caso, la esencia indica una característica tal de la Física que ésta no puede dejar de poseer, siendo por tanto un carácter necesario de tal esencia. De esta manera no sólo se está dando la esencia de la cosa, sino la esencia necesaria, anunciando que el ente, en este caso la Física, no puede dejar de ser.

Por otra parte, en la antigüedad se utilizó la palabra idea, como la especie única conocida de manera clara, recta, inmediata que penetra en el espíritu sin necesidad de razonamientos en una multiplicidad de objetos. De esta manera, al tomar a la idea como unidad de esa diversidad de objetos, tiene como referencia con esta última, un significado privilegiado, que la hace ser considerada como esencia o sustancia de esa multiplicidad.

En cuanto a Platón y su teoría, a ésta se le conoce como la doctrina de las ideas, siendo que para este filósofo el fin último de la filosofía no es como lo es para su maestro Sócrates, el de definir, pues aunque continuó con la obra de su maestro, no lo hizo con el propósito de conceptualizar lo que es la belleza o la justicia por ejemplo, ya que las definiciones y conceptos no son para Platón más que meros medios o instrumentos para SABER LAS IDEAS. Pero estas ideas (o "eideas" como dice Platón) no son sino perfecciones supremas que no se refieren a una mera abstracción o concepto que permanezca en la mente, por el contrario, son perfecciones supremas que sólo pueden ser captadas teorizando, es decir, contemplan

do espiritualmente. Por otra parte, lo que se capta por medio de los ojos materiales y por los sentidos, según Platón, son meras apariencias o sombras de la verdad.

"Solemos abarcar en una idea general esa multitud de seres, cada uno de los cuales posee una existencia diferente, comprendiéndose a todos bajo el mismo nombre. Tomamos la especie de seres que quieras. Hay por ejemplo, multitud de lechos y de mesas. Pero esas dos especies de muebles están comprendidas, la una en la idea del lecho, la otra en la idea de mesa" (8).

En el párrafo anterior Platón se refiere a la multiplicidad de las cosas sensibles y la unidad de la idea, sosteniendo que es al ser humano al que le corresponde atender qué cosa es la que se conoce con el vocablo especie, ya que este último proviene de la multiplicidad antes mencionada, diversidad de sensaciones, las cuales, mediante el razonamiento quedan reducidas a la unidad.

Además, Platón sostiene la esencia permanente de las cosas a través de la variedad de las sensaciones. Es decir, no siempre y en todo tiempo, las cosas están o son para todos de la misma manera, ni tampoco está singularmente para cada ser humano; resulta entonces que los seres o cosas tienen en sí mismos una esencia propia y estable. Pero esa esencia no es la relación con uno mismo, pues esos seres o cosas no dependen de uno mismo ni tampoco varían al simple deseo, sino que existen por sí, respecto a la propia esencia que tiene por naturaleza según Platón⁽⁹⁾. Así, para Platón, la idea o ser inmutable se aprehende con la inteligencia, mientras que la mudable apariencia con la sensibilidad. Pues ante todo, para Platón, es necesario distinguir dos cosas: la una que es "lo que siempre existe y no tiene generación"; la otra que es "lo que se engendra y no tiene ser". Esta última no se puede comprender mediante la inteligencia, sino por medio de un sentido irracional, pues ésta que se engendra y nunca es, en

8) Platón, Diálogos. La República o de lo Justo. pág. 602

9) Ibidem. pág. 251

cuanto se engendra parece y nunca es verdaderamente. Mientras que en la primera que no tiene generación pero que siempre es, se comprende a través del razonamiento, vía inteligencia, como se comprende lo que siempre es de una manera eterna.

Se puede notar que Platón emplea una jerarquía del conocimiento o grados del saber. Y así se tiene que el saber de las cosas que sólo son apariencia, está por debajo del saber de las cosas que lo son realmente; este último es el saber superior en el que el alma tiene una plena contemplación del Ser. Además, la idea o eidos de Platón es por sí, para consigo, siempre inmutable. Y, ¿Qué sucede con las otras cosas que sólo son apariencia? Estas tendrán que participar necesariamente de la idea, ya que ésta no nacará ni perecerá en donde las otras cosas lo hagan; no disminuirá ni sufrirá cambio alguno, mientras que las otras cosas aparentes irremediablemente sufrirán tales fenómenos. Es decir, las ideas son entes en sí que permiten la participación de las cosas aparentes, o también, estas ideas en sí participan con su presencia en las cosas aparentes. De esta manera las ideas pueden estar en uno mismo sin que eso signifique que no sean intelección de algo, pues necesariamente tienen que ser intelección de alguna cosa y de alguna que sea forzosamente, entendiéndose en cualquier objeto como cierta idea-Una, pues como se señaló antes, nunca nacen ni perecen.

En otras palabras, los eidos son entes reales y no solamente conceptos reales, pues para Platón, el saber infimo de las cosas aparentes es el saber que se percibe a través de los sentidos, de tal modo que el ser humano sabe viendo, gustando, oliendo, palpando y oyendo. Por el contrario, el saber superior, ya se dijo que es un conocimiento del alma, una facultad inteligible del ser, ciencia que nace de la inteligencia y de la verdad. De esta manera, Platón distingue dos tipos de mundos:

"Y así como en el mundo visible hay razón para pensar que la luz y la vista tienen analogía con el sol, pero sería falso decir de ellas que sean el sol, así en el mundo inteligible puede considerarse al saber bien fundado

do y a la verdad como imágenes del bien, pero sería un error tomar a la una o a la otra como el bien mismo, cuya naturaleza es de un valor infinitamente mayor. Su belleza debe estar por encima de toda expresión, puesto que es la fuente de la esencia y la verdad, y aún más hermosa que ellas" (10).

De esta manera, este filósofo dice que para él, el concepto y la idea no son lo mismo, ya que las cosas captadas por los sentidos son sólo cosas aparentes, de un saber muy inferior. Estas sombras de verdad como les llama Platón, sólo sirven como medios que se utilizan para saber las ideas. Y esta es precisamente una de las funciones señaladas en páginas anteriores, la de la instrumentalidad del concepto.

Aristóteles, discípulo de Platón, se aleja de la doctrina de su maestro, es decir, del idealismo platónico, para tomar la dirección en torno al materialismo de la naturaleza, pues Aristóteles está plenamente convencido del mundo real y material del exterior. Este autor toma otra actitud, así como otro punto de vista, cuando para él, se debe de mirar con los ojos del cuerpo a las cosas sensibles, a las cosas concretas y singulares, porque es en éstas el lugar en donde resplandece el Ser, apareciendo en nuestra inteligencia, suprimiendo de esta manera la división que hiciera Platón del mundo en sensible e inteligible. Para Aristóteles, el saber de los sentidos por sí mismo, no capta las cosas como sustancias, sólo hasta cuando este saber sirve de conocimiento reflexivo, es decir, cuando ayuda a la inteligencia a descubrir el ser en los objetos, surgiendo estos últimos como sustantes, como portadores del Ser. Por otra parte, dice el es-tagirita, criticando a la teoría platónica, que la doctrina de las ideas posibilita y explica que el universal es real y no mera ficción mental, pero no prueba que el universal es subsistente aparte de las cosas individuales. Además, sostiene que hay un número mayor de ideas que de seres sensibles particulares, tratán-

10) Ibidem. pág. 549

do de conocer sus causas, conduciéndoles lo anterior, de los seres sensibles a las ideas⁽¹¹⁾. Agregue además, que conforme a la teoría platónica tendría que haber ideas subsistentes a las negaciones y de las relaciones. Ahora, ninguna de las razones o manera de probar que las ideas existen es convincente, pues en algunas de ellas no se sigue por necesidad la consecuencia y en otras se sigue que hay formas de cosas o ideas de ellas de las que se está convencido que no existen ideas⁽¹²⁾. Añada que debe de haber ideas, pero no sólo en las esencias sino que también debe haber otra multitud de cosas, ya que la esencia no es el objeto que la inteligencia idea con su mismo pensamiento, sino que por el contrario, concibe también lo que no es esencia. Aristóteles llega a sostener que las ideas son inútiles para el conocimiento acerca de las cosas, pues, "La mayor dificultad que se presenta es la de saber cuál puede ser la utilidad de las ideas para los seres sensibles eternos o para aquellos de estos seres que nacen y mueren"⁽¹³⁾. De esta manera Aristóteles comulca el interés que tiene por el universo visible, cosa que a Platón no le interesaba. Además, las ideas no sólo son inútiles para el conocimiento de uno hacia las cosas, sino que también son inútiles cuando se trata de explicar el movimiento de las cosas.

"No son ellas por sí mismas causa de ningún movimiento ni de ningún cambio en ellas, ni tampoco auxilian a la ciencia de los demás seres. En efecto, las ideas no constituyen la esencia de estos seres, porque entonces estaría en ellos; tampoco son ellas las que los trean a la existencia, puesto que no residen en los seres que participan de las ideas"⁽¹⁴⁾.

11) Aristóteles. Opus cit. L. XIII. C. IV. pág. 224

12) Idem.

13) Ibidem. pág. 225

14) Idem.

De lo anterior se deduce entonces que las ideas son inmóviles, y como consecuencia, de las cosas de este mundo se puede decir lo mismo, pues al ser copias de las ideas deben ser inmóviles; pero —como ocurre de hecho— se mueven. Entonces, ¿De dónde les viene ese movimiento? Se piensa que de la individualidad de las ideas. Por su parte continúa Aristóteles diciendo:

"No sólo las ideas serían modelos de los objetos sensibles, sino que serían también modelos de ellas mismas, tal sería el género, en tanto que género de ideas; de donde se sigue que la misma cosa sería a la vez modelo y copia" (15).

Es decir, se entiende que las ideas son las que dan formas a las cosas sensibles, sirviendo como modelos, pero de esta forma, las ideas mismas tendrían que ser sensibles, situación con la que no se está del todo de acuerdo.

De todo lo anterior queda demostrado que Aristóteles está en contra del idealismo de su maestro Platón. El estagirita sostiene el realismo, consistente en el principio de que la cosa de la realidad (cosas sensibles les llame Platón), las cosas concretas y singulares son los lugares en donde el Ser resplandece, en donde aparece ante la inteligencia, captando el mundo inteligible de Platón. Para Aristóteles, al contrario de Platón, la realidad no descansa en las ideas, sino que al contrario, las ideas descansan en la realidad. Esta sería el camino para la teoría de la justicia aristotélica.

Conózcase ahora el pensamiento del filósofo inglés Guillermo de Occam, con el cual, el problema del conocimiento empieza a tomar un camino gnoseológico. Este pensador es representativo del siglo XIV, y es a mediados de éste que de Occam de a conocer a la humanidad, su teoría de los elementos primarios de todo conocimiento humano: primero las cosas particulares; segundo el intelecto. Este último avanza a conocer a aquéllas. Pero esto no es todo, sino que, de Occam pro

15) Idem.

pone dos formas para llegar al conocimiento: la una abstracta y la otra intuitiva. Analizar entonces lo que quiere decir de Occam con conocimiento abstracto y conocimiento intuitivo es el siguiente paso. El primero de estos conocimientos se basa en relacionar ideas, el segundo, por el contrario, consiste en darse cuenta directamente de las cosas. En el tradicionalismo filosófico, representado por Santo Tomás, que es influenciado por el aristotelismo, se sostiene que únicamente puede haber conocimiento bien fundado cuando se consideran las cosas individualmente, es decir, de Occam enfrentándose a la creencia tradicional, expone que sólo existen las cosas individuales, y tal como se ven y se captan mediante los sentidos, siendo aquéllas el único objeto posible de nuestro conocimiento.

Al pensamiento de de Occam se le denomina "nominalismo", ya que esta corriente de pensamiento sostiene que las ideas universales, es decir, los conceptos que se tienen de las cosas, son meros nombres o signos mentales, que no poseen fuera de nuestra cabeza, una realidad verdadera, como la tienen las cosas concretas o individuales. Ese nominalismo de que se habla tiene su expresión en la siguiente fórmula de de Occam:

"Ninguna cosa fuera del alma ni por sí ni por algo que se le agregue, real o irracional y de cualquier manera que se le considere y se entienda, es universal, ya que tan es que una cosa fuera del alma sea universal de algún modo, como imposible es que el hombre, por cualquier consideración o según cualquier ser, sea asno"⁽¹⁶⁾.

De lo anterior se deduce que en el nominalismo el conocimiento intuitivo consiste en la relación directa y sin intermediarios, con un objeto cualquiera, relación que por lo tanto, implica la presencia efectiva del objeto. Por otra parte, el nominalismo admite que sólo lo universal (ideas) o concepto sea un signo que pueda ser predicado de pluralidad de cosas; v.gr: si se ve un caballo se puede decir que es rápido, enorme, pinto, etc., pero todo lo que se dice del ca-

16) Nicola Abbagnano. Opus cit. pág. 857

bello son meras ideas o conceptos que se traducen en meros nombres, que podrían ser cambiados por otros, sin importar cuáles sean, pero lo que no se puede cambiar es el caballo en sí, pues al cambiarlo ya no es el caballo del que se habla, aunque sean idénticos, sino que es otro. Es decir, para de Occam y el nominalismo importa el individuo o el objeto concreto que está frente a la vista, la presencia efectiva del objeto. De esta forma se observa que para de Occam no hay distinción entre la idea y el concepto, éstos son iguales, importando tan sólo el individuo u objeto. Entonces se cae en cuenta de que este filósofo, al igual que Aristóteles, piensa que la cosa concreta, real o individual, es el lugar en donde resplandece el Ser, o en este caso, el conocimiento intuitivo; cosa natural, ya que Guillermo de Occam fue un escolástico.

La filosofía moderna se inicia con un problema, siendo éste el del método. Con los grandes pensadores del siglo XVI toma un giro nuevo la meditación filosófica, pues antes de lanzarse a la búsqueda del Ser, el nuevo pensar filosófico se proyecta hacia el descubrimiento del camino que conduzca a este lugar, el del Ser.

Uno de esos grandes pensadores preocupado por el desequilibrio, es Renato Descartes, quien busca los principios racionales de los que han de derivarse las nociones sobre el mundo y sobre Dios, pero tomando estos principios racionales como normas de conocimiento. Debido a lo anterior, se le toma a Descartes como el pensador que fundó y dió origen al racionalismo. La base de la filosofía de Descartes fue la intuición de la verdad, siendo el punto de partida para el desenvolvimiento de su pensamiento lo que se conoce como la "duda metódica". "Como a veces los sentidos nos engañan, supuse que ninguna cosa existía del mismo modo que nuestros sentidos nos los hacen imaginar"⁽¹⁷⁾. Con estas palabras, Descartes parece afirmar lo dicho anteriormente por el presocrático Demócrito, cuando éste expone de una manera similar, que una forma de allegarse al conocimiento es por

17) Renato Descartes. Discurso del Método. pág. 21

medio de los sentidos; conocimiento que llamó "tenebroso", pues los sentidos no siempre son de fiar, ya que una cosa muy pequeña o esencial, aquéllos no podrán conocerla.

"Y, finalmente, como los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos, podemos también tenerlos cuando soñamos, resolví creer que las verdades aprendidas en los libros y por la experiencia no eran más seguras que las ilusiones de mis sueños"(18).

Descartes considera que él, como cualquiera otro ser humano puede estar equivocado o ser preso del error, ya que lo que se viene a la mente cuando se está despierto, puede ser tan falso como los sueños; en el mismo sentido, la experiencia y la enseñanza en los libros pueden no ser tan verdaderas.

"Pero enseguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: 'pienso, luego existo', era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo al igual como el primer principio de la filosofía que buscaba"(19).

Descartes buscaba un camino firme que lo condujera a algún principio por el cual llegara a la verdad; por lo tanto, tenía que ser un principio indubitado, con el cual no pudiera dudar, encontrándolo en su fórmula "cogito, ergo sum", que significaba que de todo se puede dudar, menos de una cosa, de que se está dudando, y en consecuencia, al dudar se está pensando, y si se está pensando es que se es, y si se es, entonces se existe. Descartes descubrió entonces los caracteres de la verdad misma, como lo son claridad y distinción; con estos dos principios encuentre que dentro de él mismo, como sustancia pensante que es, no puede pensar otra cosa que ideas. A estas ideas Descartes les dividió en tres tipos: en adventicias, en ficticias y en innatas. Pero, ¿En qué se basa Descartes para la distinción de las ideas? Descartes da el nombre de ideas a los pensamientos

18) *Idem.*

19) *Idem.*

tos que son como las imágenes de las cosas. Sostiene además, que las ideas no pueden ser falsas, si se les considera en sí mismas, sin referirlas a ninguna cosa. En cuanto a las afecciones o voliciones tampoco pueden ser falsas, aunque no existan las cosas que se desean, lo que es verdadero es que se les desea, el hecho o acto de desearlas. Por otra parte, refiriéndose a los juicios, el principal y más ordinario error es el que se comete, cuando se cree que las ideas que están en uno, son semejantes o conformes a las cosas que están fuera de uno mismo. Sostiene Descartes que lo anterior es lo más falso, pues se puede considerar a las ideas como modos o formas del pensamiento, sin tener que referirse a cosas exteriores. "De estas ideas unas me parecen que han nacido conmigo, otras son extrínsecas y proceden del exterior, y, finalmente, otras que han sido hechas o inventadas por mí"⁽²⁰⁾.

Las ideas adventicias son aquellas que llegan a través de los sentidos, siendo por tanto ideas provenientes del mundo, y en las cuales se puede desconfiar, puesto que se encuentran envueltas en la duda. "Si se oye un ruido, se siente calor o se ve el sol, esas sensaciones se originan en algunas cosas que existen fuera de uno mismo"⁽²¹⁾. Descartes fija su atención en las ideas que proceden de objetos que están fuera de él, exponiendo las razones que le obligan a creer que son semejantes a esos objetos; la primera razón consiste en que la naturaleza le enseñó esa semejanza y la segunda en la experiencia que le demuestra que tales ideas no dependen de su voluntad, porque se presentan en ocasiones aunque no se quiere. Así, las ideas adventicias que vienen del exterior puesto que no dependen de su voluntad, no les encuentra convincentes, pues sostiene que al igual que las inclinaciones se encuentran en él, al pensar que no siempre concuerden con su voluntad, de todos modos, pudiera ser que hubiera en su espíritu alguna facultad o poder para producir esas ideas, sin la ayuda de las cosas exteriores, pues

20) *Ibidem*. pág. 65

21) *Idem*.

cuando duerme, esas ideas se forman en él sin el auxilio de los objetos que representa. Y, ¿Cuáles son las ideas ficticias? Renato Descartes llama ficticias a las ideas que no provienen directamente a través de los sentidos, sino que son el producto de la imaginación, v.gr: una quimera. En otras palabras, las ideas ficticias son aquellas totalmente inventadas por la mente. Empero, esas ideas también se encuentran envueltas por la duda ya que son invenciones logradas con parte de las ideas adventicias.

¿Cuáles son entonces las ideas innatas? Estas últimas son las más importantes, pues ni proceden a través de los sentidos ni pueden ser producto de la imaginación. Las ideas innatas, se deben por tanto, sólo a la mente o entendimiento, es decir, las ideas innatas sólo se les puede tener o pensar cuando uno lo desea, ya que únicamente se requiere la intervención de la razón para ser conscientes de ellas. Es decir, las ideas innatas no tienen su origen ni su justificación en la experiencia sensorial. A estas ideas, como lo es la de Dios, que encierra una suprema perfección, así como la de los principios matemáticos, como las del punto, y como las del círculo, como las geométricas, las llamó Descartes innatas. Por otra parte, la importancia de las ideas innatas de Descartes radica en que con ellas se separa de un modo decisivo el pensamiento clásico del moderno, pues para este filósofo, la mente humana trae ya de un modo ingénito, las ideas innatas, y no como los clásicos hacen suponer, que "nada hay en la mente que no haya pasado antes por los sentidos". Añade Descartes que el alma es una conciencia que reflexiona, no motivo por el que se convierta en espejo de sí misma, encontrando las tres clases de ideas: adventicias, ficticias e innatas.

Toca ahora conocer lo que expone Nicolás Malebranche, filósofo francés que nació en 1638, doce años antes de la muerte de Descartes, siendo sus principales obras: "La Búsqueda de la Verdad" y "Conversación sobre la Metafísica y la Religión". Malebranche tuvo una triple influencia, a saber, Platón, San Agustín y Descartes. A la doctrina de este pensador se le conoce con el nombre de Ocasio nalismo, y consiste en la tesis de que la causa de todas las cosas es sólo Dios

y que las denominadas causas (segundas o finitas) son sólo ocasiones de las cuales se vale Dios para hacer efectivos sus decretos. En cuanto al tema que se desarrolla, Malebranche manifiesta, al igual que Descartes, que la fuente u origen de todas las ideas no es el mundo exterior que se capta a través de los sentidos, pero en cambio, no acepta la división de las ideas innatas, adventicias y ficticias. Así, en su "Conversación sobre la Metafísica y la Religión", dice que es absolutamente necesario que Dios tenga en sí mismo las ideas de todos los seres que ha creado, porque de otra suerte no las habría podido producir; es decir, Dios es la fuente o el lugar en donde residen y brotan las ideas que uno mismo capta y no en un mundo sensible como diría Platón. Más adelante expone en razón a los tipos de ideas:

"Porque todas nuestras ideas claras están en Dios en cuanto a su realidad inteligible, y porque ahí es en donde nosotros las vemos, en la razón universal que ilumina todas las inteligencias. Si nuestras ideas son eternas, inmutables, necesarias, ellas no pueden hallarse sino en una naturaleza inmutable"(22).

Al hablar Malebranche sólo de unas ideas claras, está negando la existencia de las ideas innatas, adventicias y ficticias de Descartes; más aún, cuando expresa que estas ideas claras están en Dios en cuanto que son ideas reales e inteligibles. Para este autor las ideas son representaciones de la mente, sí, pero son más realidades eternas, infinitas, necesarias, inmutables y además independientes del pensamiento.

"Es más fácil demostrar la realidad de las ideas, la realidad de este otro mundo lleno de bellezas inteligibles, que demostrar la existencia del mundo material. Y he aquí la razón: las ideas tienen una existencia eterna y necesaria, y el mundo corporal no existe sino porque Dios ha querido crearlo. Así, para ver el mundo inteligible, basta consultar a la Razón que encierra las ideas inteligibles, eternas y necesarias"(23).

22) Cit. por Guillermo Freile. Historia de la Filosofía. T.III pág. 571

23) Cit. por Clemente Fernández. Los Filósofos Modernos. T.II pág. 234

De esta manera, Malebranche sostiene que las ideas no residen sino en Dios o razón, no en uno mismo, sino "fuera de"; están en Dios y ahí es donde se les puede observar, pues al igual que Dios, tienen una existencia eterna y necesaria. También, cuando menciona que para ver al mundo inteligible, aparte de consultar a Dios se debe de consultar al arquetipo del mundo visible, se recuerde la teoría de Platón acerca de los eidos, en los dos mundos, el visible y el inteligible. "Dios ve en sí mismo la extensión inteligible, el arquetipo de la materia de que está formado el mundo y en donde habitan nuestros cuerpos; y aún más, nosotros lo vemos en Él"⁽²⁴⁾. Nicolás Malebranche aunque no dice que el concepto sea inferior a la idea, le da tal jerarquía a esta última, colocándola en Dios mismo, que no es posible que sean iguales o que el concepto sea colocado a tal altura.

Otro gran pensador es Benito Spinoza, nacido en Amsterdam, en el año de 1632. Su principal obra: "Ética", es la que da a conocer su pensamiento, al cual se le denomina "panteísmo", ya que identifica a Dios, sustancia y naturaleza, señalando los tres términos hacia la misma realidad o verdad, siendo éste, la verdad suprema. Así, en su proposición XVIII dice que Dios es la causa immanente, y no transeúnte de todas las cosas⁽²⁵⁾. Spinoza escuetamente dice que Dios es la causa que mora en las cosas, no estando sólo de paso; además señala que sólo hay una sustancia, la naturaleza identificándola con Dios. Más adelante, en su proposición XXIX, en el escolio, hace la advertencia de qué se debe de entender por Naturaleza Naturante y Naturaleza Naturada. Pero, ¿Qué se debe de entender por ambas cosas? Según Spinoza, por Naturaleza Naturante se entiende aquello que ya es en sí y que por tal circunstancia se concibe por sí; o en otras palabras, son aquellos atributos de la sustancia, mismos que expresan una esencia que es eterna e infinita al mismo tiempo, esto es, Dios en cuanto se le considera como causa libre. Por el contrario, sucede que por Naturaleza Naturada se tiene aquello

24) Idem.

25) Benito Spinoza. Ética. pág. 29

que se sigue necesariamente de la Naturaleza Divina, es decir, de Dios, o más exactamente de los atributos del Ser Supremo y de todos los modos de esos atributos en Dios, pero sólo en cuanto se consideran como causas que están en El, y que sin este Ser no pueden existir ni concebirse.

Asimismo, Spinoza señala que hay dos tipos de ideas, tanto en el axioma VI como en la proposición XXX, cuando sostiene que la idea verdadera debe convenir con lo ideado por elle, esto es, lo que se contiene objetivamente en el intelecto, debe necesariamente darse en la naturaleza; más en la naturaleza no se da si no una sustancia, es decir, Dios. Más adelante, en su definición tercera de la segunda parte de su Etica, titulado "De la Naturaleza y Origen de la Mente", señala el otro tipo de idea, aquella por la cual entienda un concepto de la mente que forma ésta por ser una cosa pensante. De lo anterior se observa que Spinoza se refiere a las ideas adecuadas por cuanto a que este tipo de ideas se consideran a sí mismas, sin tener relación alguna con el objeto. En su explicación a esta definición dice lo siguiente: "Digo concepto y no percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que la mente padece por obra de un objeto; mientras que concepto parece expresar una acción de la mente"⁽²⁵⁾. Pero entonces surgen preguntas obligadas, ¿tendrán alguna relación ambas ideas? ¿No se sigue necesariamente una de otra? ¿No tendrá una, alguna de las propiedades de la otra? Razonando los lineamientos de este filósofo se puede deducir que si la idea verdadera conviene por lo ideado por elle, y esta ideación es una acción de la mente por ser esta última una cosa pensante, entonces, la idea adecuada necesariamente se relaciona con la idea verdadera, y al residir ésta en el intelecto y al considerarse aquélla en sí misma, como consecuencia lógica se da que las dos clases de ideas se identifican con la sustancia. Tal vez esto es lo que señala Spinoza cuando sostiene que por idea adecuada entiende una idea que en cuanto se considera en sí misma, sin relación con el objeto, tiene todas las propiedades o denomi-

26) Ibidem. pág. 59

naciones intrínsecas de una idea verdadera⁽²⁷⁾. Y así, en el sentido ontológico de la filosofía de Spinoza, se hace ver como este pensador toma como punto de partida de su doctrina, su noción de Dios como sustancia única e infinita. Trató de deducir, mediante un modo rigurosamente ético, todas las ideas y toda la realidad de seres particulares. El ser que concibe Spinoza, identificándolo como Natura Naturante, se extiende también como Natura Naturata, pero tratándose siempre de la misma sustancia, de un ser único que está en sí y se concibe en sí, por sí, no importando que se manifieste en distintos modos, cosas, seres, que no están en sí, sino en otro, en el ser.

Surge entonces una corriente a la cual se le identifica con el nombre de "Empirismo" o "Psicologismo", corriente de pensamiento inglés, pues sus principales exponentes fueron los ingleses John Locke, George Berkeley y David Hume. Se le denomina Empirismo a este tipo de pensamiento, dado que los principales autores y pensadores arriba mencionados, abordan fundamentalmente la cuestión del origen del conocimiento, y para ellos el conocimiento tiene su origen, es decir, su fuente y fundamento, en la experiencia. Y Psicologismo en cuanto a que estos filósofos toman el conocimiento como un fenómeno mental, es decir, psíquico, teniendo para ellos menos importancia el objeto al contrario que el sujeto, incluso el sujeto tiene más importancia que el concepto que es el que produce el efecto de conocer.

John Locke tiene entre sus principales obras: "Dos Tratados Sobre el Gobierno Civil" y "Ensayo Sobre el Entendimiento Humano". A este pensador se le puede considerar como el iniciador del empirismo y como continuador del racionalismo. Se entiende por empirismo, la doctrina según la cual, el conocimiento es posible sólo en los datos que presentan los objetos al sujeto, en contra del idealismo que es una doctrina que sostiene que el conocimiento sólo es posible cuando el

27) Ibidem, pág. 60

sujeto impone ideas innatas o e-priori sobre el objeto. En cuanto al tema que interesa, Locke expresa:

"Como este término es, según pienso, el que sirve mejor para significar todo lo que es objeto del entendimiento cuando pensamos, yo me he servido de él para significar lo que se entiende por fantasía, especie o cualquier otra cosa en que se ocupa la mente al pensar"⁽²⁸⁾.

Al utilizar Locke los vocablos "fantasía o especie", dice que para él, las ideas son sólo sensaciones transformadas en imágenes, utilizándolas al modo como los escolásticos, transformando esa "especie" en imagen o copia que el objeto externo envía al sujeto para que este último lo aprehenda. Más adelante expone su opinión establecida entre los hombres que en el entendimiento existan ciertos principios innatos, ciertas nociones primarias, caracteres, como si estuvieran estampados en la mente humana, y que el alma, los trae al mundo con ella; para convencer a los hombres carentes de prejuicios de la falsedad de esta suposición, bastaría con mostrar a los hombres, cómo ellos mismos, por el simple uso de sus facultades naturales, pueden llegar a la certeza sin tales principios o nociones originarias. Locke sostiene entonces que no hay principios innatos que el alma traiga al mundo, pues los hombres pueden llegar al conocimiento por sus facultades naturales solamente. Locke se cuestiona de la manera siguiente: ¿Cómo puede considerarse que es necesario el uso de la razón para descubrir los principios que se suponen innatos, cuando la razón no es otra cosa sino la facultad de deducir verdades desconocidas de principios o proposiciones que ya son conocidas? La respuesta propuesta es que, nada puede considerarse innato si se tiene necesidad de la razón para descubrirlo, a menos que se piense que todas las verdades que la razón enseña sean innatas⁽²⁹⁾. De lo anterior se deduce que para Locke, el sostener que todos los hombres conocen y aceptan ciertas verdades al llegar al uso de la razón, no prueba nada, pues también llegarían al conocimiento de verdades

28) John Locke. Ensayo Sobre el Entendimiento Humano. pág. 21

29) Ibidem. pág. 25

des que no son innatas. Parecerá ser entonces que toda verdad es innata o espontánea. Por otra parte, Locke acepta que el conocimiento de algunas verdades está en la mente desde muy temprana edad, pero que la observación demuestra que dichas verdades conciernen a ideas particulares aportadas por los sentidos; v.gr: un niño sabe de las diferencias entre las ideas de lo dulce y de lo amargo aún antes de poder hablar y de conocer ideas abstractas. En su "Libro Segundo De las Ideas", capítulo primero, este filósofo argumenta que lo que verdaderamente da origen a las ideas, es la experiencia (base de su doctrina); y hace suponer que la mente es un papel en blanco, en donde no hay nada escrito ni plasmado, estando totalmente vacío de caracteres y por lo tanto sin ideas, pero con el tiempo se sabe que se llena. ¿Cómo es que se llena esa mente vacía? Y, ¿De dónde proviene ese vasto acopio de ideas que el ser humano ha grabado casi infinitamente con una variedad de tales ideas? Y la respuesta que ofrece Locke es: "de la experiencia". Y, ¿Por qué precisamente de ella? Porque en ella -según Locke- se funda y se basa todo el conocimiento, derivándose todo en último término. Pero al analizar lo anterior se nota que la experiencia no lo es todo, que necesita de algo para poder servir; y no es difícil adivinar qué es ese "algo", ya que son los sentidos. Locke sostiene que, lo que abastece al entendimiento con todos los materiales del pensar, ya sea de objetos sensibles externos o de operaciones internas de nuestra mente, es la observación, y esta última necesita del sentido de la vista. Locke señala entonces dos puntos: 1.- El conocimiento tiene su origen en la experiencia. 2.- Este mismo conocimiento es posible aún sin haber ideas innatas; es decir, las ideas son representaciones o "imágenes" o copias (como él las llama) y son las que el objeto envía al sujeto y éste apprehende. En otras palabras, Locke señala dos vías de la experiencia que sirven para la apprehensión de las ideas, a saber, la sensación y la reflexión, siendo los materiales de los cuales la mente, como papel en blanco, se va llenando de ideas. Los sentidos son afectados o "impresionados" por las imágenes que mandan los objetos externos, aportando ideas tales como el color amarillo, suave, calor, du-

ro, etc. Sólo es por medio de la reflexión, cuando son aportadas o proporcionadas las ideas de percepción, el pensamiento, la duda, la creencia, el razonamiento, la voluntad y el conocimiento, por medio de las operaciones que hace la propia mente cuando reflexiona. La idea de la experiencia viene a ser, el material de la razón y el conocimiento. Este material lo constituyen ya los objetos inmediatos de los sentidos, tales como el color, ya la conciencia directa aunque sin examinar de actos tales como dudar o conocer, más aún con Locke, se hace una división de las ideas en simples y compuestas, para con ello comprender mejor la naturaleza, así como el modo y la extensión de nuestro conocimiento; y más adelante especifica cuáles son unas y otras; así, las ideas simples que constituyen el material de todo conocimiento son proporcionadas a la mente por los caminos ya mencionados; a saber, el de la sensación y de la reflexión. Además, cuando el entendimiento posee ya estas ideas simples, tiene el poder de repetir las, compararlas y unir las en una variedad casi infinita, formando las ideas complejas.

De lo expuesto hasta aquí que, todo pensamiento queda reducido de esta forma a la "sensación", pues al decir de Locke, la sensación es la que provee al entendimiento por medio de los sentidos, pues son éstos los que conducen a la mente las percepciones de las cosas, es decir, son los sentidos los conductores de la causa de tales percepciones desde objetos externos.

George Berkeley, segundo pensador de la trilogía empirista, manifiesta que la percepción es la más importante, pues para él, las cosas, los objetos sólo existen en tanto que son percibidos:

"Además de esta variedad infinita de ideas u objetos del conocimiento, existe también algo que los concierne y percibe diversas operaciones sobre ellos, como querer, imaginar, recordarlos; este ser persistente, activo, es lo que yo llamé mente, espíritu, alma o el yo. Por las cuales palabras no denoto ninguna de mis ideas, sino una completamente distinta de ellas, en la cual existen o lo que es lo mismo, por lo que ellas son percibidas, porque la existencia de una

idea consiste en ser percibida"(30).

En otras palabras, para Berkeley, al no ser percibidas las ideas, éstas no tienen existencia, pues, no parece que ello sea posible si se toma en consideración lo que se ha mencionado de la experiencia absoluta de cosas pensantes sin ninguna relación a su ser percibido. Se esse es percipi (su ser es ser percibido), y no es posible que tenga existencia alguna fuera de la mente o seres pensantes que la perciben, según Berkeley. Se pueda decir que G. Berkeley indicia el idealismo, pues para él, todo existe en cuanto que existe como idea y el mundo como idea objetiva es sólo en cuanto es percibido, pero en cuanto que es percibido como idea, de esta manera ningún otro ser puede ser capaz de conocer ese mundo objetivo en sí mismo, puesto que existe la conciencia y dentro de ella las ideas. ¡Y nadie jamás ha podido salir de su propia conciencia! Niega de este modo la existencia real de un mundo lleno de cosas externas.

David Hume es el tercero de los pensadores empiristas, y al igual que Locke y Berkeley, niega la existencia de las ideas innatas y en su obra "Tratado de la Naturaleza Humana" también aborda el origen de las ideas sosteniendo que éstas son el producto de la experiencia sensible. En la parte primera, sección primera dice que todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que él llama impresiones e ideas, la diferencia entre éstas consiste en los grados de fuerza y vivecidad aunque se presentan al espíritu y se abren camino en el pensamiento y conciencia. A las percepciones que penetran con más fuerza y violencia, Hume las llama impresiones, y comprende bajo este nombre a todas las sensaciones, pasiones y emociones, tal como hacen su primera aparición en el alma. Ahora, por ideas entiende Hume las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y razonamiento⁽³¹⁾. Se nota entonces que para Hume, siguiendo los caminos de Locke y Berkeley, todos los contenidos de la mente derivan de la experiencia,

30) Cit. por Clemente Fernández. Opus cit. pág. 344

31) David Hume. Tratado de la Naturaleza Humana. pág. 23

aunque usa otros términos, empleando el vocablo "percepciones", designando con ellas a los contenidos que residen en la mente, así como que las divide en ideas e impresiones. Se deduce entonces que las impresiones son datos inmediatos de la experiencia que podrían ser las sensaciones; y las ideas serían entonces las copias o imágenes atenuadas de las impresiones en el pensamiento y la razón. Al igual que Locke, Hume hace una división o distinción de las impresiones y de las ideas, cuando afirma que existe otra división de las percepciones, a las cuales será conveniente observar; tal división se extiende a la vez sobre impresiones e ideas. Esta división es en simples y complejas; percepciones, impresiones o ideas simples son las que no admiten distinción ni separación. En cambio, las complejas —que son lo contrario que las simples— sí pueden ser divididas en partes.

Por otra parte, habla de las relaciones de las ideas, la forma en como se unen y se combinan, de como se hayan enlazadas entre sí en la imaginación, despartando de esta manera en una de ellas, la otra idea. A estas cualidades las llama: de semejanza, de contigüidad, espacio temporal y de la causalidad. Para Hume, es natural que, en el curso del pensamiento, así como en la constante revolución de las ideas, la imaginación pasa fácilmente de una idea a otra que se le asemeja y que esta cualidad por sí sola es para la fantasía un lazo suficiente de asociación. De la misma manera es también notorio que como los sentidos al cambiar sus objetos están obligados a cambiarlos regularmente y a tomarlos tal como se hallan contiguos a otros, la imaginación debe por tanto, y en virtud de una larga costumbre, adquirir el mismo método de pensar y recorrer las partes de espacio y tiempo al concebir sus objetos⁽³²⁾. Y, ¿Cuándo se presenta la ley de semejanza? Esta se presenta cuando, v.gr: se contempla una fotografía, y se observa que ésta conduce al pensamiento directamente al objeto que representa la fotografía; cuando, al escuchar el nombre de un cuarto de una casa, una recámara por ejemplo, se piensa también en los otros cuartos de la casa. Se presenta entonces la cue-

32) Ibidem. pag. 37

lidad de la contigüidad; y la cualidad de causalidad rigen en aquellos casos en los cuales, cuando se piensa en la muerte de algún ser querido, y que se piensa también en el dolor y en la tristeza.

Uno de los más grandes pensadores, dado sus aportaciones en el campo de la filosofía y del conocimiento, es sin lugar a dudas Manuel Kant. Este filósofo se percató, con una gran inteligencia que, la especialización, la objetividad que el científico pone e impone sobre las cosas, no es una suma de conocimientos, si no que por el contrario, es una síntesis de conocimiento, además, esa síntesis no viene de las cosas, sino que viene a través del sujeto que las examina; significa lo anteriormente expuesto que la razón, el entendimiento, es la fuente de esa síntesis. Dice Kant que hay en la ciencia una razón, que autónoma de toda experiencia, tiene la facultad de hacer síntesis de los objetos que se le presentan, creando de esta forma "objetividades". Concretando, existe un saber a-priori de la razón, éste es un saber absolutamente independiente de toda experiencia, y que es capaz de crear una síntesis a-priori. De lo anterior se deduce que Kant está firmemente convencido que el conocimiento sólo es posible si concurren la razón pura por una parte, y la experiencia por la otra. Así, en su obra "Crítica de la Razón Pura", pone de manifiesto los dos tipos de juicios existentes: los juicios analíticos y los juicios sintéticos. Ahora, desde el punto de vista lógico, los juicios son un enlace o unión de ideas y esos juicios no son más que los conocimientos humanos, cualesquiera que sean. Por otra parte, en un juicio, siempre, la idea o concepto del cual se puede decir, o predicar algo es el sujeto, y por el sujeto Kant entiende aquello de lo cual se puede decir o predicar algo, es decir, el sujeto no es el elemento esencial en el acto del conocimiento, sino el elemento esencial en el juicio, esto es, en la expresión del conocimiento.

Pero, ¿Qué son los juicios analíticos y sintéticos? Kant los define así: "Los juicios analíticos son aquellos en que la conexión del predicado con el sujecto es pensada a través de la identidad, aquéllos, empero, en que este enlace es pensado sin identidad deben llamarse juicios sintéticos. Por el contrario, el

juicio sintético es aquel cuyo predicado agrega una idea completamente distinta a la contenida en el sujeto.⁽³³⁾ Entonces, juicio analítico es toda proposición lógica en la cual lo único que se hace es, como su nombre lo indica analizar una idea, sin agregar nada nuevo a ella, esto es, desenvolver en su predicado algo que ya estaba contenida íntegramente en el sujeto. Además, para Kant, los juicios analíticos son juicios a-priori ya que no dependen en lo absoluto de la experiencia. En cambio los juicios sintéticos son a-posteriori, pues dependen de la experiencia de donde resulta que entonces son juicios de experiencia. Pero Kant se dio cuenta de que la ciencia requería de una tercera clase de juicios, ya que no puede estar constituida únicamente, ni por juicios analíticos ni por juicios sintéticos, pues si solamente estuviera constituida por los primeros, entonces la ciencia estaría afectada en sus conocimientos, pues no progresarían tales conocimientos; y si estuviera constituida sólo por los juicios sintéticos, entonces los conocimientos estarían afectados pues les faltaría un grado de validez necesaria y universal. Y, ¿Cuál fue la solución que dio Kant a este Problema? Kant proporcionó la solución creando una tercera clase de juicios llamados "sintéticos a-priori", implicando en estos últimos a los analíticos a-priori y a los sintéticos a-posteriori. Una tercera clase de juicios que sin ser únicamente juicios analíticos, ni únicamente juicios sintéticos, contienen sin embargo el grado de validez necesaria y universal. Sostiene además que el saber de los sentidos, es decir, los conocimientos que se adquieren a través de la experiencia se hallan determinados por las condiciones a-priori, condiciones puras que son el espacio y el tiempo; además, estas últimas son condiciones previas y necesarias a toda experiencia posible, y no el producto de la experiencia.

Por otra parte, Kant hace ver la diferencia que hay entre intuición y concepto. Así, "intuición" es un saber entre el sujeto y el objeto, relacionándose directamente; en cambio, tener un concepto de algo, se presenta o se sabe por

33) Manuel Kant. Crítica de la Razón Pura. pág. 31

medio de las representaciones de toda clase, siendo entonces un saber mediato. En otras palabras, toda intuición es un "saber inmediato", una relación entre el sujeto que conoce y el objeto que se conoce, sin que entre ambos medie ninguna representación. El concepto en cambio, es siempre un saber mediato, un saber en el cual median representaciones. Pero así como hay intuiciones a-priori, así también hay conceptos a-priori, o categorías como los llama Kant. Y esos conceptos puros del entendimiento o categorías son nada menos que los ingredientes a-priori que el sujeto cognoscente proyecta sobre las cosas y hechos del mundo externo, y esas categorías proyectadas sobre las cosas, las objetivan y las convierten en fenómenos, las hacen aparecer como fenómenos naturales.

Al contrario que otros pensadores, Kant sí hace una clara distinción entre lo que son los conceptos y las ideas, colocando a las ideas muy por encima de los conceptos, pues para el filósofo de Königsberg las ideas son:

"Formas de saber supremas de la razón humana que anhelan el saber absoluto, es decir, reglas sapientes que sobrepasan toda experiencia científica, particular, y enderezan al entendimiento hacia lo absolutamente incondicionado"⁽³⁴⁾.

Así, para Kant, los términos Dios, alma y mundo son ideas, pero como las ideas son reglas o formas de la razón que se orientan a lo incondicionado, son principios que se anticipan al saber de lo absoluto, al saber del ser en sí mismo. Resulta entonces que Dios, al ser idea se encuentra muy por encima de toda intuición, de toda aprehensión sensible y de todo concepto a-priori del entendimiento humano, pues Dios no es una noción que venga a través de los sentidos, sino que es un Ser Supremo de la Razón que señala hacia lo absoluto, hacia lo entendientemente perfecto. En tanto que de la idea del alma, no se puede tener ninguna experiencia, ya que es un saber supremo de la razón que apunta hacia la unidad de los estados de ánimo, de los estados psíquicos. Y del mundo como idea, éste es

34) CEMPAE. Problemas Filosóficos. Unidades IX - XVI. pág. 317

un saber supremo de la razón que señala hacia la unidad de todas las cosas. Kant hace ver a través de su conocimiento que hay imperativos que rigen la conducta humana, normas que exigen hacer o no hacer algo. Es decir, los imperativos son aquellos ante los que se hace algo conscientemente, o cada vez que se actúa conscientemente, y entonces, esos "hacer o actuar" conscientes se hacen patentes ante la razón. Ahora, los imperativos se dividen en hipotéticos y categóricos. Los imperativos hipotéticos son aquellos que están condicionados a todos los actos que se realizan para vivir mejor. Los imperativos categóricos son aquellos que no están sujetos a ninguna condición, sino que implican un absoluto respeto al dáber, y a la voluntad pura (moral) que hace que uno se conecta con la perfección suprema. Esto último ha sido sentenciado por el pensador de Königsberg de la siguiente manera: "Otra de tal modo que puedas querer que el motivo que te ha llevado a obrar sea una ley de observancia universal?"

Para G.W.F. Hegel, lo absoluto es la Razón y a veces, también lo llama Idea absoluta o Espíritu absoluto. Lo toma en el sentido original griego "Logos", no solamente como una razón en tanto que facultad distinta del hombre, sino como Ser en sí mismo, originador y sustentador de todo cuanto existe. En una carta que enviara Hegel se expresa de la idea definiéndola como devenir, como unidad del ser y de la nada; así, la idea es en su significación más alta, Dios, es sólo la verdad verdadera; es decir, el lugar en donde el concepto libre no encuentra más contradicción. No resuelta a su objetividad, es decir, en que no es más de ninguna manera prisionera de lo finito. Hegel aclara que, se debe pasar por las definiciones tales como: las ideas son la unidad del ser y de la nada, del concepto y de la objetividad, del cambio y de lo inmutable, etc., y de proposiciones tales como: el ser es nada, el concepto es la objetividad, lo ideal es lo real y recíprocamente, etc. Pero al mismo tiempo es necesario saber que todas esas definiciones y proposiciones son unilaterales y que, en esa circunstancia, la oposición tiene un derecho sobre ella. La falta que les afecta en sí mismas es precisamente que no expresan más que un costado, la unidad, el "es", y que no

expresen el mismo tiempo lo que está presente (el ser y la nada), ni lo negativo que se encuentra ligado a tales determinaciones. La opinión de Hegel es, que la idea no debe ser captada y expresada más que como proceso en sí mismo (ejemplo: el devenir), como movimiento, un movimiento en sí es también reposo absoluto, es de este modo como existe la idea, la vida, el espíritu⁽³⁵⁾.

Para Hegel lo absoluto es Dios, y Este no es solamente sustancia, sino también sujeto, sujeto que contemple reflexionando, que vuelve constantemente sobre sí mismo y se despliega desde sí mismo poriendo objetos como "verdades relativas" y negándolas para ir superándose. El mismo, sobre esas verdades relativas objetivas y reafirmarse en la verdad absoluta. Es por esto que la verdad, para Hegel, es constante cambio, constante devenir; es la verdad de lo absoluto que se expande en verdades relativas para autocomprenderse, para autoconfirmarse. Es por eso también, que lo absoluto y la reflexión no se hayan separadas.

Dios no está más allá de la reflexión, sino que es la reflexión, contemplación reflexiva, constante objetivación que vuelve a subjetivarse. Por otra parte, se ha sostenido que los conceptos y las ideas se presentan a uno mismo en forma subjetiva y en forma objetiva; en forma subjetiva se dice, cuando los conceptos y las ideas se presentan a uno mismo en forma mental, y ubicándose en la mente, en la conciencia, es decir, cada sujeto que piensa tiene por sí decirlo, sus propias ideas y conceptos. De lo anterior se deduce que entonces hay tantas ideas como sujetos pensantes; por el contrario, las ideas y los conceptos objetivos ya no se presentan en uno mismo, sino a uno mismo en una forma única, es decir, como un concepto y al mismo tiempo el mismo concepto para todos los sujetos, valiendo para todos los seres humanos en general y por igual; v.gr: para muchos la idea de la muerte es diferente, siendo para algunos dulce, triste, dolorosa e incluso, el paso a la vida, el principio de lo verdadero, la libertad espiritual, etc. Pero hablando objetivamente, la muerte no es más que la terminación de una

35) Fernando Torre L. et.al. Introducción a la Filosofía del hombre. pág.161

vida en el plano terrenal. Precisamente, lo expuesto es el papel de las doctrinas en el idealismo, tanto de Hegel como de sus predecesores. Fichte Schelling, hacen una clara diferenciación entre los conceptos e ideas de significado objetivo y los conceptos e ideas meramente subjetivos. Pero es Hegel quien más hace esta distinción, pues su idealismo viene a ser uno de ideas y conceptos con sentido objetivo, más que subjetivo. Uno de los aspectos más importantes en el idealismo Hegeliano, consiste en la insurrección y consecución por así decirlo, del lenguaje filosófico al lenguaje ordinario, consistiendo precisamente esa insurrección en alterar la forma de expresión del lenguaje ordinario, pues el lenguaje filosófico cuando se refiere a la realidad lo hace con sentido idealista de la abstracción; en otras palabras, mientras que el lenguaje ordinario descansa en realidades, el lenguaje filosófico se apoya en abstracciones, de donde se sigue entonces que, el lenguaje filosófico considera a la sustancia en contenidos abstractos y el lenguaje ordinario la considera en cosas reales. Y lo anterior es considerable pues Hegel trata exactamente con sustantivos abstractos. Ahora, lo más importante es conocer y estar seguros de la existencia de lo que nos rodea, en este caso, la naturaleza; entonces hay una relación entre: yo que conozco la existencia de la naturaleza y la naturaleza que conoce mi existencia, y al haber otra relación de conocimiento, hay por tanto negación de parte mía, como "yo" espíritu subjetivo hacia la naturaleza, como la naturaleza es negación del espíritu subjetivo o sujeto que está entre ella.

Y hay aún más, lo que comprende a la naturaleza es el espíritu subjetivo, precisamente por ser distinto y opuesto a ella, pero sólo y únicamente se puede lograr lo anterior debido a que gracias al espíritu subjetivo se conoce a la naturaleza, y no de otra manera; pero entonces el espíritu subjetivo se reduce a la mera relación de conocimiento de la naturaleza y será de esta manera siempre relación subjetiva. ¡No! Pues el espíritu subjetivo tiene que llevar una coordinación y una correlación necesarias entre los demás individuos y sus espíritus subjetivos; se deduce entonces que hablando una correlación entre un espíritu

subjetivo y otros espíritus también subjetivos, así como con el conocimiento de la naturaleza, habrá necesariamente otra etapa en donde no se consuma por esas relaciones, la existencia de cada ser humano en su espiritualidad subjetiva, sino que ahora substatirá en la estructura de la espiritualidad objetiva.

Entre las nuevas concepciones que se tienen de la idea, y que son contemporáneas se tiene la de Edmund Husserl, en donde se encuentra la cuestión de si es posible alcanzar, y además, cómo alcanzar una relación real, que vaya más allá de la conciencia, es decir, que trascienda el problema de la conciencia por caminos a-priorísticos y no empírico-inductivos; y es precisamente en este punto en donde las investigaciones de Husserl han aportado nuevos caminos para la entrada a un nuevo mundo. Pero tomar estos caminos significa adoptar una nueva actitud, una actitud completamente distinta de las actitudes de la experiencia y el pensamiento naturales. Sin embargo, lo anterior significa que no se harán a un lado, sino que por el contrario —como señala Husserl— se partirá de la posición natural del mundo real, tal y como se conoce, así como de la conciencia tal y como se ofrece en la experiencia psicológica, siendo así, de esta manera, como se pondrán al descubierto los supuestos esenciales de esta posición. El mismo Husserl indica de que manera se puede lograr lo anterior, y esa manera consiste en poder gobernar de manera libre, evitando caer en las viejas actitudes, que encadenan a uno mismo en los hábitos mentales dominantes; se debe de aprender a ver, distinguir y describir lo que está adelante de los ojos, pero sobre todo se necesita estudios pesados y bien específicos. Pero, se podría preguntar: ¿Qué método se seguiría? Y Husserl contestaría: "Con el método de las reducciones fenomenológicas", y sólo con éstas se despojará al conocimiento de los límites que se le han impuesto por la esencia de formas de investigación natural. ¿Cómo? Evitando limitar la mirada por un sólo camino, sino que, por el contrario, ensanchar trascendentalmente el horizonte de los fenómenos puros, con la ayuda de la fenomenología. Esto último es con fines de contrastar con la psicología como ciencia de hechos, o como también se la conoce, ciencia de realidades empíricas. "Así se fundará la feno-

fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias (como una ciencia eidética)⁽³⁶⁾. Pero, ¿Qué se entiende por "eidética"? El término eidético sirve para indicar todo lo que se refiere a las esencias, que son el objeto de la investigación fenomenológica. Es decir, que mientras la psicología es una ciencia de datos de hechos, y los fenómenos que considera son sucesos reales y se insertan en el mundo espacio-temporal, en compañía de los sujetos que pertenecen a tales hechos, la fenomenología por su parte, al ser "pura" o "trascendental", también es una ciencia de esencias y no de datos de hechos, haciéndose sólo posible por la reducción eidética, la cual tiene la función de purificar esos fenómenos psicológicos; es decir, purificar sus características reales o empíricas y de llevarlos hacia el plano de la generalidad esencial: "Como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a conocimientos esenciales y no fijar en absoluto hechos. La reducción correspondiente, que conduce del fenómeno psicológico a la pura esencia, o bien, en el pensamiento que encarna en juicios, desde la universalidad fáctica (empíricas) hasta la universalidad esencial, es la reducción eidética"⁽³⁷⁾.

Por tal razón, para Husserl es forzoso separar y distinguir del concepto general de esencia (formal o material), el concepto kantiano de idea, utilizando para ello el vocablo ideos, así como la voz esencia. Pero, ¿Qué se entiende por "esencia" en el sentido en que lo utiliza Husserl? La esencia es lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo, constituyendo lo que él es dice el mismo Husserl. Y, ¿Qué significa "lo que él es"? Significa lo que puede transponerse en ideas. Es decir, una intuición empírica o individual puede llegar a convertirse (por medio de las reducciones eidéticas) en una intuición esencial (ideación); más debe de tenerse cuidado y no confundirse, pues esta posibilidad de

36) Edmund Husserl, Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica. pág. 10

37) *Ibid.*

cambio no debe considerarse como empírica, sino como esencial. Se tiene aquí dos clases de intuición: una, empírica o individual, la otra, esencial. La primera de ellas corresponde a la intuición empleada por el filósofo de Königsberg, según el cual, es un saber inmediato que sirve de relación individual y real entre el sujeto que conoce y el objeto que se conoce, existente en el espacio y en el tiempo, pero sólo en un punto del tiempo. Mientras que para Husserl, la intuición esencial es aquella que puede existir en todo tiempo y lugar, es una ideación en que se dan originariamente las esencias.

Así, para Husserl, el ser individual de todo género es "contingente", aunque puede ser de otra manera, por medio de su esencia. "Al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un eidos que hay que aprehender en su pureza, y este eidos se halla sujeto a verdades esenciales de diverso grado de universalidad"⁽³⁸⁾. En otras palabras, puede haber la conversión, la concreción de ese ser individual cualquiera que sea su índole, hacia la intuición esencial, considerando que la esencia correspondiente sólo puede "darse" en la intuición empírica o individual, pero como conciencia de un objeto individual, es decir, como una actitud diferente del sujeto individual con referencia al mundo o al objeto que conoce o sobre el que reflexiona, pues, así como la intuición individual o empírica es conciencia del objeto individual, y en cuanto conciencia "hace que se dé", así también es la intuición esencial conciencia de ese objeto, concentrando su atención en él, "dando en sí mismo" de esta manera. "La esencia (eidos) es un objeto de nueva índole, así como lo dado en la intuición individual empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura"⁽³⁹⁾.

Se deduce de todo lo anterior, que Husserl identifica a las ideas con la esencia (ideación), y que por medio del fenómeno indica no solamente que se para-

38) *Ibidem*. pág. 19

39) *Ibidem*. pág. 21

ce o se manifiesta al individuo en condiciones particulares, sino lo que se aparece o se manifiesta en "sí mismo", es decir, como es en sí, en su esencia. Pero no se debe confundir, pues el fenómeno, en este sentido, no es una manifestación natural o espontánea del objeto, sino que exige otras condiciones que son las reducciones fenomenológicas; y así, el sentido fenomenológico del fenómeno "se da" como revelación de esencia. Así, se observa, que el método utilizado por Edmund Husserl, es decir, la reducción fenomenológica (reducción eidética) como concreción de los fenómenos en esencias hace ver la distinción entre concepto e idea. Y así, si se sostuviera aún que esencias, ideas o ideas son lo mismo que "conceptos", se respondería a la par con Edmund Husserl: "Ciertamente que las esencias son conceptos —si por conceptos se entiende, lo que permite la equívoca palabra, justamente esencias"⁽⁴⁰⁾.

1.3 ORIGEN DE LAS IDEAS ABSTRACTAS Y DE LAS IDEAS CONCRETAS.— Según el diccionario, la abstracción es la operación mediante la cual cualquier cosa es elegida como objeto de percepción, atención y observación, así como de investigación o estudio, y aislada de otras cosas con las cuales se encuentre en una relación cualquiera. Ya Aristóteles se refería a la abstracción cuando se preguntaba si era preciso admitir la cuestión de si existía o no una esencia que estuviera separada de las sustancias sensibles y además fuera de estas últimas, identificando a esa esencia separada como la abstracción y aplicando ésta a la formación de las ciencias teóricas, es decir, a las matemáticas, a la física y a la ciencia primera. Y dice entonces que el matemático opera sobre puras abstracciones, examinando los objetos a los que despoja de las cualidades sensibles (pesantez, ligereza, dureza, frío, calor) dejándoles sólo la cantidad y la continuidad en una, dos o tres direcciones. El físico por su parte, estudia los accidentes y los principios de los seres en tanto que están en movimiento y no en tanto que seres, es decir,

40) Ibidem. 55

prescinde de todas las cualidades del ser, siempre y cuando no estén en movimiento. La filosofía por su parte, es la ciencia del ser en tanto que ser, y precisamente estudia los objetos, no tocándolos como objetos particulares ni poniendo atención a sus accidentes, sino que estudia cada uno de esos objetos mediante la relación del ser en tanto que ser, es decir, el filósofo desmaterializa al ser y además lo despoja de las determinaciones particulares, tales como movimiento o cantidad entre otras, considerándolo sólo en cuanto ser y no bajo ninguna otra relación⁽⁴¹⁾.

Y como era de esperarse, ante la autoridad de Aristóteles, predominó este tipo de pensamiento en la época que se conoce como la escolástica. Santo Tomás por ejemplo, sostenía la opinión de que la abstracción es una operación que realiza el conocimiento intelectual; esta operación consiste en un abstraer la forma de la materia individual, para así poder sobresaltar lo universal sobre lo particular; este universal sería la especie inteligible, la especie comprensible por existir sólo en la idea⁽⁴²⁾.

Transcurrido el tiempo, el filósofo empirista John Locke reafirma la tesis anterior cuando dice: "A esto se llama abstracción, por medio de la cual las ideas tomadas de seres particulares se convierten en particulares representativas de todas las de la misma especie; y sus nombres se convierten en nombres generales, aplicables en todo cuanto existe que convenga a tales ideas abstractas"⁽⁴³⁾. ¿Cómo se podría interpretar lo anterior? Por medio de un ejemplo: cuando se escucha la expresión "ser humano", se viene a la mente la idea del ser humano en general, lo representamos como un cuerpo compuesto de cabeza, tronco, dos extremidades inferiores, así como dos superiores; no necesariamente se debe tener enfrente de uno a un ser humano cuando queremos formarnos la idea de él, pues si existiere

41) Aristóteles. Opus cit. pag. 18

42) Nicola Abbagnano. Opus cit. pag. 4

43) John Locke. Opus cit. pag. 138

una forma para cada ser humano, existiría un número de miles de millones, pero como sólo hay una forma para el ser humano (excepciones hechas de las deformaciones y accidentes) es esa forma universal. Es decir, nuestra idea interna particular se generaliza y se vuelve universal cuando sólo existe una forma, color o nombre para una cosa; pero esa cosa u objeto se considera en la abstracción, tal y como está en la mente, sin considerar o tomar en cuenta la producción de esa idea: cuándo se produjo, cómo se produjo, en dónde, etc. Pero, en sí, ¿Qué es la idea abstracta? ¿Es acaso la universalidad de un objeto formado en nuestra mente? ¿Será algo más metafísico? "La medida y el límite de cada clase o especie, por donde queda constituida en esa clase particular y distinta de las demás, es eso que se llama su esencia, que no es sino la idea abstracta a lo cual va anexo el nombre, de manera que todo cuanto está contenido en esa idea es lo esencial a esa clase"⁽⁴⁴⁾.

Pero si se analiza lo anteriormente expuesto, se tendría que se está diciendo que según haya ideas abstractas, habrá en igual número esencias. Y que esas esencias constituirán a la clase particular distinguiéndola de las demás. Pero, ¿No podría suceder que existieran términos generales que no signifiquen las ideas abstractas? o, ¿que las especies son ilimitadas y distintas por alguna otra cosa que no sea la esencia? Locke contesta que no es posible que así suceda pues: "Hay una cosa, no lo dudo, que parecerá muy extraña en esta doctrina, y es que, de lo dicho, se sigue que cada idea abstracta, dotada de nombre, constituye una especie distinta"⁽⁴⁵⁾. De lo anterior se intuye que, se le da un nombre a la idea abstracta, y que esta última distingue a una especie única y por cierto limitada, pero con diferencias específicas de otras especies. Es decir, según Locke, las ideas abstractas son, para nosotros la medida de las especies, lo que

44) Ibidem. pág. 430

45) Ibidem. pág. 455

se podría ilustrar muy bien con la idea que se tiene del ser humano. Pero contrariamente a lo que pensaba Locke, Berkeley no sólo no pensaba igual, sino que pensaba opuestamente, pues incluso niega la posibilidad tanto de la idea abstracta, como de la misma función de la abstracción. Así, para Berkeley, el ser humano, quien es el que abstrae, no puede hacerlo en la idea de los colores por ejemplo, así como tampoco puede hacerlo en la idea del hombre de los hombres. Para Berkeley no pueden ser las ideas generales o universales, ideas del todo privadas de carácter particular, es decir, ideas abstractas, sino que son ideas particulares admitidas como signos de un grupo de otras ideas generales y que son entre ellas afines⁽⁴⁶⁾.

Por su parte Hume, se muestra no tan radical y al menos escéptico en cuanto a las ideas abstractas, pues para él, el análisis que sostuviera Berkeley de las ideas abstractas no niega la función de la abstracción, sino lo que niega es su función psicológica, es decir, la capacidad del ser humano para hacer abstracciones, pero en función del concepto lógico-simbólico de la abstracción. En otras palabras, el espíritu al abstraer, actúa sobre determinadas funciones simbólicas que le son representadas por medio de objetos o cosas particulares, y no así el acto por el cual, ese mismo espíritu piensa ciertas ideas separadas de otras.

En Manuel Kant se pueden encontrar dos significados de la abstracción: 1) Aislar la cosa elegida de las otras con las cuales se halla en relación; 2) Adoptar como objeto específico de consideración aquél con que éste queda aislado (abstracción selectiva o precisión), sin embargo, Kant intentó reducir a la primera significación la abstracción, colocándola junto a la atención y dándole valor de acto del espíritu, haciendo resaltar la función de separar una representación que ya es dada y de la cual se está conciente plenamente en nuestra atención, de otras representaciones con las cuales guarda relación, pero en la conciencia.

46) George Berkeley. Principios Del Conocimiento Humano. pág. 16

Así, en su obra "Crítica de la Razón Pura" dice:

"En una lógica trascendental aislemos el entendimiento (como antes hemos aislado la sensibilidad en la estética trascendental) y destaquemos de nuestro conocimiento tan sólo la parte del pensar que tiene su origen sólo en el entendimiento"(47).

Otro gran pensador de la filosofía es Leibniz, quien en contra de la teoría de Locke, sostenía que existen actitudes y disposiciones originales en el intelecto, teniendo este último formas propias de donde se desprenden o surgen las ideas necesarias. Es decir, este pensador sostenía que el cerebro del ser humano civilizado está preformado antes que la experiencia individual haya empezado a manifestarse. En otras palabras, para Leibniz, el cerebro está capacitado para alcanzar determinadas nociones de ideas, poseyendo una facultad asignada a dar origen a un número considerable de ideas; y esa facultad es tal que no es posible darse cuenta de cuándo es posible tal hecho. Se entiende entonces que el cerebro no solamente recibe las impresiones que proceden del mundo exterior y que son recibidas por nuestros sentidos, sino que además hace un trabajo por así decirlo molecular en sí mismo; este trabajo le ayuda al cerebro a completar esas adquisiciones, y aún más, a alcanzar nuevas sin que tengan que pasar antes por la experiencia.

Pablo Lafargue sostenía: "Las ideas abstractas, lo mismo que el instinto de los animales se ha formado gradualmente en el individuo y en la especie"⁽⁴⁸⁾; además, si se desea conocer los orígenes de las ideas abstractas, es necesario antes hacer objeto de análisis la manera de pensar del adulto civilizado conforme al método de Descartes, para después y en seguida, es preciso también examinar la inteligencia del niño al modo como lo entendían los enciclopedistas. Según lo anterior, el cerebro del adulto está más o menos civilizado conforme al grado de educación que posea; el número, la sustancia, la justicia, el ser, la causa,

47)Manuel Kant. Opus cit. pág. 62

48) Pablo Lafargue. La Idea de la Justicia y el Bien. pág. 28

-todas aquellas nociones abstractas elementales- le son al adulto tan familiares, o tan desconocidas, como lo son por ejemplo el comer y el dormir sin recordar de que manera adquirió esas nociones. Se infiere por esto que el ser humano actual, las ha adquirido a la manera de un hábito condicional, es decir, casi como costumbre y no como educación*, hábito resultante de la pesada y continua experiencia ancestral, a través de varias generaciones; además, por otra parte, no es posible tampoco creer que las ideas abstractas se formen de manera súbita, espontánea en el ser humano, sino que es necesario estudiar y analizar la inteligencia de nuestros predecesores, así como de nuestras instituciones tanto políticas como sociales, para de esa manera extraer sus errores y junto con la experiencia, hacerlos a un lado.

* Aunque se podría replicar que la costumbre es una expresión de la educación, y que por lo tanto, al adquirir el ser humano las nociones arriba mencionadas a través de la costumbre, las adquiere como educación. A lo que tendría que responderse que, efectivamente así es, pero siempre y cuando a este tipo de educación se le tome de manera general, como la propagación, la transmisión, y por lo tanto aprendizaje de esas nociones señaladas como reglas de uso, de comportamiento, etc. Y el ser humano que las conozca, podrá vivir y trabajar en comunidad de una manera pacífica y ordenada. Y precisamente podrían apuntalar la réplica, aumentando a ésta, que en eso exactamente consiste la costumbre, en transmitir de generación en generación este tipo de educación. Y ante tal argumento poco se podría contradecir. Sin embargo, el punto en donde se basaría la idea sería en el individuo. ¿Por qué? Porque si precisamente, la educación es la costumbre de transmitir reglas de uso y comportamiento adquiridas con anterioridad, y es el sujeto individual quien las recibe (no importa si se habla de una comunidad entera, puesto que ésta está formada por cada individuo en particular), entonces a quien corresponde la obligación de corregir, aumentar e incluso desochar reglas, es al sujeto. ¿Cómo es posible? Si se me educó desde niño con el aserto de que la tierra es plana, lo creí hasta el momento en que llegué a mi juventud, en que se descubrió que la tierra no era plana sino redonda; si educación cambió cuando se transmitieron ese nuevo conocimiento, y entonces yo transmití mi nuevo conocimiento, mi nueva educación a mis generaciones posteriores. Pero sucede que en mi madurez nuevamente se descubre que la tierra no es completamente redonda, sino ligeramente achatada de los polos, de donde resulta que tendré que educarme con un conocimiento nuevo, todavía más reciente, y como consecuencia, tendré que transmitirle este último como

cimiento a las generaciones sucesoras de educación. En lo anterior se demuestra que le es posible al individuo e incluso necesario y obligatorio, cambiar la educación que se transmite por costumbre. Aquí no se toma a la educación desde el punto de vista general, sino desde el punto de vista individual, porque es al individuo a quien corresponde la tarea de evolucionar la educación. ¿Por qué? Porque, la educación en esta idea, viene a ser la formación de cada individuo, hasta alcanzar su madurez.

De la misma manera, yo debo educarme y saber plenamente qué es la Idea de Justicia. No sólo oír de ella, sino hablar de ella, y transmitiría por tanto, a los que quieran escuchar.

En cuanto a las ideas concretas se tiene que el término concreto, de origen griego, significa de manera literal lo siguiente: "con todo", "todo finito", o también "entero". En Platón encontramos la aplicación de las ideas concretas cuando sostiene en la República, iniciando el Libro V, que los filósofos se distinguen de los demás seres humanos -entendiendo entre estos últimos a los simples mirones u observadores, así como a los que se inclinan a la práctica y también a los llamados hombres técnicos- en que los primeros son los únicos seres, y además, capaces de conocer la esencia y de preferir ésta en cada una de las cosas con las que trata; mientras que a los demás seres señalados, sólo les interesan las cosas que ven y no así su esencia; por ejemplo en cuanto a la belleza, los que no son filósofos sólo ven las cosas bellas, pero no la belleza en sí, no pueden admitir que la belleza como esencia de la cosa valga por sí misma y exista por sí misma como algo real. Como resultado de lo anterior se deriva que, los filósofos son los verdaderos conocedores de la verdad, de la realidad y de la sabiduría, mientras que los demás seres humanos son sólo filodaxos.

Si a lo anterior se aplica la idea de Justicia, se tiene que en verdad, por desgracia, ésta es desconocida por la mayoría de los seres humanos, ya que no significa verdadero el hecho de que se conoce una cosa por sólo haber escuchado algo de ella, pues lo que se conoce, se conoce por entero y no a medias. En realidad son muy pocos los que conocen realmente la esencia de la Justicia, sabiendo por lo tanto que ella es tan compleja que, por tal razón, muchos seres humanos rehu-

sen conocerla y esquiven su camino; y lo más penoso y lo más grave es que entre ellos están muchos aplicadores de la justicia. No se está diciendo que se ponga a los filósofos a aplicar la justicia por ser ellos quienes la conozcan, ni que los aplicadores de la justicia se pongan a estudiar la ciencia primera (cosa que no suena tan descabellada), sino que se enseñe lo qué es la esencia de la justicia, empezando por educarlos moralmente, ya que los que tienen un deber de aplicarla, deben de tener al instante en que lo hagan, un conocimiento en grados, superior a quienes se va a aplicar, ya que en muchas ocasiones resulta lo contrario. Que se constate la superioridad del aplicador, pero en conocimiento y en mesura, no en vana prepotencia (aunque al hablar de prepotencia no se puede hablar de su proximidad sino de baja).

Por su parte, Aristóteles utilizó el término de lo concreto aplicándolo a la sustancia individual, por ser esta última una combinación de una materia y de una forma. Se encuentra entonces que el estagirita, al hablar de sustancia individual se puede referir a una cosa material, por ejemplo una planta, siendo ésta concreta. O aún más, el ser humano, el ser humano como una entidad concreta, a diferencia de otras entidades que son abstractas, que son el resultado de abstraer, es decir, "poner aparte" algo del individuo concreto o singular. Pero al analizar lo anterior, también en el ser humano se puede "poner aparte", es decir, el individuo está compuesto de una materia, sí, pero eso no significa que no se pueda separar o abstraer sus partes, su cuerpo es la materia, pero su principio moral es la conciencia, su principio formal es su esencia pura, así como su principio intelectual es el entendimiento, y al se ha de hablar de un fin, entonces no se podrá hablar de él, ya que ninguna de las sustancias mencionadas se pueden destruir, ¿Y la materia entonces? La materia sólo cambia de forma. Y si se hubiera de aceptar que una cosa parece o termina, situación que no es cierta, entonces se sostendría que lo que parece es la materia y no así su esencia, o que la esencia permanece mientras que la cosa cambia, o que lo que parece es lo concreto, si esto último se toma como materia. Y...¿Por qué lo anterior? Porque se aplicó la teoría

platónica a la esencia que permanece después de la "desaparición" de la materia; entonces se encuentra que la esencia vale por sí misma, existiendo por sí misma como algo real. Y así, es la esencia de la justicia, valiosa y existente por sí misma como algo real, pues por el hecho de que no sea tangible, es decir, no tenga materia y por lo tanto abstracta, signifique ello que sea irreal.

Y se podría replicar que -como se ha sostenido por mucho tiempo- lo concreto se aplica sólo a lo real, pero real en el sentido de que es efectivo y al mismo tiempo experimentable por la sensación. Y se entendería por esto que, se está diciendo que lo concreto es una sustancia sensible, por lo tanto, sustancia empírica y sujeta a la experiencia, algo así como la sustancia individual aristotélica. Pero desde este punto de vista se están dejando de lado las cualidades o propiedades de la sustancia, aunque sea ésta sensible, por ejemplo un árbol, o incluso el mismo ser humano, ya que en este último, una de sus propiedades sería la de ser un Animal, la de ser una Animal pensante; la de ser mortal humanamente, siendo que esas propiedades del ser humano, se encuentran en todos los demás seres humanos, ya que todos son Animales, racionales y mortales. De lo que se deduce entonces que, esas cualidades o propiedades son universales. Pero cuidado de no confundirse en el planteamiento, pues cuando se habla de estas singulares, se está hablando de seres sensibles y sólo ellos pueden ser llamados concretos, pero cuando se habla de sus propiedades o cualidades, entonces se refiere a estas últimas como abstractas, y por tanto universales. Se piensa que eso es el problema de la justicia como idea, es decir, ésta depende de la variedad de ideas que el ser humano se ha conformado de ella a través del tiempo, pero no le ha dado importancia en cuanto a su naturaleza real.

Fue Hegel quien abundó sobre la noción de lo concreto, otorgándole un papel fundamental, ya que para este pensador, la consideración racional es lo concreto, no así el entendimiento. Hegel habla entonces de un desarrollo hacia el "pensar concreto";

"Lo abstracto es lo finito, lo concreto es la _

verdad, el objeto infinito. Absolutamente es, a su vez, esto en cuanto algo concreto, no como abstracción, sino como unidad de lo general y lo particular: esta conciencia es en primer verdad, la verdad⁽⁴⁹⁾.

Lo que sucede con Hegel es que, lo que es abstracto en él, es concreto en otros, y lo que en él se presenta como concreto, para otros no lo es, sino que es lo abstracto. En otras palabras, para Hegel no son lo concreto, los objetos particulares, las cosas, las realidades singulares ofrecidas empíricamente, sino que lo concreto es para él lo que sea denominado ordinariamente como abstracto, o sea, el concepto. En Hegel, el concepto es concreto pues, según él, constituye la sustancia misma de la realidad. El mismo nos explica cuando dice que el pensamiento, cuando abstrae, no aparta a la materia sensible dándole en su realidad, sino que por el contrario, supera y reduce al mismo tiempo esa materia sensible como simple fenómeno que es, a la forma esencial, y que esta esencia se manifiesta solamente en el concepto.

No se está de acuerdo en cuanto a usar el término "concepto", pues se habla de una sustancia, y además, universal, por lo tanto, la esencia de cualquier materia reside en la idea que se tiene de ella, pues se puede tener el concepto de el go, pero eso no significa que se conozca o que se conozca su esencia.

Por otra parte, Hegel dice que lo abstracto es unilateral, que presenta un sólo lado, siendo por tanto incompletas, infinitas las cosas abstractas. Entre las anteriores tenemos a las matemáticas, a la lógica formal, a la antropología general, descollando entre ellas la noción del puro ser y la noción de la pura existencia. Pero entiéndese bien, que lo anterior no debe de tomarse como un ataque a lo abstracto, sino que en el contenido filosófico esas nociones son abstractas, no así en tanto que desarrollo dialéctico de la idea de cada una de ellas,

pues en este sentido son concretas. De este modo el Espíritu es absolutamente concreto. Pero se dirá, ¿Que absurdo, el espíritu es abstracto! Y se acepta en cuanto que el espíritu no tiene materia sensible, pero se sostiene que, en cuanto a su reducción fenomenológica, es concreto, por pertenecer a las disciplinas eidéticas concretas. Lo anterior no significa que por esa reducción pierda su universalidad, sino que la conserva y además, se concretiza, siendo por tanto una universalidad concreta. De esta manera se puede hablar de una Idea de Justicia abstracta, y por lo tanto universal por ser para todos, y de una idea de la justicia concreta por ser universal en cuanto que se le valora en cuanto a su esencia real, es decir, en cuanto a sí misma. Y si se sigue sosteniendo que esto es erróneo, puesto que la justicia es completamente abstracta, entonces se responde que, efectivamente la justicia es abstracta y universal, pero en su desarrollo se aplica a casos concretos y singulares. Ahora, no se acepte que la esencia se manifieste solamente en el concepto, pues aunque aquella noción se pueda incorporar al concepto, en algún momento, ello no significa que así sea necesariamente, sino que su incorporación al concepto es sólo un paso en el desarrollo de ese concepto, pero el paso verdaderamente importante y relevante se presenta cuando la subjetividad se contraponen a la objetividad, superándose únicamente al llegar a la Idea. Se resume entonces, la idea es la esencia de la justicia, el concepto es sólo su nombre.

Parecería de todo lo anterior, que lo abstracto y lo concreto, no sólo no se oponen, sino que además se complementan. Efectivamente así es. Analicémoslo siguiente: abstraer significa "poner aparte de", ahora bien, ¿Qué se abstrae? ¿Quién abstrae? Respectivamente "se abstrae la esencia de", "abstrae la mente del ser humano por ser éste quien tiene el poder de abstraer", pero al abstraer esencias abstrae ideas, convirtiéndose estas últimas en generales, en universales. ¿Significa ello que las ideas abstractas son iguales? ¡No! Significa ello que las ideas abstractas son diferentes, y la mente, por medio de la reducción eidética, percibe su diferencia. Lo que las ideas abstractas guardan entre sí es la relación, una relación entre lo que es esencia (idea) y lo que es concepto. V.gr: ..

la Idea de Justicia y las nociones de lo justo y de lo injusto. La Idea de Justicia es el "ser ahí" (como diría Heidegger) y lo injusto y lo justo, sería al calificativo que guarda relación con la justicia.

Husserl también se interesó en este problema de lo abstracto y lo concreto, y sostenía que algo es concreto cuando es independiente respecto a un todo, poniendo como ejemplo de realidades concretas en este sentido, a un pedazo de madera, una melodía, un color, pero que al ser independientes, no por ello no guardan relación con algo más general, es decir, abstracto, sino que si tienen relación con esas cosas abstractas, por ejemplo: el peso de ese pedazo de madera, una nota musical de esa melodía, el color amarillo. De esta manera, Husserl demuestra que la relación concreto-abstracto es paralela a la relación todo-parte. Obsérvese que, no se trata de una especie de dosificación, entre ambos estados (concreto-abstractos) sino que se trata de una especie de determinación, o más bien, de una fundamentación en virtud de sus relaciones, que dan como resultado una producción entre ambas entidades.

Y así, se hace la siguiente conclusión: al igual que en muchas ocasiones y asimismo temas, se puede advertir que existe mucha variación e incluso imperfección, en la manera de como se usa el lenguaje, y esto hace que muchas de las palabras utilizadas sean vagas y sospechosas. Por otra parte, se toman a algunas palabras como antagónicas, cuando no sólo no se contraponen, sino que incluso se complementan o determinan, como en este caso, cuando, mientras que a lo concreto se le identifica con lo singular, particular o individual, a lo abstracto se le identifica con lo universal y general, sin que por ello no puedan relacionarse. Es más, si utilizamos el término concreto en su sentido latino *con-cretus*, se tiene que es el sustantivo que corresponde a "conresco" que significa literalmente "formarse por agregación".

1.4 COMO SE LLEGA A LA IDEOLOGIA. Este término es relativamente antiguo pues fue usado por pensadores del siglo XVIII, y, en Escocia, era lo que se podía

lleamar como Filosofía moral. En este sentido, la ideología fue la dirección fil^osófica que sirvió de puente entre el empirismo y el espiritualismo tradicionalista del siglo XIX. Este término, tan alterable en su acepción, fue producto de una lucubración que estuvo por completo alijado de un sentido exacto y único, dándosele diferentes y muy variables significados, que incluso en la actualidad, todavía se usa en diversos sentidos. Por ejemplo: Napoleón llamó "ideólogos" en sentido peyorativo a todos los doctrinarios que no estaban de acuerdo con él, así como también a las personas que en cuestión de política eran ajenas a ésta o que tampoco tenían contacto con la realidad.

Fue hasta el año de 1804 que al término "Ideología" le fue dado como significado el de tratado de las ideas. Fue precisamente el francés Destutt Conde de Tracy, quien lo aplicó en este sentido y de esta manera poder referirse a su teoría de la formación de las ideas, pues para de Tracy, la vida conciente está dotada de facultades tales como la percepción, la memoria, el juicio, la voluntad, etc. Además, todas y cada una de las facultades mencionadas anteriormente, tienen su origen en las sensaciones; sensaciones que a su vez proceden de otras sensaciones o que también son productoras de otras. En otras palabras y según de Tracy, en algún lugar está el mundo exterior, nosotros lo aprehendemos o lo inferimos a través de las sensaciones.

La Real Academia Española confiera a la ideología el sentido de "Estudio de las ideas" y en este entendimiento coincide con el uso que le diara de Tracy al término, pero en realidad, ya en Destutt se encuentra el principio de las significaciones que se le darían después a la ideología, pues ésta se deriva de la práctica de la praxis en parte, es decir, a la acción y a la reacción a ésta. Ya con posterioridad, Engels expresa lo que entendía por Inversión de la praxis, diciendo que es la reacción del hombre a las condiciones materialistas de la existencia, su capacidad para insertarse en las relaciones de trabajo y transformarlas activamente; esta posibilidad es la inversión de la relación fundamental entre estructura y superestructura, por la cual es sólo la primera (o sea la totalidad

de las relaciones de producción y de trabajo) lo que determina a la segunda, esto es, el conjunto de las actividades espirituales humanas⁽⁵⁰⁾. Con el tiempo, en la segunda mitad del siglo XIX se da una nueva significación al vocablo ideología, significación que podría considerarse de la época moderna, pues el término se aplica ya a doctrinas que aunque no están del todo provistas de un valor objetivo, son sustentadas o sostenidas por los intereses de las personas que se valen precisamente de la ideología para que la mayoría conozca y acepte sus ideas, haciéndose a un lado ya el concepto de una filosofía moral para convertirse en un análisis de las creencias de un grupo o de una sociedad. Pero no hay que adelantarse en los juicios y sígase conociendo poco a poco de los diversos significados de la ideología.

Marx fue quien dió a la ideología un significado diferente, empleándolo más que como doctrina, como instrumento contra la cultura dominante "burguesa", explicando al término no en cuanto al conocimiento verdadero, sino como un conjunto de creencias condicionadas socialmente (pero al error de convicciones). Incluso, aún en el mismo Marx se encuentran diversos usos en cuanto al término ideología, y su primera aparición es en cuanto al ataque o juicio a filosofía hegeliana de que ha ce objeto Marx, pues según las críticas de este último hacia el idealismo se derivan de una sola, a saber: el rechazo del supuesto en que se basa esa concepción del mundo. Es decir, para Hegel el idealismo es la no-realidad de lo finito y su resolución es el infinito. El idealismo trata de enunciar la realidad tanto natural como humana, por la vía de las ideas, pues desde el punto de vista gnoseológico, el idealismo admite que los cuerpos tienen sólo una existencia ideal, en las almas, y por tanto, niega la existencia real de los cuerpos misaos y del mundo. Situación de la que estaba en completo desacuerdo Marx, pues desde el punto de vista de la tesis anterior, el término ideología es una representación falsa,

50) Nicola Abbagnano, Opus cit. pág. 942

subjetiva, y sobre todo que deforma a la realidad. Se observa entonces que para Marx, la ideología en este sentido es un conjunto de creencias mantenidas por el capitalismo, siendo creadas o inventadas por la burguesía para justificar -racio realizándole- la explotación del proletariado.

Para Marx, entonces, el comportamiento social no obedece a una ideología, si no que al igual que la religión, la origina. Lo anterior es posible -dice Marx- dado que el hombre es algo concreto, no algo abstracto; el hombre está situado en la sociedad, en su Estado, en la realidad y no en la idealidad. Y situado en la realidad y no en la idealidad, pues vista la ideología desde el ángulo de esta última; es una visión subjetiva distorsionada de la realidad. De esta manera Marx afirma que las creencias religiosas, filosóficas, políticas y morales dependen de las relaciones de producción de trabajo, teoría que se conoce como Materialismo Histórico.

De lo anterior se opina lo siguiente: efectivamente, el ser humano es algo concreto, pero sólo en cuanto a su cuerpo que es materia, la otra parte es abstracta, lo que constituye el ser pensante, o sea el espíritu. Lo principal y más importante del ser humano es abstracto, el espíritu, lo que resta es sólo materia. Además, mucho antes de que surgieran dudas o cuestiones de qué es la materia, ya existía en el ser humano la inquisitante pregunta ¿Qué es el ser? Y aún después de que el ser humano dirigiera su interés hacia la materia, tenía y tiene como base para sus estudios de esa materia, una facultad del espíritu, por lo tanto abstracta, el razonamiento. Así, se piensa entonces que no son mis creencias religiosas, filosóficas, morales, etc., las que dependen de mi trabajo y producción, sino que por el contrario, trabajo y producción dependen de mis creencias, ya que, una de mis creencias debe ser trabajar en algo en que precisamente creo, para así poder hablar de producción, pues no es aceptable que primero trabaje para ver si de lo que produce exista algo en lo que pueda creer.

Por otra parte, efectivamente el ser humano está situado en una sociedad y pertenece a un Estado (aunque se desee lo contrario), siendo ambos reales y no

ideales (verdadera lástima), pues aunque se quisiera olvidar uno de ellos, está precisamente la realidad que nos los recuerda y nos los hace presentes. Pero como cosas reales son firtas, pues éstas —como la materia del ser humano— tienen su existencia limitada en el tiempo y en el espacio. Por otra parte se han señalado cuatro conceptos del término ideología:

1.- Conjunto de enunciados que tienen estas dos características: a) presentan los productos de un trabajo como cosas o cualidades de cosas independientes de ese trabajo; b) explican el proceso de producción por esos productos cosificados⁽⁵¹⁾. Se entiende por lo anterior al fenómeno resultante, que como producto es atributo del trabajo físico o mental de un individuo y que al mismo tiempo, al ser fenómeno resultante independiente del trabajo que lo produjo, es la interpretación del proceso productivo. Pero fijando más la atención en lo anterior, se tiene que ese conjunto de enunciados son doctrinas por las cuales la reunión de ideas trata de explicar la función del ser humano como productor y su trabajo como producto, en el que el productor es convertido, al estilo de Marx, de ser humano a objeto, a cosa metafísica.

"El trabajo misterioso de la forma de mercancía, estriba —pura y simplemente— en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuera un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos, como si —por lo tanto— la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos al margen de sus productores. Ese 'quid pro quo', que es lo que convierte a los productores de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos, en objetos sociales"⁽⁵²⁾.

51) Luis Villoro. El Concepto de Ideología. pág. 17

52) Karl Marx. El Capital. págs. 37 - 38

Se nota de esta manera que, cuando Marx se refiere a la economía política, es decir, a la relación social entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad, lo hace estiliendo a la mercancía o a la forma-mercancía como una cosa con "vida" por así decirlo, independiente de su productor; pero esta mercancía tiene una cualidad que la hace ser una entidad, es decir, su valor como mercancía. De esta manera, la ideología así planteada niega el carácter social del trabajo de los seres humanos y afirma su carácter material de esa mercancía que en su principio fue un producto del ser humano productor, estableciendo ahora la relación social entre los objetos producidos (mercancías) y el trabajo colectivo de la sociedad a la que pertenece el ser humano como productor, pero en esta nueva relación social ya no puede entrar el productor. Este tipo de ideología —según Marx— convierte al ser humano en mercancía o en meros objetos metafísicos ¿Cómo sucedió esto? Según Marx, y siguiendo la crítica que hace Feuerbach a la religión, con el interés que puso al ser humano fuera de él, es decir, en cosas abstractas, en ideas.

Se entiende entonces, que cuando el ser humano creó un objeto y fijó su atención en él como un objeto independiente del ser humano que lo produjo, lo dotó de identidad, y al conceptuarlo así se sometió a ese objeto, se colocó por debajo de su propio producto, convirtiéndose este último en productor del ser humano, según dice de esta manera que el objeto, cosa o mercancía fuera el producto directo del trabajo concreto del hombre, como si las mercancías tuvieran un don social natural. Recuérdese que no es nada desconocido que Marx siempre ataca y critica el idealismo hegeliano, sosteniendo que el hombre hace a las ideas y no las ideas al hombre, llamando a todo lo anterior como la "conciencia invertida de la realidad".

Pero lo que sucede con las ideas, es que las ideologías aspiran precisamente a través de las ideas (creencias) presentar a sus autores o productores y a la relación social histórica o desarrollo de su producción. Así como lo que sucede con Marx, es que toma a la personalidad humana como constituida intrínsecamente sólo por las relaciones de trabajo y producción que el ser humano adquiere para hacer

frente a sus necesidades, entre las cuales se encuentran sus ideales, pues el ser humano, en su conciencia guarda estos ideales como creencias (religiosas, políticas, morales, etc.). Lo anterior es importante para Marx, por cuanto que en la producción social en la vida del ser humano, así como en sus relaciones sociales, entran en juego relaciones necesarias e independientes de su voluntad; y es entonces que estas relaciones productivas son las que integran la estructura económica de la sociedad, la cual tiene su base verdadera en donde descansa y a la vez se eleva la superestructura jurídica y política, correspondiendo a ésta concretas formas sociales de conciencia social. Es decir, la ideología como un elemento o componente de la superestructura, se filtra hasta la infraestructura, determinando a la vez en la superestructura manifestaciones como el arte y la ciencia; o en otras palabras la manera de cómo se efectúa la producción de la vida material, hace posible el desarrollo o curso social, político, así como el espiritual.

Esto último, no necesariamente tiene que ser así, al menos no con el arte y las manifestaciones espirituales, pues si no se puede hablar que el arte es en su totalidad ajeno a la materialidad, ya que en los países socialistas se le impone al artista sobre lo que ha de crear, en la manifestación espiritual si se puede sostener la total independencia, ya que precisamente se trata de despojarse por completo de la materialidad para alcanzar el plano espiritual,

Por otra parte, cuando un autor o autores de ideas exponen éstas para perseguir determinados fines o intereses particulares, y por tal razón, no tienen tales ideas el sentido o enfoque objetivo que se les pretende dar, se les denomina como una desfiguración o vicio de una ideología. Un buen ejemplo son los diversos partidos políticos. De por sí, en la doctrina marxista, siempre se ha hablado de ideología de clase o clasista y en consecuencia, como resultado de las relaciones sociales de producción. Sin embargo, existen otros tipos de ideologías, como las ya mencionadas: políticas, religiosas e inclusive individuales.

2.- Conjunto de enunciados que presentan como un hecho o cualidad objetiva

lo que es cualidad subjetiva⁽⁵³⁾. ¿Qué significa lo anterior? En una respuesta pronta sería el engaño. Ahora bien, ¿En qué difiere lo objetivo de lo subjetivo? Objetivo viene de lo que es válido para todos, es decir, si una cosa o situación resulta verdadera para todos y es aceptada por todos, y para uno así como para otro, entonces resultará que esa situación es objetiva, pues completamente ajena resulta a una razón o juicio subjetivo. Objetivo es pues, algo que queda fuera del sujeto pensante. Un ejemplo de ello sería cuando se sirve a varios sujetos vasos de vino; según el paladar de cada sujeto—incluso su estado de ánimo—variará el sabor del vino; a unos les parecerá demasiado fuerte, para otros no. Cuestiones meramente subjetivas, pero lo que sí es objetivo a todos es el hecho de que les fue servido un vaso de vino del mismo frasco. En cambio, lo subjetivo es lo que pertenece al sujeto, lo que está dentro de él. Fenómenos con carácter de conciencia refiriéndose fundamentalmente a él mismo, aunque en algunos casos también se aplica a varios sujetos. Obsérvese entonces que si una persona o grupo de ellas, exponen unos enunciados, persiguiendo para todos fines de lucro, pero en realidad es sólo para uno o para unos cuantos, entonces se está engañando al número, pues se están ocultando o disfrazando los intereses particulares, a través de los intereses colectivos. El ejemplo más palpable es cuando se acercan las elecciones, en donde los candidatos a determinados puestos, lanzan su mensaje político, haciendo suyos los problemas de la colectividad, prometiendo solucionarlos, además de velar por sus intereses; pero lo cierto es que cuando ya consiguieron ese puesto deseado, no sólo no velan por los intereses comunes, sino que sólo velan por sus intereses individuales o por los de un grupo reducido. Se deduce pues, que a esta ideología se le identifica como una forma de falsedad, partiendo del punto de vista de que esta ideología representa enunciados o creencias que parecen delinear atributos o cualidades meramente objetivos, cuando son lo contrario; o también —y partiendo del ejemplo propuesto— presentan caracteres axiológicos,

53) Luis Villoro. Opus cit. pág. 17

que claro es, serán preferidos personalmente, aún cuando se ostenten o enarbolen esos caracteres, como enunciados que se llevarán a la práctica. Lo importante es entonces distinguir con claridad y certeza las direcciones de cada cualidad, qué dirección sigue la cualidad objetiva y cuál la cualidad subjetiva.

3.- Conjunto de enunciados que expresan creencias condicionadas, en último término por las relaciones sociales de producción⁽⁵⁴⁾. Por lo anterior, se entiende entonces a la totalidad de esas creencias supeditadas a expresar una determinada fase de las relaciones económico-sociales de producción y, como consecuencia ocuparse y utilizarse para la defensa de los intereses que dominan en cada fase de esas relaciones. Es decir, el ser humano (y aquí puede ser en cualquier época) en el curso de su vida social, sea en una sociedad o en una clase de grupo, tendrá condicionadas sus creencias por esas relaciones sociales, ya que estas últimas pueden ser ajenas a su voluntad. Y en la producción, las relaciones que aquí se presentan, son relaciones de producción que pertenezcan a una categoría de desarrollo establecida y propia de las fuerzas productivas del ser humano. Ahora bien, como se mencionó anteriormente, la ideología así empleada es el componente de la superestructura, es decir, las relaciones de producción en conjunto forman el componente que es la estructura, que a su vez es la base de la superestructura y que se filtra hasta la infraestructura determinando de nuevo la superestructura. Este componente o estructura es económica, y por lo tanto, presenta variantes debido a los diferentes modos de pensar y creencias propias de cada época. Además, la ideología así entendida, se puede descubrir en la sociología del conocimiento, pues se habla de relaciones sociales y diversos modos de pensar; y haciendo un análisis de lo propuesto, la función de la ideología es la de inducir, es decir, llevar a la acción; y si del punto de vista sociológico, la ideología es el soporte o apoyo real o aparente de un conjunto de

54) Ibidem. pág. 19

relaciones sociales, entonces el término ideología surge como la doctrina capaz de conducir a la acción. Pero se dice que la doctrina es un conjunto de dogmas; y que dogma es un axioma y éste puede ser irrenunciable; y por último, que el axioma es una aseveración que no se demuestra, es decir, un principio o sentencia tan clara que no necesita explicación. Luego entonces, la ideología así entendida viene a ser un conjunto de opiniones o creencias, o juicios que admiten la certidumbre, ya que éstos significan dignidad o valor, pues son indemostrables, son evidentes. Este tipo de ideologías son las más peligrosas pues conducen, o más bien manejan al individuo, o incluso al número, a la acción, siendo entonces cuando se presentan verdaderos enfrentamientos entre partidarios de una ideología (partidos políticos, organizaciones religiosas, etc.) con otros de ideología contraria. Y lo más torpe es que la mayoría de esos partidarios no conocen bien la tendencia de cada grupo, sólo actúan.

4.- El conjunto de enunciados que expresan creencias que cumplen una función social: a) de cohesión entre los miembros de un grupo; b) de dominio de un grupo o de una clase sobre otras⁽⁵⁵⁾. Se entiende entonces que la primera función social de la ideología como conjunto de creencias descansa en el carácter de unidad entre los componentes de un grupo. Esta función presenta una fuerte unidad a consecuencia del impacto causado a los integrantes del conjunto. Desde el punto de vista sociológico, esa función se traduce en el comportamiento unitario de todos y cada uno de los que integran un grupo; comportamiento que resulta de la asociación de objetivos, normas y métodos de acción, a diferencia de la clase de ideología inmediata anterior.

Ahora, en cuanto a la segunda función de esta ideología, como un conjunto de enunciados, se tiene que si una clase domina es por la dominación que ejercen sus ideas. Es decir, en este caso, la ideología sirve al dominio de una clase. Y si

55) Idem.

la clase dominante utiliza la ideología, el fin de ésta consiste en reproducir las relaciones que ya existen. Pero, ¿Qué es lo que origina la cohesión y el dominio de grupo? Podría ser porque las vivencias e ideas que en un conjunto forman la ideología, se ofrecen como verdades o valores íntegros para cada miembro del grupo; siendo tales valores o verdades los que gobiernan en una determinada situación, a determinado grupo. Este paradigma de ideas, responde al interés de clase, siendo por tanto, válido para todos los que integran esa clase. Esto sucede en cada cambio de gobierno, cuando la nueva clase jerarca, para gobernar sin tanto problema, se ve en la necesidad de manifestar sus planes o proyectos al número, ya como ideas generales (que según la nueva clase en el poder son las únicas verdades), ya como juicios razonados, lógicos y, comunes; es decir, el interés de clase debe convertirse en un interés general para todos y cada uno de los miembros del grupo o comunidad. Por lo tanto, si la nueva clase debe dominar, debe antes tomar el papel de la clase anterior a ella; ¿Cuál? El de tutora.

"Al presentarse como universalmente válidos, a todos los miembros de la sociedad, conceptos y valores propios de una clase, se propicia la adhesión general. Al adherirse a ellos todos los individuos acaban aceptando el punto de vista de la clase y, dirigiendo su conducta por sus valores, se someten mentalmente a esa creencia que favorece y expresa los intereses de esa clase" (56).

Pero, ¿Es que realmente puede haber afinidad de valores? La respuesta es: ¡No! Y, entonces ¿Cómo se puede adherir a otros valores? Lo que más puede existir es sólo una afinidad de conceptos y una simpatía de valores, más no una coincidencia exacta, y entonces, más que adhesión, habrá un sacrificio de valores propios y un fingimiento de otros ajenos. Y entonces se ve que la pregunta o problema que queda sin solución es la siguiente: ¿Cómo es posible un sometimiento mental? Si un sometimiento físico es intolerable, ¿cómo puede pensarse un sometimiento mental? Sin embargo, se argumenta que:

56) Ibidem, pág. 64

"Una cosa es saber hasta qué punto mis juicios y actitudes están influidos y alterados por la coexistencia con otros seres humanos, y otra cosa muy diferente es saber cuáles son las implicaciones teóricas de mi modo de pensamiento que son idénticas a las de mis compañeros de grupo o de estreto social"(57).

Y aunque en lo anterior hay mucho de verdad, en una cosa se difiere, y es que, los juicios y actitudes no pueden ser influidos y alterados, pues si así fuera, eso significaría que esos juicios no estaban del todo terminados y definidos, sino que buscaban en la co-existencia con otros, un apuntalamiento, un reforzamiento, y entonces no se puede hablar de juicios firmes y menos de actitudes. Lo que sí podría suceder es que, se razone de una manera "un poco diferente" a la habitual, y la actitud, como consecuencia cambie, pero no porque los juicios estén influenciados o alterados, sino sólo y únicamente porque una circunstancia que obligue a ello, sea por un sentimiento de amistad o por afinidad. Pero esto no significa que por ello se someta o se doblegue a un juicio ajeno, pues, en cuanto terminara esa circunstancia, o incluso antes, se volvería a la postura propia e inicial, lo que obliga a estar atento y a no sucumbir a un dominio disfrazado.

"En la ideología, el dominio real se disfraza y aparece como si fuera exclusivamente un dominio de las ideas sobre las conciencias. El individuo cree obedecer en su comportamiento universalmente válidas, y en verdad obedece, sin saberlo, al orden del dominio de una clase"(58).

Y, ¿Cómo se puede evitar lo anterior? ¿No perteneciendo a ningún dominio? O, si se ha de pertenecer a alguno, entonces que sea al dominio propio. Otra manera sería que desaparecieran las clases.

Karl Mannheim, criticando a Marx (aunque a veces continúa su línea) trata de dar respuesta al problema: ¿Qué es lo que distingue la opinión sociológica de las ideologías de las propias ideologías? Y para ello toma el asunto de la ideología

57) Karl Mannheim. Ideología y Utopía. págs. 52 - 53

58) Luis Villoro. Opus cit. pág. 55

desde el punto de vista de la sociología del conocimiento y expresa que para resolver el problema antes expuesto, el mejor comienzo es el análisis del sentido de la ideología, ya que semejante análisis mostrará que en general, hay dos significaciones distintas y separables del término ideología, a saber: la particular y la total.

"El concepto particular de 'ideología' implica que el término expresa nuestro escepticismo respecto de las ideas y representaciones de nuestro adversario. Se considera a éstas como disfraces..."⁽⁵⁹⁾. De lo anterior, se desprende que entonces la mentira no se puede diferenciar mucho de la concepción particular de ideología, pues señala que, no tratándose de las propias ideas, se porta uno escéptico, incrédulo, con un estado pirrónico, puesto que, como afirma Mannheim, se da un caso de que ese contrario disfraza la realidad, y aunque, lo anterior sea guiado por sus intereses, es al fin y al cabo, la realidad disfrazada. Pero se debe observar que estas deformaciones pueden ser peligrosas para ambas partes, pues si casi siempre son mentiras concientes, en algunas ocasiones se convierten en sofismas desapercibidos, hasta tal grado que no sólo se engaña a otros, a los demás, sino también a uno mismo. Se entiende entonces por ideología, en su concepción particular, al conjunto de las imitaciones más o menos deliberadas de una situación real, con cuyo exacto conocimiento contrastan los intereses del que sostiene la ideología misma.

En cuanto a la concepción total de la ideología, Mannheim dice:

"Surge cuando nos ocupamos de las características y de la composición de la estructura total del espíritu de esta época o de este grupo; nos referimos a la ideología de una época o de un grupo histórico concreto, por ejemplo, de una clase"⁽⁶⁰⁾.

Comparando cada una de las concepciones propuestas por Mannheim, se desprec-

59) Karl Mannheim. Opus cit. pág. 49

60) *Ibid.*

den elementos comunes en un sentido, dispares en otro. Común en cuanto que en ambas concepciones se presenta el hecho de que no se puede fiar de ninguna, sólo queda entonces como único camino indagar, en la comparación de la situación real y dada con la ideología ofrecida, la verdad. Dispar en cuanto que, si la concepción particular de ideología, designa sólo una parte de las afirmaciones del contrario como ideología, esto es, pone en duda sólo la parte de afirmaciones del adversario que considera ideología, por el contrario, la concepción total pone en duda toda la weltanschauung, inclusiva su aparato conceptual, puesto que no se trata sólo de una visión individual, sino de todo un sistema.

La concepción particular lleva a cabo su análisis de ideas en un nivel puramente psicológico; mientras que el caso es diferente en relación a la concepción total. Cuando a una época determinada se le atribuye una concepción o mundo intelectual, y al ser humano se le atribuye otro distinto, o si un cierto estrato social históricamente determinado, piensa con categorías distintas que otro, no se está refiriendo a las cosas aisladas de contenido mental, sino que se está refiriendo a sistemas completos de pensamiento fundamentalmente divergentes y a modos muy diferentes de experiencia e interpretación⁽⁶¹⁾. De lo anterior resulta una diferencia más, y es que la concepción particular de la ideología opera, en primer lugar con una psicología de intereses, dado la individualidad del sujeto que sostiene esos intereses; mientras que la concepción total se sirve de un análisis, análisis funcional y más formal, no utilizando ninguna orientación a las motivaciones, limitándose sólo a describir de manera objetiva, las diferencias estructurales del espíritu, diferencias estructurales que operan en diversos estratos sociales.

En concreto, para Mannheim, el análisis del término ideología para llegar a su significado, radica en que según la concepción particular, debe hacerse en el terreno de la psicología; y en cuanto a la concepción total, este análisis debe

61) Ibidem, p. 50 - 51

hacerse en el campo sociológico. Aunque, ya sea en el primero o en el segundo caso, se entiende que cuando se es posible que una idea (a) se penetre y así se comprenda en una situación, aunque no logre llevar a cabo su propósito ni logre aplicar su contenido aparente, será entonces ideología.

En cuanto a la respuesta a la problemática planteada anteriormente, en el sentido de qué es lo que distingue la opinión sociológica de las ideologías de las propias ideologías, se tiene que, tal y como se señaló líneas arriba, Mannheim afirma que la concepción total se ajusta solamente al uso de un análisis más exacto de las descripciones objetivas, de las disposiciones heterogéneas del espíritu que interviene en los diversos cuadros sociales. Resulta entonces que la existencia real y no la que se ofrece, es el cimiento para el análisis del concepto sociológico de ideología, ya que cada sujeto forma parte de esa existencia real, adjudicándose sólo la parte que le corresponde de esa totalidad social, y, precisamente en su totalidad es necesario que se le estudie. Pero, ¿De qué se va a encarar ese estudio de la totalidad? Interpretando a Mannheim se tiene que se encargará del estudio de la sociedad, del pensamiento real y no sólo de sistemas de ideas autopropetvadas y supuestamente autocontenidas, elaboradas dentro de una rigida tradición académica. Lo anterior significa entonces que la concepción total de ideología es la base para la sociología del conocimiento, manejándola como un sometimiento de la estructura total de las conciencias y pensamientos de los contrarios (no contentándose con sólo mostrar sus deformaciones de sus ideas) al análisis sociológico. Se puede decir entonces que hay dos formulaciones para este autor, la formulación especial, cuando se utiliza la concepción total de ideología en analizar la estructura del espíritu del adversario en su totalidad, y la forma general de la concepción total de la ideología, que se utiliza cuando el que analiza la estructura del espíritu del adversario, analiza también los puntos de vista propios. Es decir, la forma especial es aquella que considera a todos los puntos de vista de sus adversarios, menos el propio, como ideológicos y portadores de ilusiones y deformaciones de la falsa conciencia. La forma general, por el con

trario, considera y analiza todos los puntos de vista, incluso el suyo, y aunque, también considera a éstos como ideológicos, son socialmente determinados. Y así se tiene entonces que, con el nacimiento de la formulación general de la total concepción de ideología, su teoría simple se convierte en sociología del conocimiento. Lo que en un tiempo fue el arma intelectual de un partido, se transformó, generalmente, en un método de investigación de la historia social e intelectual⁽⁶²⁾.

Se ha criticado el concepto sociológico de ideología, diciendo que dicho concepto define la ideología por sus condiciones o funciones, sin incluir la suficiencia o insuficiencia de las razones en que se fundan sus enunciados⁽⁶³⁾. Y es que efectivamente, el concepto sociológico, al ser una concepción total y general puede aplicarse a todas las creencias o conjunto de ideas. Lo anterior entonces, traería como consecuencia que tal concepto sociológico se puede manifestar en cualquier momento y en cualquier espacio, y puede presentarse que suceda lo mismo con las opiniones y deformaciones de ideas de los contrarios o adversarios, e incluso con las propias ideas. Pero, ¿Qué traería como resultado todo lo anterior? Lo que sucedería es que ayudaría a diferenciar con exactitud entre los enunciados ideológicos y los científicos, así como que podría auxiliar al investigador en el descubrimiento de creencias injustificadas, debido al gran número de ellas. Pero dicho concepto sociológico de ideología tendría un lado positivo, pues lograría que se perdiera el sentido mitificador-clasista y eurístico que tenía con Marx, pues los factores sociales con los que están en relación un conjunto de creencias en el concepto sociológico, no establecen los enunciados en que se expresan ese conjunto de creencias, ni determinan la formación general de la concepción total de ideología.

62) *Ibidem*. págs. 68 - 69

63) Luis Villoro. *Opus cit.* pág. 35

Mannheim sostiene que es claro que, en tal relación, adquiere una nueva significación la concepción de la ideología, aunado a que de esta nueva concepción surgen dos aproximaciones intelectuales alternativas a la investigación ideológica. Y la primera aproximación que ofrece Mannheim consiste en limitarse a mostrar en todas las ocasiones la interrelación entre el punto de vista intelectual mantenido y la posición social que se ocupa, y como consecuencia, esto implica que se tiene que renunciar a toda intención de exponer, o incluso de desanimescar aquellas concepciones con las que uno está en desacuerdo⁽⁵⁴⁾. "Punto de vista intelectual mantenido y la posición social que se ocupa...", y entonces surge la pregunta: ¿Punto de vista intelectual mantenido por quién? La respuesta podría ser: por un conjunto de creencias; pero, ¿Son éstas justificadas o injustificadas? Suponiendo que fueran justificadas, mostraría la interrelación que guarda con una determinada posición social; pero resulta que si se cambia de estrato social, también se cambiaría el punto de vista mantenido. Pero lo más grave radica en la subordinación o estado de sumisión y limitación que tendrá que soportar se en el desacuerdo con otras concepciones.

La segunda aproximación intelectual posible, es combinar un análisis no valorativo semejante con una epistemología definida⁽⁵⁵⁾. Esto que propone Mannheim parecería a simple vista un absurdo, ¿Cómo un análisis que no valore con una doctrina de conocimiento científico? Pero analizando y razonando tal aproximación intelectual, se observa que al no darle valor a las opiniones de otro, significa que ello que desorienta para el descubrimiento de las creencias injustificables, puesto que entonces se aplicaría una doctrina o teoría del conocimiento: la epistemología. Y aunque esta doctrina no indica una disciplina filosófica general, como la lógica, la Ética o la Estética, si atiende la consideración de un problema que nace del supuesto filosófico específico, esto es, en el ámbito de una de-

54) Karl Mannheim, Opus cit. pág. 69

55) Idem.

terminada dirección filosófica (idealismo), además, por otra parte, el problema cuyo estudio es tema específico de esta teoría del conocimiento, es el de la realidad de las cosas o en general del mundo externo. El mismo Mannheim señala dos clases de soluciones, que aunque divergentes y distintas entre sí y al problema, pueden dar respuesta al mismo, y éstas son relativismo y relacionismo. El relativismo consiste en ser el resultado del actual procedimiento histórico-sociológico, fundamentándose en la observación, de que todo modo de pensar está forzosamente unido a la posición meramente concreta de la vida en cada pensador. Se ve entonces, que este tipo de conocimiento verdaderamente es relativo, pues al estar unido a la posición social del individuo, resulta subjetiva y por tal, relativa. Según Mannheim, puede liberarse de ese relativismo con la ayuda de la epistemología, comprendiendo y entendiendo que el relativismo expuesto no es epistemología en el sentido específico, sino que es más bien una especie de epistemología, un tipo históricamente transitorio de aquélla, resultando que esta especie de epistemología está en pugna con el arquetipo de pensamiento orientado a la situación social.

En cuanto al relacionismo como solución, se tiene que una moderna teoría del conocimiento que explique el carácter racional, diferenciándolo del simplemente relativo, de todo conocimiento histórico, tiene que empezar por la presuposición de que hay esferas del conocimiento en las que es imposible concebir la verdad absoluta como si existiera independientemente de los valores y de la posición del sujeto y sin relación con el contexto social⁽⁶⁶⁾. Y sin embargo, aunque efectivamente existen esferas, no del pensamiento sino del entendimiento, por las que es posible conocer la verdad absoluta de un modo a-priori, también es posible que existan de manera independiente a los valores. Que no dependan de la posición del sujeto y menos aún del contexto social. ¿Por qué? Porque se vuelva a insistir, que en cuanto se cambiara de posición, se cambiaría la escala de valores, porque en cuanto se dejara de pertenecer a un marco social para pasar a otro, se cambiaría

66) Ibidem. págs. 69 - 70

La verdad absoluta si realmente tuviere dependencia, y así ya no sería tan absoluta. Por lo tanto, una verdad absoluta es independiente, no de los valores universales, sino de los valores que le implanten los sujetos.

En cuanto a otros conceptos de ideología, se tienen varios puntos de vista de diferentes autores, marxistas en su mayoría; así, Althusser presenta al concepto de ideología como un sistema de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según el caso) dotado de una existencia y de un rol histórico dentro de una sociedad determinada⁽⁵⁷⁾.

Antonio Gramsci por su parte dice que, la ideología es una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida colectiva e individual⁽⁵⁸⁾. Es decir, Gramsci identifica a la ideología como una visión del mundo, y aunque contenido de una manera sobrentendida, se refiere a todas las actividades y prácticas. De las definiciones de ambos autores, se desprenden elementos dispares, tales como imágenes, mitos ideas, concepciones del mundo, manifestaciones, etc., pero el lugar en donde se realiza la acción de las ideologías, es el individuo, es decir, es el lugar en donde es posible que tengan cabida o reunión todas las características antes mencionadas, así como su materialización.

Se ha sostenido a lo largo de este tema que la ideología, como conjunto de enunciados o de creencias (aunque sean falsas) se sostiene por clases sociales, por grupos sociales. Y surge un problema: ¿Siempre en el grupo habrá armonía en cuanto a ideas, o se presentará la antagonía? ¿Cuál es el fin que persigue determinado grupo? Hay quienes sostienen que el grupo hace fuertes a sus integrantes, y tanto más cuanto más se contribuye a fortalecerlo. En otro sentido, según lo an

57) Cit. por Mabel Paccini, Cuadernos sobre la producción discursiva, la comunicación y de las ideologías. pág. 17

58) Idem.

terior, todo grupo tiende a lograr la hegemonía sobre otros grupos, que consistirá en la dominación o, sublimadamente en el cultivo de prestigio⁽⁶⁹⁾. Hegemonía, principio que rige a un grupo o clase; y, ¿Qué es eso de la hegemonía? Es algo así como la suficiencia o inteligencia que se utiliza de una manera perfectamente planeada con astucia, aprovechada por el grupo social en interés de sus propósitos específicos, para obtener (sea de manera pasiva o activa) el consentimiento de los demás grupos. Algo así como el Estado. Pero entonces, la antagonía entre los diferentes grupos es perjudicial, ya que no están unidos. Y sin embargo, se sostiene que la presencia de grupos antagonicos en un sistema puede ser provechosa para la consecución de los fines de éste, si la antagonía se toma con sentido del honor y no va más allá de una competencia en el trabajo y en el deporte⁽⁷⁰⁾. Pero realmente no sucede lo señalado, y aunque así fuera, se sabe y se consta que esa competencia ha ido mucho más allá del simple trabajo y deporte; por ejemplo, la lucha de clases, lucha por el poder, situaciones que han llevado no sólo a la competencia, sino al combate, a la guerra. Además, no siempre se pertenece a un sólo grupo, pues en ocasiones se participa en dos o más a la vez. ¿Qué sucede entonces? Que los principios e intereses de ambos grupos no serán iguales. ¿Qué debe hacer el individuo cuando se presenta este problema de decidir por un grupo o por el otro? Sucede que con finalidades antagonicas se hace valer la lealtad del sujeto hacia el grupo (o pueden ser los intereses también), y esa lealtad se cimentará precisamente en las creencias o ideas del grupo a que pertenece. De ahí, la imperiosa necesidad de persuadir y conquistar a los miembros de un grupo, o incluso a la comunidad entera, acerca de la validez y legitimidad de la doctrina que se propugna. Lo que se persigue exactamente es lo que se acaba de señalar: la legitimidad de la postura del grupo en su obstinación por la hegemonía. ¿Qué ofrecerá la hegemonía que todos quieran obtenerla?

69) Emilio Rosenbluth. Sobre Ciencia e Ideología. pág. 50

70) Idem.

"Vemos así que la concepción marxista de ideología, como un cuerpo doctrinario que la clase dominante elabora para justificar, racionalizándola, la opresión de otros grupos y que impone a toda la sociedad, se generaliza fácilmente sustituyendo a 'clase general' por cualquier grupo, pero que es necesario adicionar otras motivaciones: la de prestigio, la de los lazos afectivos, y la de seguridad(71).

Lo anterior hace ver a la ideología como un concepto que carece en su totalidad de ética, entendiendo a la ética como la ciencia de la conducta generalizada, como la ciencia del fin al que debe dirigirse la conducta de los hombres y de los medios para lograr su fin, y derivar, tanto al fin como los medios de la naturaleza del ser humano. Aunque lo anterior no significa que todo sistema ético sea necesariamente racional, ya que puede ser irracional también (un sicario por ejemplo, será muy ético en su actuar, es decir, en su trabajo, pero asesinar no es racional); pero por cuestiones de utilidad se refiere sólo a los sistemas éticos racionales. Se hace empleando el método cartesiano, es decir, poniendo en duda todo el conjunto de principios, axiomas y conceptos, y por medio de las reglas de la lógica, extraer la consecuencia necesaria de los mismos, observando la relación entre las proposiciones; y así, los descubrimientos se compararán con las viejas convicciones que se poseían o que fueron impuestas y que por tal, se tenían por buenas y verdaderas, y así, si no se encuentra antagonía alguna se seguirá con aquellas convicciones, si no, entonces se desecharán.

Pero también un sistema ético, como la moral, puede formar parte de una ideología o, llegar a ser una ideología misma, pues no sorprende que debido a la estrecha relación (o identidad) entre la ética y la moral, determinada clase de conducta llegue a ser en un contexto social, una ideología, o que por ejemplo, en una sociedad, la evolución de la moral, adoptada por la mayoría de quienes integran una sociedad, haya seguido de cerca la evolución de los medios de producción.

Es necesario entonces que, para aquellos que toman a la vida como un todo y quieren vivir en comunión, se establezcan ordenamientos que hagan esa relación llevadera, claro es, que se practiquen esos ordenamientos por la comunidad.

Con lo mencionado anteriormente se puede encontrar la finalidad de la ideología, vocablo que casi siempre es usado en términos marxistas. El mismo Marx lo utilizaba designando con él una teoría falsa, o una forma de la falsa conciencia, tratándose de una racionalización o enmascaramiento de algún sistema económico social, poniendo de relieve el carácter de sublimación de ciertas condiciones sociales o materiales de la vida.

Por otra parte, se manejó e identificó a la ideología como el sistema más o menos congruente de imágenes, de principios éticos, de gestos colectivos, de discursos míticos, religiosos, de representaciones globales, de expresiones que se llamen artísticas, de organización de poderes, de instituciones y de enunciados y de la fuerzas que ponen en juego, así como de ideas principalmente. Con lo imaginario, lo simbólico, la vida y la muerte. Por consiguiente, la ideología se revela como una conformidad de éstos, variados y disímiles factores.

La ideología, de esta manera, permite que penetren y se conozcan por tanto, otros modelos o clases de inteligibilidades, así como otros estudios que comprenden ideas más profundas o incluso más agudas. Así, se ve que la ideología es la dirección que sigue la comunidad que hace que se identifique ante los demás, debido a sus caracteres más expresivos y elocuentes de su diario devenir.

Pero además, la ideología es algo más que ideas, es algo así como un dominio, como una especie de poder, pues así lo participa la manera en como está constituida. Pero también, ese poder de dominio debe ser constante, estable, debe ser un sistema que se encargue de gobernar al número, implantando para ello normas, o legislar para que las haya. La ideología es usada por el Estado de esta manera, como un ideal general que beneficiará a la colectividad (?). Se puede observar, que la ideología viene a ser como la iluminación, como lo que se anhela, sea indivi-

dualmente, por grupos, por clases, o incluso, por naciones enteras. Aspira a colocarse como el molde de pensamiento que desea representar a la realidad. Pero se sabe que hay más de una realidad, y que hay más de un pensamiento, y por lo tanto, no se puede pensar ni hablar de un molde solamente. Como consecuencia, sólo la ideología propia será verdadera; la de los contrarios será falsa, entonces se compadecerá de ellos y ellos de otros. En este sentido, la ideología funciona como mera delatora del error en que están los demás, de su falsa conciencia de la realidad; pero, ¿De cuál realidad? Y aunque se replicara que la ideología funciona como denunciadora de una forma particular de pensamiento, sea en uno o en grupo, se contestaría que lo que se puede notar de esa ideología particular de pensamiento, es la dependencia que tiene acerca de la realidad. V.gr: todas las religiones del mundo. ¿Qué sucede entonces? Que entre realidad y realidad exista una ideología, y otra, y otra, etc. Se presenta entonces un desplazamiento entre las ideas de una realidad y otra. Y esto es precisamente lo que sucede con la Idea de Justicia, varía de sujeto a sujeto, de grupo a grupo, de clase a clase, de nación a nación; y se llega entonces a la ideología de la justicia. ¡Que torpe! ¡No se debe buscar una ideología de la justicia! Esta última es una y sólo una y para una realidad; no la propia, no la de él, sino la de todos. La justicia no debe ser dependiente del funcionamiento de la sociedad, ni del funcionamiento de un pensamiento. No debe ser arrestrada en un juicio, sino que el juicio debe llegar a ella. Ella debe ser el fin que se persigue, y cuando así no sucede, entonces se debe apelar a la capacidad filosófica del juzgar, ¿Cómo? Con una visión metafísica y no así, sensible ni material. ¡No confundirse! se habla del acto, no de las cosas, pues como atinadamente se señala:

"La materialidad de la ideología es pensada como exterior al dominio específico, a la materialidad específica en la que se produce la ideología, o sea, el lenguaje y de manera más general, la significación. La significación es desconocida en su funcionamiento material pro-

pio: las modalidades de la materialidad de las prácticas ideológicas, a pesar de ser consideradas no se plantean"(72).

Es decir, se habla de una materialidad de la propia ideología y del lenguaje de la misma, así como su significación o manera de interpretarla. Sólo resta añadir que la justicia no es un mito, no es imagen, no es una falsa realidad (sólo en cuanto al ser humano así la conceptúe), tampoco es un enmascaramiento de algún sistema social, pues así se le ha identificado, pero sólo en cuanto a la concepción que tienen de ella cada individuo. Por lo tanto, la justicia como Idea no es Ideología, ya que, como sostiene François Chatelet: "La ideología es adueña de buen grado de coordenadas legendarias y del fondo imaginario de la sociedad: ella constituye mitologías"⁽⁷³⁾.

72) Wabel Puccini. Opus cit. pág. 18

73) François Chatelet. Evolución de la Ideología. pág. 15

CAPITULO SEGUNDO

LO QUE SE HA ENTENDIDO POR JUSTICIA A TRAVES DEL TIEMPO

2.1 PRINCIPALES IDEAS SOBRE LA JUSTICIA.- El pensamiento del ser humano siempre ha estado orientado al descubrimiento de la verdad, por tal, se cuestiona constantemente acerca de asuntos que deben serle trascendentes. Tal es el caso del tema que se expone en las presentes páginas, es decir, la Idea de Justicia. Surgen entonces inquietantes preguntas: ¿Realmente tiene la justicia origen? ¿Cuándo y en dónde nació la justicia? ¿Quiénes fueron sus creadores? ¿Ha evolucionado la justicia? Para aparentar una mente sagaz, se podría dar una respuesta pronta, rápida, sea en un sentido negativo o positivo, lo cual vendría a significar que no se han entendido las preguntas o que no se reflexionó en las respuestas, sino todo lo contrario. Dirección muy en contra de lo que aquí se persigue, que es, el de no dar una simple respuesta, sino todo un análisis profundo y cuidadoso de lo que ha sido la Idea de justicia en el tiempo, de la manera en como ha ido evolucionando (o al contrario), conforme a la mente humana, y de lo que significa y vale esa Idea de Justicia.

Pero, ¿Cómo es posible que se desconozca una respuesta adecuada? ¿Una respuesta que se ofrezca despejada de toda ideología? Se piensa que se es debido a la falta de reflexión, de comprensión de la Idea de Justicia, ya que el pensamiento rara vez se ocupa de esa virtud, y cuando llega a ocuparse de tal virtud, lo hace tomándola como un simple sentimiento y no como una idea verdadera, comprensible y clara en el entendimiento o en el espíritu. Tal sentimiento se liga con los intereses, así, se es justo cuando se quiere impresionar a alguien o cuando se espera algo a cambio, por ejemplo cuando la Santa Inquisición juzgaba a los "herejes" con un alto sentido de justicia y los condenaba a morir quemados, impresionando a los demás el tiempo que se ganaba el cielo (y las propiedades de los herejes);

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

o actualmente, con un profundo sentido de reciprocidad y de justicia (?) las naciones "poderosas" acuerdan sobre el desarme, esperando que la humanidad se los agradezca y los considere sus benefactores. Tales interpretaciones son del todo falsas y absurdas y más que justicia se le puede llamar hipocresía (y esto último sí con toda justicia); pero no todas las consideraciones de la justicia son en tal sentido. La conciencia del ser humano que reflexiona sobre sí misma y no sobre las demás, aspira a incorporarse a la prístina Idea de Justicia, es decir, no sólo se contenta con alcanzarla y comprenderla, sino que anhela ser parte de ella; esa conciencia reflexiva no quiere actuar en nombre de la Justicia o por medio de ella, sino que por el contrario, ambiciona que la Justicia actúe por medio de tal conciencia. ¿Cómo es esto posible? Siendo el ser humano tres momentos: el preludio de la justicia, la ascesis de ésta y la consumación de la misma. Pero se podría replicar que esto es iluso, dado que si un ser humano pudiera lograrlo, ese ser humano no es la sociedad. Y paradójicamente, la respuesta a esta réplica sería exactamente su contenido: dado que un ser humano puede lograrlo, es precisamente porque no es la sociedad, ya que si ese ser fuera la sociedad, se estaría hablando no de un ser humano, sino de un súbdito, o, para que se escuche menos de comentarios, se estaría hablando de un miembro (que viene a significar un número más, situación que es igual de decadente) de esa sociedad. Lo anterior se basa en el hecho de que es más posible que se enseñe a un ser humano a reflexionar sobre la Idea de Justicia, y ésta a otro, y otro a aquél, y así sucesivamente, que educar a toda una sociedad con tan disímiles representaciones de la justicia. Además, ¿Quién podría educar a toda una sociedad en torno a la Idea de Justicia? ¿El gobierno de cada sociedad? ¡Eso sí que sería iluso! Más lo que si se acepta es que, no es el gobierno de un Estado, sino los grandes pensadores (entre filósofos y juristas) los que hacen posible que el ser humano se eduque y reflexione conscientemente sobre la Idea de Justicia, así como de muchos otros problemas. Estos pensadores que se preocupan de explicar lo que para ellos es la justicia lo han hecho siempre acorde a su tiempo, explicando sus ideas conforme a las situaciones que

se presentaban ante su persona; aunque esto no quiere decir que lo hacían de una manera objetiva, sino que por el contrario, lo hacen de una manera reflexiva, filosófica, intentando darle valor a su Idea de Justicia, así como a las que creían justas y señalando las que a su juicio eran injustas. Sin embargo, el que estos pensadores afrezcan su Idea de Justicia no significa que sea completamente errónea, sino que por el contrario, son ideas de Justicia muy aproximativas a una definición exacta, siendo por tanto muy aceptables. Además, si se desea buscar las primeras nociones de la Justicia, así como mostrar el sentido recto y profundo de su contenido, se debe de iniciar una contramarcha en el tiempo para empezar a conocerla.

Por otra parte, no es posible aceptar que la Justicia tenga un origen, pues a ciencia cierta nadie sabe cuál fue el primer acto de Justicia o el de injusticia, ni dónde tuvo lugar, ni tampoco cuándo sucedió. Más, no obstante que se desconozca cuál fue el primer acto justo y quién fue el primero en ejecutarlo, si es posible partir de una época en la cual se desarrolló ampliamente la cultura, así como también es posible ubicar este lugar. Se está haciendo alusión al gran mundo occidental griego, en donde los pensadores dieron luz a muchas dudas que permanecían oscuras a la mayoría de los seres humanos (aunque actualmente así continúa siendo), elaborando doctrinas completas que sirvieron de base para que otros pensadores posteriores y de otras naciones continuaran y expusieran sus propias ideas acerca de la Idea de Justicia. El mundo occidental, así como en general todo el resto del mundo occidental, le debe enormemente a la cultura helénica su aportación de conocimientos, logrando una influencia muy extensa y que persiste hasta nuestros días. Lo anterior está demostrado de manera clara, pues en cualquier arte, ciencia y hasta en los sistemas de gobierno se encuentra presente la cultura griega, siendo esta última fuente de muchas actuales teorías y doctrinas. Pero aquí lo que interesa es la Justicia o la "dike" como se le conocía en la antigüedad. Así se tiene que filósofos como Zenón definen a la dike como la prudencia, cuando de a cada uno lo que le pertenece. El sentido que le da Zenón al tér-

mino "prudencia", corresponde al de sabiduría, ya que este último se encamina a las actividades que debe poner en práctica el ser humano, y que deben ser las más justas, pues se debe de dar en proporción a lo que se merece, es decir, actuar racionalmente en cualquier aspecto para que de esta manera se determine lo que es justo y lo que es injusto para el ser humano, y en la misma medida, darle. Aunque es verdaderamente relativo lo justo y lo injusto para el ser humano.

Otra idea de lo que es justicia se tiene en la que proporciona Crisipo, discípulo de Zenón, cuando dice: "La justicia es la ciencia que atribuye a cada uno su dignidad". En este caso, se tiene que saber qué se entiende por ciencia, y acudiendo al diccionario, éste dice que ciencia es el conocimiento exacto y razonado de ciertas cosas; o también, el conjunto de conocimientos fundados en el estudio. Si se toma a la justicia como el conocimiento exacto y razonado de ciertas cosas, se estaría limitando a la justicia sólo a ciertas cosas y no a todas; además, por otra parte, no se puede tomar a la justicia como el conocimiento de cierta situación dada, pues se tienen conocimiento exacto y razonado de una situación a la que es necesario que se aplique justicia por ser injusta, y no necesariamente significa que al tener conocimiento de esa situación se hace justicia, pues apenas se conocerían los hechos que implican esa situación, para posteriormente aplicar la justicia que sea necesaria.

Ahora, si se toma a la justicia como el conjunto de conocimientos fundados en el estudio, tampoco se puede aceptar que la justicia sea tal, pues se debe preguntar a cuál estudio se refiere y a cuál conjunto de conocimientos, si al estudio de una situación dada o al conocimiento de los hechos de la misma, o al estudio de la justicia en sí misma para aplicarle a esa situación dada, conociendo por supuesto los hechos que la produjeron. Si la respuesta es afirmativa para la primera cuestión, es decir, al estudio de una situación dada, entonces cualquier persona que tuviera conocimiento de los hechos podría aplicar la justicia; más, si la respuesta es afirmativa para la segunda cuestión, al estudio de la justi-

cia, entonces, sólo serían personas sabias y cultas las que puedan aplicar justicia, después del estudio de la justicia y de los hechos que constituyeron esa situación, lo que parece más adecuado. Pero si se pretendiera darle un sentido más exacto a la Idea de Justicia, conforme a la definición de ciencia, entonces se tomaría la definición que ofrece Abbagnano que dice: "ciencia es un conocimiento que incluye, en cualquier modo o medida una garantía de la propia validez"⁽¹⁾. Y así se tiene que la justicia, al ser conocimiento de los hechos, ese mismo conocimiento es la garantía de la validez de la justicia que se aplica a una situación en la misma medida que es necesaria. Pero la definición que ofrece Crisipo dice además que esa ciencia atribuye a cada uno su dignidad, y a manera de Kant, se entiende por dignidad el imperativo categórico: "Obra de manera de tratar a la humanidad, tanto en su persona como en la persona de otra, siempre como un fin y nunca sólo como un medio"⁽²⁾. Es decir, Kant da al ser humano el sentido de "fin" en sí mismo y para con los demás, pues no se debe de utilizar a una persona para de ella obtener algo ventajoso, reduciéndolo a simple medio, ya que una persona como ser humano que es, no le agradecería que se le utilizara como trampolín para que otro ser humano obtuviera algo, pues de esa manera no se le guarda respeto que como actitud moralista se le debe a la persona que es usada como un medio, siendo sustituido su valor intrínseco como ser humano, como el valor que le pertenece a cada individuo, por algo que le convierte en un medio, sin ser válido el pensar que un individuo tiene más valor o más oportunidad de ser fin en sí mismo, sólo por su status social o por su puesto político, sino el valor que hace a cada persona "el fin en sí mismo", es precisamente su valor intrínseco como persona. Ahora, si se toma en consideración lo expuesto anteriormente, de que, la justicia es ciencia y de que ciencia es un conocimiento, se tiene entonces que la justicia

1) Nicola Abbagnano. Opus cit. pág. 163

2) Manuel Kant. Metafísica de las costumbres. pág. 47

es un conocimiento de sí misma, así como los hechos que suscitaron una situación, y que la garantía de validez de la justicia que se aplica, es al propio conocimiento que se aplica. Pero aquí es en donde surge la interrogante: ¿Quién conoce de la justicia y de los hechos en cuestión? Sin duda el ser humano. Y, ¿Quién es quién la aplica? ¿Cómo se aplica la justicia necesaria? Si la respuesta es el ser humano que conoce o que posee el conocimiento de los hechos, mismo que es la garantía de validez de la justicia, entonces, ¿Es el ser humano el medio para la aplicación de la justicia? Si la respuesta es afirmativa, entonces Crisipo se contradice grandemente al sostener que por medio de la justicia-ciencia se atribuye al ser humano en su individualidad su dignidad, pues ya se vió que la dignidad consiste en el valor intrínseco de cada persona, a la que se le debe tomar como un fin y no como un medio; por otra parte, si la respuesta es en el sentido de que no es el ser humano el medio para la aplicación de la justicia, pues se debe de atender a la dignidad del ser humano, siendo este último un fin y no un medio, entonces ¿Quién aplica la justicia? Y si surge una tercera respuesta, sosteniendo que el ser humano debe actuar como medio para la aplicación de la justicia forzosamente, para entregarle a otro ser su dignidad, pues este otro vale por sí mismo como fin último, entonces se pregunta atendiendo a esta última respuesta o argumento, ¿El individuo que actúa como juzgador al aplicar justicia y obrando por tanto como medio, procede a consecuencia de esto sin dignidad? O por el contrario, ¿Teniendo dignidad la sacrifica para que otro individuo conserve u obtenga la dignidad que le corresponde? Y si lo anterior tienen que ser así necesariamente, es preciso inclinarse a pensar que el ser humano que aplica la justicia actuando como medio y no como fin en sí mismo, no por esto actúa sin dignidad, sino que por el contrario, al sacrificar su dignidad actúa más revistiéndose de ella, pues gracias a su sacrificio otro ser humano alcanza la dignidad que menciona Crisipo, y al alcanzar la dignidad, este otro ser humano vale por sí mismo. Y se vuelve a insistir que si el juzgador, o quien aplique la justicia, sacrifica su dignidad al actuar como medio y no como fin, paradójicamente se reviste ~~de~~ de la misma, pues no

sólo hace que otro ser humano alcance su dignidad al valer por sí mismo como fin, sino que a la persona que ha cometido un delito o una falta grave, también le atribuye la dignidad que merece, pues aunque haya delinquido, primero se le escuchará en su defensa, y luego, CON EL CONOCIMIENTO DE LOS HECHOS QUE DIERON ORIGEN A LA SITUACIÓN, aplique la justicia necesaria.

Otra definición que se ofrece es la de los estoicos: "Lo justo es lo que corresponde o lo que se impone a cada uno conforme al valor de cada uno". Esta definición contiene algo que se considera que no es exacto. Dice la definición: lo justo es lo que me corresponde conforme a lo que valgo; justo es lo que se me debe de imponer también por lo que valgo. ¿Quién es la persona indicada para decir cuánto valgo? Ahora, es justo que alguien que trabajó tanto debe tener mucho más que otro que trabaje menos, siendo entonces que un campesino que trabaja demasiado, debe tener más que un funcionario que no trabaje tanto, no teniendo para nada que ver la situación del estudio o la preparación, pues la definición no dice que recibirá más un estudioso (que según vale más por esto mismo) que un campesino (que por no haber estudiado no vale según ideas torpes y prejuiciosas) por el hecho de que el primero tiene status y el segundo no, pues si se debe valorar (y también meramente se argumenta) se daría más valor al campesino que es quien produce los alimentos, que al funcionario que solamente los consume y otra mucha gente que hace lo mismo, y que, sin embargo, según vale más que los campesinos. Por otra parte, no se sabe a qué clase de valor se referían los estoicos, si a los valores meramente objetivos o a los valores puramente subjetivos. La intención en este momento no es la de especificar de qué tipo de valor se trata, pues en otro capítulo se tratará a fondo de este problema axiológico, sin embargo, se debe insistir en que esta definición es demasiado amplia en su concepto, abarca mucho en cuanto a calificar lo que es justo, en cuanto a quién le corresponde y a quién se le impone, y sobre todo en juzgar a cada quien según su valor y darle valor a cada persona. Se podría replicar que es precisamente eso la justicia, abarcadora en su totalidad debiendo otorgar a cada quien lo que se merece, y de inmo-

diato se contestaría a esta réplica que la justicia no es sólo un concepto que se aplica, que incluso, la justicia no es la idea de un ser humano, pues la justicia no se reduce sólo a palabras, sino que deban éstas aunarse a hechos y estos hechos no deben ser justos sólo porque otra vez un ser humano lo diga, sino porque esos mismos hechos lo demuestran.

Al hablar Sócrates, necesariamente se tiene que remitir a las obras de su gran discípulo Platón en sus famosos Diálogos, sobre todo en los primeros como en la Apología, Eutrifón, Critón, Fedón o del alma, y otros; sin duda también en las obras del historiador Jenofón: "Las Memorables". Sócrates fue un hombre de ideas bastante firmes, de profundas convicciones, sin importarle que esto le condujera a la muerte, aceptando ésta con admirable naturalidad, confirmando con su muerte el principio de que todo buen ciudadano debe obedecer aún las leyes malas, para no estimular al mal ciudadano a violar las buenas leyes. Gracias a Platón, en su Diálogo la República, es que se conoce la definición que da Sócrates de la justicia cuando dice: "La justicia consiste en que cada quien haga lo suyo y no se entrometa en lo ajeno", en tal sentido se observa que la primera regla para alcanzar la justicia es la famosa sentencia "concócate a tí mismo" formulada por Sócrates, conteniendo esta sentencia la obligación de una reflexión interior, para después volverse uno mismo conciente, para que de esta manera el ser humano pueda distinguir claramente entre las impresiones que dan los sentidos, de aquéllas que proporcionan la razón o el sentido espiritual. Cuando Sócrates dice que cada quien haga lo suyo y no se entrometa en lo ajeno, manifiesta lo que para él constituye el origen de la justicia, partiendo precisamente del nacimiento del Estado, describiendo en éste de qué manera nace la justicia y la injusticia. Argumenta Sócrates que la sociedad nace de la impotencia de abastecerse a sí mismo cada ser humano y en la necesidad de proveerse de muchas cosas, que no posee, luego entonces, esta necesidad en cada ser humano es lo que hizo que éstos se unieran, y éstos con otros con el propósito de satisfacerse entre sí sus necesidades. Pregunta Sócrates a Adimante: ¿No irían mejor las cosas si uno solo hiciese varios oficios,

o convendría más que cada cual se dedicase a lo suyo propio? A lo que Adimante responde: "Lo mejor sería que cada cual se limitara a lo suyo". Y entonces Sócrates remata diciendo: "De donde se sigue que se producen más obras y que éstas se hacen mejor y más fácilmente cuando cada uno hace aquello para lo cual es más apto, en la oportuna razón y sin cuidado alguno de ningún otro género"⁽³⁾. Es decir, si hay un obrero, éste debe dedicarse a las labores propias de un obrero; si hay un arquitecto, éste debe dedicarse a los quehaceres del arquitecto. Más adelante, cuando Sócrates inquiera a Adimante, en dónde se podría encontrar la justicia y la injusticia en el Estado, Adimante responde: "En las relaciones mutuas que nacen de las diferentes necesidades de los ciudadanos"; se entiende entonces que la injusticia nace de las intervenciones que hacen los seres humanos en obras que no le corresponden y que por el contrario, la justicia nace en el respeto de los seres humanos en sus oficios. Debe por tanto haber virtud en los seres humanos para que respeten las obras de los demás, y no se entrometan o entorpezcan su creación. Pero por otro lado, no todos los seres humanos tienen virtud o no la hacen valer, de donde resulta que en este problema tiene aplicación la fórmula de Sócrates "conócete a tí mismo", pero como una reflexión del espíritu se vuelve a insistir, para volverse plenamente conciente de las necesidades de la armonía entre los seres humanos, es decir, es necesario -en palabras de Sócrates- una autognosis. Claro es que esta autognosis es una tarea de la inteligencia, facultad que se debe desarrollar por medio de la reflexión, en tanto que esta es una facultad de pensar para llegar a actuar con razón. Y esto es lo que buscaba Sócrates en su definición de justicia, que el hombre al conocerse a sí mismo por medio de su intelecto, pensaba, y una vez, más conciente, proyectara su pensamiento no sólo en cuanto a la naturaleza del ser humano o en cuanto a sus oficios, sino en una dirección que llevara directamente a la moral de cada ser humano.

3) Platón. La República. L. VI pág. 462

Al hablar de Platón se hablará de nueva cuenta de su maestro Sócrates, aun sin proponerse tal cosa pues, al ser Platón quien recogiere la enseñanza de su maestro, no es posible siempre distinguir entre las ideas de Platón y de Sócrates, puesto que ambos se dedicaron durante toda su vida a mostrar el camino en el que los hombres pudieran transitar por medio de su inteligencia hacia la comprensión y mantención de las virtudes humanas. Y así, Platón considera al Estado como si fuera el ser humano mismo, ya que en ambos debe estar presente la armonía, pero debe estar presente en el interior del ser humano o del Estado, como una virtud del alma, es decir, la armonía se obtiene a través de la virtud, y la justicia es una virtud del alma.

A la obra de Platón se le ha llamado "Teoría de las Ideas" o "Psicología de las Facultades", dado que precisamente, el alma del ser humano tiene tres facultades, a saber: el valor, la prudencia y la templanza; para otros, la razón, la voluntad y la sensibilidad; aquí se manejará el valor, la prudencia y la templanza. Platón, por boca de Sócrates añade una cuarta: la justicia, la cual a su vez es la más importante, ya que como es la más elevada virtud, es por tanto la ligazón o nexo entre las partes que integran a una sociedad o al Estado, para la armonía entre ellas o en el ser humano. La justicia como virtud interior es la que crea y conserva la armonía entre las facultades del hombre mismo, para que de esta manera, haga cada quien lo suyo y no se entrometa en cosas ajenas, ya que eso es lo que constituye la justicia.

Para Platón la prudencia es presidida por el conocimiento o ciencia y esta ciencia descansa en el consejo o grupo de sabios, es decir, de los que deben gobernar al Estado, de los que conocen la mayoría de las cosas. Además indica qué es la prudencia, a la que identifica con la ciencia, lo que hace que se adopten medidas justas para el ser humano. Los seres humanos que deben tomar medidas justas para la conservación del Estado, son un número pequeño, aquellos verdaderamente sabios y prudentes de sus decisiones (si esto es cierto, entonces el mundo lo

hace falta de esos seres sabios y prudentes). En lo relativo al valor, Platón dice que también reside en un cuerpo y que de éste depende que el Estado reciba el nombre de valeroso. El valor es la verdad política, la cual debe conservarse en todo tiempo, ya que es una educación que se ha recibido del legislador, es decir, de las leyes, pues si no fuera dirigida ni por las leyes ni por la educación, y en consecuencia tenga un carácter brutal y servil, se le daría cualquier otro nombre y no el de valor. Además argumenta Platón, que el valor conserva siempre ese carácter, esa idea, no perdiéndolo nunca ni ante el dolor ni ante los deseos, ni ante el temor ni ante el placer. A la clase que le corresponde hacer resaltar esa virtud política y conservarla, es a la clase de los guerreros o guardianes, es decir, de los que disponen de la fuerza.

Platón afirma que la templanza no es otra cosa que el orden que pone un alto a las pasiones, a los placeres. Pero la templanza es tanto para el individuo como para el Estado; por lo tanto, es esta la virtud que debe ser más acorde y en la que debe haber más armonía. La templanza, en una sociedad como la platónica, se da tanto en los individuos que mandan como en los que obedecen; es decir, la facultad de la templanza se hace aplicable a todos los que componen el Estado, pero que de esta manera, la templanza, la prudencia y el valor, juntos o reunidos en un sólo individuo, hagan de este individuo un ciudadano justo. Así como en el interior del ser humano la justicia se forma de la coordinación de las tres facultades antes expuestas, también en el Estado o Ciudad-Estado (como se conocía en los tiempos de Platón) la relación de las tres clases sociales: los sabios o gobernantes, que son los que conocen; los guerreros o guardianes, que son los que se encargan de la defensa del Estado; y los artesanos y comerciantes que son los que se encargan de proveer lo necesario para la subsistencia del Estado, será la que produzca la justicia. Y, sólo podrá haber justicia cuando cada uno de estos grupos se dedique a realizar únicamente lo que le corresponde. Se observe que en Platón existe el paralelismo Estado-ser humano, en la que, a través de las tres virtudes examinadas se llega a la cuarta virtud y que es la más sublime, es decir,

la justicia. Esta última es la que genera a las otras tres, y cuando las ha generado sirve de reposo y de cultivo, haciendo posible que existan. Pero hay una dificultad, a saber, si en el ser humano es posible que este sea prudente, valeroso, temperante y como consecuencia justo, es debido a que en su interior radica la justicia. Es decir, la justicia como virtud que es, hace la perfección interior, o sea, una alma justa. Pero en cuanto al Estado la situación es diferente, ya que ésta no sólo no tiene alma, sino que además no tiene conciencia propia, y como consecuencia no puede reflexionar, conocerse a sí mismo. Y si Platón sostiene que es precisamente el Estado el marco o el cuadro mayor de la justicia, en el cual el ser humano individualmente puede y debe observar lo que es la justicia, y en donde hay una relación entre los gobernantes, guerreros y artesanos, la cual hace posible la armonía, la división del trabajo y la especialización de las funciones, dando como resultado la justicia, entonces es necesario señalar que, si la prudencia es para Platón el conocimiento, ciencia o sabiduría y que sólo se encuentra tal virtud en los gobernantes, se tiene entonces que esta clase tiene el privilegio de mandar, o en otras palabras, de tomar todas las medidas que sean necesarias para la conservación del Estado en el que gobiernan. ¿Y a quién son encomendadas tales medidas necesarias? A la segunda clase, o sea, a los guerreros o guardianes (pero sólo las medidas militares, pues las económicas y las administrativas serán encomendadas a los mismos gobernantes). Pero aquí se observa algo interesante y a la vez inquietante, y es que, nunca se ha visto que los ejércitos sirvan y obedezcan a los artesanos o labradores, sino que siempre sirven a los gobernantes, de donde resulta entonces que un conflicto entre los gobernantes y artesanos, los guerreros irán en contra de la clase a la que no están subordinados. ¿Qué garantías tienen los artesanos en contra de los gobernantes y su milicia? Si se levantara una réplica en contra de lo que se ha expuesto, en el sentido de que los guerreros sirven tanto a los gobernantes como a los artesanos, ya que protege a la nación o Estado entero de invasiones o ataques extranjeros, entonces se respondería con una pregunta: ¿De qué le sirve a un artesano ser

protegido por la clase guerrera de un ataque extraño, si ese artesano pasa a formar parte de la clase guerrera en cuanto se presente ese ataque extranjero? De lo que resulta entonces que el artesano, pasa a ser parte de los guerreros pero siempre sirviendo a la clase privilegiada. Y si esto se analiza aún más, se puede observar que no es en realidad una ganancia pasar de artesano a guerrero, pues es sabido que el militar es un ser apolítico, con la idea cultivada en la mente de servir antes que nada, al Estado, con valor, coraje y una ciega obediencia al gobernante que se tiene por sabio. De por sí, el ser humano (habidas excepciones) le es muy dado inclinarse a servirse e intimidarse ante seres supuestamente más sabios, fuertes y poderosos (?), de donde resulta que la templanza no corresponde más al individuo gobernado que al gobernante, pues si la templanza fuera para los gobernados como lo es para Platón, en el sentido de que por medio de ella se puede llegar a ser dueño de sí mismo, entonces, el gobernado no se autosometería al gobernante; por otra parte, si para el gobernante resultara la templanza como lo es para Platón, es decir, como el imperio sobre los placeres y pasiones, entonces ese gobernante si sería verdaderamente sabio, al contemplarse igual a los demás y no como un ente superior.

A todo lo anterior se debe añadir la observación de que en el Estado platónico, todos los seres ya están predestinados antes de nacer, a pertenecer de por vida a cualquiera de las tres clases que componen ese Estado, a saber: la clase de oro o gobernantes; la clase de plata o guardianes y la clase de bronce o artesanos. De donde resulta justo ser artesano si se es hijo de artesano, guerrero si se es hijo de guerrero y gobernante si el padre es gobernante, situación en la que no se está de acuerdo, pues si bien es cierto que la completa igualdad no es posible, también lo es que la justicia no se haga en desigualdades.

Quienes se aprestaron mayormente a que se llevara a cabo el juicio en contra de Sócrates, fueron los sofistas, profesores de la retórica y de la oratoria. Los sofistas practicaban una doctrina que no buscaba el perfeccionamiento humano, así como tampoco la búsqueda de una verdad llena de fundamento. Es más, a los sofis-

tas se les tiene como oponentes de las doctrinas o creencias reinantes en esta época, tanto que en aquel entonces, cuando la Grecia antigua se encontraba envuelta en problemas políticos internos bastantes serios —que incluso la llevaron a la decadencia— fue la aparición de esta Escuela en el siglo V antes de nuestra era. Estos pensadores y creadores crean ciertas doctrinas que con el tiempo se les conocerían como relativismo y agnosticismo, posiciones de pensamientos que para muchos eran atrevidas y dispares para pertenecer a una escuela, pero recuérdese que los sofistas eran pensadores individualistas, pues la finalidad de los sofistas ya no era educar a las masas, sino que era el de educar a quienes quisieran gobernar algún día. Tal vez no sea ninguna casualidad que a la aparición de esta escuela, se haya presentado la decadencia o propiamente de la antigua Grecia. Los sofistas se dedicaron a recorrer varias ciudades, dirigiéndose a la selección que se allegaba a ellos; con su gran facultad oratoria y con su sobresaliente elocuencia pregonaban doctrinas que no eran usuales y que alborotaban a quienes tenían la oportunidad de escucharlos. Los principales sofistas fueron: Protágoras con su relativismo y su frase "El hombre es la medida de todas las cosas"; Gorgias y su agnosticismo, cuando afirmaba que nada existe; Calicles y Trasímaco sosteniendo que la justicia es el interés del más fuerte.

Protágoras fue el pensador sofista más social y menos individualista. Para este filósofo existe la pluralidad y la movilidad del ser, negando por tanto la unidad del mismo. Este filósofo está altamente influenciado por la filosofía de Heráclito de Efeso, cuando este último sostiene que lo único permanente es la ley del cambio. Para Protágoras es la sensación la única forma del conocimiento, pues ésta se transforma constantemente en función, ya del objeto sentido, ya de las mismas disposiciones del sujeto sintiente⁽⁴⁾. En otras palabras, según el estado de ánimo o estado de disposición de cada sujeto que conoce, será la representación de la cosa o del objeto, advirtiéndose que nunca serán iguales las disposi-

4) Protágoras. Fragmentos y Testimonios. L. I pág. 17

en un sentido en general del hombre en cuanto especie, equivaliendo al "HOMO-ESPECIFICUS", se tiene que decir que esta homo-mensura se refiere al hombre en general, y cuando se dice que la esclavitud es injusta en estos tiempos, como por ejemplo en este país (artículo primero constitucional), sin embargo, habrá otros países que no solamente la permitan sino que la practiquen todavía. Aquí, claro es, se está hablando de un mismo tiempo, pero en relación de distintos seres humanos. Por último, cuando se habla del ser humano en cuanto a sociedad, en cuanto a "HOMO-SOCIALIS", éste se integra entonces en grupos que van a tener ideas distintas de otros grupos sociales; así por ejemplo, en la actualidad existen países pobres y países ricos; y cuando un país rico le concede un empréstito a un país pobre, le parece cosa justa a aquél cobrarle, y cobrarle con altos intereses; mientras que al país pobre le parece injusto que le cobre con tan altos intereses. En este caso no se infringe el principio de contradicción, pues lo que es justo para los países ricos, es decir, a la polis existente en este país, es injusto para el país pobre, para la polis existente en este otro.

La Idea de Justicia parece en este sentido lo que es para el sofista Trasímaco, cuando se encara a Sócrates y afirma: "La justicia no es otra cosa que aquello que es más ventajoso para el más fuerte"⁽⁵⁾, a lo que Sócrates contesta que no comprende el pensamiento de Trasímaco, pues este último sostiene que cualquier gobierno, ya sea monárquico, popular o aristocrático hace leyes en provecho suyo, y ya una vez hechas esas leyes, los gobernados deben forzosamente observar u obedecer esas leyes, y entonces, al hacerlo se está haciendo justicia. De otra manera, el sujeto que no obedece esas leyes, trasgredirlas, se hace acreedor a un castigo en relación a su conducta injusta; entonces, el Estado al castigar a ese acreedor o al aplicar la justicia, obviamente no es en provecho del ser injusto, sino en provecho a aquél que tiene la autoridad, siendo por lo tanto el más fuerte. De lo anterior se deduce que, la justicia y lo que le aprovecha son una misma

5) Platón. Opus cit. L. I pág. 443

ciones de cada sujeto, pues siempre habrán de influir ciertos factores. Cuando Protágoras dice "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son", se está dando a entender que el HOMO-MENSURA es la base para la concepción y conocimiento de la realidad, realidad que es en cuanto cada ser humano en su medida. Como se dijo anteriormente, para Protágoras existe la pluralidad en cada individuo debido a las disposiciones, y como estas son cambiantes y movedizas, entonces, el conocimiento de un objeto por parte del sujeto serán variadas, y el producto de ese conocimiento será también cambiante, de esto resulta que al ser cambiante el conocimiento de un sujeto hacia el objeto también cambiante, no es el mismo para todos los seres humanos, es decir, no es general o universal para cada ser humano, sino que se re un conocimiento único, individualizado para cada sujeto; ahora bien, si se aplica la Idea de Justicia a la frase de Protágoras quedaría más o menos así: "El hombre es la medida de la justicia, en cuanto justicia que es, y en cuanto justicia que no es". Claro está que se es tomando esta frase en el sentido meramente subjetivista, dependiendo totalmente de la libertad del ser humano. Entonces, aplicando el principio de identidad, una situación dada podría ser justa y al mismo tiempo injusta y esto podría parecer absurdo, pero sólo si se tratara de un mismo lugar y de un mismo sujeto. Ahora, si se aplicara el principio de contradicción no es posible caer en el error, pues una situación (o incluso una sentencia) pueda ser justa y al mismo tiempo injusta cuando se trate de diversos sujetos y de diferentes lugares, como puede ser por ejemplo, el hecho de que en este país no exista la esclavitud, pero se sabe que en algunos países africanos es permitida la esclavitud, es decir, que en mientras en un lugar no es permitida y es hasta vergonzosa la esclavitud, y por lo tanto injusta, en otros lugares y en la misma época, si es permitida la esclavitud y el tener un esclavo no es injusto.

Pero hasta aquí se ha hablado del hombre como ser individual que por características no esenciales le hace ser diferente de los demás, equivaliendo a un ser en concreto específicamente como se maneja: "HOMO-INDIVIDUALIS". Ahora, hablando

cosa. Sócrates hábilmente conduce a Trasímaco a donde quiere cuando le replica: "Dices que la justicia consiste en obedecer a aquéllos que gobiernan, pero los que gobiernan en diversos Estados puedan equivocarse, ¿o no?"; Trasímaco contesta afirmativamente. Continúa Sócrates diciendo que así, cuando constituyen leyes, unas serán provechosas para ellos y otras serán perjudiciales, y con todo, los súbditos habrán de observarlas, consistiendo en eso la justicia. Trasímaco asiente de nuevo. Entonces —continúa Sócrates— ¿Es justo en tu opinión Trasímaco, hacer no sólo aquello que es provechoso, sino aquello que redunde en perjuicio del más fuerte? A todo lo anterior, añade Sócrates que todo hombre que gobierna considerado como tal, y de cualquier orden que su autoridad sea, no se propondrá jamás, en aquello que ordene su interés propio sino el de sus súbditos. Ahora, trasladándose de esa época hacia la actual, se nota que esas ideas de Trasímaco tienen todavía aplicación, pues como sostiene, la justicia no es otra cosa que aquello que es más ventajoso para el más fuerte, ya que por ejemplo, en este país, ¿Quién es el más fuerte? Si se argumenta que en los Estados Unidos Mexicanos, las leyes se hacen en beneficio y por la mayoría y no en beneficio del gobierno, entonces se respondería que si la mayoría (por medio de sus representantes), hace leyes en beneficio propio, entonces se deduce que el número es el más fuerte. Si se replica entonces que lo anterior es erróneo, debido a que la mayoría hace leyes en beneficio de todos, entonces, al mencionar la palabra "todos", se entiende que se reúnen ahí a todos los seres humanos de una sociedad, incluyendo a las clases sociales, y se sabe que existe una minoría aristócrata y pudiente, entonces se deduce que esa minoría fue sometida por la mayoría, al pasar a formar parte de "todos". Por otra parte, si se argumenta lo contrario de lo anterior, que esta deducción está del todo mal, ya que la mayoría y la minoría son dos entidades diferentes, se respondería que eso no evitaría que una pasara a formar parte de la otra; como ejemplo de lo anterior, se cita a los Estados, en los cuales, aunque sean distintos, uno pasa a formar parte del otro, sea por la fuerza o por mera voluntad. Otro ejemplo lo son los parti-

dos políticos. Por otra parte, se sabe (e incluso es comprensible) que también existen leyes que benefician a la minoría, ya sea por intereses propios o para intereses y beneficio de la mayoría; si esto no fuera cierto, entonces no habría tantas derogaciones, reformas o creación de nuevas leyes, lo que viene a significar que tanto en la mayoría como en la minoría existe la ley del más fuerte, en donde el Estado viene a ser solamente el mediador entre ambas. Aquí también tiene aplicación el relativismo de Protágoras cuando dice que el hombre es la medida de todas las cosas, puesto que la justicia se aplica conforme al interés que predomina en ese momento por el grupo más fuerte. Y si se replicara de nueva cuenta que la Constitución de este país ha creado en varios de sus artículos garantías para las clases más desvalidas o desprotegidas, como lo serían los campesinos y los obreros, se contestaría de la manera siguiente: de nada sirven las palabras hermosamente plasmadas, llenas de ideología revolucionaria, cuando en la realidad, en la práctica, no tienen la aplicación que le es debida; además, estas leyes fueron creadas por un cuerpo de legisladores y no así por los campesinos y obreros, es decir, fueron creadas por el Estado. Y aunque se argumente que ese cuerpo de legisladores y estos últimos fueron escogidos y puestos en sus curules por el pueblo, tal vez se acepte que así sucedió realmente, pero lo que no se acepta es que el pueblo los haya escogido, pues el pueblo votó por los que ya estaban propuestos, ya que estos sujetos fueron de antemano designados, si no por un hombre, si por un partido político y no por el pueblo como se pretende dar a entender o hacer creer, ya que para que el pueblo los haya escogido como se dice, es necesario que éste los haya extraído del número, y no de un partido, pues un partido no es el pueblo de una nación. Un pueblo está compuesto básicamente por campesinos y obreros. Sin embargo, se pueda atacar lo anterior diciendo que es absurdo que un campesino o un obrero ocupe un puesto en el campo legislativo, ya que desconoce por completo esas actividades y además, no está preparado para ello, a lo que se contestaría que efectivamente un campesino y un obrero desconocen lo que es legislar y crear leyes, de la misma manera que los diputados y senadores y demás,

desconocen lo que es el campo y una fábrica, o lo que es manejar un erado y las herramientas, y sobre todo, la situación de ser explotado y humillado.

Por su parte, el estagirita Aristóteles, quien creó una escuela llamada el Liceo, en honor de Apolo Licio, al igual que Platón y Sócrates, está en contra de las ideas sofistas, siendo esencialmente metafísico e idealista, aunque esto no quiere decir que estuviera con la doctrina platónica, sino que por el contrario, Aristóteles expresó en alguna ocasión en su Ética a Nicómaco que se apena de hacer el papel de antagonista, argumentando que con ser ambas queridas, es doloroso grado reverenciar la verdad de preferencias a la amistad. En cuanto a la justicia el estagirita dice: "Todos nos inclinamos a llamar a la justicia, como aquel hábito que dispone a los hombres a hacer cosas justas y por lo cual obran justamente y quieren las cosas justas"⁽⁶⁾. Asimismo, Aristóteles se refiere a la injusticia argumentando que los hombres actúan por la injusticia y desean las cosas injustas. Según esto, hay dos tipos de seres humanos, los que actúan por hábito haciendo cosas justas y los que cometen, también por hábito, cosas injustas, según la disposición de cada sujeto. Dice Aristóteles quienes son los seres injustos y quienes los justos, haciendo una enumeración de ellos; así, los injustos son el transgresor de la ley, el codicioso y el inicuo o desigual; y sus contrarios serían el observante de la ley y el observante de la igualdad⁽⁷⁾. En este sentido, la justicia es sinónimo de la legalidad y de la igualdad, mientras que la injusticia será la ilegalidad y la desigualdad. Aquí Aristóteles está haciendo referencia a lo que se llama justicia general o legal. Se tiene entonces que para el filósofo, este tipo de justicia, en tanto que virtud, debe ejercitarse ya no como virtud de uno mismo, sino que ahora es en cuanto al prójimo, en cuanto a la sociedad entera, lo que viene a significar que esta virtud consistirá en la mantención del orden en esa sociedad para poder conservarla, y conservarla segura. Resulta enton-

6) Aristóteles. Ética a Nicómaco. pág. 58

7) Idem.

ces que, el ser humano como integrante de esa comunidad, debe de "cooperar" con su buen comportamiento a la virtud general o de esa comunidad. La conducta del ser humano individual viene a ser entonces, de moral a ética, resultando que el individuo actúa justo, pero para bien de otro. Aristóteles se opone entonces a Trasímaco (cuando éste afirma que la justicia es lo ventajoso para el más fuerte) argumentando que, en la justicia general o legal, lo ventajoso es en perjuicio del fuerte, o sea de uno mismo, y en beneficio del prójimo. Poco se tendría que argumentar en contra de esta concepción aristotélica, pues al contrario, se desearía que tal concepción verdaderamente filosófica se diera en la práctica, pero por desgracia, la inmensa mayoría desdén a la Filosofía.

También el estagirita -al igual que Platón- dice que la justicia es la mayor de las virtudes, la más elevada, siendo tal virtud perfecta, pero siempre en relación con otro, pues es el ejercicio de la misma, ya que el que la posea puede y debe poner en práctica esta virtud, no sólo en relación con él mismo; sino con los demás e incluso hasta con los enemigos. Aunque sin embargo, surge una observación, y es que en este sentido y según Aristóteles, la justicia es justicia en tanto que el ejercicio de la misma, pero no con uno mismo sino para con los demás sin importar que relación tengan para con uno mismo; entonces, si una persona posee amasada una buena fortuna producto de muchos años de trabajo y, al lado suyo existen seres que no tienen fortuna, para que esa persona actúe con justicia es necesario que comparta con esos seres su fortuna o su riqueza, porque de otra manera no es justo que esa persona posea tanto y no lo comparta con aquéllos que no tienen nada; en palabras de Aristóteles sería un codicioso e inicuo, es decir, un injusto. En la actualidad y en un sistema capitalista, nadie le obligaría a compartir sus riquezas, mientras que en un sistema socialista no habría seres que carecieran de lo elemental ni tampoco esa persona tuviera riquezas (?). Y si fuera injusto realmente no compartir con alguien sus riquezas, entonces todos los ricos del mundo serían injustos para con los demás, pero si serían justos para con ellos mismos, pues es justo lo que tienen a base de su trabajo, no en base a la

explotación que hicieran a otros seres humanos. Parecería entonces que Protágoras (a quien atacó tanto Aristóteles) le recordaría al Filósofo de Estagira su frase: "El hombre es la medida de todas las cosas...", ya que en esta situación se puede presentar lo justo y lo injusto. Situación justa en cuanto al mismo sujeto que amasó su fortuna a costa de su esfuerzo, e injusta en cuanto a que no la comparta con quien lo necesita; y no se está entrando en contradicción, pues se trata efectivamente sí, del mismo sujeto que es el dueño de las riquezas, pero en relación con otros sujetos. A lo que Aristóteles le replicaría así: "Me parece Protágoras que no has entendido lo que he querido decir, cuando digo que la justicia es el ejercicio de la misma, pero no para con uno mismo sino para con los demás, difiriendo la justicia de la virtud en que la primera es justicia en cuanto que es para otro, mientras que la virtud es en sí, en cuanto hábito absoluto para con uno mismo". Sin embargo se agrega lo siguiente: el amasar fortuna en base al esfuerzo es una virtud y disfrutarla es lo justo; el no compartirla con los demás no es ninguna virtud, pero tampoco es injusticia, es egoísmo. Aun para el propio Aristóteles, la virtud no es una cualidad que debe ser practicada a medias, ni tampoco debe ser un medio, pues la virtud es el extremo a donde se debe llegar, siempre y cuando sea vista como parte del bien y de la perfección.

Aristóteles distingue entonces dos sentidos de lo justo, los cuales son lo legal y lo desigual, y puesto que lo injusto es lo desigual y el injusto es el desigual, afirma que debe existir forzosamente un término medio de lo desigual, y entonces en dos términos desiguales, en algún sitio debe de haber un punto intermedio que será lo igual. Deduciendo entonces, si lo injusto es lo desigual, y entre dos términos desiguales forzosamente hay uno que es lo igual, este será entonces lo justo. Por lo consiguiente, lo justo en tanto que igual, necesariamente requiere de dos cosas que lo sean, y en tanto que justo, requiere forzosamente de dos personas para quienes sea lo igual y lo justo; resumiendo, conforme a lo anterior, lo justo supone cuatro términos, dos de los cuales son las dos personas para las cuales algo justo se da, y dos las cosas en que se debe dar lo justo, y

así, en las dos personas se dará la misma igualdad que se da en las cosas. Pero, ¿Qué pasa cuando las personas no son iguales? Aristóteles responde: "Si las personas no son iguales no tendrán cosas iguales"⁽⁹⁾. En otras palabras, a cada sujeto se le dará en cuanto y conforme a su mérito lo que le corresponde. De este manera Aristóteles ofrece distintas especies y formas de justicia: la primera de ellas es la justicia distributiva, que consiste en que lo proporcional es lo justo, debiéndose repartir entre las personas lo que le corresponda según sus méritos y capacidades. Es la que rige precisamente la distribución de los cosas en común, así como de los bienes y cargos, según la contribución que cada uno aporte a su producción, para recibir conforme a sus méritos. De esta manera, las personas que no son iguales no recibirán en la proporción de las iguales, sino que recibirán cosas no iguales. Por lo tanto, cuando no se aplica esta justicia, surgirán las desigualdades y las injusticias, así como los reclamos cuando dos personas que son iguales reciban proporciones no iguales, o los no iguales reciban proporciones iguales sin tomar en cuenta su mérito, el mérito de cada uno.

En cuanto a lo sostenido por el estagirita se tiene que hacer una apreciación. Por una parte habla de seres desiguales y por otra de seres no iguales. Se tiene entonces que en la palabra "desiguales", el prefijo "des" es una preposición latina que significa oposición, privación o negación, pero no en el sentido del "no" en cuanto no iguales, sino en cuanto al contrario de algo, es decir, negación de una afirmación; v.g.: la proposición "el triángulo escaleno tiene sus tres lados iguales"; la proposición correcta es "el triángulo escaleno es aquel cuyos tres lados son desiguales".

En cuanto al adverbio "no" en el término "no iguales" viene a significar o a expresar lo que es el límite fundamental de la existencia del ser humano, es decir, no tiene que ver nada con lo contrario del otro. Aquí, el ser humano, pudiendo ser, se encuentra en cada caso, en una de las dos posibilidades, a saber, en la

⁹⁾ Ibidem, pág. 51

del "poder ser" y en la otra que es el "no ser". Es decir, el ser humano se encuentra en un camino que diverge en dos direcciones, la una lo lleva al "poder ser", la otra lo conduce al "no ser", y aplicándolo a la igualdad resultaría al "poder ser igual" y al "no ser igual". Pero es necesario insistir que, esta "no ser igual" no significa desigualdad, no equivale al opuesto de lo igual, sino que por el contrario, representa el fundamento para el "poder ser". ¿Cómo? De la siguiente manera: el ser humano al pensarse en su límite existencial fundamental "no ser", no se piense como no existente, sino simplemente como no ser todavía ante algo; y cuando el ser humano se piense de esta manera, pretenderá colocarse en la posibilidad del "poder ser". En el caso de la desigualdad, al concebirse como no igual o, no ser todavía igual, tendrá entonces (y aquí parecería que hay una contradicción pero no es así) que desatenderse de ese pensamiento, para poder así pensarse como existente ante la igualdad. Es en este sentido que se da una mudanza en la vida del ser humano, pues cuando deja la esfera del "no ser" y, de la esfera del "no ser igual", para colocarse en la de "poder ser igual", es que se convierte en deudor. ¿Cómo es posible esto? Por medio de la vocación, que no es sino un profundo análisis de la conciencia⁸, la cual sólo "es" en la forma peculiar del ser del individuo. Este análisis sólo puede ser llevado a cabo por el ser humano en particular y no por medio de otros. Lo anterior significa entonces que, al invocarse al "uno mismo", se está avocando a "sí mismo" para convertirse en su "poder ser". Resulta entonces que por medio de la vocación se están colocando, por una parte al "ser humano en el mundo", y por la otra al "poder ser". Así, la vocación califica de deudor al "ser humano en el mundo", en cuanto a que él mismo se debe su fundamento por medio del cual pudo llegar a ser. Pero no como un deudor común que debe algo a alguien, sino como el deudor del "ser el fundamento"

⁸Por medio de este análisis es que se hace una invocación del "ser humano en el mundo" a su "poder ser a sí mismo", que viene a ser más propio y característico de ese ser humano, pero lo anterior a la manera de una "vocación" al "ser deudor" este ser humano.

de una deficiencia en el "ser ahí" de otro, de tal suerte que este otro "ser el fundamento" se presenta como "deficiente" en cuanto a su finalidad⁽⁹⁾. Pero cuidado de no confundirse cuando se habla de "otro", ya que se está haciendo referencia al otro ser del mismo sujeto, el ser deficiente en cuanto a que "no pueda ser", no que "no es", sino que "no puede ser". ¿En esto consiste la deficiencia en el ser humano? No sólo en ésto, sino que también y principalmente en no proporcionar una solución positiva a una pretensión, la cual, al no tener satisfacción alguna, afecta al existente ser con los demás. Es decir, el ser humano al ser conciente de su "no ser" y de su "no ser igual" y al no proporcionarse una satisfacción, que en este caso vendría a ser "poder ser igual", está negando su propia elevación a la categoría del poder ser igual. Está pensándose como "no ser" pero no lo toma como fundamento para partir de ello hacia el poder ser, sino que se estanca en esa categoría, no desatendiéndola, sino que hace de ésta su morada; y es en esta morada, en donde se puede hablar (en donde no habitan los demás) que todos los seres humanos no sólo no son iguales, sino que son desiguales a la manera aristotélica. Existe una deficiencia y una falsa conciencia de lo que es el "no ser"; en este sentido, la deficiencia viene a significar la "falta de algo", algo que sin embargo puede llegar a ser y que necesariamente "debe ser". Pero al decir "falta algo" significa "no hay algo", y en este caso, el "no" viene resultar inseparable de la idea de dador, en cuanto a que se debe su fundamento, y como resultado, esa idea del "dador" llega a ser el fundamento de un ser deter-minado por un "no", es decir, ser el fundamento de un "no ser"⁽¹⁰⁾.

Resumiendo, el ser humano en el mundo no pudo ser existente e igual, sino después de su fundamento "no ser igual". Ahora, este "ser fundamento" viene a significar ser dador y no ser dueño nunca; pero al ser dador, este "ser fundamento"

9) Martin Heidegger. El Ser y el Tiempo. pág. 307

10) Ibidem. pág. 303

vienen a significar el "no ser" que constituye este ser del "ser humano en el mundo". Así, pobres y no pobres, profesionistas y no profesionistas, nacionales y no nacionales, etc., no podrán ser iguales mientras no hagan un análisis profundo de su conciencia, acabando con status, clases sociales, prejuicios y como consecuencia, todos sus convencionalismos, mientras piensan que existe la desigualdad y no es la no-igualdad, y se encerrarán en su morada creyendo que todos son desiguales a ellos.

La segunda forma de justicia es la conmutativa, y consiste, a diferencia de la distributiva que se refiere a las cosas comunes y conforme a la distribución mencionada, en que la conmutativa —en la que también se aplica el principio de la igualdad— no es en la proporción geométrica, sino en la proporción aritmética. Es ta especie de justicia atiende las transacciones privadas, es decir, lo que los seres humanos intercambian a través de la compraventa u otras operaciones, midiendo sólo la ganancia o las pérdidas, así como el daño ocasionado por la consumación de un delito, no importando quién ocasione ese daño. O si fuera una compraventa o una acción involuntaria. Es decir, no importa si Juan recibió el daño por que Pedro cometió un delito, ya que no importará quién es Juan y quién es Pedro, sino que importará la magnitud del daño ocasionado.

"Es indiferente, en efecto, que sea un hombre bueno el que haya defraudado a un hombre malo, o al malo al bueno, como también que sea bueno o malo el que haya cometido adulterio. La ley atiende únicamente a la diferencia del daño y trata como iguales a las partes, viendo sólo si uno cometió injusticia y otro la recibió, si uno causó un daño y el otro lo resintió. En consecuencia, el juez procurará igualar esta desigualdad de que resulta la injusticia"⁽¹¹⁾. En otras palabras, es ta tipo de justicia iguala las desventajas y ventajas en todas las relaciones intercambiadas entre los hombres, ya sean voluntarias o involuntarias.

11) Aristóteles. Opus cit. pág. 82

Sin embargo, a lo anterior se argumenta lo siguiente. En materia penal, si es verdad que la ley trata como iguales a las partes, es sólo en cuanto a su condición como seres humanos, pero en cuanto a su posición, uno como sujeto activo del delito, y el otro como sujeto pasivo del mismo, no se les trate como iguales, ya que la ley toma en consideración las causas personales que orillaron al sujeto activo a cometer el delito. La ley atiende, no sólo el daño causado, sino a las partes, tanto al que lo cometió como al que lo resintió, máxime si el sujeto activo es un hombre bueno (en términos aristotélicos) que se vió obligado a cometer ese delito. El juez tomará en cuenta esa característica para aplicar una pena. De esta forma, la justicia conmutativa puede transformarse en justicia animada cuando las partes se allegan a un juez para que éste ponga solución. "Por esta razón, todas las veces que los hombres disputan entre sí recurren al juez. Ir al juez es ir a la justicia, pues el juez ideal es, por decirlo así, la justicia animada"⁽¹²⁾. Pero Aristóteles sabía la dificultad que se presenta cuando se tiene que aplicar cualquiera de las dos especies de justicia que ha ofrecido con anterioridad, e idéa lo que se conoce como el medio o justicia correctiva.

"Sin embargo, todas las veces que un daño puede ser medido, en un extremo se le llama pérdida y en el otro provecho. Así siendo lo igual en un medio entre lo más y lo menos, el provecho y la pérdida son respectivamente más y menos de manera contraria, más de lo bueno y menos de lo malo son provecho; y lo contrario pérdida. Y como entre ambas el medio es lo igual, es lo que llamamos lo justo, síguese que lo justo correctivo será por tanto, el medio entre la pérdida y el provecho"⁽¹³⁾.

Y, ¿Quién aplica el medio correctivo? ¡El juez! Pues cuando las partes recurren a él, lo usan como el medio entre ellas mismas, convirtiéndose estos jueces en mediadoras, pues cuando aplican el medio, aplican la justicia. Siendo entonces

12) Idem.

13) Idem.

cua el juez es el encargado, no de aplicar justicia solamente, sino de entenderla primero, ya que no se puede abrir un libro si no se sabe antes leer. Por lo tanto, lo valioso e importante en Aristóteles, es que para él, sólo al juez le corresponde aplicar la justicia correctiva, sí, pero también corresponde a los demás seres humanos que no son jueces actuar con justicia, no para ellos mismos, sí no para los demás. Así, si los seres humanos actúan en justicia y el juez entiende lo que es la justicia y la aplica, sólo entonces se hablará de justicia; si los unos y el otro fallan, entonces sólo habrá injusticia. Por lo tanto, se debe tener una actitud menos enjuiciadora para con Aristóteles, ya que el hombre habla para su tiempo, y además piensa como filósofo, es decir, con un alto sentido de lo que la virtud es, la igualdad y la justicia, creyendo que el ser humano comprendería su pensamiento y actuaría con virtud.

Después de Aristóteles surgen dos escuelas que tuvieron una dirección distinta a la que prevalecía hasta entonces. Estas escuelas, que son la estoica y la epicúrea, muestran ya una tendencia antagonista, en contra de las ideas políticas griegas, pues no les interesa el derecho de un lugar (Grecia) y un gobierno, sino que a estas escuelas les interesa un derecho, un gobierno y una ley que sean universales. Ya no más una Ciudad-Estado, ya no más una sociedad que se organizara cívicamente y se rigiera por leyes positivas propias de cada Estado; al contrario, sostienen un individualismo que debe regirse sólo por la razón recta, / al mismo tiempo universal.

La escuela estoica que fue fundada por Zenón de Citio, para quien, el Estado no debía ser particular para un pueblo; no debía haber varios Estados sino uno solo, éste debería ser lo más exacto para que gobernará al ciudadano cosmopolita, es decir, al mundo entero. El principio para los estoicos era vivir conforme a la Naturaleza, y es sabido por todos que la Naturaleza no pertenece a ningún lugar en particular, ni tampoco el gobierno que rija en ese lugar particular, sino que ese lugar y su Estado, así como los otros Estados pertenecen a la Naturaleza. De

esa forma hay una sociedad cosmopolita, en donde el ser humano es libre sólo hasta donde sus pasiones le permitan, y si logra deshacerse de ellas alcanzará la plena libertad, por tanto, no habrá esclavos en esta sociedad. Por su parte, la escuela epicúrea tiene como único bien el placer, siendo por tanto, las obligaciones para alcanzarse ese placer las únicas existentes. Se observa entonces que para esta escuela hedonista, la virtud no es el fin supremo como lo es para los estoicos, sino que esa virtud servirá como medio para alcanzar la felicidad.

Una figura estoica importante es la de Cicerón, quien creó obras como: "La República" y "Las Leyes" con las cuales hace llegar al pueblo romano la filosofía griega, alcanzando gran popularidad en Roma, pues para este pueblo formado con la idea de que el derecho era solamente positivo, basado en la experiencia y sobre todo basado en el materialismo, fue novedosa la mentalidad introducida por este filósofo jurista, en el sentido de que no se basaba en la concreción del hecho y en la evidencia de las fuentes formales para que existiera el precepto jurídico, y que además fue propuesto por el pueblo y promulgado por el legislador, sino que para Cicerón, esa norma debía ser de manera directa dimanada del derecho natural que fuera a la vez perfecto, supremo, eterno y sobre todo divino. Pero un derecho de tal índole no podía ser basado en la razón humana, siendo entonces que tenía que basarse y fundamentarse en una razón superior de la humana. ¿Y cuál era esa razón superior? Sin duda la razón divina. Y aunque para Cicerón esa razón divina emanaba de los dioses y no sólo de un Dios como posteriormente en la escolástica, lo cierto es que de todas maneras era ya una razón perfecta, a la que se llamó Recta Razón.

Aunque Cicerón sostiene una relación (o parentesco como él la llama) entre seres humanos y dioses, no quiere decir esto que el derecho esté basado en las opiniones de los seres humanos y dioses conjuntamente, sino que el derecho está basado en la naturaleza y no así en la opinión de los seres humanos; y es bien necesario que quede claro que el ser humano nació para la justicia, es decir, para

practicarla como virtud, y no para crearla, y que el camino que debe seguir es el marcado por la Naturaleza para alcanzar tal virtud⁽¹⁴⁾. De esta manera, para Cicerón el derecho deja de ser producto arbitrario del ser humano, pues como él mismo señaló que si el derecho positivo es justo, entonces las leyes de los tiranos también lo serían. Lo anterior se puede aplicar también a la Idea de Justicia. Para evitar lo anterior, el derecho debe ser emanado de la divinidad, constituyendo sólo una ley, a saber, la ley de la recta razón, una recta razón que manda y prohíbe, y quien la ignore será injusto. Es decir, la Naturaleza como soberana ordenadora, señala qué se debe hacer y qué no se debe hacer, pero por medio de la ley. Sólo que esta ley debe ser divina o natural y por lo tanto perfecta, al mismo tiempo que imperecedera, gobernando al mundo, con verdadera sabiduría, puesto que el ser humano, al crear varias leyes para diferentes lugares y pueblos, son estas leyes parecederas, transitorias y, como consecuencia, sólo tienen de leyes el favor que se hace al calificarlas como tales, pero no tienen realidad⁽¹⁵⁾. Como ya se mencionó anteriormente, el ser humano —en la idea ciceroniana— nació para la justicia, la cual, al igual que el derecho, se origina en la naturaleza. Se está hablando entonces de una idea de justicia universal, eterna y exacta. Más sin embargo, Cicerón habla también de una manera subjetiva, de una justicia subjetiva propia de cada Estado o sujeto, como el sentimiento que atribuye a cada quien lo suyo y que con generosidad y equidad, vela por la unión de la comunidad humana. Aquí, el sujeto trata de alcanzar esa justicia para después practicarla como virtud.

En Cicerón se encuentra entonces una mentalidad universalista, que busca una idea de justicia, no para el pueblo, ni para un lugar, ni para un tiempo, sino para todo ser humano. Pero esa justicia al igual que el derecho proviene de la divinidad o Naturaleza, siendo por tanto justa y recta, ya que se funda en la

14) Cicerón. Las Leyes. L. I pág. 10

15) Ibidem. pág. 15

razón divina. Posteriormente, en el pensamiento medieval, se encuentra una valoración negativa hacia la política del Estado y a las instituciones existentes, y se dará más interés y valor a los seres humanos en su forma autónoma, pero se base a la idea de un Dios y sólo Uno como el elemento constitutivo de la justicia y de la ley.

Adviena un nuevo tiempo y con él surge una nueva filosofía de la vida y del sentido de la justicia, es decir, la filosofía cristiana, que aunque tiene sus orígenes en el periodo clásico, fue en el periodo medio, es decir, Edad Media, en donde se desarrolló ampliamente. Aparecen entonces los Padres de la Iglesia, dándole a su doctrina, la cual tiene ideas Aristotélicas, el nombre de Patristica (precisamente por su origen). Esta filosofía cristiana surgió en los primeros siglos, consiste en la creación en forma de doctrina, de las creencias cristianas, así como en su defensa contra los ataques de los paganos y los herejes. Para la Patristica no hay distinción entre la religión y la filosofía, ya que para los Padres de la Iglesia, la religión cristiana es la expresión cumplida y definitiva de la verdad que la filosofía griega había logrado sólo en forma imperfecta y parcial. Aún más, la Razón o logos como se le conoce, tomó forma en la figura de Cristo, así como en su palabra que fue legada para los seres humanos, siendo por lo tanto, inspiración de la filosofía no-cristiana, la cual intentó interpretarla en sus especulaciones.

Entre los Padres de la Iglesia descuello la figura de San Agustín, quien primero fue atraído por el maniqueísmo, prefiriéndolo a la solución cristiana. Con el tiempo se convierte al ascepticismo para cambiarlo al espiritualismo, luego de leer obras platónicas y neoplatónicas. Por último, se inclina por el catolicismo, adheriéndose a este último hasta su muerte, periodo en el que combato con tesón al maniqueísmo y al pelagianismo. Muere en el Africa negra.

Entre la justicia y sobre el Estado escribió San Agustín, diciendo que la iglesia es la que procura la paz eterna, en cuanto que el Estado procede allí

siempre del delito, siendo por lo tanto, "civitas terrena"; como consecuencia de ello, su permanencia es caduca y tendrá que dejar su lugar a la "civitas Dei" para que reine ésta sola, con la participación de los fieles y su conducta moral en combinación con la beatitud celeste. ¿Participación de los fieles? Así parece ser, ya que San Agustín debe juzgar si esto debe ser así o aquello no debe de ser de tal manera. ¿Pero dónde se puede juzgar? Por lo demás, la mente es mudable. ¿Así podía cambiar el modo de juzgar? Según San Agustín no, ya que aunque la mente es mudable, no lo es así el lugar donde se juzga y sobre todo, con lo que se juzga, a saber, la verdadera eternidad de la realidad. Y, ¿En dónde se puede encontrar esa verdad para poder juzgar? En la naturaleza de uno mismo, en el interior de cada ser humano. Pero, se sabe que la naturaleza de cada ser humano es distinta y que la gran mayoría es mudable; ¿Cuál es la solución que da San Agustín? Trascender a uno mismo, ¿Hacia a dónde? Hacia el lugar en donde se encuentra la luz razonadora, a saber, Dios. Y quien conoce la verdad conoce esta luz, y quien conoce esta luz conoce la eternidad y quien conoce las tres cosas conoce a Dios.

En atención a lo afirmado por San Agustín, se tiene que decir, que no se está completamente de acuerdo con sus pensamientos, pero que la concepción que se tiene en cuanto al Estado es similar, puesto que se piensa que éste no surgió como un bien moral a la humanidad, sino que por el contrario, surgió como una espina de muro, como una gran pared que no sólo encerraba a sus ciudadanos, sino que no les permitía el paso a los que no lo fueran; surge por el temor a las guerras, para protegerse de las invasiones y paradójicamente es quien las origina. Surge como uniones de provincias, que no es otra cosa sino el fraccionamiento del mundo. Surge como formación de pueblos fuertes y poderosos y no ocasiona sino la despreciable ideología de las razas y como consecuencia el racismo. En los Estados se dan las razas puras y se ocasiona la esclavitud; y aún más, dentro de un mismo Estado se presenta la subordinación; dentro del mismo Estado se dan las clases sociales; dentro del mismo Estado se presenta la división de los seres humanos y

sus provincias. Y se pregunta entonces: ¿Esta bien ese estado de cosas en el Estado, entre los Estados? ¿Qué clase de justicia se puede esperar de ese estado de cosas en el Estado y entre los Estados? Y a manera de ironía, eso es el gran problema del ser humano, siempre "se espera de"; se está acostumbrado o educado a esperar que otro haga por uno mismo, a que otro juzgue por uno mismo y que ese otro busque la verdad, su luz y su eternidad, cosas por demás difíciles de alcanzar por el ser humano, no porque sean inalcanzables, sino porque son las menos deseadas y por tanto buscadas. No así los intereses crueles y mozquinos de poder, gloria, status social, fama, etc., todos ellos apetezibles por los seres concupiscentes, sin importarles los sentimientos y problemas de los demás. Por lo tanto (y que quede bien claro que no es intención de este trabajo señalar una dirección teológica, pues el que cree en Dios, bien, el que no, ese es su problema) es posible reconocer la idea de San Agustín de que no es posible que el Estado perdure por mucho tiempo; sin embargo, en donde se está en desacuerdo es en la tesis de que sea la iglesia la procuradora de la paz y de la justicia. En cambio, si se está de acuerdo en que es un Ser Superior (a los seres que pertenecen a los Estados) el procurador de la justicia.

En Santo Tomás, se encuentra que -éticamente hablando- el hombre obra movido por un fin, aunque sea por necesidad, siendo este sujeto a el que ejecuta un acto que sea primario e indispensable, resultando esto, básicamente lo que constituye el concepto del fin. Pero, ¿Por medio de qué persigue el ser humano ese fin? Por medio de la misma naturaleza racional, que se encuentra alimentada por el libre albedrío, es decir, por la voluntad dice Santo Tomás. Pero es sabido que hay seres humanos que carecen de voluntad y por tanto de razón y viceversa, ¿Entonces, cómo es que estos seres que son "manejados" pueden alcanzar un fin? La respuesta es que el ser que tiene facultad o voluntad de razón, mediante su libre albedrío se conduce por sí mismo hacia ese fin que pretende alcanzar, mientras que los otros seres que no tienen voluntad ni razón, son empujados o conducidos por otros hacia un fin, aún sin que conozcan la razón del fin que alcanzarán. Y, ¿Cuál es

ese fin que se persigue por un ser racional? Podrían ser diferentes fines, dependiendo de cada mentalidad. Pero Santo Tomás sostiene que ese fin debe ser común a todo ser racional, puesto que se trata del último fin del hombre y por lo tanto de todos los demás seres humanos, es decir, Dios. Para Santo Tomás, entonces en los actos racionales hay voluntad, y al haber voluntad, hay libre albedrío y como consecuencia de lo anterior, los actos que realice ese ser humano serán voluntarios. En este sentido, es voluntario alcanzar a Dios como fin o no, puesto que la voluntad de un ser humano en cualquier momento puede ser influenciada por objeto. ¿Entonces qué sucedería? Si esto pasara —según Santo Tomás— ese objeto o fin propuesto a la voluntad ya no sería bueno puesto que sólo el fin o bien perfecto, al que nada le falta, es tal, que la voluntad, no sólo, no puede quererlo sino que incluso lo busca. Ese bien es la beatitud. Como consecuencia, el ser humano que no busca este bien, no tiene una voluntad fuerte y propia, sino que es conducido por otro, de lo que se deduce que ese ser humano no está intelectualmente preparado para obrar bien, y si no está preparado intelectualmente, menos lo está racionalmente. En Santo Tomás entonces, es necesario que el apetito de obrar bien esté preparado por el hábito de la virtud moral, distinguiéndose esta última de la virtud intelectual, en que el apetito intelectual participa de la razón, y el hábito moral como virtud humana se conforma de la razón. Y, ¿Cuál es la virtud humana que está más próxima a la razón? ¡La Justicia! Por ser ésta la que resalta por sobre las demás virtudes; es entonces la virtud mayor en cuanto que brilla en ella mayor bien de la razón. En cuanto al sujeto, porque está en la voluntad de ese sujeto y la voluntad es el apetito racional; en cuanto al objeto, porque se refiere acerca de las operaciones, con las cuales se ordena racionalmente el ser humano, pero no para con uno mismo, sino el estilo aristotélico, para con los demás seres humanos.

¿Qué se tiene que decir respecto a la tesis sustentada por Santo Tomás?

Bien, Santo Tomás habla de voluntad y del libre albedrío, pero Santo Tomás debe distinguir para quién es ese libre albedrío y para quién es la voluntad, es de-

cir, ¿Quién actúa con voluntad y quién con libre albedrío? Para empezar, arbitrio es un término que se utiliza con un sentido más general que el de voluntad pues, albedrío es el principio de acción, tanto en los seres humanos como en los animales, mientras que la voluntad sólo puede ser aplicada al actuar del ser humano. Para Kant, este arbitrio sólo puede ser determinado a actuar mediante estímulos sensibles; pero en Santo Tomás el ser humano actúa por su naturaleza racional, no por su naturaleza sensible, ¿Entonces? Parecería que Santo Tomás contestaría: "hablo del libre arbitrio y no del arbitrio". ¿Entonces cambia el significado de "arbitrio" a "libre arbitrio"? Efectivamente, no sólo cambia su significado, sino que cambia de dirección, puesto que en el ser humano, el arbitrio entraña sólo la contingencia (por medio de los estímulos sensibles) de elección, pero que no significa de modo alguno libertad, mientras que en el libre arbitrio, que es la independencia de los estímulos sensibles, el ser humano es determinado a actuar por motivos racionales, y para Kant, este principio se denomina "práctico". De esta manera, Santo Tomás tuvo que necesariamente tomar el libre arbitrio, pues la naturaleza racional se alimenta entonces por medio de la razón y no por medio de la sensibilidad; y en Santo Tomás, el ser humano de naturaleza racional, mediante el libre arbitrio se autodetermina a actuar, y si el individuo se determina a sí mismo, entonces, significa que hay voluntad. Esto último lo contempló acertadamente Santo Tomás. Sin embargo, en este trabajo se añade lo siguiente: el libre arbitrio es con los seres humanos de naturaleza racional; el arbitrio es con los seres humanos de naturaleza no-racional. Y hasta parece que se escucha entonces el coro de voces airadas que se levanta diciendo ¡Que tontería! ¡Todos los seres humanos son de naturaleza racional! ¡La razón es precisamente lo que los distingue de los demás animales! A lo que se contestaría que esos seres humanos de naturaleza no-racional son aquellos que carecen de voluntad, que son determinados a actuar, que no tienen libre arbitrio para decidir y para actuar, ya que el libre arbitrio significa voluntad, y en consecuencia no se puede hablar de un ser racional que carezca de voluntad; o de un ser que actuó "voluntariamente" cuando

se le dijo "haz esto". Sin embargo, se deba de advertir que no se está hablando ni englobando en esta idea a todo aquél que trabaje para otro y que tiene que obedecer ¡No! En esta situación se presenta una relación entre dos personas, sean ambas físicas o sólo una de ellas y la otra moral, en donde una de ellas se coloca, no como subordinada, sino como prestadora de su servicio de una manera voluntaria (aquí sí, con este sentido), es decir, conciente de su acto, determinándose a sí misma a prestar su servicio, que es muy diferente a "servir a" o a "estar bajo de" o "bajo las órdenes de"; que así lo tienen esas personas (siendo un problema psicológico, social) es muy diferente a que así tenga que ser, y si así es en algunos casos, esos seres, si tienen la facultad de razonar, no la emplean, ni tienen, tanto los que prestan sus servicios como a los que se preste (aunque en este trabajo se afirma que no tienen naturaleza racional, o si se quiere de otra manera, tienen naturaleza, sí, pero no racional). Y si se continúa con las protestas airadas y enérgicas conque esto está mal fundado, que aún así y con todo, cada ser humano tiene su facultad de razonar, entonces a manera personal se contesta que, valdría la pena dejar perder la razón, para poder así con fundamento irracional: hacer la guerra, cometer asesinatos, alimentar el racismo, fomentar el odio entre los mal llamados pueblos, incrementar el hambre, olvidar a los niños y ancianos en su dolor, procurar la esclavitud, encadenar la libertad, enjaular a los animales irracionales, mandar, humillar, ser poderoso, tal vez líder, rivalizar con Dios, en fin, todo aquello que es vergonzoso si se tiene la facultad de razonar. Pero todo esto es voluntario. ¡Sí, es verdad! Pero aquí está precisamente el peligro de la doctrina equívoca, en que el ser humano, al escuchar "libre albedrío", "voluntad", "voluntario", "autodeterminismo", cree que puede hacer lo que le plazca; y lo que place al ser humano en el mundo es satisfacer tan sólo sus internas, no más. ¿Cómo es lo anterior, si se dijo que el ser humano busca encontrar un bien perfecto y que ese bien perfecto sería Dios? Y se responde con otra pregunta: ¿Pero es que hay otro bien más perfecto que El? ¿Acaso el mismo ser humano? Incluso para los incrédulos: ¿será entonces el bien perfecto lo mismo

incredulidad? ¿En el mundo qué será? ¿Algo material como el dinero? ¿Amor es un sentimiento que no existe aquí abajo! Como respuesta a todo lo anterior, se tiene que repetir con Santo Tomás que, si ser humano en el mundo no está preparado, no está cultivado, no es un espíritu intelecto que actúe racionalmente, porque ni el que en este momento escribe, y posiblemente ni los que leen, se han dado cuenta que si existe un bien perfecto aquí en el mundo: ¡la Justicia! No es el amor pues lo que no se debe ser justo sólo con quien se ama; no es la amistad, ya que ésta no se debe reverenciar más que a la justicia; no es la sinceridad, en cuanto que el ser humano es sincero en la medida en que le conviene. Aún más, el mismo ser humano se miente a sí mismo, se autoengaña creyendo que siempre tiene la razón, que es el mejor, el más justo, el más honesto. ¡Vaya contradicción! En fin, el que merece todo. ¿Todo? Todo se reduce a egoísmo puro o ceguera, al no ver cuantos espíritus hay superiores a uno mismo. Y ojalá se estuviera profundamente equivocado aquí, pero, y a manera de Blas Pascal, todo lo que se ha mencionado, todas estas inclinaciones o disposiciones, están tan apartadas de la razón y por lo tanto de la justicia, que se inclina uno a creer que tiene una raíz natural en el corazón humano.

Para Leibniz en cambio —y siguiendo a Dios como personaje principal— no es el Ser Supremo el bien perfecto y común al que los seres humanos tienden, sino que ahora este Ser es el Monarca, no del mundo, si del Universo. Este último viene a ser una gran República, en donde el Ser de arriba gobierna y todos los demás seres somos súbditos, sus súbditos. Y, ¿Qué es Dios para Leibniz? Es la Idea, por la cual, todo lo que nuestro espíritu piense, será dado a través de Aquélla; pero esto no significa que se puede llegar a conocer con certeza absolutamente cómo es que brotan de Dios la naturaleza de las cosas, aún más, saber con claridad de qué manera surgen las ideas de las cosas de la Idea de Dios. Se observa entonces en Leibniz que, el conocimiento le llega a uno a través de la Idea de Dios, y como este Dios es el Monarca Universal, es preciso conocerlo para saber como actúa, precisamente el conocimiento de ese Ser, es el principio de toda sabiduría. Por lo tan

to, para Leibniz, Dios viene a ser el último análisis que se debe hacer o también al conocimiento correcto de todas las cosas, pero por virtud de su causa⁽¹⁶⁾. Pero surgen dudas de verdad inquietantes, a saber, ¿cómo se conoce Dios mismo? ¿Cómo se puede llegar a conocer a Dios? ¿De la misma manera se debe conocer uno mismo como ser en el mundo? La posible respuesta a la primera de las preguntas es en el sentido de que Dios se conoce a sí mismo "...como al principio, la causa de todas las sustancias y de todos los seres..."⁽¹⁷⁾. La segunda posible respuesta es mediante la fe racional que es factible en la coincidencia que se presenta en el interior del ser humano entre el reino de la naturaleza y el reino de los fines⁽¹⁸⁾. Y en cuanto a la tercera pregunta, la respuesta es que sí. ¡Pero cuidado! Que no trate la burla irónica al decir que, si Dios es el principio y causa tanto de las sustancias como de los seres, entonces, también cada ser humano es Dios al conocerse de la misma manera, puesto que esta burla sería señal de ignorancia y de duda hacia uno mismo, ya que el ser humano -al que piense por supuesto- si es el principio y causa, no de seres, pero sí de sus ideas. ¿Qué clase de verdad es ésta? Leibniz diría que es una verdad de razón. ¿Por qué? Porque es una verdad necesaria. ¿Y la Idea de Justicia entonces? Necesariamente tiene que ser una verdad de razón, puesto que está fundada -en palabras de Leibniz- en el principio de la no contradicción, es decir, no puede no haber ideas en el ser humano.

Dedúcese entonces que, al basarse en el principio de la no contradicción, su contrario es imposible. Resulta entonces que, el ser Dios nuestro Monarca, la ley de El, es la ley de cada uno. Pero se presenta un problema, ¿En las verdades de hecho, en donde existen circunstancias de hecho, Dios interviene? No se encuentra respuesta concreta en Leibniz, pero al afirmar ésta que las verdades de hecho

16) G. Guillermo Leibniz. Discurso de Metafísica. Aparto XXXI pág. 34

17) Idem.

18) Cit. por Ernst Cassirer. El Problema del Conocimiento. T. II pág. 124

son contingentes, se tiene que Dios no es contingente, entonces, como consecuencia lógica se razona que no es probable que Dios intervenga en las verdades de hecho. Entonces, reflexionando acerca de lo anterior, sólo el ser humano en el mundo interviene en las verdades de hecho; de lo que resulta que, al tener libre arbitrio el ser humano puede y no puede actuar en justicia. Esto es cierto y, por tanto no se puede ser tan justo como Dios, en la misma medida en que lo es El, ni aun que existiera sólo la diferencia de grado como lo afirma el propio Leibniz si no que, personalmente se opina que la diferencia es mayor aún, es decir, en cuanto a la naturaleza del ser humano y de Dios; en cuanto a la esencia de Dios y la del ser humano en el mundo.

¿Se debe de entender dos tipos de justicia entonces? ¡No! Se habla sólo de una, la divina; de la que el ser humano debe imitar. Entonces, ¿Es la justicia del más fuerte? En este caso no, e incluso para el propio Leibniz tampoco. No se puede hablar de justicia como aquello que resulta después de vencer a alguien y alzarse sobre la victoria. ¿Por qué? Pues porque en la relación Dios como Monarca y el ser humano como súbdito, nunca se habla de victoria, simplemente por la sencilla razón de que es inimaginable una batalla con Dios. Enfrentársele habrá muchos, ¿Vencerle? Nadie ha podido. Entonces, ¿Dios es el vencedor en el ser del mundo? Tampoco. Este Ser simplemente no tiene rival, y por lo tanto, ¿A quién vence? Ento es en cuanto a los que creen en El. Y en cuanto a los que no creen por consiguiente, ya que éstos no pueden sostener una lucha contra lo que no existe -según ellos los incrédulos-, o aún más, ser vencidos por ese "Ser no-existente". Por lo tanto es motivo de risa la actitud de los no-creyentes, cuando entablan una lucha respecto del Ser, con la intención de demostrar su no-existencia, pues, paradójicamente están demostrando que existe por el hecho de ocuparse de El. En fin, esto último fue un breve paréntesis, ya que aquí no hay intención de señalar ninguna dirección teológica, ni convertir incrédulos ni hacer creyentes; a El no le hacen falta votos para llegar a ser lo que Es.

Y regresando a la victoria, de pronto alguien argumentó que Dios sí vence,

¿Cómo? ¡Sí! Dios vence al ser humano en el mundo con la piedad. Y para Leibniz, la piedad en Dios es como la justicia universal en El mismo. Pero al ser humano no es piadoso, ¿Entonces? Ya se mencionó anteriormente, el ser humano debe asemejarse a Dios, y entonces, el que lo haga y reflexione en sí mismo, se dará cuenta que al asemejarse al Dios vencedor, aquél será también vencedor. Pero, ¿De qué es vencedor el ser humano si no puede vencer a Dios? De él mismo, y no de los demás seres como torpemente se cree (no puede decirse que "se piensa" pues ésto no es pensar) que si no se puede vencer al fuerte y poderoso, entonces se debe vencer al débil (al fin que esto sí se puede). ¡O temporal! ¡O moras! Este tipo de actitudes son las que ocasionan grandes problemas al mundo.

Y la réplica que se levanta es en el sentido: ¿Cómo es posible ser vencedor y vencido? ¡Esto es contradictorio! Y se contesta: ¡No! No lo es, puesto que al ser que se vence a sí mismo, no se vence en sus virtudes, sino en cuanto a sus defectos, y al quedar librado de éstos, no se puede hablar de un vencido. No se puede hablar o pensar que un enfermo empeore cuando sanó por completo su enfermedad. Al modo aristotélico, no se puede calificar de injusto a un ser que actuó con justicia en beneficio de otro y en perjuicio propio, si estaba consciente de su actitud justa. Se tiene que hablar de un vencedor cuando un ser humano se entrega a las virtudes generales y éstas lo dominan. Y, ¿Cuáles son esas virtudes generales? Ya se sabe cuáles son, pero concretamente en Leibniz son la caridad y la justicia. Magníficas armas para ser vencedor, vencer a los demás y vencerse a sí mismo. Y, ¿Cuál es el objeto de la una y de la otra? Según Leibniz, el bien divino y el bien común respectivamente. Pero, ¿Y éstas llegan solas o hay que buscarlas? No, llegan por medio de un instrumento muy sutil, a saber, el entendimiento. Y, ¿Qué encierra el entendimiento? Sabiduría. Y, ¿Qué significa sabiduría? Verdad. Y el ser humano que conoce la verdad conoce la justicia. Pero en esto, Blas Pascal opondría lo siguiente: "La justicia y la verdad son dos puntas tan útiles, que nuestros instrumentos son demasiados embotados para tocar exactamente en ellas. Si lo logran, abollan la punta y se apoyan en torno de ellas, más sobre lo falso

que lo verdadero. El hombre no tiene ningún principio justo de verdad⁽¹⁹⁾. No se le puede conceder la verdad total, pero lo cierto es que, hay gran parte de verdad en ello; sin embargo, para librarse de lo anterior, el ser humano debe buscar salir de su oscuridad y tratar de alcanzar la sabiduría y la verdad, para después lanzarse a la búsqueda de lo justo. El ser humano no debe tener otros menesteres, ni ocuparse de cosas beladías, ni en fijarse si los demás son justos, sino en fijarse si se es justo en sí mismo, pero para con los demás.

Y así, se tendrá que otros que tomen el principio como ejemplo y guía, aprendan de éste, sin importar que en la mayoría de los casos, otros seres humanos lo distorsionen, lo tomen oscureciéndole, puesto que estos seres quedarán sumidos en la ignorancia, no trascendiendo. Pero uno debe tener cuidado también de que la obra no quede inconclusa, que ésta no sea mayor a nuestra intención y fortaleza de llevarla a cabo, sino que lo verdadero y lo que de ella resulta debe dejar atrás a la obra, pero no por el camino ajeno a la obra, sino por el sendero correcto.

Se presenta entonces una vinculación muy estrecha entre la justicia y la divinidad, entre lo que debe ser y lo que Es, entre lo recto y lo perfecto. Incluso, hay quienes piensan que la justicia y la ley divina de la justicia son una y la misma cosa, a lo que se opina que no necesariamente tiene que ser así, puesto que si fuera lo mismo, entonces, cuando el ser humano califica a algo de justo o de injusto, está aprobando una decisión divina, a esa ley divina por ser justa o la reprueba y rechaza por ser injusta, y en este orden de cosas, no es posible saber con exactitud qué es más erróneo, si el hecho de que el simple mortal apruebe o rechace una ley divina o la justicia divina, o, que la hacerlo, se coloque por encima de la divinidad que promulgó esa ley divina. Sin embargo, alguien no-croyente podría replicar que si es posible hacerlo y, creyéndose capaz de cuestionar a la ley divina, y por tanto, jactándose de superior (?) diría "esa ley es injusta".

19) Cit. por. Fernando Torre L. et.al. Opus cit. pág. 117

ta", y como consecuencia la rechazaría, desconociéndola. Se tiene que reconocer una cosa como cierta, a saber: si es posible hacerlo, cierto, pero de deber, no se debe hacerlo, ¿Por qué? Porque si así se hiciera se caería en la contradicción y en el absurdo, puesto que si no se cree en algo o se cree que algo no existe, y por consiguiente en todo lo derivado de esa "algo", entonces, no es muy acertado juzgar algo inexistente como justo o injusto, pues no es posible afirmar: "esto que no existe es justo" o "esto inexistente no es injusto". Es necesario que, para saber si algo es justo o injusto, primero se debe, si no de crear, si conocer ese algo para saber por qué es justo o injusto. Pero, ¿En contradicción! ¿Cómo se pueda juzgar algo que se desconoce? o, ¿Cómo se pueda decir: "esto que no existe lo conozco y por tanto lo desconozco"? ¿Cómo se podría decir con lógica: "juzgamos a la Idea de Justicia o a la ley divina porque la conocemos, y al mismo tiempo la desconocemos" o, "al conocer a la ley divina conocimos que ésta no existe"? Y, ¿Qué sucede con los que creen en esa ley divina o Idea de Justicia divina? Sucede que con ellos se presenta la ideología de que todos los seres humanos son injustos y que sólo la divinidad es justa; por lo tanto, en las sentencias humanas se debe apelar a la ley divina o justicia divina, puesto que sólo esta última es verdaderamente una sentencia justa. Como consecuencia de ello, el ser humano se debe incondicionalmente a esa ley divina, por sobre todas las costumbres, leyes terrenas o tipos de educaciones. Aún más, se sostiene que no se puede disponer arbitrariamente sobre la Justicia divina. Se observa entonces que el gran problema con estos seres humanos es que también tienen una concepción equivocada de lo que es la ley divina o justicia divina, puesto que no todos los seres humanos son injustos. Si es verdad que los hay, efectivamente así es, pero también lo es que así mismo existen seres que no son injustos, sino que en todo caso son no-justos, puesto que si fueran justos en forma absoluta, entonces se estaría hablando de una Justicia absoluta y resultaría a la sazón que, al ser Justicia absoluta, lo es también divina, y los seres humanos en particular, ninguno es justo, santo o divino. Por consiguiente, cuando se sostiene que el ser humano se debe sólo a la ley

divina, desconociendo (aquí sucede lo mismo que con los no-creyentes, sólo que con visiones y direcciones diferentes) a las leyes terrenas, se opina que no es acertado tal punto, puesto que el ser humano que habite en un determinado lugar, no debe regirse por leyes de otro lugar. En más, estos seres tendrían que recordar la enseñanza de Cristo: "Lo de Dios a Dios y lo del César al César". Que no todos los creyentes los son en cuanto Cristo, es verdad, pero la respuesta es la misma para todas las religiones, sectas, etc., sus divinidades no tienen su sede en la tierra, ni en el planeta Tierra. De aquí la afirmación de que no sólo no se puede disponer arbitrariamente sobre la justicia divina, sino que no es posible disponer de ninguna manera sobre la justicia divina. El creyente no debe ni puede juzgar como justa o injusta la ley divina o justicia divina, si como él mismo dice se debe incondicionalmente a esa ley divina, pues, si se insubordina o duda, entonces ya no es tan creyente, y al convertirse en no-creyente, ya se vió lo que sucede.

Por lo anterior, se está de acuerdo con Aristóteles cuando sostiene que lo justo natural es lo absolutamente justo, puesto que la ley puesta o legislada por los seres humanos es sólo relativamente justa.

Pero, ¿A qué equivale el vocablo justo? Según Emil Brunner se llama justo a algo cuando se trata de algo moralmente bueno; y ese "algo moral", ¿Quién lo lleva a cabo? Sin duda el ser humano, y así lo da a entender Brunner cuando afirma que la justicia moral se da sólo en donde opera la voluntad humana⁽²⁰⁾. Efectivamente, se acepta que la voluntad humana es quien ejecuta el acto moral (y no se dice moralmente bueno pues, un acto inmoral no es bueno), pero se tiene que señalar una cuestión en la que no se está de acuerdo, y es la de que, si el ser humano es quien efectúa lo moralmente bueno o justo, entonces ese ser humano es justo y además un ser moral; por contingencia, un ser humano que no sólo no ejecuta actos morales y justos, sino que ejecuta sólo actos totalmente injustos, será por

(20) Emil Brunner, La Justicia. Doctrina de las leyes fundamentales. pág. 22

tanto un ser inmoral, situación que no tiene que ser necesariamente así, ya que un individuo que robe alimentos para él y su familia, no ejecuta un acto moral ni bueno, pero este robo no lo convierte en un ser inmoral. Tal vez sea más inmoral un sujeto que sólo observa como otro fallece de hambre, sin que haga nada por pedirlo. De lo anterior resulta que existe la justicia moral, porque se da allí donde opera la voluntad humana. Pero la voluntad humana también lleva a cabo actos inmorales e injustos, entonces, ¿esto es lo que se podría denominar "injusticia"? Además, por otra parte, se opina que no se debe delimitar a la justicia dentro del ámbito de la moralidad, pues, aunque es cierto que se presenta una relación entre la moralidad y la justicia, ello no significa que la justicia sea dependiente, de que se da o no la moralidad. Además, lo moral y lo inmoral son dos vocablos relativos, ya que por ejemplo, en algunos países es un hecho inmoral (°) que una mujer se vaya a vivir en unión libre con un sujeto, mientras que en otros países es totalmente indiferente; si no es moral, tampoco es inmoral. Pero, y todo esto, ¿qué es lo moral y lo inmoral? A la moral se le ha identificado con la Ética por una parte, y con el objeto de la Ética, es decir, la conducta, por la otra. Pero esta conducta humana deba ser dirigida y disciplinada por normas. Pero, al ser dirigida al mismo tiempo que disciplinada la conducta del ser humano, entonces esta conducta podrá ser capaz de medirse, es decir, de valorarse, o más bien, de una valoración moral. Lo anterior es verdadero, pero, ¿qué tan verdadero es el acto de valoración? ¿Quién hace esa valoración? La respuesta a la primera pregunta depende de la respuesta que se le da a la segunda, es decir, depende del sujeto que haga la valoración, y en este caso, se tiene que la valoración de cada conducta humana moral la hace la sociedad, la opinión en general. ¿Quién le concedió tal derecho? ¿El ser humano cuando se integró a esa sociedad, o, de plano, ella se subrogó a tal función? ¿Y a ella, quién la valora? ¿El ser humano que la conforma? En este círculo vicioso parecería que hay un favor mutuo para ocultar sus actos inmorales. Pero se podría argumentar en contra de esto que no es la sociedad quien valora la conducta humana moral, sino un Ser Superior el

individuo terreno, un Ser tan sabio que verdaderamente sabe lo que es justo y lo que no lo es. Y no se duda, que efectivamente así sea, sino que la duda es en cómo sabe el ser humano que su conducta es moral, y si es moral, entonces saber si es moral justa y, sobre todo conforme a ese Ser Superior. Cuada la tercera opción, o saber, que sea el mismo ser humano quien se valore, pues habrá quien no querrá pertenecer a una sociedad, ni espere la aprobación del Ser Superior. Pero, aquí es donde se presenta la sutileza, el peligro del engaño en el que el ser humano sin duda caerá, porque pensará y así lo creará, que sólo él es el que tiene la razón, quien está en lo correcto. Sin duda: stultorum infinitus est numerus.

Y la pregunta con tono airado surge en contra de lo anterior: si no es la sociedad, ni el Ser Superior, ni el mismo ser humano, ¿Quién valora entonces? ¡El espíritu como autoconciencia! Pero no como la simple conciencia, que cree que lo contenido en ella, por el hecho de encontrarse allí, sea correcto o moral, puesto que esta conciencia simple únicamente conoce lo que ella misma se proporciona y hasta donde se lo propone, en este sentido, vélgase la expresión: "la conciencia simple conscientemente se limita", no va más allá porque ella misma se lo impide sea por cobardía, por ignorancia, por pereza, no se sabe por qué, pero así es. ¿Qué se debe hacer entonces? Romper esa estrechez de visión, esa prisión de oscuridad en la que se encuentra la mayoría de los seres humanos, convertir esa conciencia simple en autoconciencia de sí misma, es decir, al estilo hegeliano. Que la misma conciencia rompa su cascarón para que pueda observarse, se logre conocer y así, formar su propio concepto; que se pueda transformar de un ser simple conocimiento indeterminado a un conocimiento determinado, es decir, llegar y alcanzar el verdadero saber. ¿Alcanzar el verdadero saber? Se entiende entonces que ese saber se encuentra en alguna parte, ¿En dónde? En el espíritu. Pero y aunque esto es muy difícil de alcanzar, no es tan imposible como para renunciar a ello. Esa simple conciencia de cada ser humano, se presenta al principio como su verdad, pero exactamente así: "su verdad", negando lo verdadero de otros. De esta manera, esa conciencia simple, no se desarrolla, se encierra en el recinto de sus noy

dades, venerando lo que en sus espaldas deja, sin ver para adelante, siendo este el más grave error, pues tiene entonces un concepto de "su saber" que no se puede realizar. Esa conciencia simple se volverá como consecuencia pedante, egotista, incrédula, agresora. Tal conciencia simple no producirá confianza ni respeto, tampoco conocimiento, menos aún temor, producirá sólo desconocimiento, o incluso indiferencia. ¿Cómo evitar lo anterior? Desarrollándose, superando las meras opiniones subjetivas que no sean necesarias y considerando sólo las de utilidad, así como las convicciones ajenas perjudiciales y prejuiciosas, es decir, se debe uno de superar independientemente de imposiciones "que nos abran los ojos", convertir ese saber no realizado, en saber realizado por medio del conocimiento de la conciencia simple, es decir, transformarse en autoconciencia. Ir más allá de los límites impuestos por la conciencia simple, que trascienda ésta y que se convierta en idea; para empezar, en idea de progreso, no caminar de espaldas sino de frente; pero aquí cuidado, pues muy lamentable el error que se comete cuando se camina con la mirada hacia adelante, a saber, el de convertirse en epígono, o lo que es peor, en gregario, ya que de esta manera no se puede trascender. ¿Hacia dónde? Más allá de lo limitado: al espíritu.

Líneas atrás se dijo que la moral se ha identificado con la ética, y se encuentra que la ética es el camino de la conducta, es decir, la conciencia que señalará el fin a donde se debe dirigir la conducta humana, así como que la que proporciona los medios para alcanzar el fin que se pretende. Pero, ¿De dónde se derivan los medios y el fin? Dica la ética que de la naturaleza del ser humano. En palabras dichas anteriormente es el dirigir al mismo tiempo que disciplinar la conducta humana. ¿Significa ello que el ser humano por sí sólo no es capaz, ni se inclina a tomar esos medios para alcanzar el fin adecuado? Parece ser que así es. Entonces, ¿El ser humano se encuentra fuera de la naturaleza perteneciendo a ella? O ¿No perteneciendo a ella se sitúa dentro? Si es lo primero, entonces el

21) Nicola Abbagnano, Opus. cit. pág. 455

ser humano tiene un poder independiente y autónomo, pudiendo "salir" de la naturaleza y regresar a ella cuando así lo desee y lo convenga. En este caso, se entiende al ser humano como el marino que sale en busca de aventuras al mar, y que, cuando este último se enerva por la presencia del marino, éste busca refugio y regresa a tierra firme en donde está seguro. En otras palabras, como el individuo que habiendo roto las leyes de la naturaleza, es decir, habiendo cometido una injusticia, regresa a la naturaleza para que ésta repare al acto injusto. En tal situación no se puede hablar o considerar esa conducta como ética, y en cambio, si se puede considerar a ese individuo como el gran cobarde que por temor a lo desconocido (la justicia) y a lo sublime (la Idea) no sigue su camino, puesto que buscar la justicia no es salir de aventura, sino que buscar la justicia fuera de la naturaleza es contemplar ésta y considerarle como el medio para alcanzar aquélla y tomarle como el fin. Si resulta que es lo segundo, entonces se considera al ser humano como el invasor romano que logró vencer las armas griegas, pero no así la cultura, resultando el romano ser vencido por ésta, helentándose. El individuo conquistador, conquistado fue entonces por la naturaleza y doblegado por sus leyes, las cuales, como medios obligan a creyentes y no creyentes a perseguir y alcanzar un fin. ¿Cuál? Para las mentes esclarecidas y conquistadas por la naturaleza resulta fácil decirlo, sin prejuicios: la Idea de Justicia.

Pero resulta entonces que existen mentes no tan esclarecidas y que no soportan que se las conquiste (esto es bueno sólo en cuanto a seres humanos, no en cuanto a la naturaleza, pero en fin), que tanto fuera de la naturaleza como dentro de ella, no sólo desconocen sus leyes sino que incluso las transgreden. A estos sujetos se les puede considerar como meros perturbadores del orden de la naturaleza, los cuales se creen "libres", y, sentados en el trono de su imperio, suponen que saben y conocen todo. Pero esto no lo es todo, sino que lo más grave y triste, a la vez desesperante, son sus miles de seguidores que por propia convicción se convierten en sus súbditos, los cuales se someten y se venen a tales imperios y no así a la naturaleza. ¡Pentì pauperes spiritus! Para estos seres sólo

quede advertirles lo que Cante decía: "Dejad toda esperanza vosotros los que entráis al infierno", ya que su Justicia será la Justicia de sus imperios y correrán la misma suerte. Pero en tales imperios no habrá Justicia. Y es mejor así, pues si se habla de Justicia, ésta surgirá entonces luego de transgredir a las leyes*. ¡Vaya contradicción! "Abyssus abyssum invocat". ¿Se puede hablar entonces que tales sujetos tengan en verdad un poder independiente y casi absoluto en cada una de sus acciones y conductas? ¡No! No puede ser así, porque en tal circunstancia no cometerían errores por puro placer o, para dejarle la perfección sólo a Dios, sino que, extraña y precisamente su poder radica en su impotencia en no poder ser conquistados por la naturaleza, ni de poder conquistarla tampoco. Absurdo, sí. Tan sólo pensar esto último es un absurdo, y más que eso imposible. ¿Qué se debe hacer entonces para alcanzar la Idea de Justicia dentro y fuera de la naturaleza? ¡Encontrarla..! ¿Cómo? Como lo señala Francis Bacon: Ven, vici parando, vincitur. Es decir, no tratando de vencerla, sino venciendo a ella; obedeciéndola será como la naturaleza servirá a las necesidades del ser humano, y entre éstas a la Justicia, no transgrediéndola sus leyes sino cumpliéndolas. ¿Qué sucederá entonces a los imperios, sus tronos, sus "libras soberanas" y sus súbditos? Al no tener buenos cimientos se derrumbarán, creando un sepulcro de montañas-rocas en el que se leerá: "Finis coronat Opus".

Pero, ¿Qué es lo que liga tanto a los seres humanos conquistados por la naturaleza, como a los que son conquistados por un imperio terreno? A los primeros, el anhelo de alcanzar la Idea de Justicia para que ésta se sirva de ellos, y no al contrario; a los segundos, los vicios, la concupiscencia, la incontinencia y la intemperancia sin duda.

* Observar y entender que se habla de leyes de la naturaleza, pues si se hablara de leyes terrenas, en algunas sí es posible obtener Justicia luego de transgredirlas.

Spinoza maneja este punto tratando a los vicios como los efectos que se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza, reconociendo como consecuencia ciertas causas por las que es posible entender las cosas, teniendo tales efectos propiedades que merecen nuestro conocimiento, pero tratándoles por medio de la fuerza y poder que la mente ejerce sobre ellos. Y así, dice que los efectos son aquellas afecciones del cuerpo con las que aumenta o disminuye, se favorece o se le limita a la potencia de actuar del cuerpo mismo y a la vez, las ideas de estas afecciones⁽²²⁾. Pero Spinoza señala que existen ideas adecuadas e inadecuadas. ¿Esto significa que estas afecciones puedan ser adecuadas e inadecuadas? Las ideas, se dan o se forman en la mente, y entonces, ¿la mente actúa adecuadamente o al contrario, según el estado afectivo de cada ser humano? La respuesta es sí, y no porque ésta sea la respuesta que aquí se quiera dar o que sea la conveniente para seguir adelante, sino porque es la que se observa en la conducta de los seres humanos. Y aún más, cabe señalar que las afecciones sólo son inadecuadas en cuanto influyen, no en el estado de ánimo, sino en la conducta, y en tal circunstancia se está hablando de pasiones, es decir, una conducta sometida a un estado de ánimo. El amor, el odio, el placer, la venganza, el miedo, el coraje, etc., de linearán determinada conducta; tales serían, sí, las ideologías, que con cuestiones muy diferentes.

Tal es el error en el que habitan muchos seres humanos, al "creer" que las pasiones dan origen a las ideas, cuando por ejemplo se dice: "se ha formado la idea de matar por el placer de la venganza"; lo que se forma no es una idea, sino un instinto que, en este caso, sería el del placer al ver sufrir a quien se odia, ya que el instinto, como Bergson afirma, se llega a convertir en sentimiento, en simpatía, especializándose el instinto en la tarea de construir y utilizar instrumentos organizados para un fin determinado, alejando a la inteligencia del instinto

22) Benito Spinoza. Opus cit, pág. 33

to, la cual, fabrica y adopta instrumentos no organizados, siendo por tanto menos perfectos. Pero tales instrumentos de la inteligencia pueden variar de forma y adaptarse a las circunstancias, pero conscientemente, debido a que la conciencia mide el residuo que se presenta entre las diferentes posibilidades del obrar y la acción afectiva, mientras que el instinto no puede hacer esto por no ser consciente (o si lo es, sólo en un ínfimo grado) debido a que sólo una mínima parte del residuo de la representación, la acción es dejada a la elección⁽²³⁾.

Y así debe ser con la Idea de Justicia, la cual no nace de la pasión (aunque sí se debe perseguir con pasión) ni tampoco se origina con el instinto o se busca por un mero estado afectivo. En la Idea de Justicia no puede ni debe haber sentimientos ni simpatía como los hay en el instinto. Por tanto, en la Idea de Justicia, la inteligencia, al contrario que en el instinto, debe de crear, no instrumentos, sino estructuras enteras, completas y organizadas pero para ponerlas en práctica. ¿En donde? En la conciencia, la cual empezará a conocerse y a perfeccionarse, no midiendo las posibilidades de actuar, sino obrando efectivamente. Pero, ¿Inteligencia en una conciencia? ¿Qué podría ser? La Idea. En concreto, la Idea de Justicia que viene a ser la guía que orientará al ser humano en su actuar, al tiempo que le regulará su conducta. Por tanto, tendrá que haber en tal idea "algo" que pueda conducir a un individuo y que, al mismo tiempo, este individuo quiera poseer, es decir, la razón. ¡Sí, la razón! La cual viene a ser esa inteligencia por la cual, el ser humano quiere liberarse de falsos conceptos, y en especial, del falso concepto de Justicia, es decir, el cruzado por otro ser humano. De esta manera la razón se presentará en el individuo como la misma voluntad, propia de cada sujeto, la cual, y como consecuencia de ser propia, será entonces ajena a voluntades extrañas e impositivas, independientemente de un mundo "puesto" y lleno de objetos materiales. Este individuo empezará a "ser" y a "ser libre", pues su

23) Cit. por Nicola Abbagnano. Opus cit. pág. 502

conciencia ha iniciado el desarrollo, siendo el principio del acto por el cual le hará saber a ese "nuevo ser" que tiene una naturaleza propia y que, al transformarse en su conducta, llegará a pertenecer a la Naturaleza Universal. Y aquí sí opera entonces la pasión, pero no en forma individual, sesgada y egoísta, sino en pasión general, universal, pero sobre todo objetiva, que nos regule con las leyes naturales; y, ¿Qué se alcanzará con todo esto? La Idea de Justicia. Pero las ideas son algo dentro del ser humano; sí, en efecto. Y precisamente dentro del ser humano opera la ética: "La idea es lo interno, es la vida ética realizada."⁽²⁴⁾ Pero entiéndase bien, no es la ética quien da vida a la Idea de Justicia, sino que es al contrario, la Idea de Justicia dará nueva vida al ser humano y servirá de guía y luz orientadora para que aquél actúe con ética.

En Aristóteles, se encuentra que la razón reside en el alma, al igual que la irracionalidad. El lado racional del alma se encuentra habitado por la sabiduría, la inteligencia, la moderación y el conocimiento, los cuales no constituyen lo que se conoce como virtudes. En el lado irracional residen las pasiones, las sensaciones y los afectos, es decir, las inclinaciones. Lo que viene a constituir la virtud (no las virtudes) es la unión de la racionalidad con la irracionalidad, es decir, la unión de los dos lados del alma. Entonces, ¿La razón se doblega ante las pasiones y los afectos? Según Aristóteles no. Lo que debe suceder es que las inclinaciones se sometan a la razón, haciendo lo que esta última ordena. Pero existirá la virtud siempre y cuando en el lado racional existan las cuatro elementos mencionados, pues si faltara el conocimiento y aún así, el corazón actuara bien, lo que existiría sería la bondad, y no así la virtud⁽²⁵⁾. En tal sentido, ¿Existen seres racionales e irracionales al mismo tiempo? En realidad se piensa que no puede ser así; lo que sucede verdaderamente es que existen seres que pueden ser actores en potencia, es decir, actuarán en cualquier momento, sea con ra-

24) G.W.F. Hegel. Filsofía de la Historia Universal. pág. 63

25) Aristóteles. Etica a Nicómaco. pág. 16

cional o con irracionalidad, pero no con las dos situaciones al mismo tiempo. Sin embargo, esto no significa que la razón sea la virtud entonces, sino que la razón es la proyección del conocimiento, la sabiduría y la inteligencia hacia la Idea.

En cambio con Sócrates y Platón se encuentra que identifican a la virtud con el conocimiento. En otras palabras, los juicios éticos se presentan como descubrimientos a los que se llega por medio del discernimiento. Se establece entonces un paralelismo ético-cognoscitivo, consistente en que el discernimiento ético es una forma de conocimiento, y cuando se aplica al ser humano se tiene que éste es un ignorante si comete actos inmorales. ¿Por qué es ignorante? Por no ser lo suficientemente hábil para discernir entre lo bueno y lo malo, o lo que le enseña lo bueno y lo que le enseña lo malo⁽²⁶⁾. Sucede entonces que todo ser humano nace siendo ignorante, que los juicios éticos se van a ir conociendo con el transcurrir del tiempo. Pero, ¿Se conocen por sí solos? ¿Alguien los enseña? ¿Se le enseña a discernir al ser humano o él aprende solo? Se podría seguir cuestionando varias veces pero, eso no es lo importante, sino el responder. En realidad los juicios éticos no se conocen por sí solos, ni tampoco se enseñan en los pizarrones ni en los televisores de casa; ni tampoco se aprende del comportamiento de los mayores, ni se preocupa por el comportamiento de los menores. ¿Entonces? Los juicios éticos son innatos; si no lo son todos a la mayoría. ¿Por qué? Porque dependen de la voluntad, y esta última es independiente de la cultura. Se da repetidas veces en la historia: hay tribus con escasa cultura pero que son verdaderamente pacifistas, en cambio, existen naciones que son altamente bélicas a pesar de su cultura tan desarrollada. Existen también, personas con escasos conocimientos pero que, sin embargo, no necesitan discernir entre lo bueno y su contrario; a su lado están los otros sujetos con bastante bienes y amplio conocimiento (?), pero que tampoco discernen entre lo bueno y lo que no lo es, no porque no lo necesitan sino porque no les conviene. Schopenhauer opina que todo espíritu legítimo so-

26) Platón. Diálogos. Menón. pág. 210

ral o intelectual, tiene su origen metafísico y no sólo físico o basado en la experiencia; como consecuencia de ser metafísico es a-priori, es innato, y por lo tanto radica en la cosa en sí y no tanto en el fenómeno⁽²⁷⁾. ¿Significa entonces lo anterior que la ética y el conocimiento están separados? Según lo citado, no se necesita ser culto para saber si se está actuando bien o, excudarse en la ignorancia para obrar mal. "Así hace cada uno sólo aquello que está en su naturaleza, que le es innata, irrevocable"⁽²⁸⁾. Como resultado, no se le debe de enseñar a discernir al ser humano, sino que se le debe de obligar a poner en práctica su sentido de esclarecimiento. ¿A quién corresponde tal labor? ¿A los Estados? Estos están demasiado ocupados con sus expansiones territoriales, así como en sus finanzas y en su personal a su servicio. Hay que reconocerlo, a las doctrinas religiosas les corresponde tal labor; pero se repite, a las doctrinas religiosas, no así a los que las representan puesto que estos últimos engañan a sus prosélitos, falsando lo que es la verdadera ética y la moral. Y la respuesta anticipada a la cuestión que se haría es que, para los no religiosos corresponde a ellos mismos el aprender a poner en práctica el discernir para distinguir entre lo bueno y su contrario. ¿Cómo? Con la razón que cada individuo posee. Los de mente ligera y superficial opinarán en contra como consuelo a su extravío, y dirán que una cosa no existe, debido a que carecen de ella, o porque no pueden o no quieren conocerla.

Sin embargo, ¿La razón es suficiente para poder discernir? La razón es suficiente para discernir y encontrar la certeza, debido a que la razón es la conciencia simple que reflexionó sobre sí misma y se convirtió en autoconciencia, se elevó a la categoría de espíritu, trascendiendo. Así, el pensamiento negativo que sostiene que la ignorancia hace actuar mal a un individuo, se convierte en pensamiento positivo cuando ha quedado demostrado que no es el conocimiento lo que ha-

27) Arthur Schopenhauer. En torno a la Filosofía. pág. 228

28) *Idem*.

ce bueno al ser humano, sino su razón. Y es precisamente por esta razón que el ser humano podrá llegar a la Idea de Justicia. ¿Cómo? Por el camino de la verdad y de la certeza, puesto que la autoconciencia deviene razón de la conciencia simple. Así, la razón, al tener certeza de lo que le rodea, de la realidad del mundo en que habita, podrá aspirar al idealismo, saldrá a buscar una idea que, al alcanzarla, se dará cuenta de que el camino recorrido fue el correcto, que tal camino podrá servir de guía a los demás, y como resultado, no querrá regresar jamás. Esto en resumen se conoce como seguridad en sí mismo, llámese libertad de la negación y de lo negativo. En este sentido sí se puede hablar de salir de la ignorancia para entrar al reino del ser.

Hay algunos que opinarían lo contrario, argumentando que la razón en sí no es lo suficientemente fuerte y poderosa para lograr tal fin, es decir, una conducta verdaderamente ética, que es necesario algo más cálido, más íntimo del ser humano, y esto es el sentimiento.

"Puesto que la moral tiene una influencia sobre las acciones y afectaciones, se sigue que no puede derivarse de la razón por sí sola, como ya hemos probado, no puede tener esta influencia. La moral excita las pasiones y produce o evita acciones, la razón por sí misma es completamente impotente en este respecto. Las reglas de la moralidad, por consiguiente, no son conclusiones de nuestras razones"(29).

Es decir, para Hume el ser humano tiene dos caminos que lo conducen a la moral; uno: se llega a la moral por medio de argumentos y de inducciones; dos: por medio de un sentimiento inmediato y de un fino sentido interior. En cuanto a la tesis de Hume surge un problema, a saber, ¿Al hablar de sentimiento, no se habla de preferencias? Y si el sentimiento es una preferencia y viceversa, y si ambos conducen a la acción por medio de la afectación, entonces el resultado de esa acción no puede ser ni completamente verdadero ni por completo falso, puesto que

29) David Hume. Opus cit. pág. 296

no se sabe hasta qué límite es verdadero un sentimiento o no lo es. Como consecuencia de lo anterior, al ser tan contingente e inestable el sentimiento, lo es también la moral, y ésta no debe ser así. Los juicios morales estarán afectados entonces por la preferencia para algo o para alguien, y lo que sucederá es que se presentará la confusión, la incertidumbre al no poder saber qué es todo lo anterior, ¿ética? ¿moral? ¿sentimiento? ¿verdad? La respuesta que se da en este trabajo es que son sólo inclinaciones personales. Sin embargo, sí existe algo verdadero, a saber: que se trata de emitir un juicio moral. Que lo único que se consiguió finalmente fueron ensueños morales, es cierto, pero también es cierto que no se deben de tomar esos ensueños morales pues, lo grave serían que se acepten como verdaderos y éticos tales sueños y que se conviertan en legado de las generaciones posteriores como mandamientos, como educación. Si así se hiciera, se estaría formando seres autómatas, meros receptores de ideas y no creadores de ellas; tal vez en venganza porque así sea la educación que se recibió o por pura pereza o coguera.

Este tipo de moral es la que Bergson llama "cerrada", consistente en que tal moral le impedirá a un individuo la integridad de su ser, es decir, no le permitirá convertirse en un espíritu con voluntad, autodeterminable en sí mismo, como única fidelidad la de sus ideas, aún que las ideas de otros sean mandamientos morales, sino un razonamiento ético y no un sentimiento o inclinación moral, sino una verdad espiritual con la consecuente liberación del yo-sujeto y la educación para la educación al Yo-Universo. Tal es el peligro de la moral cerrada que se predica en las diferentes religiones, no por éstas en sí, sino en sus portavoces. ¿Por qué? Porque estas personas, en su afán de comunicar, expresar y hacer sentir su doctrina, recurren a los sentimientos; hablan del amor, predicán el perdón, repudian la violencia, censuran el odio (las buenas religiones y los buenos portavoces, no todos), en fin. En su desesperación de no ser escuchados o entendidos apelan a los buenos sentimientos. En este sentido, se puede hablar de moral, sí, pero no de ética, ¿Por qué? Porque los individuos que le sigan lo harán por senti

mientos, no por razonamientos fríos y calculadores. Bergson diría al respecto que tal moral no es cerrada, sino abierta, propia de los místicos, de los santos, de los profetas y de los innovadores, y que por tal se funda en la emoción, en el entusiasmo, con un impulso renovador de la vida. Esta renovación moral abierta se basa en la existencia de una fuerza destinada a procurar tal renovación, fundamentándose para ello en la presión social y el impulso del amor, dichas manifestaciones se aplican para conservar la forma social propia de la especie humana, pero excepcionalmente capaces de transformarla gracias a individuos, cada uno de los cuales representa un esfuerzo de la evaluación creadora, como si surgiera una nueva especie de seres humanos⁽³⁰⁾. Pero en esta circunstancia no se puede hablar de la moral precisamente, no por negarse ésta ni por no aceptar la renovación moral, sino porque ésta sería el resultado, el producto; ¿De qué? De la fe ¿En qué? En la doctrina religiosa, en el ser humano, en la palabra, en la divinidad.

Para Duns Scotto la fe viene a ser una visión no especulativa, sino práctica que sirve para dirigir la conducta del ser humano, y al mismo tiempo a este último hacia la beatitud eterna. Pero, ¿Cómo se puede dirigir la conducta del individuo por medio de la fe? La fe es una creencia, una esperanza de que suceda o no algo, pero no se puede ordenar algo. No se puede ordenar: no odies, ama solamente, perdona a tu enemigo, olvide la ofensa, en fin. Tal vez el individuo sea bueno, pero no justo seguramente. En todo caso, la fe condiciona la obediencia a la divinidad como afirma Spinoza, pero no en cuanto al ser humano. Si se argumentara en contra que la fe sí condiciona la obediencia al ser humano, se tendrá que aceptar que efectivamente así es, pero lo que no se acepta es que esto esté bien. Ya bastante sangre ha teñido de rojo la historia con tanta muerte inútil de guerras (más inútiles todavía), y todo por seguir a otro ser humano, tal y como lo es uno mismo.

30) Cit. por Nicole Abbagnano. Opus cit. pág. 469

Que en muchas ocasiones la fe comprometa al ser humano, es verdad, pero, en este caso, ese ser humano (aunque por la actividad o habilidad tenga que ejecutar fines absolutamente necesarios o arbitrarios), al comprometerse, celebra un acto existencial que dará otra dirección a la vida de ese sujeto, capaz de transformarla. Así lo visualizaba el gran filósofo de K ringsberg, y así, el sublime y magnífico pensador dan s S ren Kierkegaard lo lega a la humanidad diciendo: "La fe viene a ser la conciencia de la eternidad, la certeza más apasionada que lleva al hombre a sacrificar todo, incluso la vida"⁽³¹⁾. Mejor manera de explicar lo que es la fe no se podría encontrar fácilmente. Esta certeza de que habla Kierkegaard viene a ser la certeza angustiada o, la misma angustia que tiene certeza de sí misma. Y la conciencia de la eternidad resulta ser la relación ser humano-Dios. De esta manera, el individuo se obliga o compromete a creer o no hacerlo, a tener fe o a no tenerla, y el creer en Kierkegaard es ponerse en defensa contra los infuiles pensamientos de querer comprender, así como en contra de las estériles intenciones de poder comprender. Esta situación es necesaria a la vez que producida por medio de un acto existencial del sujeto. Este acto existencial significa la separación con el mundo y con su ideal de inteligibilidad. En otras palabras (más exactamente con palabras de Kierkegaard) "La fe es la pérdida de la razón". Aunque tal vez, éste sea el fino sentido interno que funciona Hume necesario para que, junto con la razón se llegue a la moral. Tal vez sea un instinto natural y propio del ser humano de tener fe en alguien más elevado, que se convierta en el sentido moral que obligue y determine al individuo a convivir en armonía en el Universo.

Una cosa se manifiesta y se revela de lo anterior: la conducta est  condicionada. Pero,   la conducta es el comportamiento de un individuo? O,   El comportamiento es determinada conducta?  Ambas cosas son lo mismo? Según el diccionario

31) Ibidem. pág. 526

la conducta es toda respuesta del organismo vivo a un estímulo objetivamente observable, aunque no tenga un carácter uniforme, y que por lo tanto pueda variar en relación a una situación determinada⁽³²⁾. Esto último es lo que diferencia a la conducta del comportamiento puesto que, en el comportamiento, el estímulo objetivamente observable debe ser uniforme. Y, ¿En qué consiste eso de los "uniformes"? Ser uniforme constituye la reacción habitual y constante del organismo a una situación determinada; es decir, viene a ser la eliminación de la conciencia, del espíritu, así como de todo aquello que no pueda ser observado y descrito en términos objetivos; prescinde por tanto de estados subjetivos o internos. Este comportamiento tiene así una dirección mecanicista, en donde el estímulo externo es la causa del comportamiento, con la intención de hacerlo evidentemente pronosticable. Esto es lo que se conoce como Behaviorismo. De lo anterior se deduce que se debe de tener cuidado y no hablar de comportamiento, sino de conducta. ¿Por qué? Porque el individuo no debe de hacer a un lado o ignorar a la conciencia o al espíritu para regir su actuar sino todo lo contrario, se debe, no de considerar y si de basar nuestra conducta en la conciencia, a base de razonamiento, para lograr la autoconciencia, o sea, el espíritu. Y al hablar de deber, se hace, no en el sentido común o habitual que corresponde al uso ordinario, es decir, a saber responder o cumplir con una obligación contraída por habersela celebrado un contrato o una promesa, etc., sino que se hace con una dirección filosófica, identificando a deber con una obligación de hacer lo correcto, de un actuar recto o adecuado, es decir, una acción recta del ser humano viene a ser un deber moral y ético. Aunque claro, surge la contraparte que dice: ¿Debo hacer sólo las cosas que debo y no así las que quiero? De ser así, ¿Viviré mi vida como los demás quieren que lo haga? Y la respuesta que se aconseja a las anteriores interrogantes es la siguiente: "Se trate de tu vida; haz con ella lo que tú quieras" sostenida por la tesis de que si la es

32) Ibidem. pág. 213

tancia en la tierra es tan corta, debería ser por lo menos agradable, buscando la felicidad⁽³³⁾. La opinión que se ofrece aquí, es que, la tesis anterior, más que sensata parece egoísta, pues cómo se puede ser feliz viendo sufrir a otros. Además la verdadera felicidad no existe. La felicidad conceptuada y buscada surge del deseo de que exista una cosa así, y no de que exista efectivamente. Cómo dice Aristóteles: "No el placer, sino la ausencia del dolor es lo que busca el sabio". Y es que en verdad, no se debe de buscar y perseguir algo que no existe, sino de evitar algo tan real y existente como lo es el dolor. Se gastará toda una vida buscando la felicidad, y la final, se encontrará sólo lo que existe, el dolor al descubrir que no existe la felicidad. ¡No! No se puede decir lo mismo de la Idea de Justicia, pues ésta ya de por sí existe, ya de sí existe en la Naturaleza, y la Naturaleza no es inexistente. Aún más, no se podría hablar de que al alcanzar la felicidad se alcance la justicia, pues esta última no es dependiente de aquélla; así tampoco se puede decir que al lograr la justicia se logre la felicidad pues, la justicia no busca el placer sino el justo equilibrio en los seres humanos, puesto que los seres humanos, de por sí ambiciosos, no se sentirán felices si no ganan todo, si no obtienen todo y no pierden nada. Sólo así podrán aceptar que hubo justicia. En este sentido reside el contenido de "vivir mi vida como lo quiero". Para empezar, cuando algo es de alguien, ese "alguien" puede disponer de ese "algo" por completo. Si un sujeto dice "es mi vida", ese individuo puede morir y revivir cuando lo desee y cuantas veces así lo quiera, cosa que nunca se ha dado. Y si se replica argumentando que no es en ese sentido como se toma "vivir mi vida", sino en el sentido de conducir, dirigir y ejecutar un acto, entonces, se contesta que con razón aún mayor, no se puede actuar conforme a nuestra simple voluntad, sino conforme a la razón, conforme al conocimiento de nuestra simple conciencia, es decir, a la conciencia universal.

El asesino y el ladrón actúan conforme a su voluntad, y algunos hasta con placer, y en esto no se encuentra éticidad alguna. Si para actuar rectamente se debe de pertenecer a algo, entonces que ese algo no sea un sistema o un grupo de seres humanos, sino a un reino, ¿Cuál? El de lo ético. Cómo Schopenhauer dice del sujeto que obra según su vida, no buscará en sus acciones más que sólo el interés o bien su comodidad, pero en detrimento de otro, aún más, se apropiará de algo que podrá beneficiar a todos; este individuo no tiene en el corazón el sentimiento de la justicia⁽³⁴⁾. Sin embargo, no se está de acuerdo en una cosa, a saber, que se identifique a la justicia con el sentimiento, y que resida en el corazón. ¿Cómo debe actuar entonces el ser humano? En todas sus acciones con un obrar recto, ético, como principio para actuar siempre de la misma forma en cualquier circunstancia y persona. Aunque claro está, esto en muchas ocasiones sólo queda en intento, porque el ser humano, si no actúa influenciado por otros seres, entonces lo hace movido por intereses; rara vez actúa o se conduce por sí solo, y aunque actúe por sí solo, comprenderá lo que es actuar u obrar recto, pero no ha aprendido a obrar recto verdaderamente. V.gr: cuando se efectúa la operación de $2 + 2 = 4$ se comprende lógicamente que la suma de dos números, es decir, el número dos a otro número dos, es igual a cuatro números o al signo cuatro, pero lo que no se ha aprendido es por qué la suma de dos números, cuál es su utilidad de esa suma y si es bueno aplicarla a la práctica. Cuando se aprende que la suma de los números es la unión de distintos valores para obtener un sólo resultado, y que su utilidad consiste en que, por medio de ese resultado se conoce el conjunto de valores y que, ese nuevo conjunto de valores es superior a todos los que forman parte de él, y que por lo tanto, armoniza y asegura el lugar de cada valor en el conjunto, sólo entonces se entenderá que a la Idea de Justicia no se le comprende, sino que se le aprende y se le aplica. ¿Cómo es posible lo anterior? Dos caminos hay para ello. El primero es el de la inteligencia, la cual es propia de cada sujeto, quien

34) Arthur Schopenhauer. La Sabiduría de la Vida. pág. 107

debe dejarla salir y desarrollarla. El segundo consiste en la práctica o en el ejercicio, aunque esto implica que antes tiene que ser aprendida de alguien. Y aquí es donde existe un grave riesgo, a saber, que el que la enseña lo haga por medio empírico, es decir, que ese individuo lo haya aprendido a su vez por medio de la experiencia y no por medio de la autoconciencia, y que, los que aprenden de este individuo lo hagan a través de la experiencia de este último. Es bien importante aclarar que, yo como individuo no puedo aprender de la experiencia de otro, ni éste aprenderá de mi supuesta experiencia; tan sólo se podrá inferir, más no aprender. Y si acaso se afirmara: "si se puede aprender en base a la experiencia de otro", se contestaría que se confunde la pereza con el aprendizaje, puesto que individuo que espera aprender de otro que ya hizo todo, y que por lo tanto no analiza ni razona y se confía a todo lo que su enseñante le dice, entonces es un sujeto que no obra ni actúa por sí mismo, sino que obran en él³⁵. Corregido, ¿Qué se debe hacer entonces? Exactamente eso... ¡Hacer! Hacer uno mismo y hacer de uno mismo "yo", el yo que actúa conforme a la autoconciencia, sin tomar como ejemplo a otro sujeto y hacer o dejar de hacer según este individuo. Los elementos no serán siempre los mismos para determinada conducta, así como el estado interno del individuo; si se decide a "ser", entonces se habla de voluntad, o como sostiene Spinoza, viene a ser el esfuerzo del hombre para perseverar su ser cuando se relaciona sólo con la mente⁽³⁵⁾, y ya se sabe que en la mente radica la inteligencia y la razón.

³⁵ Esta afirmación se basa precisamente en el sentido de la experiencia, la cual, no viene a ser sino la participación personal en situaciones repetibles, en donde un individuo tiene experiencia de que cuando sucede algo, necesariamente tiene que resultar también algo que ya es conocido. Por ejemplo: todo ser humano sabe que al desprenderse una manzana de la rama de un árbol, aquella necesariamente caerá hacia el suelo, o que incluso podrá golpearlo en la cabeza, y "sabrá" que es debido a la gravedad. Pero este ser humano no sabe que este fenómeno se presenta por la gravedad, más no sabe exactamente lo que es la gravedad. Sólo sabe que es por la gravedad debido a que así

35) Benito Spinoza. Opus cit. Escolio, pág. 144

Pero al hablar de voluntad puede hacerse en dos direcciones, una con un sentido filosófico y otra con un sentido psicológico. En cuanto al sentido filosófico se tiene que la voluntad es el principio racional de las cosas; mientras que

lo demostró y transmitió Newton con su conocimiento verdadero, ya que éste fue el primero, no en recibir el golpe de manzana en la cabeza, sino de "vivir" ese momento, despertando su curiosidad que le llevó a investigar el por qué del fenómeno de la caída de un objeto hacia la tierra. Newton tuvo la vivencia de sentir el golpe, de la curiosidad, de la investigación y como consecuencia del conocimiento verdadero. En cambio, todo aquél que sufre otro golpe de manzana en la cabeza, al no tener curiosidad, ni el principio de la investigación, sólo dirá, o mejor dicho sólo inferir como consecuencia: "Ah, es debido a la gravedad", más no sabrá realmente lo qué es la gravedad. Tal vez ha de objetarse que algunos sí saben lo que es la gravedad y que por tal, ya no tienen experiencia sino vivencia. Se responde que si se habla de científicos se podría aceptar pero, no así de los demás individuos que sólo conocen la gravedad por conocer su concepto, y esto último de ningún modo significa vivencia. Todos podemos ver caer objetos y sabemos que es debido a la fuerza de atracción recíproca de los cuerpos en razón directa de su masa y en razón inversa del cuadrado de su distancia, y así lo repetiremos a generaciones posteriores, y así también, todos sabemos lo qué es el principio de la gravitación universal. Pero la mayoría no tendremos la vivencia de ese principio.

Los seres humanos de vivencia (como Newton) sabrán porque la manzana cae al suelo; los seres humanos de experiencia (la mayoría) sabrán sólo que la manzana caerá al suelo, más no por qué. La vivencia, como lo señala W. Dilthey designa toda actitud o expresión de la conciencia; y como un hecho de la conciencia, uno más de los contenidos del "cogito" como lo señalará Husserl.

Si sólo aprendemos a vivir o incluso a conducirnos sólo por medio de la experiencia, este mundo (no el planeta tierra) que así nos fue construido empíricamente estará determinado a morir algún día forzadamente y nosotros con él, porque descubriremos que la vivencia, el ser expresión de la conciencia, será muy superior a la simple experiencia. Con la vivencia no necesitaremos de un mago que nos inicie en el rito de la vida, sino que uno mismo será el iniciador del verdadero conocimiento. Así, la conciencia avanzará hacia el espíritu, contrarrestando voluntades ajenas empíricas que sólo nos "enseñen" sobre el pasado o basadas en el pasado, y esto es precisamente la experiencia, caminar con la cabeza vuelta hacia atrás porque sabemos que algo que pasó volverá a pasar, aunque no sabemos por qué sucedió, ni el por

la psicología la define como el principio de la acción en general⁽³⁶⁾. Por otra parte, existen numerosas definiciones de lo que se podría entender como voluntad, incluso algunas de ellas no son más que repeticiones de otras. En el primer conjunto de definiciones se tiene a las que identifican a la voluntad con el apetito racional, es decir, el deseo o epetencia racional conforme a la razón, en contra del deseo irracional que resulta ser el libidine o codicia sin freno, y por lo tanto, opuesto a la razón. Este significado de la voluntad se conservó desde la filosofía clásica hasta la Edad Media.

Con Spinoza varía el concepto de voluntad, que viene a ser, no deseo por el cual el alma apetece o aborrece las cosas, sino facultad de afirmar y negar lo que es verdadero o falso⁽³⁷⁾. Se observa que en Spinoza, el concepto de voluntad se empieza a utilizar un término propio de la psicología: el alma, y la voluntad se convierte en su facultad, es decir, como uno de los poderes del alma. Conforme a lo anterior, ya Platón había manejado esta tesis, distinguiendo tres poderes del alma, o especies como él los llama: el poder racional por el cual el alma razona y domina los impulsos corpóreos; el poder concupiscible o irracional que gobierna los impulsos, los deseos, necesidades y que conciernen al cuerpo humano; y el poder irascible o iracundo, auxiliar del poder racional y que se irrita y lucha por lo que la razón considera justo⁽³⁸⁾.

qué volverá a suceder. Esto es porque nos negamos a aprender por nosotros mismos, nos negamos (tal vez por miedo) a conocer de lo que se nos presentará en el futuro, y esto no significa que ese conocimiento en ese momento se convertirá en experiencia, sino todo lo contrario, pues cuando alcanzamos ese conocimiento, se convertirá en vivencia, debido a que nosotros mismos, por nosotros mismos alcanzamos ese conocimiento. Esto significará la destrucción del mundo empírico y de los empíricos con él, pero a la vez será una excelencia

36) N. Abagnano. Opus cit. pág. 1195

37) B. Spinoza. Opus cit. Prop. XLVIII, Escol. pág. 119

38) Platón. Opus cit. La República. L. IV. págs. 506 - 509

Pero al hablar de voluntad puede hacerse en dos direcciones, una con un sentido filosófico y otra con un sentido psicológico. En cuanto al sentido filosófico se tiene que la voluntad es el principio racional de las cosas; mientras que

lo demostró y transmitió Newton con su conocimiento verdadero, ya que éste fue el primero, no en recibir el golpe de manzana en la cabeza, sino de "vivir" ese momento, despertando su curiosidad que le llevó a investigar el por qué del fenómeno de la caída de un objeto hacia la tierra. Newton tuvo la vivencia de sentir el golpe, de la curiosidad, de la investigación y como consecuencia del conocimiento verdadero. En cambio, todo aquél que sufra otro golpe de manzana en la cabeza, al no tener curiosidad, ni el principio de la investigación, sólo dirá, o mejor dicho sólo podrá inferir como consecuencia: "Ah, es debido a la gravedad", más no sabrá realmente lo qué es la gravedad. Tal vez ha de objetarse que algunos sí saben lo que es la gravedad y que por tal, ya no tienen experiencia sino vivencia. Se responde que si se habla de científicos se podría aceptar pero, no así de los demás individuos que sólo conocen la gravedad por conocer su concepto, y esto último de ningún modo significa vivencia. Todos podemos ver caer objetos y sabemos que es debido a la fuerza de atracción recíproca de los cuerpos en razón directa de su masa y en razón inversa del cuadrado de su distancia, y así lo repetiremos a generaciones posteriores, y así también, todos sabemos lo qué es el principio de la gravitación universal. Pero la mayoría no tendremos la vivencia de ese principio.

Los seres humanos de vivencia (como Newton) sabrán porque la manzana cae al suelo; los seres humanos de experiencia (la mayoría) sabrán sólo que la manzana caerá al suelo, más no por qué. La vivencia, como lo señala W. Dilthey designa toda actitud o expresión de la conciencia; y como un hecho de la conciencia, uno más de los contenidos del "cogito" como lo señalará Husserl.

Si sólo aprendemos a vivir o incluso a conducirnos sólo por medio de la experiencia, este mundo (no el planeta tierra) que así nos fue construido empíricamente estará determinado a morir algún día forzosamente y nosotros con él, porque descubriremos que la vivencia, al ser expresión de la conciencia, será muy superior a la simple experiencia. Con la vivencia no necesitaremos de un mistagogo que nos indique en el rito de la vida, sino que uno mismo será el iniciador del verdadero conocimiento. Así, la conciencia avanzará hacia el espíritu, contrariando voluntades ajenas empíricas que sólo nos "enseñan" sobre el pasado o basadas en el pasado. Y esto es precisamente la experiencia, caminar con la cabeza vuelta hacia atrás porque sabemos que algo que pasó volverá a pasar, aunque no sepamos por qué sucedió, ni el por

la psicología la define como el principio de la acción en general⁽³⁶⁾. Por otra parte, existen numerosas definiciones de lo que se podría entender como voluntad, incluso algunas de ellas no son más que repeticiones de otras. En el primer conjunto de definiciones se tiene a las que identifican a la voluntad con el apetito racional, es decir, el deseo o existencia racional conforme a la razón, en contra del deseo irracional que resulta ser el libidino o codicie sin freno, y por lo tanto, opuesto a la razón. Este significado de la voluntad se conservó desde la filosofía clásica hasta la Edad Media.

Con Spinoza varía el concepto de voluntad, que viene a ser, no deseo por el cual el alma apetece o aborrece las cosas, sino facultad de afirmar y negar lo que es verdadero o falso⁽³⁷⁾. Se observa que en Spinoza, el concepto de voluntad se empieza a utilizar un término propio de la psicología: el alma, y la voluntad se convierte en su facultad, es decir, como uno de los poderes del alma. Conforme a lo anterior, ya Platón había manejado esta tesis, distinguiendo tres poderes del alma, o especies como él los llama: el poder racional por el cual el alma razona y domina los impulsos corporales; el poder concupiscible o irracional que gobierna los impulsos, los deseos, necesidades y que concierne al cuerpo humano; y el poder irascible o iracundo, auxiliar del poder racional y que se irrita y lucha por lo que la razón considera justo⁽³⁸⁾.

qué volverá a suceder. Esto es porque nos negamos a aprender por nosotros mismos, nos negamos (tal vez por miedo) a conocer de lo que se nos presentará en el futuro, y esto no significa que ese conocimiento en ese momento se convertirá en experiencia, sino todo lo contrario, pues cuando alcanzemos ese conocimiento, se convertirá en vivencia, debido a que nosotros mismos, por nosotros mismos alcanzamos ese conocimiento. Esto significará la destrucción del mundo empírico y de los empíricos con él, pero a la vez será una excelencia

36) N. Abeggmann. Opus cit. pág. 1195

37) B. Spinoza. Opus cit. Prop. XLVIII, Escol. pág. 119

38) Platón. Opus cit. La República. L. IV. págs. 506 - 509

En Descartes, por el contrario, el alma es sólo racional, la cual se divide en acciones y pasiones. En las acciones se encuentran comprendidas los deseos y la voluntad; en las pasiones todas las especies de percepciones o formas de conocimiento. Es decir, para Descartes, la voluntad y el conocimiento tienen que ver con el error, ya que éste depende del concurso de ambos. Mediante el conocimiento el ser humano ni afirma nada ni tampoco lo niega, sino que sólo concibe las ideas que puede afirmar o negar. El acto de la afirmación o de la negación es propio de la voluntad. La voluntad es libre y como tal es más amplia que el conocimiento, y puede por lo tanto, afirmar o negar también lo que éste no puede llegar a percibir clara y distintamente⁽³⁹⁾. ¿Por qué dice Descartes que la voluntad es más amplia que el conocimiento? Tal vez porque el conocimiento viene a ser el fenómeno y por lo tanto, sólo representación, mientras que la voluntad resulta ser, no el fenómeno, sino la cosa en sí, por lo cual no puede ser sólo representación. ¿Cómo es posible esto? Sin otro medio más que el de la reflexión. El ser humano adecuará su conducta reflexiva a la voluntad y a la vez, adecuar ésta, su voluntad con la Voluntad de la Naturaleza. De esta manera, la voluntad individual reflexiva (dirigida por la razón) formará parte de la Voluntad de la Naturaleza.

restauración del mundo de nuestras vivencias, de nuestras conciencias; restauración que será una limpieza de nuestra mente, que la hará más resuelta, más curiosa y por lo tanto más valerosa, incluso si se quiere más insolente. Por medio de la vivencia, el reto del conocimiento ya no viene de los demás, sino de nosotros mismos.

39) Renato Descartes. Meditaciones Metafísicas. IV. pág. 74

Ye en páginas anteriores se ha sostenido que no se debe actuar conforme a la simple voluntad de cada individuo, sino que debe ser conforme a la razón, vía conocimiento de la conciencia simple hacia la conciencia universal, ya que en repetidas ocasiones, el ser humano actúa con su voluntad, instigado o animado por egotismos o afecciones. El creador de la Idea de Justicia (no de la justicia) debe evitar el conducirse de esta última manera, tanto los particulares que buscan y anhelan la Idea de Justicia para convivir en el justo equilibrio, como los juzgados que buscan y ambicionan de ella para aplicarla. Pero, ¿Qué es lo que se debe tomar como base para que la simple voluntad de un individuo se adecúe o se conforme a la voluntad de la Naturaleza y por ende, a la conciencia universal? El decidirse a llevar a cabo las acciones necesarias para alcanzar tal fin, las cuales, llegarán a ser vivencias que servirán como base al campo de la voluntad. Pero el decidirse a actuar no significa ni viene a ser lo que se quiere hacer o lo que se quiere tener, puesto que al resultar la voluntad un fenómeno de lo deseado, deja de ser la voluntad "cosa en sí", y entonces, el individuo que actúe tomando a la voluntad como fenómeno, desconocerá y perderá las vivencias necesarias y útiles como base al dominio de la voluntad. Y, ¿Cuáles son esas vivencias que sirven como base? Sin duda los juicios de valores, las posiciones de igualdad, el sentido de una Idea de Justicia, etc. Cuando se tengan como base todas estas vivencias es que se podrá hablar de un dominio de la voluntad, y así, las consideraciones de cada ser humano se desplazarán por todo el espacio de las vivencias esenciales. Y conforme a lo anterior, ¿Cómo se encuentra la Idea de Justicia tomando a la voluntad como cosa en sí? Precisamente a través de las vivencias, las cuales tendrán que ser esenciales, y al existir así, obrarán como instrumento para que la razón convierta a la conciencia simple en Conciencia Universal de algo, y ese "algo" es la Idea de Justicia. Sólo así se podrá preguntar, no qué es la justicia, sino qué es la Idea de Justicia. Por lo tanto, este es la razón por la que vivencias son esenciales, pues, no se toma a la voluntad como fenómeno sino como cosa en sí. Pero con todo esto, no basta que las vivencias sean esenciales, sino que tendrán

que ser intencionales, y al devenir intencionales las vivencias, se estará haciendo referencia al carácter subjetivo de la vivencia, el cual se hallará integrado por todos los actos de comprensión que tiendan a aprehender el objeto. Y en este caso, el objeto no es la justicia sino la Idea de Justicia, y el carácter subjetivo de la vivencia de la Idea de Justicia viene a ser el alcanzar tal idea. La intencionalidad de tal vivencia será entonces la representación de la idea (objeto), la cual, no puede no estar, sino simplemente está, ¿En donde? En la inteligibilidad de cada sujeto que siempre estará ocupada por la Idea de Justicia, como objeto imperecedero, perenne. Se entabla entonces una relación entre el sujeto y el objeto, en donde la voluntad de cada individuo jugará un papel importante (a la par con la conciencia como se verá más adelante). Pero por desgracia, en muchos aspectos y en reiteradas ocasiones, esa voluntad actúa en forma equívoca, como voluntad débil de un individuo también débil. ¿Cómo es esto? Cuando un sujeto está completamente consciente de que cometer un delito es no-buena y que la acción mejor es no llevarlo a cabo, y aún con esto lo ejecuta, este individuo es un agente con una voluntad incontinente. Si se replica en el sentido de que aún así este individuo sabe lo que hace y que, en cambio, el sujeto que lleva a cabo las vivencias con verdadera intencionalidad, lo hace a la luz de lo que cree que es lo más indicado o correcto, se contesta que efectivamente el individuo con voluntad incontinente sabe lo que hace, está consciente de lo que quiere hacer, pero es exactamente eso: "lo que quiere hacer", cuando tiene que ser: "lo que debe hacer". Esta conciencia de algo viene a ser la conciencia de un querer, de un deseo, y los deseos en muchas ocasiones son incontinentes. Cambiaría la situación si ese "querer" fuera un querer actuar bien, o un deseo conducirse correctamente. Y así, aunque se argumenta que este sujeto es conocedor de su conducta, si lo es pero, el cometer un delito no viene a ser un acto válido, y más que hablar de voluntad, se puede hablar de voluptuosidad, confundándose esta última con aquella. En cambio, el sujeto, que actúa con voluntad intencional por medio de las vivencias, actuará valorando, negando, afirmando, reflexionando, tanto el acto de ejecutar,

como el objeto a alcanzar, conformando su voluntad con la voluntad de la Naturaleza. La diferencia entre el individuo conciente de su simple querer o deseo y entre el sujeto que tiene voluntad intencional, es que el primero toma a la voluntad como fenómeno y el segundo como cosa en sí; el primero actúa por voluntad-aptitito irracional, es decir, por la apatencia de lo placentero, al segundo actúa por medio de la voluntad racional, o como dice Kent: "Con buena voluntad, que no es otra cosa que la voluntad de obrar, pero sólo en conformidad con el deber"⁽⁴⁰⁾.

Para Husserl todos los actos en general, incluso los actos del sentimiento y de la voluntad, son objetivantes a la vez que constituyentes, pero originariamente de objetos, fuentes necesarias de diversas regiones del ser, así como de las ontologías correspondientes⁽⁴¹⁾. Es decir, para Husserl la voluntad constituirá otra fuente, que servirá como base para una conducta adecuada. Así se tiene que, al ser la voluntad intencional, constituye la objetividad "vivencia intencional" para que sirva como fuente de donde se extraerá el dominio para conformar la conducta individual a la conducta universal o de la Naturaleza, por medio de un acto no de la conciencia simple, sino de la autoconciencia.

Pero, ¿Por qué se habla de una conciencia simple y de una autoconciencia? La conciencia simple viene a ser un conocimiento relativo, es decir, que está lejos de ser absoluto, pero que esa conciencia toma como único. Una autoconciencia resulta ser aquella conciencia simple que aspirará un saber absoluto para alcanzar al Espíritu, pero a través del conocimiento de ella misma, es decir, conociéndose a sí misma como a su saber. De esta manera y en concepción de Hegel, la conciencia simple se impulsa ella misma hacia su existencia verdadera, y alcanzará un punto donde se liberará de la apariencia de estar afectada por algo extraño que para

40) Manuel Kant. Metafísica de las Costumbres, pág. 21

41) Edmund Husserl. Opus cit. pág. 117

ella sea sólo como un otro algo; un punto en el que la apariencia resulta igual a la esencia⁽⁴²⁾. Sin embargo, cuando se dice: "La conciencia será orientadora de la conducta", o mejor expresado: "bajo ella se regirá el recto actuar", no se dice nada nuevo o extraordinario. Es más, se debe evitar precisamente tomar a la conciencia al modo científico, es decir, a interpretar a la conciencia como el simple resultado de procesos condicionistas, o incluso como un superego. De este modo de ver a la conducta resulta que, al ser humano actuará de manera recta, o incluso moral, debido a que fue por decirlo así, "entrenado" para ello, o lo que es más erróneo, actuará de manera falsa, o imitando a alguien, podría ser al padre, a la madre, a un hermano, a un amigo, un sacerdote, un guía espiritual, etc., pero también podría ser que un sujeto imitara a un individuo nefasto, asesino, en fin, a quien fuera, pero esto le representaría su no-yo. De un sujeto así no puede decirse que tenga conciencia, y aunque la tuviera, a tal conciencia no se le permitiría desarrollarse, ir más allá de ella misma para conocerse y alcanzar el verdadero saber, el individuo por sí mismo debe llevar a cabo reflexiones, actos de su conciencia que al ir surgiendo se unen entre sí para formar vivencias, las cuales tienen que ser forzosamente intencionales; pero esa unión de actos de conciencia servirá no sólo para formar un gran número, sino para irse conformando, modificando y desembocando hacia la idea, y en este caso, a la Idea de Justicia.

Sin embargo, se debe tener cuidado al reflexionar de no hacerlo sobre meras apariencias o creencias, sobre meras inclinaciones o afectos, en fin, sobre plebiscitarias delicadezas. Este tipo de conciencia que poseen la mayoría de los individuos, es aquella que no se encuentra culpable de nada, nunca falta sólo cumple, y cuando falta es en una acción justa según ella, pero en cambio, todo lo que se haga en contra de ella será sin duda injusticias; es aquella que no se conoce a sí misma, que no se mueve del mismo sitio, que nunca conocerá ni llegará al espíritu; los problemas no le serán tales, antes más, le serán espectáculos que le di

42) G.W.F. Hegel. Fenomenología del Espíritu. Intr. in fine. pág. 60

vertirán; tal conciencia simple será a la postre una conciencia feliz, y la felicidad, ya se sabe que no existe. En tal circunstancia, ¿qué puede esperarse de ese tipo de conciencia que no es capaz de formar una Idea de Justicia? Y si se sostiene que sí la concibe, entonces, ¿qué clase de Idea será? ¿Qué clase de justicia tendrá en mente? Sin embargo, esa conciencia simple puede y debe llegar a ser autoconciencia e incluso, alcanzar el espíritu. Sólo así podrá concebir la Idea de justicia. ¿Cómo? Haciendo que la conciencia se vuelva conciencia de sí misma y no de las demás, o lo que es peor, ser objeto de la conciencia de otro. El ser humano debe reflexionar sobre su propia conciencia y tomar a ésta como lo que es, como el espacio o recinto que, al convertirse en autoconciencia, guarde los principios, ideales, esperanzas, valores, etc. De este recinto extraerá el verdadero saber que le haga estar seguro y cierto de que algo es no-injusto o su contrario no-justo. ¿Quién se lo dirá? ¿La voz del alma? ¿La voz de Dios? ¿El recordamiento o la satisfacción? ¡No! Se lo dirá la razón, la inteligibilidad, la Naturaleza, en una palabra, el espíritu. El ser humano no debe actuar por mero recordamiento de su mala conducta y reparar el daño o la no-justicia para sentirse liberado de su conciencia, puesto que al hacer esto, sentirá que tiene derecho a ejecutar un acto injusto, pues al cabo que después lo reparará, y buscará y aprovechará cualquier ocasión para ejecutar ese acto no-justo. Tampoco debe guiarse por la satisfacción de actuar rectamente y hacer el bien, buscando la dación de las gracias y lo colmen de bendiciones puesto que, este sujeto, cuando no recibe tales gracias, o incluso le corresponden con desagradecimiento, entonces dicho sujeto no volverá a actuar recto ni hará el bien a quien no se lo reconozca y remunerare pues, tal conducta guiada por la conciencia, parece más bien egoísta, interesada y mezquina que vivencia intencional o verdadera Idea de Justicia.

Entonces, ¿la conciencia es la voz de Dios? No, ya que si no es posible que se hable de una autoconciencia o conciencia que se conoce a sí misma como la voz de Dios, menos se puede hacerlo de la conciencia simple. Dios no se va a comunicar con cada uno de los seres humanos para indicarles qué es o no justo, como si

todos fueran sus elegidos; además, si el ser humano es tan inteligente como se sostiene, ¿cómo es posible que a este Ser al que se le califica de gran injusto y creador de todos los males y necesidades del mundo, se le consulte sobre qué es justo y qué no lo es? Y al a pesar de la gran inteligencia humana, se le consulta a Dios sobre cómo actuar con justicia, entonces esto necesariamente tiene que significar dos cosas: una, el ser humano no es tan inteligente; dos, Dios en verdad es justo. Si replica el (no se diga ateo, sino no-creyente) no-creyente que, él nunca consulta a Dios y que sin embargo, sabe lo qué es la justicia, tal vez muy resolutamente se tenga que aceptar que sabe lo que es la justicia, pero por un mero concepto, más no tendrá la menor comprensión de lo que es la Idea de Justicia. Además, si este no-creyente sabe lo que es justicia, necesariamente sabe entonces lo que es la injusticia. Y hablando de injusticia, se le pregunta al no-creyente: ¿Acaso no es injusto atribuir a alguien a quien no se le conoce todo lo malo y cruel? Y él responde en forma de réplica a manera de pregunta ¿cómo se conoce a alguien que no existe? Se contesta con otra pregunta ¿cómo se sabe que este alguien no existe? Se origina entonces una situación interesante, ¿cómo se conoce con certeza que algo o alguien verdaderamente existe? Respuesta simple: con la firmeza en la creencia. Que en la no-creencia resulta lo mismo, es verdad pero, es más válido, inteligente y razonable decir: "Dios existe y es justo", que decir: "Dios no existe, por lo tanto, la nada es lo injusto"; en esta forma también: "Dios no existe, luego entonces no existe la injusticia ni la desigualdad". ¡Vaya! ¿Quién es realmente el que no existe? O ¿Qué es lo que no existe y debería existir? Lo que no existe en verdad es una autoconciencia o conciencia trascendental en el ser humano, a diferencia de la conciencia simple que está siempre presente. Y es precisamente esta conciencia la que conduce al error y al fracaso por consecuencia y con frecuencia.

Es la conciencia que posee cada individuo y que la toma como pretexto para actuar de cualquier manera sólo porque ella se lo dicta así. Esta conciencia simple le abre los ojos al individuo pero sólo para engañarlo, es decir, el sujeto

se autoengaña cuando basa toda su conducta, voluntad y conciencia en el pasado, o sea en su experiencia, o lo que es peor aún, en la experiencia de otro, y dirá luego como consuelo, pretexto o justificación "yo fallé, pero aquél también", "no soy el primero ni el último que asesina, viola o roba, así que ¿por qué yo no?". Aquí sucede lo que atinadamente señala Collingwood cuando habla de una corrupción de la conciencia, aquella que se deja cohechar o que se corrompe en el cumplimiento de su misión, cuando el mismo ser humano la distrae hacia una tarea fácil de una difícil⁽⁴⁰⁾. Lo que sucede es que un individuo toma los motivos de otro para actuar haciéndolos suyos y pasándolos a "analizar" en su conciencia, pero si esta conciencia no es conciente de sí misma, menos lo será el individuo que la posee pues, si este individuo considera la posibilidad de ejecutar un acto, no es en atención a su autoconciencia, sino que es en atención al temor que siente de ser descubierto, más no por considerarlo injusto. La conciencia simple no puede condicionar al ser humano a la justicia, menos aún a reflexionar sobre la Idea de Justicia. ¿Por qué? Porque el individuo no razona sobre lo que es justo o no lo es (raras excepciones), sino que, simplemente sopesará las situaciones y opciones, con el objeto de descubrir qué es lo que más le conviene conforme a sus intereses. La justicia nace sí, tal vez de las acciones pero, pero las acciones nacen de las situaciones y opciones. En este sentido no se puede hablar de algo que, aunque no sea justo, debido a las situaciones importantes se tuvo que hacer. En cambio, con la reflexión y el razonamiento se origina, no sólo la conducta correcta, sino que incluso la conducta justa. Es decir, la Idea de Justicia no se debe basar en las situaciones y opciones, sino en la reflexión, a diferencia de la acción que sí se basa en aquéllas.

Un ejemplo sería el siguiente: una nación pretende invadir a otra; ambas naciones mandan a sus ejércitos a enfrentarse; a los invasores les promete su go-

40) R.G.Collingwood. Los Principios del Arte. pág. 206

bierno una medalla por ir a pelear por su patria a tierras lejanas; a los defensores se les arenga con frases épicas para que defiendan su patria y por ella mueran; a ambos (invasores y defensores) se les concede el "derecho" de matar para salvar su vida, su patria y su honor; y así, los soldados se matan mientras que los gobiernos viven. ¿Qué es lo que se presenta en este caso? Las acciones que dieron origen a las situaciones y opciones, es decir, las situaciones de enfrentamiento y, las opciones que propiciaron a decidir en la alternativa de matar o morir; lo que nunca se dió por ningún lado fueron las reflexiones. Los Estados usaron a los soldados, nunca la inteligencia; los soldados usaron las armas, no la razón. Sin embargo, se puede considerar que se tenga que matar para salvar la vida de uno mismo o de uno de los nuestros, en efecto, es necesario a veces pero, en este último caso se habla de situaciones particulares provocadas por un sólo individuo o a veces ajenas a éste (como por ejemplo un asalto), y no en forma general, es decir, una conducta colectiva y agresiva en donde todos se matan tan sólo por ser de distintas nacionalidades. Lo más que se puede encontrar en todo esto es la justificación conjunta de autodefensa, más no una conducta justa ni mucho menos encontrar justicia. ¿Que en este caso, qué es lo justo? Que los gobiernos no manden a asesinar seres humanos, sean soldados e civiles. Que las personas que integran la población de cada nación piensen, reflexionen y se den cuenta de que no son enemigos por ser de dos nacionalidades diferentes, o porque sus gobiernos no son simpatizantes entre sí, o porque uno de esos gobiernos quiere expandirse territorialmente y el otro gobierno sólo le interesa mantenerse en el poder. Si el ser humano de cada nación no se pone a reflexionar sobre estas situaciones, propiciará a que efectivamente un gobierno se expanda territorialmente y que otro se mantenga en el poder, pero tanto la expansión como el sostenimiento serán solamente sobre sepulcros y el dolor de los desaparecidos, y los únicos que no se dafán de ello serán los interfectos que ya no estarán más con los suyos pues, a los gobiernos poco les interesa o tal vez nada tal situación; la vida humana vale para éstos lo que una medalla o una bandera. ¿A to

do esto se le puede llamar justicia? En medio de todo este caos ¿quién reflexionará? ¿Que en una guerra no se tiene tiempo de reflexionar con la muerte acachando? Bueno, entonces ese tiempo de guerra dedíquese a reflexionar y no a matar; lo que más puede sucederle a la persona que reflexiona es hacer que su conciencia se vuelva conciencia trascendental y se abra al Universo, y no morir; y si tuviera que morir por reflexionar, entonces no se hablará de muerte sino de nacimiento. ¿Qué cosa haría posible esto último? La autoconciencia o la conciencia trascendental. Veamos: la conciencia simple de un sujeto, especialmente de aquellos héroes de guerra real o de palfuñas que acaban ellos solos con un ejército entero y malvado, son conciencias fuera de sí, ajenas a ellas mismas, no se percatan de la realidad, viven por así decirlo en las fantasías de mentes más que infantiles, peligrosas para los que los rodean y observan. Y si la conciencia simple no se da cuenta de ella misma, menos aún el sujeto que la posee. Este individuo lo único que busca es ser objeto de observación de los demás, por tal razón está perdido en el mundo puesto que, no existe para sí, ni para los demás como no ser, sólo como objeto; por eso, cuando se le ignora trata de llamar la atención ¿Cómo? Destruyendo que es la forma más fácil, sin impartir que esa destrucción sea en vidas humanas. No importa que este sujeto tenga buenos motivos para destruir algunas vidas humanas, argumentando que lo único que hace es justicia, puesto que a él también se le destruyó o le destruyeron a alguno de los suyos, ya que lo que hace es vengarse, no justicia, debido a que esta última no representa la venganza, sino al justo equilibrio. Por tal razón es estúpido emplear el término "justiciero" en tipos que sólo se dedican a matar o a destruir; en todo caso se acepta que sean vengadores, pero jamás justicieros.

Este es tal vez el más grave problema de nuestros tiempos, confundir o emplear a la verdadera justicia con otras conductas. Debido a lo anterior, es muy importante señalar y recalcar la importancia de buscar por medio de la reflexión la Idea de Justicia, y no simplemente la justicia, y menos aún un concepto de justicia como los hay muchos. Esto sucederá cuando la conciencia se vuelva con-

ciente, plena de sí, cuando se convierta en la conciencia universal y trascendental, es decir, cuando haya hecho un estudio de sí misma y descubra su verdadero saber y se de cuenta de que por medio de este conocimiento llegue a ser, y a ser espíritu. Y cuando esto suceda, el individuo dueño de sí mismo, es decir, de la autoconciencia, ya no tendrá conductas desordenadas debido a su incoherencia mental y a su escasez de razonamiento, es decir, esquizofrénicas. Se dará cuenta entonces de que existe para él mismo, para los demás (pero no como objeto ridículo) y que los demás existen para él (pero no como objetos a destruir); es decir, se dará cuenta de que tanto él como los demás son criaturas humanas. Pero todo esto es una operación mental en la cual, el razonamiento tiene una principal actuación para poder llevar a cabo las vivencias intencionales. Estas vivencias intencionales que en un principio serán aisladas debido a su propia función, ¿cuál? la de la reflexión, se irán aunando poco a poco, hasta llegar a formar la esencia de la conciencia, que no será otra cosa sino la autoconciencia. Esto significa que cada vivencia tiene fondo y significado y no que carece de éstos, sino que por el contrario, cada vivencia en su forma individual revestirá la importancia de que su significado será un nuevo conocimiento de la conciencia simple, a la vez que un paso para alejarse del estado letárgico en que se encuentra todavía. Y así, al ir sumando cada nuevo conocimiento de cada vivencia intencional, es que se irá haciendo un autoestudio la conciencia simple. ¿Cómo es esto último posible? Porque la vivencia, al ser intencional, se refiere necesariamente a algo, y este algo es el conocimiento. Para M. Heidegger esto vendría a significar la comprensión de "algo" a "alguien". Así, el "ser-ahí" que permite que su conciencia haga un análisis o interpretación de sí misma, se constituirá como "estado de abierto" pero, ¿abierto a qué? Al "poder ser" dice Heidegger. Es decir, para este pensador, el "ser-ahí" "es" en el mundo o en su mundo, como "ser a sí mismo"; pero esto no evita de que "sea" todavía en este mundo. ¿Cómo evitarlo? ¡Curándose! Curándose de ese mundo, es decir, partiendo de este mundo y abriendo

se al "poder ser"⁽⁴¹⁾. De esta manera se puede observar que el ser humano en la tierra, tiene su concepto de justicia conforme al mundo en que vive, sólo que es te sujeto se "cierra" al universo interior en que su conciencia simple podría de serrollarse haciendo su propia interpretación de la justicia, pero basándose para ello en las vivencias y en la unión de ellas, la cual conduce a la conciencia trascendental o "conciencia pura" como la llama Husserl. Además, cuando la conciencia simple tenga una vivencia intencional se abrirá, no al mundo sino a la "cura" de Heidegger, es decir, ya no se basará en un concepto de justicia, sino que ahora empezará a comprender lo que es la Idea de Justicia; así, la justicia pasará de ser concepto-justicia en el mundo, a Idea de Justicia en el espíritu del ser humano, y ahora, sus vivencias intencionales, como vivencias de la conciencia según Husserl, se presentarán no conforme al mundo, sino conforme a la Naturaleza, al Universo.

Se ha dicho "comprender la Idea de Justicia en el espíritu del ser humano, no conforme al mundo sino a la Naturaleza, al Universo". ¿Significa esto que sólo en la Naturaleza hay justicia? ¿Que sólo el espíritu del ser humano puede encontrarla y no así el ser humano en el mundo? ¿Y por lo tanto, no hay justicia en el mundo? De ser esto último, ¿entonces sólo hay injusticia en el mundo? Pero, ¿cómo se puede saber qué es la injusticia si no se conoce la justicia? O viceversa ¿cómo se puede estar cierto de que esto es justo o es su contrario? Y la interrogante más inquietante: ¿qué origina a qué, la justicia a la injusticia, o la injusticia propició la justicia? Si la justicia originó a la injusticia, entonces nunca ha habido justicia; si en cambio, la injusticia generó la justicia, entonces se debe agradecer que lo primero que hubo fue la injusticia, pues gracias a ésta se conoció la justicia. Pero conforme a lo anterior, entonces se debe dar primero al acto injusto para después propiciar el acto justo, situación

41) Martín Heidegger, El Ser y el Tiempo, págs. 55 y 294

que no es muy halagadora ni recomendable pues ¿cómo se regresaría la vida a alguien que anteriormente se le arrebató? ¿Cómo se regresaría la dignidad de ser humano a la persona que se esclavizó? ¿Cómo se retornaría su pudor e integridad física y mental (no su valor, pues éste no varía en lo absoluto) a la mujer mancillada? Aunque Heráclito de Efeso (el oscuro) diga que no se conocería ni el nombre de justicia, si no pasaren estas cosas, lo cierto es que, aún con esto, no es comprensible que sucedan estas cosas; además, según esta modo de ver, la justicia se genera, y es por lo tanto, artificial y no natural. ¿Es esto correcto? En ningún sentido, ya que el individuo que cometa sólo actos injustos nunca generará justicia, y tal vez ni querrá hacerlo. Por lo tanto, es bien necesario señalar que si la justicia no depende de la simple voluntad del ser humano, menos aún la Idea de Justicia. ¿Por qué? Porque en estos casos la justicia (o la concepción que se tenga de ésta) resulta ser muy subjetiva, pues siempre se actuará conforme a los intereses, estando motivado el individuo por sentimientos, ideas superfluas, viejas costumbres, prejuicios, etc., pero sobre todo, por la manera de como se presentan o se observen los hechos, del modo en que influyeron, sobre los sujetos que influyeron, y si para éstos el hecho en cuestión es justo o injusto. V.gr: en la época del medioevo, cuando se celebraba una boda entre sirvos o campesinos, el señor feudal tenía el "daracho" que la novia desposada estuviera con él parte de la noche y aún antes que el consorte. Aquí es, incluso hasta torpe, el preguntar si esto era justo, ya que es notorio que no —aun que para el noble (?) señor feudal si lo era. Lo que es válido preguntarse es por qué la actitud de los sirvos, por qué el permitirlo sabiendo que era completamente injusto y absurdo. ¿Que esto fue en el pasado? Bien, entonces un ejemplo actual (aunque a manera personal, el tiempo sólo gira sobre sí mismo) sería en algunas partes del mundo la segregación racial. ¿Por qué los seres de un color son humillados y confinados a ciertos barrios lúgubres y paupérrimos, mientras que otros seres de otro color se pasean (así, como un paseo) por el camino deeseado? En concreto ¿por qué los negros, amarillos y de piel morena son desplazados

e ignorados mientras que los blancos se creen dueños del mundo? (tan dueños se creen del mundo que ya hasta cabaron aus tumbas en éste) Pero sobre todo esto se revela y manifiesta una cosa, a saber, que ni negros ni blancos ni otros saben de qué color es la esencia del ser humano, de qué color es el espíritu. También aquí es inútil preguntar si esto es justo o injusto (aunque para algunos sin duda es justo). Pero si es dable cuestionarse ¿cuánto tiempo los individuos, en su calidad de seres humanos permitirán esto? ¿Cuánto tiempo continuarán viendo caminar sólo colores y no como efectivamente lo es, transitar sólo varones, mujeres y niños? ¿Es esta la justicia del mundo? O ¿Será entonces la injusticia del ser humano? Más bien resulta ser la "justicia del ser humano en el mundo", y así como se escribe: "la justicia del ser humano" y, cuando debería ser -a través del proceso de la razón- "la Idea de Justicia en el espíritu de cada individuo", y entonces, con esa Idea, con el espíritu y con la razón cambiar esa "justicia del mundo" por la verdadera Justicia Universal. ¿Por qué lo anterior? Porque a la justicia no debe vérsela como algo que ya está en el mundo y se la toma para simplemente hacer con ella lo que sea conveniente en cada individuo, como algo material, como una mera cosa del mundo, como un objeto que puede desviarse y desvirtuarse de su verdadero fin, sino que, a la justicia, a la verdadera Justicia se la debe de contemplar desde y con una posición filosófica, es decir, en cuanto al ser y el valor de la misma, como una totalidad abarcadora en cuanto a la Idea para convertirse en el Ideal (a seguir) en el mundo de lo esencial, para aplicar lo al mundo material, o de la práctica. Pero ¿por qué se diga "conveniente en cada individuo"? Porque la justicia del ser humano en el mundo es en muchas ocasiones condicional, y está circunscrita según a la capacidad con que se la desea, y según la relación entre un individuo con otro y de la relación de la justicia con cada individuo, cuando debe ser el contrario, según la relación del individuo, pero no con la justicia, sino con la Idea de Justicia. ¿Por qué en este orden? Sencillamente porque el individuo debe buscar en forma personal a la Idea de Justicia, debe crearla como espíritu que pueda llegar a ser ese individuo, y

no la Idea de Justicia buscar el individuo. ¡Cuidado! No se está diciendo que sin el individuo no existe la Idea de Justicia, pues como se ha mencionado anteriormente, la idea de justicia existe por sí misma, ya de sí en la Naturaleza. En donde no existe aún la Idea de Justicia es en la mente del ser humano que no ha hecho de su conciencia simple una conciencia trascendental; cuando lo haga, también en la naturaleza del ser humano existirá ya de sí la Idea de Justicia. Por tal razón se sostiene que la Idea de Justicia es natural y por ende, la justicia, incluso en el individuo mismo, y no artificial como se afirma que es; Y aun que se objetará que sí es artificial y así se demostrara, se responde que no debe ser así, e incluso, si se tuviera que aceptar, se aceptaría como una justicia artificial sí, pero en el mundo, no en la naturaleza del ser humano como espíritu.

Y ¿cómo sería una justicia artificial? En palabras de Hume, como aquella virtud no natural que produce placer y aprobación, sea por medio de un artificio, sea un mecanismo surgido de las circunstancias y necesidades del género humano⁽⁴²⁾. ¿Placer y aprobación de quién? Placer seguramente en el individuo que actúa; en cuanto a la aprobación pudiera ser por el mismo individuo, por la conciencia o por los demás; en nuestro concepto no debe ser ninguno de los tres sino, la autoconciencia, es decir, el espíritu, Hume dice que una acción que se alaba, no se considera a ésta para sí misma, sino que se considera solamente a los motivos que la produjeron, considerando por tanto a esta acción con el signo de ciertos principios que residen en el espíritu o temperamento. La realización externa en opinión de Hume, carece de mérito, pues se debe de dirigir la vista al interior del individuo para encontrar allí la cualidad moral. Por esto es que para Hume, el mérito de las acciones virtuosas deriva de motivos virtuosos, siendo las acciones consideradas sólo como meros signos de esos motivos virtuosos; por lo tanto, tales motivos virtuosos son un principio natural y no sólo la

42) David Hume. Tratado de la Naturaleza Humana. L.III, P.II, Secc. I p. 308

apreciación de la acción virtuosa. En otras palabras, para que haya una acción virtuosa se requiere de un motivo virtuoso. "...ninguna acción puede ser virtuosa o moralmente buena a menos que no exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca distinto del motivo de su moralidad"⁽⁴³⁾. A la tesis de esta posibilidad poco hay que contradecir y también poco que añadir. Efectivamente como señala Hume, no a la acción se debe valorar ni a su intención, sino al motivo que tenía o tiene el individuo para llevar a cabo esa acción, pues no se sabe con certeza qué busca con su acción. Para mayor claridad el ejemplo que ilustra lo que se quiere decir: hay demasiada violencia en el mundo, demasiadas guerras y guerrillas; un individuo deja escuchar su voz intentando que se tome en paz y tranquilidad esa violencia; un segundo individuo también intente lo mismo. El primer individuo no lo logra y se siente decepcionado y triste; el segundo individuo tampoco lo logra, pero no se siente triste porque obtuvo el premio Nobel de la Paz. ¿Cuál de las dos acciones es más virtuosa? ¿La del primer individuo que sólo buscaba la paz, no para él sino para la humanidad? O ¿La del segundo individuo, que con el pretexto de la guerra buscaba un premio? ¿Cuál es el motivo virtuoso distinto del motivo de la moralidad de cada individuo? En el primer individuo es el lograr algo benéfico para los seres humanos; en el segundo individuo simplemente no hay motivo virtuoso. ¿Cuál es el motivo virtuoso del médico, el de salvar vidas humanas por ser ésta su misión, o salvarlas sólo porque ese es su trabajo y por el que recibe emolumentos? ¿Y en una guerra contra su patria qué haría, salvaría la vida de los enemigos de su patria? Hipócrates no lo hizo porque se lo impedía su honor (no se sabe si de ciudadano o de médico o de ser humano). En el sacerdote ¿es su acción virtuosa salvar las almas de los que llaman sus "hijos", o engañarlos y mentirles acerca de la verdadera Idea de Dios? Su verdadero motivo virtuoso ajeno al motivo de su moralidad, sería sacar verdaderamente del engaño a los que no son sus "hijos", no aprovechándose de una investi-

43) Ibidem, pág. 309

dura para ajercer una autoridad unida a sus dos apéndices como lo son el mando y la suasión y actuar como ser humano, igual que los demás, en su misión de ayudarles o salvarles. Y se llega a la acción virtuosa del abogado ¿cuál es? ¿El motivo virtuoso cuál es? ¿El de solucionar verdaderamente los problemas —a veces graves— de su representados, o sólo el de cobrarles por lo que se pueda (o lo que se quiera) hacer? La respuesta la tiene cada uno que reflexione. Y así, se pueda preguntar por el verdadero motivo virtuoso para una acción virtuosa (si es que la hay) de los jueces, magistrados, funcionarios, presidentes, reyes, en fin, de todos y cada uno de los seres humanos, tengan o no tengan que ver con el derg cho; y aunque difícilmente se encontraría a alguien que no tenga que ver con el derecho, en cambio, si es verdaderamente imposible encontrar a alguien que no tenga que ver con la Idea de Justicia, y por ende, con la moral y la ética. Y se vuelve a insistir, la respuesta la dará la reflexión individual. El actuar de un individuo no tiene mérito si sólo es externo, es decir, para que los demás individuos sepan de su acción y la "aprecien", sino que debe salir del interior del sujeto el principio o los principios para regir su actuar; esos principios deben ser naturales y por lo tanto, meritarios por ser virtuosos, ya que realmente esto es lo que se apreciará en el individuo y no sólo su acción, que en muchas ocasiones es bastante falsa.

Así, en la naturaleza del ser humano, es decir, en el espíritu reside la verdadera Idea de Justicia; fuera de este espíritu solo habrá algo que se le parece. Es decir, En el mundo en donde el ser humano habita todavía como conciencia simple no existirá la justicia, ni tampoco la injusticia, sino sólo la no-ju sticia. ¿Por qué? Porque si efectivamente el ser humano como conciencia simple en el mundo no conoce la verdadera Idea de Justicia, no significa esto que tal indi viduo cometa sólo actos injustos, esto es falso. El mérito que acompaña a una acción justa y virtuosa, puede convertirse en demérito si se descubre que el motivo que originó esa acción no es virtuoso en modo alguno y de acción virtuosa pasa a ser acción viciosa o hasta corrupta. Se afirma entonces que el mérito de

la justicia en el mundo, puede convertirse en demérito cuando esta justicia se convierte en injusticia, y como de la justicia del mundo a la injusticia la diferencia es mínima, entonces es dable hablar de la no-justicia como dirección en el mundo.

Pero ¿no acaso la no-justicia podrá ser la injusticia misma? No, porque al hablar de no-justicia no se hace alusión a la presencia de la injusticia, sino a la ausencia de la Idea de Justicia en el mundo. Lo anterior es debido a que la justicia en el mundo no es única pues varía con el tiempo, lugar o individuos; puede ser continua o discontinua según los hechos (en la guerra por ejemplo) y por lo tanto variable, pero de cualquier forma debe encaminarse, ¿hacia a dónde? hacia el perfeccionamiento, es decir, dejará de ser justicia en el mundo para pasar a ser la no-justicia, o sea, como una negación en el mundo, y de esta forma, al ser deudora de sí misma, alcanzará a la Idea, a la Idea de Justicia en el espíritu del ser humano.

Pero, ¿qué pasa entonces con la injusticia? ¿Sucede igual que con la justicia en el mundo, es decir, se convierte o simplemente desaparece con la negación de la justicia en el mundo? Con la injusticia sucede que, al ser el contrario de la Idea de Justicia y ya que esta última es el justo equilibrio en todo, resultaría ser la injusticia entonces el desequilibrio (puesto que no se puede hablar del injusto equilibrio, ya que al hablar de equilibrio se está refiriendo al sentido de armonía, de igualdad, como la combinación justa de dos o más fuerzas, combinación que no puede ser justa e injusta a la vez); pero como con la negación de la justicia en el mundo, se tiene que negar necesariamente a su contrario, o sea, a la injusticia, resulta que al ser no-justicia se convierte en justicia en el mundo, y al ser negada ésta en el mundo como la no-justicia, con su negación pretenderá colocarse en la posibilidad del poder ser, ¿qué? la Idea de Justicia. Pero, ¿qué significa eso del desequilibrio en la injusticia? ¿la desarmonía, la desigualdad, la combinación injusta de dos fuerzas? Schopenhauer ha dicho que

la injusticia es la invasión de los límites de la voluntad ajena por otra, o sea la voluntad de un sujeto traspasa los límites en que se afirma la voluntad de otro sujeto, sea lesionando su cuerpo o destruyéndolo, sea ejerciendo una coacción sobre las fuerzas de otro⁽⁴⁴⁾. De esta manera, el individuo injusto pasa a ser un desequilibrado. Posiblemente, no obstante, la noción no es tan errónea pero tampoco es exacta, puesto que, si bien, efectivamente este individuo busca en la invasión de los límites de la voluntad de otro aumentar sus fuerzas, al hacerlo (aunque lo logre) no actúa desequilibradamente, sino con astucia (astucia mal empleada por supuesto). Tal vez logre aumentar sus fuerzas, pero eso no significa que el otro individuo ha sido disminuido en sus fuerzas, puesto que si así fuera no puede hablarse de aumento de fuerzas, sino de disminución de ambas fuerzas debido al esfuerzo realizado. Y esto es lo penoso en el mundo, en la justicia del mundo y en el ser humano, sólo se puede hablar de fuerzas y no de inteligencia, no de razonamientos. No se puede hablar por consiguiente de la fuerza de la justicia, puesto que la verdadera Idea de la justicia se basa sobre razonamientos, sobre la reflexión, buscando el justo equilibrio, y la fuerza busca la superioridad de uno sobre otro; la verdadera justicia busca la armonía y la fuerza es el resultado del individuo que la aplica, o sea, produciendo infaliblemente su efecto, con la consecuente ausencia de la razón. Y he aquí la gran diferencia: ¿quiénes usan de la fuerza? Los seres que no usan de la razón por supuesto, es decir, los seres feroces, vesánicos, violentos, dementes, furiosos, en fin, todos aquellos que ansían conducir a otros seres humanos por medio de la fuerza, de la dureza, del poder. ¿Quiénes usan de la razón? Los espíritus, o sea, aquellos seres humanos que se transformaron en espíritus cuando abandonaron a los "fuertes". Por desgracia (y aún más con tristeza) esto de la fuerza está presente en todas partes: en el seno de la familia, en las escuelas, en los traba-

44) Arthur Schopenhauer. El Mundo como Voluntad y Representación. pág. 260

jos, en los gobiernos; así, los padres, los maestros (con sus habidas excepciones en padres y maestros, puesto que existen verdaderos padres de familia y los que realmente son maestros. Esto último sin quedar bien con alguien, sino en aras de la verdad y honestidad), los "patrones", los "jefes de naciones" se valen de la fuerza para mandar, utilizan su autoridad para los que están por abajo de ellos, cuando sólo se debe utilizar la razón, la inteligencia para guiar. Que los hijos de familia, los alumnos, los que llegarán a ser patrones, así como los que llegarán a ser jefes de naciones actuarán en su momento de igual manera, es verdad. ¿Por qué? Porque así se les educó y así crecerán y envejecerán, más nunca se desarrollarán como espíritus. Claro está, que éstos no quisieron desarrollarse por sí solos como espíritus. Un ejemplo cotidiano de la fuerza es el que sigue: dos sujetos se agreden entre sí; uno de ellos resulta perdedor y acude ante la ley para buscar castigo al otro que resultó vencedor (?). Por medio de la astucia (no de la inteligencia) el perdedor hace que la ley castigue al vencedor. ¿Qué es lo que hubo aquí? La fuerza bruta entre dos seres vivientes, la rebeldía y la frustración del que resultó vencido, la astucia mal empleada de este último para engañar al juzgador, de éste la falta de criterio, en pocas palabras: la falta de inteligencia en todos; resultado: total ausencia de la Idea de Justicia y por ende de la justicia verdadera. Schopenhauer diría al respecto:

"La injusticia por la violencia no es tan deshonrosa para el que la comete, como la injusticia por astucia, porque aquélla demuestra un poder físico que siempre impone a los hombres, mientras que la segunda, al acudir a medios indirectos acusa debilidad y rebasa al hombre físico y mentalmente"(45).

Máxima que resultaría correcta si no fuera debido al hecho de que utilice el término "hombre" para el fuerte y el astuto, y aunque trate de justificar al primero sobre el segundo, el ser humano verdaderamente injusto es siempre eso:

45) *Ibidem*. pág. 263

injusto. Y si se argumenta en contra, que el juzgador de alguna manera obró con justicia, se admitirá entonces que esa justicia (si así se le debe llamar) es la justicia del mundo, siendo precisamente la que se debe negar o llamar la no-justicia, deudora de la Idea de Justicia.

En favor de continuar el camino y no perderse, o incluso si se quiere de liberarlo de la confusión, se hace necesario retorarlo. De tal manera, si bien es cierto que vienen a la mente ideas de algún objeto que se observa, es decir, a través de los sentidos, V.gr: el amarillo del color amarillo, también lo es que la justicia no es un objeto material del que se pueda extraer la Idea de Justicia, por medio de los sentidos, el observarlo en este caso. La Idea de Justicia, al igual que el número, lo verdadero, el bien, el mal, la voluntad, la conciencia, etc., son cosas abstractas, por consiguiente, que no corresponden a ningún objeto material. De aquí se sigue la pregunta: ¿de dónde o cómo nació la Idea de Justicia en el ser humano? Si se admite que tuvo su origen de los hechos de los seres humanos, tales como las pasiones, incluso de los intereses, afecciones, etc., se estaría afirmando que el ser humano es el creador de la justicia, y no puede ser así, puesto que en la Naturaleza, en donde no interviene la mano del ser humano existe la justicia, verdadera armonía, justo equilibrio, es decir, la Justicia Natural. Se afirma más bien que el ser humano es quien creó la injusticia. Pero entonces ¿cómo puede haber en el ser humano la Idea de Justicia y la de injusticia al mismo tiempo? ¡Esto es absurdo (pensaré el lector)! Pero no, no lo es, puesto que el ser humano es en el mundo, y el ser en el mundo su justicia y su injusticia son también en el mundo; por lo tanto, este ser humano en el mundo, viene a ser un actor en potencia de obrar con justicia o injusticia según le convenga, pero se insiste, a la manera de la justicia e injusticia del mundo. Pero y entonces ¿en dónde reside la Idea de Justicia? En la naturaleza del ser humano que ha dejado de serlo y se convirtió en espíritu trascendente. Y como se ha afirmado anteriormente, este espíritu sí es el creador, no de la justicia, si no de la Idea de Justicia. Por todo esto es que se debe de negar la justicia y

la injusticia del mundo. ¿Cómo? Con la afirmación de la Idea de Justicia, pesando antes por la no-justicia en el mundo, que viene a ser la negación manifiesta de la justicia e injusticia en el mundo. Pero ¿por qué la negación? Porque la negación se aplica tanto al acto de negar a la justicia e injusticia en el mundo o del ser humano en el mundo, como al contenido que se niega precisamente de ambas; es decir, con la negación se hace una proposición negativa, que no es otra cosa sino la eliminación de probabilidades de la justicia y de la injusticia en el mundo, por medio de la no-justicia.

Aclárese esto último; se tiene que si la justicia nace después de que se cogió la injusticia, luego entonces, la justicia surge de la injusticia y es por tanto secundaria y subordinada. Pero si la injusticia nace de los vicios, por ende, la justicia también, y esto significa que la justicia es viciosa. ¿Qué tan cierto o falso es esto en el mundo? Si se responde que esto es absurdo, entonces, ¿de dónde nace la justicia? Se dice que de la práctica de las virtudes. Tómese esto como cierto. La injusticia nace de los vicios, Procédase igual. Pero y entonces ¿cuando no se es virtuoso ni vicioso por completo? ¿Cuando se contraponen virtudes y vicios? La respuesta que se da, es que en ese preciso instante surge el ser humano en el mundo, el cual va a actuar conforme a la justicia e injusticia en el mundo. La unión de ambas engendrará la conducta del individuo en el mundo. Y como no se puede hablar de justicia, justicia absoluta en el mundo y en el ser humano, ni tampoco de una vida licenciosa en lo absoluto, entonces se presenta el punto en que las dos tendencias se cruzan, se entrelazan, surge el punto intermedio entre ambas conductas, lo que resulta ser la negación, es decir, la no-justicia. Dedúcese entonces: si no existir justicia en el mundo, tampoco existe la injusticia; no se puede decir que esto sea erróneo por el hecho de que la ausencia de una significa la presencia de la otra, pues como ya se dijo, necesariamente se tiene que conocer a la justicia para conocer a la injusticia o viceversa; ¿Cómo es esto? Tan comprensible como decir: "Al no haber vida, no puede haber muerte". ¿Qué es lo que existe entonces? La no-justicia: la negación de la

justicia y de la injusticia; negación que es el opuesto a la justicia del mundo, que viene a ser el único sentido y dirección de la injusticia. ¿Por qué esto último? Porque si se niega la justicia en el mundo, entonces la injusticia tomará esa dirección, es decir, la no-justicia y al no existir la justicia en el mundo, por consecuencia tampoco la injusticia. Así, la injusticia se convierte en la nada. Y si se replica que, si de este modo no existe la injusticia, tampoco la justicia. ¿Qué existe entonces? ¿Nada? No es así, puesto que existe algo, y ese algo es la negación. Obsérvese bien. Se dice no existe la justicia y la injusticia en el mundo, más no se dice: no existe la no-justicia, es decir, la negación. La negación si existe, viene a resultar el no-ser de algo (justicia e injusticia en el mundo), y el no ser, se convierte en deudora de otro algo, es decir, del poder-ser. Y ¿qué puede llegar a ser la negación de la justicia e injusticia del ser humano en el mundo? ¡La Idea de Justicia! Es como con Dios, que al ser el Ser Soberano y Perfecto, viene a ser la Idea Negativa de la nada, de lo gobernado y de lo imperfecto; así, la Idea de Justicia en la autoconciencia trascendental resulta ser la negación de la justicia e injusticia en el mundo; o en otros términos, la Idea de Justicia en el espíritu como la negación de la justicia e injusticia del ser humano.

Pero ¿cómo es que la no-justicia (como negación de la justicia e injusticia en el mundo) resulta ser la deudora de la Idea de Justicia? La justicia en el mundo se encuentra ante dos posibilidades, la del poder-ser, y la del no-ser, es decir, poder-ser la Idea de Justicia y no-ser verdadera justicia; y este no-ser representa el fundamento para poder-ser, o sea, llegar a ser. ¿Cómo es esto posible? Debido a que la negación no-justicia no es tomada como no-existente, sino como no-ser todavía algo (se insiste nuevamente que lo que se niega es la justicia y la injusticia en el mundo, y no su negación, ya que ésta sí existe), y cuando se conciba o se piense esa negación en este sentido, se le colocará en la posibilidad del poder-ser. Por lo tanto, hay que desatenderse del pensamiento de que la negación no existe y atender el pensamiento de que la justicia e injusticia

en el mundo existan en forma de negación, para después extirpar de la esfera del no-ser a la negación, para colocarla en la esfera del poder-ser, convirtiéndose en deudora, es decir, como posibilidad de ser tal negación la Idea de Justicia. Pero esto será posible sólo por medio de la vocación que haga que el ser humano se convierta en espíritu, es decir, por un profundo análisis que lleva a cabo la autoconciencia, autoconciencia que es producto de la razón y de la reflexión individual. Y si surgen las objeciones en el sentido de que el no-ser equivale a la destrucción, y que es una amenaza en potencia para el ser, se contestaría que se está en lo correcto, incluso se tendría que agradecer tal objeción pues, se señaló algo muy importante, es decir, la destrucción de la justicia e injusticia en el mundo como simples conceptos; la justicia es en el mundo, sí; la injusticia también es en el mundo, cierto; por lo tanto, su no-ser es su destrucción. Si se esgrime en contra que lo mismo puede ser para la Idea de Justicia, se pregunta: ¿no-ser de qué? ¿De la Idea o de la Justicia? Si se argumenta que sobre la Idea, es decir, "la no-Idea de Justicia", se respondería que el no-ser de la Idea, es decir, su negación viene precisamente a ser su fundamento como deudora que es de la Idea. Pero si se prefiere de esta forma; su no-ser de la Idea, entonces ese no-ser la destruye, pero destruye en todo caso a la Idea, no así a la justicia (analicase bien) que al ser creada ya por el espíritu trascendente, a través de todo un proceso racional y reflexivo de la autoconciencia, ya no es la justicia del mundo, sino la Justicia Verdadera. Si se sostiene que no es la negación de la Idea, sino de la Justicia, es decir, "la Idea de no-Justicia", ya se vió que pasó con la negación de la justicia.

La justicia en el mundo no es otra cosa sino una condición relativa, o en otras palabras, una condición inestable en el mundo y en el ser humano; y en esta situación, el ser humano se siente atemorizado o intimidado por la variabilidad y por la inestabilidad de la justicia en el mundo, por su metamorfosis o inversión de justicia a injusticia en el mundo. Por esto es que el ser humano en el mundo se muestra tan indiferente frente a las concepciones de justicia, fren-

te a esta misma, y aún tratándose de él mismo. Aquí está precisamente el grave problema. Todavía se puede considerar que el ser humano se muestra indiferente o indolente ante los diferentes conceptos de justicia, más no es comprensible ni va lido que se muestre indolente ante la justicia misma. Es torpe aquella persona que dice: "los conceptos de justicia que se han dado son inexactos e incompletos, por lo tanto, yo no tomo en cuenta a la justicia, la ignoro porque no se o mo conducirme". Esta renunciación a la justicia, viene a ser o equivale a la negación del individuo como espíritu trascendente; niega las posibilidades de to do proceso racional; no da libertad a su conciencia simple de llegar a ser autoconciencia; ignora el reino de lo ético y se aposenta en el terreno deletéreo de la conciencia soportosa y apática a la trascendencia. Así, a este sujeto (y a todos aquellos que así actúan), sólo le queda la posibilidad de vivir la injusticia y hacerla sentir a los demás, puesto que no practica ni siquiera la justicia del mundo. La Idea de Justicia por consiguiente es rechazada en su posibilidad de existir en la autoconciencia de este individuo, debido al hecho mismo del desconocimiento que hace.

A este ser humano que vive en la justicia, vivirá también en el error, pue to que considera a la injusticia solamente como todo lo malo, siendo que, aún más que malo, es el predominio de un apuesto sobre otro. Una fuerza disminuirá a otra fuerza. Y de aquí, de este concepto de la injusticia, se extrae lo que en opinión personal es la justicia en el mundo (sin el sentido positivo de las demás concepciones): una sombra apariencia de la Verdadera Justicia, apariencia que no es sino el producto del duelo de fuerzas; apariencia que no dirige esas fuerzas; apariencia que no las domina y sí se subordina a ellas. Apariencia: cosas que parecen y no es; esto es la justicia en el mundo.

Por lo tanto, esa destrucción del ser de la justicia e injusticia en el mundo, viene a resultar el esfuerzo realizado por la naturaleza del ser humano, es decir, por el espíritu para alcanzar otro ser: el de la Idea de Justicia. Si se

objeta que aunque esfuerzo sigue siendo destructivo, se contesta que es válido ese esfuerzo si se impugna esa falsedad o espejismo justiciero que se estableció como verdadera. Que se destruya mejor a esa falsedad o falsa concepción de justicia, y no así el individuo, ya que este mismo, cuando haya comprendido (sea ya espíritu trascendente) y por lo tanto conozca la Verdadera Justicia, actuará de acuerdo a esta última, y así valorará la negación, o si se quiere llamar destrucción de la justicia y de la injusticia en el mundo.

2.2 APLICACION DE LA IDEA DE JUSTICIA EN DIVERSAS ETAPAS.- Se ha sostenido por diversos autores, que el ser humano desde sus orígenes ha sido un ser sociable por naturaleza; y es con esa inclinación natural de sociabilidad que se fueron gestando las primeras sociedades humanas, los primeros pueblos, con la aproximación de unos seres humanos con otros de su misma especie. Pero se ha dicho "ser sociable por naturaleza", y entonces surge una interrogante, a saber, ¿es también natural la agresión por parte del ser humano ya en sociedad? ¿Será el fin el agredirse al agruparse socialmente? Ya de hecho, en las sociedades originarias (se prefiere este término al de "primitivo", dado que "originario" se toma como lo que pertenece a la etapa primera de todo un desarrollo a través del tiempo, y "primitivo" se utiliza con un sentido peyorativo, tanto para un objeto como para el mismo ser humano, y por el mismo ser humano; además, las sociedades actuales serán sin duda "primitivas" a las sociedades futuras) surgieron conflictos entre los miembros que conformaron estas sociedades originarias pues, se estableció abiertamente una franca lucha por el poder, haciendo valer sus condiciones los más fuertes o los más numerosos, es decir, se hizo sentir el predominio del más fuerte, del más bizarro. Pero a este más fuerte lo dominó un ser que no lo era tanto, sino que era solamente astuto, y entonces ¿qué pasaba con aquellas personas que no poseían fuerza ni astucia en esas sociedades? ¿Esta tercera clase de personas estaba desprotegida? Al parecer así era, pero, entonces se enarbola otro estandarte en la sociedad, el del interés común; es decir, sobre los con

falones de la fuerza y de la astucia se elevó el bienestar común, o sea, los intereses de todos los miembros de la sociedad. Estos intereses comunes tenían que ser protegidos o tutelados y para esto fue necesario que se crearan normas que establecieran cómo es que se tenían que comportar los comunitarios; por lo tanto, esas normas tenían que revestir el carácter de leyes que fueran aplicables a todos por igual, para que así, de esta manera, fueran respetadas y observadas en la sociedad y por la sociedad. Sólo entonces de esta forma podría haber convivencia social, igualdad y seguridad para todos. Pero resulta que a la ilusión sobre vino la decepción acompañada de la frustración pues, esas leyes no siempre fueron observadas, sino que incluso, en muchos casos se hizo lo contrario a lo que se señalaba, dando con esto, origen a sanciones para los que las transgredían; sanciones que muchas veces eran (al parecer son) sinónimo de castigo, y a veces también rayaban en la crueldad, emergiendo así, diferentes periodos en la evolución de las teorías punitivas, a saber, el periodo de la venganza privada; el periodo de la venganza divina; el periodo de la venganza pública y el periodo humanitario. Algunos autores señalan un quinto periodo, que es contemporáneo, denominado científico.

PERIODO DE LA VENGANZA PRIVADA.- Periodo al que también se le conoce con el nombre de venganza de sangre, en el que imperaba la pasión de la venganza, ya que ésta es una de las más antiguas pasiones del alma humana (al estilo kantiano, la pasión se toma como la inclinación que excluye el dominio de sí, esto es, impide o hace imposible que la voluntad se determine a base de principios); esta pasión violenta tiene su fundamento en el instinto de conservación, así como en la necesidad que tiene el ser humano de revelarse o defenderse cuando recibe un ataque sin justificación, pues, en este periodo no existía un cuerpo especial que protegiera a los seres humanos ni a sus pertenencias, lo que origina que cada ser humano se proteja sí mismo, así como, según el mismo ser humano, aplicar justicia. De esta manera, se puede observar que la función punitiva en manos de los que sufrían el daño, siendo así, la forma más pura de la venganza. Pero

como a esta venganza privada se le conoce también como la venganza de sangre -dehído a los vínculos de sangre-, es que ceden "los derechos de venganza" por así decirlo, entre familias, parientes y tribus; pero como en muchas ocasiones se excadían en el acto de la venganza, es que la venganza tuvo que ser limitada sólo para los que habían sufrido la ofensa. La venganza asume así formas bien señaladas y, según un criterio de igualdad, la venganza debe ser exactamente igual en daño que la ofensa. Y la fórmula que resultó de lo anterior fue "ojo por ojo y diente por diente", mejor conocida como la ley del talión (de talis); esta fórmula se traducía en que el ofendido tenía el derecho de causar un mal de igual intensidad que el sufrido, e incluso permite que la reacción contra la ofensa fuera con la misma arma y en la misma parte del cuerpo. Pero como se mencionó que las venganzas podían ser llevadas a cabo por familias o tribus enteras, esto condujo a la debilitación de esos grupos, por lo que surgió otro sistema que moderara el sistema talional, mostrando un desarrollo considerable pues, sustituía a la venganza o a la ley del talión por la composición pecuniaria. Así, esta institución permite que la ofensa, en lugar de ser vengada pueda ser resarcida económicamente; es decir, la composición se traduce en el rescate del derecho de venganza pues, el ofensor podía comprar ese derecho al ofendido mismo, y si éste hubiere muerto, entonces a su familia por el pago en animales, armas o dinero.

Haciendo un análisis del talión, se observa que éste no es más que la igualdad aplicada con la finalidad de apaciguar una deuda o injuria por medio de la satisfacción del que sufrió el agravio, con la consiguiente tribulación o aflicción del ofensor; resulta ser entonces la expiación equilibrada o nivelada con la injuria, no más de aquélla, no menos de ésta. Resulta entonces ser la fórmula, no de la indemnización o reparación del daño, sino de la satisfacción plena de la venganza, pues únicamente opera un castigo igual a la ofensa cometida; esto es lo que dará bienestar y tranquilidad a la "conciencia igualitaria" de los seres humanos que se rigen por el talión. La inclinación igualitaria, que en las distribuciones de los alimentos y de los bienes impone el reparto igual, creó

el talión, y la necesidad de prevenir las desastrosas consecuencias de las revueltas lo introdujo en las sociedades de tiempo atrás. Se observa entonces que de este modo, la justicia no juega ningún papel ni en su creación ni en su introducción. Sin embargo, el lado positivo del talión se muestra cuando se patentiza que la pasión, que martiriza y ciega al ser humano de esa época, es susceptible de ser restringida e incluso dominada, pues se obliga al individuo a no ejercer ciegamente su venganza sobre toda la familia del ofensor, ni tampoco en su clan, sino sólo sobre el culpable, no más allá.

PERIODO DE LA VENGANZA DIVINA.- Antiguamente, en las facies pretéritas, el derecho tenía un carácter sagrado. La norma jurídica se considera como un mandato de la divinidad y como consecuencia de ello, el entuerto jurídico es una grave ofensa a la divinidad misma. Es decir, el ser humano torpemente santifica y diviniza sus pasiones, principalmente cuando estas últimas le son útiles para su conservación individual o enriquecimiento. La venganza erigida en deber sagrado se convierte en el primero de los deberes, aún más, se considera el delito cometido como el elemento o causa del descontento de los dioses y, para acabar con su "ira", era necesario que el "pecador" expiara su culpa por medio de las penas que señalaran los sacerdotes de la religión en cuestión, pues eran éstos los encargados de aplicar la justicia (?). De esta manera se señala el sentido o significado expiatorio que se atribuye a la pena o condena. Pero en ese juicio expiatorio se llevaban a la práctica las "ordalías" que no son sino una serie de pruebas que se llaman judiciales o juicios de Dios, y que consistían en procedimientos crueles, tales como la prueba del fuego, inmersión del brazo en agua caliente, etc., en los que solamente el inocente podía resistir, pues éste era asistido por Dios. Por otra parte, se ha sostenido por algunos autores que el derecho canónico ha sido benéfico, ya que influyó de manera positiva en el avance de la justicia (en este caso penal) pues, revistió de humanidad al castigo, pidiendo que éste ya no fuera tan severo, que incluso se reformara al delincuente, y ya no se deseara la venganza sino que se perdonara al ofensor y, que a este últi

no se le redimiera. Otros autores señalan por el contrario que, este derecho no fue benéfico, sino perjudicial, ya que al confundir el delito con el pecado, so ter dían que se ofendía a Dios mismo y no al semejante. Lo que sucedió realmente entonces, es que el procedimiento acusatorio fuera sustituido por el inquisitorio, aplicándose la venganza divina en sus formas excesivas de aplicación y pen tencia y el concepto retributivo de la pena.

PERIODO DE LA VENGANZA PUBLICA.- Sólo con el tiempo y a través de un extenso desarrollo, es que el derecho se despoja de los caracteres religiosos, para pasar a ser de esta manera, el Estado quien se encargara de aplicar las penas o como se acostiara, de aplicar la justicia. Se empezó a hacer distinción entre los delitos privados y los delitos de orden público, ya que con la organización del Estado se organizó también el nuevo sistema punitivo, pues aquél le arrebató al ofendido el derecho de la venganza y el clero lo hizo a un lado, objetivándose de esta forma el procedimiento y señalando quien debería fijar la pena y quien debería de ejecutarla. Pero esto no significaba que sería un verdadero cuerpo judicial el que actuara y aplicara legítimamente justicia, portándose de manera verdaderamente imparcial, sino que por el contrario, los sujetos que les correspondía juzgar pusieron su trabajo al servicio de los déspotas, poderosos, personalidades de la iglesia, etc., quienes por medio de la crueldad de las penas y por el temor que éstas despertaban, conseguían lo que se proponían. Lo anterior se demuestra si se señala el ingenio que se tuvo para inventar los suplicios para la venganza pública, siendo la tortura el método favorito para la obtención de revelaciones y confesiones (también de riquezas); los instrumentos que se utilizaron fueron: la jaula de hierro o de madera; la argolla, que era un pezada pieza de madera colgada al cuello; el pilori, que era un rollo o picota de madera en que la cabeza y manos quedaban sujetos, estando la víctima de pie; la horca y los azotes; la rueda en la que se colocaba al reo después de romperle los huesos a golpes; las galeras; el descuartizamiento por la acción simultánea de cuatro caballos; la hoguera y la decapitación por el hacha; el garrote que daba

muerte por estrangulación; los trabajos forzados y con cadenas, etc. (46). La excesiva crueldad de que eran objetos, tanto culpables como inocentes, no era otra cosa sino la fuerza del más fuerte sobre el más débil pues todas estas penas sólo buscaban lograr un objetivo: mantener a las clases bajas en sumisión y obediencia, para que de esta manera los poderosos y tiranos conservaran sus privilegios. En esta etapa o periodo, si se puede afirmar que la justicia (y ya se está cometiendo un error al llamar justicia a esto) es el derecho del más fuerte.

PERIODO HUMANITARIO.- La crueldad de las penas, así como el dominio por parte de los tiranos no podía ser para siempre, y como en todos los lugares y épocas surgieron mentes capaces de cambiar tal sistema y, sobre todo, llenas de valentía para oponerse al Estado mismo, y así, empezar un movimiento humanizador de las penas. Tal trabajo tuvo un contenido filosófico al que se le denominó "Iluminismo", siendo sus precursores Tomás Hobbes, Benito Spinoza, John Locke, Juan Jacobo Rousseau, Diderot, D'Alambert, Montesquieu, entre otros. Precisamente este último, en su obra "Del Espíritu de las Leyes", y con una visión vanguardista y racional dice:

"La ley general, es la razón humana en cuanto gobierna a todos los pueblos de la tierra; las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser más que los casos particulares a los que se aplica la razón humana"(47).

Y es que verdaderamente en tales sistemas de venganza no se puede hablar de la razón. Pero el que más contribuyó a que se acabara (como el mismo decía) el "libre ejercicio del poder mal dirigido" fue César Bonnesana, Marqués de Beccaria, con su "Tratado del Delito y de la Pena", siendo los puntos más destacados los que se señalan: 1.- Las penas deben ser públicas, prontas y necesarias, proporcionadas al delito y las mínimas posibles. Nunca deben ser atroces. 2.- La pg

46) Raul Carrancá y Tájillo. Derecho Penal Mexicano. pág. 103

47) Montesquieu, Del Espíritu de las Leyes. L. I, c. III, pág. 38

na de muerte debe ser proscrita por injusta, el contrato social no la autoriza, dado que el ser humano no pueda ceder al derecho a ser privado de la vida, de la cual él mismo no pueda disponer por no pertenecerle (48).

PERIODO CIENTIFICO.- Es a través del tiempo que el juzgador se ha dado cuenta de que el que comete el delito es también ser humano, y que incluso a veces, es verdad que cometió el delito, pero en muchos casos se vió obligado a ello por salvar sus bienes jurídicos; es por ello que el delincuente (a veces mal empleado este término), en este periodo ya no es objeto de experimentos y crueldades, sino que por el contrario, ahora es objeto de preocupación por parte de los legisladores, así como del cuerpo encargado de aplicar justicia. Es por esto que los esfuerzos de aquellos seres como Bonnesana y tantos otros, no resultaron estériles, sino por el contrario dieron frutos, pues desde entonces, el sistema penal ha sido objeto de numerosos estudios, para aplicar, ya no tanto la pena, sino más bien un tratamiento para readaptar al delincuente a la sociedad, corrigiendo sus preferencias por la falta. La pena como pago, como sufrimiento con sentido del talión ya no tiene importancia, sino que ahora, lo que interesa es su eficacia; tanto que a la pena se le toma, no como lo que se espera, sino como el medio para lograr eso que se espera, y lo que se espera es que el sujeto que delinquirió se reajuste de nueva cuenta, se readapte al medio en donde vive y se desarrolle; o de otra forma, separar al sujeto reincidente del resto de la sociedad.

Desgraciadamente, al menos en el sistema punitivo de este país, no se ha podido llevar con resultados positivos esos métodos, ya que, cuando no es el delincuente (no se presta a que se le readapte) es el mismo sistema judicial el que le hace que incurra en nuevos delitos o el mal trato por medio de los encargados de vigilarlos, pidiéndoles dinero, etc. Aunado a esto, es también la pobreza en

48) Fernando Castellano. Lineamientos Elementales de Derecho Penal. p. 36

que vivan algunos "delincuentes" lo que les conduce de nueva cuenta a delinquir. No se está justificando la conducta del delincuente, pues se sabe que existen delincuentes que hacen del delito su modo de vida, pero hay que recordar siempre que esos delincuentes también son seres humanos. No es la intención aquí señalar o mencionar la evolución de las ideas penales, siguiendo los diversos pensamientos y direcciones de algunas escuelas del derecho penal, sino que la intención es la de seguir el desarrollo que siguió la justicia en cuanto a su aplicación, y si realmente era justicia.

La humanidad ha pasado por numerosas etapas para dominar y amortiguar la pasión de la venganza. La dominación de este instinto primordial es lo que puede contribuir a hacer más real y efectiva la Idea de Justicia, bosquejada en el período de la decadencia de la venganza, cuando el ser humano dejó de conducirse por la pasión y empezó a razonar. Pero ¿por qué se insiste en la venganza? ¿En pasión de la venganza? El poeta dice: "Ángel de bondad lleno, ¿conoces tu los odios, los puños que se crispan, las lágrimas de hiel, cuando la venganza en su infernal redoble se erige en capitana de nuestras facultades?"⁽⁴⁹⁾ La venganza, principal causa de la pasión violenta; aquélla que dirige y gobierna a las facultades, desplazando a la razón. Esto se debe al descontrol de la pasión misma, abandonándose al mero deseo de la satisfacción vindicativa, al implorar a Némesis que aplique una represalia al que ha sido ofensor. ¡Sic transit gloria mundi...! Entonces, ¿la pena es privativa del ser humano en su individualidad, o también la practica el Estado? ¿Se da la venganza entre las naciones o nada más entre los seres humanos? Para responder a ambas preguntas, es necesario saber qué es la venganza. Esta viene a ser el agravio cometido por un individuo a otro individuo y la respuesta de este individuo al agravio de aquél. Así, se encuentran venganzas en Hamlet contra los asesinos de su padre; la venganza de Antígo-

49) Charles Baudelaire. Las Flores del Mal. pág. 37

na al hacer que el hijo del tirano Creón se enamorara de ella ; la venganza de Orestes que lo convierte en parricida al matar a su madre Clitemnestra porque ésta mató a su vez a Agamenón; las venganzas entre familias enteras o las venganzas entre naciones, tales como las de Irán e Iraq; entre el amo y el esclavo, en fin, hasta las más comunes y vulgares entre amantes. En hechos recíprocos se ofenden los seres humanos. Porque el cierre de sus heridas provocadas por las ofensas, burlas, etc., es el ocasionar iguales heridas a quienes las hicieron sentir primero. Hasta en los dioses se encuentra la venganza, cuando Prometeo al robarles el fuego fue condenado a sufrir una pena; cuando Poseidón se vengó del rey Mino por no sacrificar el magnífico toro blanco que le envió el dios para probar a los hermanos de Mino que éste era el legítimo rey. Al no sacrificar Mi nos al toro como una prueba de ofrenda y servidumbre a Poseidón, este último despertó en Pasifaa una pasión irrefrenable por el toro, pasión de la cual nació el famoso Minotauro. ¿Cuál es el fruto de la venganza entonces? Sin duda el odio, un tonel de odio que embriega a los seres humanos; "el odio es el tonel de las Danaides pálidas", y las Danaides bien podrían ser la mayoría de los seres humanos. El odio será lo que convierta a la venganza en el brazo verdugo, ejecutor y fuerte que sembrará terror y muerte. La venganza vendrá a resultar entonces como la llena alimentadora de los vicios tales como: la discordia, los celos, la incompetencia, la rivalidad, la envidia, la ambición y por consecuencia, la lucha perpetua entre los seres humanos. La satisfacción de la venganza se reducirá al conformismo o consuelo: "me ofendieron, pero yo les hice lo mismo", como una sentencia a ejecutar antes de sufrir la ofensa, predispuestos de antemano a la violencia, sin poder darse cuenta el ser humano que la mejor venganza es ignorar al enemigo u ofensor, olvidarles dándoles la espalda, o incluso con desprecio perdonarlos.

CAPITULO TERCERO

LA IDEA DE JUSTICIA EN LAS PRINCIPALES CORRIENTES FILOSOFICAS. IDEALISMO Y MATERIALISMO.

3.1. IDEALISMO.- En un principio, este término fue utilizado para designar a la doctrina de Platón en cuanto a las ideas, por tal razón se denominó idealismo metafísico, por ser una hipótesis en torno a la naturaleza de la realidad, que consista en señalar el carácter espiritual de la realidad misma.

Otro curso que se le ha dado es el gnoseológico o epistemológico, ya perteneciente a corrientes filosóficas modernas o contemporáneas. El sentido de este idealismo se basa en dos supuestos: 1.- Que el conocimiento sea una "categoría" del espíritu, una forma de la actividad humana o del sujeto que pueda ser investigada universal y abstractamente, esto es, prescindiendo de los procedimientos cognoscitivos particulares de los que el ser humano dispone. 2.- Que el objeto inmediato del conocer sea, como lo había pensado Descartes, solamente la idea o representación y que la idea sea una entidad mental que existe, por lo tanto, afuera de la conciencia del sujeto que la piensa. La refutación que se ha hecho a esta teoría es que es imposible que la conciencia o el sujeto tengan que salir fuera de sí para aprehender el objeto. Kant demostró lo infundado de este supuesto en su Crítica de la Razón Pura. En otras palabras, el supuesto gnoseológico fundamental consiste en la reducción del objeto de conocimiento a representación o idea.

Otro significado del idealismo es el romántico, el cual, sus fundadores Fichte y Schelling denominaron trascendental, subjetivo o absoluto. Es absoluto por cuanto tiende a subrayar el supuesto de que el Yo o espíritu es el principio único de todo y que fuera de él no hay nada. En Hegel, el absoluto es al mismo tiempo objeto y sujeto de la filosofía y, se caracteriza por su infinitud positiva

va en el sentido de hallarse fuera de toda realidad finita y de comprender en sí toda realidad finita ⁽¹⁾.

3.1.1 IUSNATURALISMO Y SUS DOCTRINAS.- A la concepción del derecho natural, se le toma como lo que yace muerto, como el destierro de los derechos inalienables del ser humano, o como la insensibilidad al progreso del individuo en el mundo. Sin embargo, en el rechazo del derecho natural se da nacimiento al derecho positivo. ¿Entonces esto significa que sólo el derecho positivo es vigente, que tras consigo los derechos inalienables y que, apunta hacia el avance del mundo? Definitivamente no, porque el rechazar al derecho natural no significa que con ello se le destruye, sino que sólo se pone en duda su existencia, así como también se pondrá en duda la existencia del mismo sujeto que duda del derecho natural, puesto que este individuo, al existir sólo con el derecho positivo, estará igual que este último, lleno de imperfecciones, de lagunas, constantemente cambiará de parecer, será variable de acuerdo al valor y a la época, será —en fin— sólo histórico. Y entonces se dirá con voz antisonante: "es precisamente eso, histórico, que junto con el psicológico, el jurídico y el metafísico, son los cuatro argumentos que se levantan en contra del derecho natural". Pero, para poder ver y entender estos argumentos, es necesario que se conozca qué es el derecho natural ⁽²⁾.

La concepción del derecho natural tiene lugar desde los clásicos griegos, a quienes se les debe que el derecho natural no sólo sea un ordenamiento sino que además sea universal, pues aunque no utilizaron propiamente el término "derecho natural", sí lo daban a entender en sus escritos; y parecer ser que es a los estoicos a quienes se les atribuye la primera formulación de la teoría, aunque la interpretan a veces como instinto o como inclinación racional, cuando sostienen

1) Nicola Abagnano. Diccionario de Filosofía. pág. 638 - 639

2) Morris R. Cohen. Razón y Naturaleza. pág. 497

que la participación de los seres vivos en el orden universal se lleva a cabo a través del instinto en los animales y por medio de la razón en los seres humanos⁽³⁾. Esto es lo que caracteriza fundamentalmente a la fase antigua del derecho natural, es decir, vivir conforme a la naturaleza y, dedicarles un cierto interés a las leyes de los seres humanos, pero sólo aparente o interesadamente. Así, se encuentran varias doctrinas del derecho natural, tales como la de los sofistas o, en algunos personajes de los Diálogos platónicos, teorías que identifican a las leyes humanas como convencionales y relativas, contrarias a la naturaleza, a las cuales se les dió sólo un respeto aparente o formal, mientras que al derecho natural se le consideró y se le reconoce como la apelación a la naturaleza debido al exacto orden que mantiene, siendo por tanto, el mejor modo de vivir, incluso, pensar en la propia utilidad, ya que el derecho natural viene a ser el tribunal siempre concebido como la más alta y verdadera Justicia.

En Epicuro se encuentra que el derecho natural viene a ser convencional en vista de su utilidad pues, los seres humanos lo inventaron para no dañarse recíprocamente. Hubo escépticos tales como Carneades, quien sostenía que el derecho natural no existe debido a que el derecho va cambiando conforme a las costumbres y en el ámbito de una misma sociedad.

En Aristóteles, el derecho son las relaciones de una coexistencia justa, racionalmente perfecta, lo que puede crear y conservar, en todo o en parte, la felicidad de la comunidad política, y la felicidad es la realización o perfección de la actividad perenne del ser humano, es decir, la razón. La sanción del derecho es el orden de la comunidad política y la sanción del derecho es la determinación de lo que es justo. Pero un derecho así entendido es solamente el derecho natural que es el mejor y siempre el mismo⁽⁴⁾. Los estoicos hicieron eco de esta

3) Diógenes Laercio. Vidas. pág. 85 - 87

4) Aristóteles, Ética a Nicómaco. L. V. pág. 66

doctrina, ya que identificaron al derecho natural con la justicia y a la justicia con la razón. Pero así como Grecia tuvo sus pensadores preocupados por la idea de un derecho natural, también en Roma surgió un jurista de nombre Cicerón, quien tuvo el mérito de introducir la filosofía a Roma, aún más, se le debe reconocer que junto con otros individuos, amparara y fundamentara a tal derecho con su autoridad; es decir, a las especulaciones sólo filosóficas de los grandes filósofos referentes al derecho no escrito, o derecho común, o derecho natural que las criaturas de razón estaban obligadas a reconocer en donde estuvieran, a estas especulaciones los juristas romanos las refrendaron con su autoridad. Y es precisamente Cicerón quien formula por primera vez la idea del derecho natural, y aunque no pertenecía a ninguna escuela, si recibió la influencia de alguna de éstas y de pensadores helénicos, pero principalmente de los estoicos. La tesis ciceroniana se resume en sostener que el derecho no constituye un producto del arbitrio, sino por la naturaleza. "Nada es más importante que ser entendido claramente que nosotros hemos nacido para la justicia y que no ha sido construido el derecho por la opinión sino por la naturaleza"⁽⁵⁾. Además,

"Hay, pues, un solo derecho 'natural' por el cual ha sido ligada la sociedad de los hombres y el cual ha constituido una sola ley; ley que es recta razón de mandar y prohibir; quien ignora ésta, es injusto, ya sea que haya sido escrita en alguna parte, ya en ninguna"⁽⁶⁾.

Se puede observar entonces que, Cicerón utiliza -al igual que los griegos- la idea de una ley natural, así como una recta razón también natural que está implícita en las cosas conformando así una ley perenne y universal. De esta manera y con Cicerón a la cabeza, los juristas romanos ya no hablan o elevan un discurso sólo para los ciudadanos romanos, sino que ahora lo hacen para el ser humano en general, dando así testimonio de la conciencia misma del hombre en particular.

5) Cit. por Fernando Torre L. et. al. Filosofía del Hombre. pág. 47

6) Ibidem. pág. 48

Ulpiano, por otra parte, incluye a los animales en el horizonte del derecho natural, mientras que otros jurisconsultos se contentan tan sólo en encuadrar en ese horizonte al ser humano, tomando como fundamento la misma naturaleza del ser humano, la naturaleza racional del individuo. Pero cabe observar que las consideraciones anteriores están revestidas de elementos característicos de una ética filosófica, no siendo extraño que jurisconsultos como Papiano, Paulo, Antonio Pío y Marco Aurelio estuvieran convencidos de que tanto la razón como el derecho eran la voz de la naturaleza, la manifestación de más fuerza y presencia de la autoridad y poderío de la divinidad en la tierra.

En el ambiente de la doctrina religiosa se puede observar que se forja un cambio en cuanto a la idea que del derecho y del Estado se tiene, pues aunque el pensamiento ético-moral del cristianismo tiene sus fuentes en las culturas griega y romana, no significa ello que el cristianismo persiguiera fines políticos, ya que el sentido de la doctrina cristiana no tiene un significado jurídico ni mucho menos político, sino más bien ético y moral. Aún más, la doctrina cristiana no predica las reformas a las leyes, ni la derogación de las mismas, pide sí, en cambio, la derogación de las instituciones como lo es la esclavitud. El cristianismo sirve para salvar a los seres humanos de la actitud pecaminosa. Aún más, la doctrina del cristianismo es en esencia apolítica, ya que todas sus enseñanzas tienen un alto sentido espiritual, y no político (al menos en su comienzo), una formación de cada ser humano en cuanto a su interioridad, y con la fuerza de su espíritu es como se conducirá en la tierra. Según San Agustín la Ciudad de Dios está en el cielo, mientras que la ciudad del mundo es creación de bandidos, y es precisamente que, para llegar a la Ciudad de Dios, se debe de transitar por el camino trazado por el cristianismo en la tierra, pero para ello se debe de preparar al individuo, comportándose del mejor modo posible, ¿cómo? Con la conciencia y la razón que el creador ha concedido al ser humano. "Mi reino no es de este mundo", son las palabras de Cristo que dirigió al hombre, con las cuales se entendía que en su reino se aplica la Ley Divina y Eterna, siendo por tanto per-

fecta. Por otra parte, ya no es como en los tiempos de la antigüedad clásica, en la cual sólo existía una cosa sobre el individuo, y esa cosa era el Estado; ahora el individuo tiene otro camino, otra misión que ya no es sólo la de daras al Estado, sino que la nueva misión tiene otro fin allende el mundo en donde vive, es decir, ultraterreno. Pero con lo anterior no significa que no exista el derecho, no, ya que al haber un Dios gobernante del mundo, el derecho se considera como emanado de Dios, teniendo como fundamento la voluntad y la infinita sabiduría divina. Ese derecho es el derecho natural, en donde se plasma la voluntad divina, en contraposición del derecho positivo que es el producto del hombre; es decir, en la tierra, los seres humanos de las naciones crean sus leyes, y aunque en algunas ocasiones expresan intereses mezquinos y egoístas de los gobernantes, las más de las veces sirven también para para formar una cultura moral en los seres humanos. Por eso -sostiene la doctrina religiosa del derecho natural-, cuando un buen hombre quiere aplicar leyes con las que verdaderamente se haga justicia y no queriendo recurrir a las leyes de los gobernantes, podrá entonces invocar o incluso apelar al derecho natural, ajustando su proceder a la ley eterna de la naturaleza creada por Dios.

En el pensamiento de Santo Tomás también se encuentra contenida una visión semejante:

"...hemos dicho que el Universo todo es reglamentado y juzgado por la ley eterna, porque está sometido a la providencia; por lo tanto en cierto modo está penetrando por esta ley, que intima a las criaturas inclinaciones naturales correspondientes a los actos y a los fines que le son propios"(7).

Con posterioridad al iusnaturalismo cristiano se presenta otra forma de considerar el derecho Natural desde el punto de vista de la Escuela Clásica del derecho natural. Esta escuela de la época moderna da paso a la tendencia llamada Iusnaturalismo, dándole tal valoración, que esa tendencia sirve de inspiradora

7) Ibidem, pág. 80

para la Declaración de los Derechos del Hombre, además de ser otro aspecto de la evolución del derecho natural, pues, desde que se acepta que el derecho natural no se sujeta al derecho divino o ley eterna, se abre paso al moderno jusnaturalismo. La Escuela Clásica tiene sus orígenes en la filosofía del cartesianismo, ya que este último, acorde con el pensamiento del Renacimiento, sostiene que el ser humano existe en forma individual. Pero este sentimiento de existencia en cada individuo tiene su origen y fundamento en la idea filosófica de Descartes, a quien le corresponde mostrar el camino por el cual se puede llegar a tener con certeza la existencia de Dios, siendo ese camino su famosa duda metódica: "pienso, luego existo". Es decir, Descartes duda de todas las enseñanzas y dogmas que le fueron impuestas, pero esa duda no es gratuita y sin fundamentos, ya que toma plena conciencia de ello, y al querer emanciparse, liberarse de todos esos dogmas, somete todo a la duda, y empieza a descubrir de esta manera y por sí mismo la certeza, encontrando que la primera cosa cierta y absoluta es la sola existencia de su pensamiento que duda. Así, de esta manera, las escuelas sucesivas como la del racionalismo (principales representantes Grocio y Pufendorf), las del idealismo y del cristianismo se fundamentan en la anterior fórmula metodológica. Lo interesante en lo señalado consiste en descubrir que poco a poco se va cambiando la formación de la sociedad en cuanto a sus orígenes, ya que para los pensadores teóricos la sociedad ya no se forma de la divinidad, sino que su origen es aquél en que el ser humano vivía en un estado de naturaleza, en donde cada ser humano existía individualmente, sin que contara con el factor religioso, político o ideológico, pero que por temor o por propio interés, se unieron los hombres sin coacción alguna sobre su voluntad, formando una nueva manera de vivir: la sociedad. El ser humano -según esta corriente- se enfrenta al problema del conocimiento, al problema gnoseológico; y es el mismo ser humano quien tiene que resolverlo por medio de las facultades también cognoscitivas de que está revestido. Se llegará al fondo del problema por medio de la razón humana, descubriendo ésta la verdad. Esta Escuela Clásica muestra un derecho natural distinto del de-

recho natural teológico, estableciendo que los derechos naturales del hombre se sustentan ya en los factores racionales, y que además, son evidentes y exactos para la vida social.

Otro representante de esta Escuela Clásica es Hugo Grocio, el cual, siguiendo al pensamiento de Aristóteles, piensa que el ser humano es por naturaleza un ser sociable y por lo tanto, es natural que se congregue a vivir en una sociedad. Por otra parte, uno de los dos puntos más importantes que sostiene Grocio es que la recta razón muestra el derecho, sí, pero ya no como una revelación divina, sino como una mentalidad racional, es decir, el ser humano podrá ser sociable porque esa es su naturaleza, ya no hay un pacto revestido de intereses el que el ser humano podrá romper cuando ya no encaje en el Estado. Se observa entonces que, la Naturaleza-Dios concebida por otros autores, en Grocio ya no es tan importante, sino que ahora la naturaleza es "naturaleza-hombre-razón"; y conforme a lo anterior, el derecho natural existirá aún cuando no existiera Dios, o que incluso, si existiere, y no se preocupara de las cosas humanas, puesto que la madre del derecho natural es la Naturaleza misma.

Más para Grocio, el derecho natural se llega a conocer de dos formas: la primera del modo a-priori, es decir, cuando se presenta una duda acerca de la naturaleza social y racional del ser humano, o cuando se tiene la certeza absoluta de la misma; en otras palabras, es inherente al ser humano; la segunda manera es del modo a-posteriori, y en éste se presenta la situación de que algún hecho es reconocido por todos como algo justo conforme al derecho positivo. Pero como el mismo Grocio señala, es imposible que se tenga el pleno conocimiento del derecho positivo de todos los pueblos del orbe y aunque esto fuera posible, lo que es justo para algunos, es injusto para otros; v.gr: la esclavitud en épocas pasadas o el pago de altos impuestos o intereses de las deudas externas de los países deudores; además, el derecho natural está por encima de estas opiniones subjetivas, aunque de hecho sea desconocido o ignorado.

Pufendorf por su parte, establece una determinante diferencia entre el derecho y la teología, y esto en atención a que también, entre el derecho natural y el derecho positivo existe una clara oposición o contraste, ya que el derecho natural tiene hegemonía ante el derecho positivo, y aunque el Estado existe, el derecho natural fue primero, y aunque el Estado rige el derecho positivo, es al derecho natural a quien debe someterse aquél, ya que el derecho natural siempre conserva y mantiene su supremacía y preeminencia. Además Pufendorf, distingue los derechos que son innatos de los derechos adquiridos. Es decir, el ser humano puede vivir aislado de la sociedad, pero esto no quiere decir que no tenga leyes que lo rijan, por el contrario, tiene derechos pero son naturales, propios de la naturaleza del ser humano, no importando el hecho de que no sea parte de una comunidad. En cambio, los adquiridos son los derechos que se le otorgan al ser humano cuando ingresa o pasa a formar parte de una colectividad, creando una familia y perteneciendo al Estado.

Los dos autores antes mencionados sostienen que los principios del derecho natural, son principios axiomáticos y además racionales, como consecuencia de ello son eminentes y exactos, pero no para una vida individual sino para una vida social. Además, los derechos naturales innatos de que se habló anteriormente, no son concedidos por la gracia divina, sino que éstos existen porque el ser humano existe, y el Estado los reconoce y los protege porque reconoce y protege al individuo que forma parte de él. De esta manera se pasa del derecho natural divino, al derecho natural racionalista, y al suceder que tal derecho natural no proviene ya de la voluntad suprema, sino de la existencia racional, sucede que se da surgimiento al Jurnaturalismo racional. Artificio para que los gobernantes de los Estados hicieran sentir su poder, como consecuencia del contractualismo. Las doctrinas jurnaturalistas se hallan en la base de muchas de las teorías del contrato social.

Este moderno jurnaturalismo se caracteriza por la manera de cómo se funda-

menta o en qué se fundamenta el derecho natural, dando Grocio la principal respuesta de que el derecho natural se funda en la representación del estado de naturaleza del ser humano, es decir, hay un estado de naturaleza anterior a todo estado social, y el ser humano ha vivido de forma individual y libre en ese estado de naturaleza, gozando sus derechos innatos; pero ese estado de naturaleza se ha convertido por medio de una especie de contrato social, en un Estado social y jurídico, y aún más, en él el ser humano no sólo conserva sus derechos innatos sino que también adquiere otros derechos más (aunque para ello tuvo que renunciar a algo muy valioso, a saber, la libertad)

Hobbes elimina elementos o fragmentos dogmáticos del derecho natural que existen en la doctrina de Grocio. Hobbes niega el carácter infalible de la razón humana que la había otorgado Grocio, cuando transfirió el derecho natural de la esfera de la razón divina a la esfera de la razón humana; Hobbes otorga el carácter de falible, es decir, de finito o humano, a la razón como fundamento del derecho natural. La ley natural viene a ser un dictamen de la recta razón, pero la recta razón viene a ser "...el acto de razonar, o sea, el razonamiento propio de cada individuo, y verdadero con respecto a las acciones que pueden llevar utilidad o daño a otros hombres"⁽⁸⁾.

Se ha sostenido que es con Hobbes y con Locke, con quienes se inicia la doctrina jurnaturalista que tiene como base de su existencia a la experiencia, pero en la experiencia de cada ser humano. Es decir, al derecho natural se le enfoca desde un punto de vista de la experiencia humana, lo que conduce a que su fundamentación sea positivista. Los principales puntos de tal tesis son: la existencia real del ser humano a partir de sus impulsos, a partir de sus sentimientos, y por lo tanto, subjetivos. Estos tienen su sede en los planos de la conciencia, y según la conciencia del ser humano es como será el derecho natural, y por ende,

8) Nicola Abagnano. Opus cit. pág. 298

la justicia de este derecho. El derecho natural existe entonces por la naturaleza real del hombre, por lo que ya no viene a ser una manifestación divina ni racional al estilo de la Escuela Clásica, sino racional conforme a una facultad racional reflexiva⁽⁹⁾.

Bien, según esta doctrina, el derecho natural existe por consecuencia real del ser humano; la experiencia de éste hace que exista aquél. En este sentido, se tiene que hablar necesariamente de una experiencia que pueda contener un conocimiento intuitivo (es decir, que por medio de una relación directa con un objeto cualquiera se implique la presencia efectiva del objeto) no sólo de cosas externas (como los objetos sensibles), sino que además de los estados subjetivos (internos y profundos) del individuo; tales estados son en este caso, los impulsos y los sentimientos, de los que el ser humano tiene experiencia en sí mismo. Si así es, entonces, el ser humano tuvo o tiene conocimiento del derecho natural por la relación directa entre ambos, lo que implica la existencia efectiva del derecho natural. Así, el ser humano "tuvo conocimiento del derecho natural" y no "dió las bases para la existencia del derecho natural". El significado de "tuvo conocimiento de" es el de que "algo" ya existía con independencia del sujeto que conoce y que, ese "algo" seguirá existiendo aún cuando ya no sea lo mismo con ese ser humano que conoce, o cuando sus sentimientos e impulsos varían con el tiempo. Si se argumenta en contra, que esto no es posible ya que, los impulsos y sentimientos del individuo que conoce residen en la conciencia y que, debido a la acumulación de éstos es que se fortalece esa conciencia, conciencia en la que se origina una profunda reflexión, produciendo la existencia real del individuo, entonces, se contesta que aunque los impulsos y sentimientos (como actos internos) residen en la conciencia, ésta no se fortalece sino que se debilita por sólo acumular impulsos y sentimientos, y no así juicios fríos, calculadores, dirigidos

9) Juan Manuel Merán Mata. Filosofía del Derecho. pág. 233

por la razón. Además, esa conciencia es una conciencia simple imperfecta, lejana al aprendizaje. Si se replica que esta conciencia simple emite juicios porque reflexiona, se hace ver que, si bien es cierto esto, también lo es que esos juicios que emite no son aquella facultad que separa o distingue, o incluso descubre, el significado de las cosas que pueden ser de una manera o de otra; no valoran el ser de las cosas, sino simplemente las toman como vienen. Lo que sucede en realidad es que, tal conciencia reflexiva emite juicios reflexivos (como el filósofo de KBrigeberg los llama), los cuales no constituyen o determinan al objeto sino que, ya lo encuentran constituido, autolimitándose sólo a encontrar la manera de subordinarlo o someterlo a una ley, que es meramente subjetiva, que juzga ese objeto según su arbitrio, criterio o capacidad; así, unas cosas le parecerán justas o injustas. Esa ley subjetiva no es sino la experiencia.

Pero se aclara, la reflexión no es el error sino el sujeto de experiencia que conoce y juzga por medio de la reflexión, al permitir que se mezclen las pasiones, inclinaciones, sentimientos e impulsos con la razón. Además, se ha sostenido anteriormente que es por medio de la reflexión (por la verdadera reflexión) que se alcanzará la Idea de Justicia y, en este caso, al derecho natural. Para ello es necesario no tomar a la facultad de reflexionar solamente como el camino por el cual, el individuo transita tomando sólo en consideración sus operaciones, sino que por la reflexión, será el camino que tomará entendimiento para desarrollarse, entendiéndose así mismo y al objeto que conoce, es decir, al derecho natural. Resumiendo, se sostiene que ningún enfoque empírico o reflexión con fundamento en la experiencia servirá de base o dirección al derecho natural, puesto que en el individuo, los impulsos y sentimientos son variables y por tanto relativos, no sirviendo más que como meros medios para justificar, no la existencia del derecho natural, sino la propia existencia de ese individuo. Además, la reflexión que ejecute ese individuo con la conciencia, deberá ser sobre la misma, para conocerla y empezar a perfeccionarla, y no para dar surgimiento a impulsos y sentimientos. El grave problema del ser humano consiste en veras como creador

y fundamento de todo lo que existe, cuando resulta ser que sólo es el fundamento de todo lo destruido.

Se ha repetido en varias ocasiones que el derecho natural está revestido de universalidad, pero ¿qué es lo que da sentido a esa universalidad? Para dar respuesta a esa cuestión se han dado los siguientes modos de interpretación:

- a) Normas universales cuyo origen y materia es de carácter divino: derecho natural de contenido teológico.
- b) Universalidad de carácter racional: jusnaturalismo racionalista.
- c) Normas de derecho natural desde un punto de vista empírico o realista: derecho natural desde una fundamentación positiva⁽¹⁰⁾.

Ahora, en cuanto a la tesis de derecho natural de contenido teológico, se puede decir que, su fundamentación tiene mucho que ver con la idea de lo divino, es decir, existe la idea de lo justo y de lo verdadero, pero estas dos ideas tienen su base en un *lay sterna*, y por lo tanto divina, de donde surgen los principios de la justicia para los humanos en su totalidad, y al ser derivada de la divinidad la Idea de Justicia, entonces deriva directamente de un Ser Supremo, como lo sería Dios. Además, esa justicia no es de modo alguno subjetiva, sino que al ser Dios el creador de todo lo existente, y al ser este Creador perfecto, entonces la Idea de Justicia que El creó es también perfecta, no así la de los seres humanos, la cual es imperfecta. Como consecuencia, cuando existe algo imperfecto como lo sería la justicia terrena y subjetiva, para remediarla entonces hay que apoyarse en algo que sea perfecto, como lo sería la justicia supraterrana y divina, además de objetiva, como lo es la justicia del derecho natural. Pero se ha hablado de esta idea de lo justo, como derivación directa de la divinidad, o sea Dios. Y a Dios se le ha identificado con la Naturaleza, es decir, Dios es la personificación de la Naturaleza. Luego entonces, de lo mismo decir que el

10) *Ibidem*, pág. 231

término natural deriva de Dios o de la Naturaleza. Kelsen parece estar por lo contrario cuando dice que el término "natural" es la forma adjetival de la palabra "naturaleza" y viene a ser la idea de lo justo, exacto, adecuado, existente con independencia del querer humano subjetivo, pero susceptible de ser conocido por el ser humano. Señala también que, para la teoría de la justicia o del derecho natural no importa cuál sea la fuente de lo natural o justo, si es la Naturaleza o Dios; atinadamente señala que, si se toma a la Naturaleza como fuente del derecho natural, esa Naturaleza tiene que considerarse como un todo, como naturaleza de las cosas y de las relaciones así como de la naturaleza misma de los seres humanos. Por otra parte, si se toma a Dios como fuente o fundamentación del derecho natural se está hablando de una Idea de Justicia Suma, y como consecuencia, de una legalidad causal suprema. Además, indica en cuanto a la tesis última, de que si Dios es la fuente o fundamentación del derecho natural, entonces se debe de saber o distinguir igualmente, si se está hablando de la voluntad de Dios o de la sabiduría del mismo, es decir, de la Razón Divina. Si se sostiene que la teoría del derecho natural se deriva de la Razón Divina y por tanto, es una ordenación justa puesta que parte de aquélla, Kelsen dice que, sólo es posible esto en tanto se trate de una razón objetiva en la que pueda reconocerse fácilmente el sentido de la Naturaleza, la sabiduría de Dios, y respecto de la cual la razón humana sea una insuficiente reproducción⁽¹¹⁾. En esta concepción kelseniana se observa lo siguiente: no se puede hablar de la fundamentación del derecho natural en la voluntad de Dios, ya que entonces se podría cuestionar si esa voluntad no deriva de la arbitrariedad divina y por lo tanto, subjetiva, aproximándose entonces de esta manera a la idea del derecho positivo en cuanto que es creación arbitraria del ser humano, es decir, que emana de la voluntad de este último. Cabría preguntarse: ¿variaría en algo el contenido o sentido del derecho na-

11) Hans Kelsen, La Idea del Derecho Natural. pág. 18

tural y de la Idea de Justicia si proviene de la voluntad o de la sabiduría de Dios? ¿Y si variare, cuál sería la diferencia? ¿No sería acaso el mismo contenido del derecho natural y de la Idea de Justicia si proviniera de la voluntad o de la sabiduría del mismo ser, en este caso Dios y no de dos seres? Se piensa que el contenido, sentido y dirección del derecho natural y de la Idea de Justicia serían los mismos.

Ahora, en cuanto a la segunda manera de interpretar la universalidad del jusnaturalismo racionalista se puede decir, que, en este tipo de pensamiento se presenta ya la idea de lo justo o de la Idea de Justicia de una manera material, ya no de carácter divino, es decir, siguen existiendo principios claros, absolutos y universales, pero fundamentados en la razón no divina, sino humana, ya que los seres humanos están revestidos de facultades cognitivas, por medio de las cuales se va a enfrentar a los problemas gnoseológicos, resolviéndose a través de la razón humana; se presenta ya un nuevo derecho natural, en el cual se sustentan factores racionales humanos, siendo estos factores exactos para la vida social, ya que también existen en ésta principios absolutos y universales, aunque esto no significa que por ello sean principios de carácter subjetivo, sino de carácter objetivo. Pero ¿en qué consiste lo objetivo de esta tesis?

"En que no se hace depender de una conciencia o de una satisfacción de los sujetos el principio, por ejemplo, del respeto a la vida, sino que ese principio es lo racionalmente conviene, no porque tal o cual persona lo piensa así, sino que es necesario que así sea pensado. Un principio justo tiene que ser pensado así por los hombres"(12).

De lo anterior se puede deducir, que hay algo que es común entre la fundamentación teológica del derecho natural y la fundamentación racional del derecho natural, a saber, ninguna se basa en el sentimiento, sino en la justicia, en

12) Juan Manuel Terán Mata. Opus cit. pag. 232

cualquiera de sus formas, no se dejan al capricho y arbitrariedad de los seres humanos, sino que en la concepción teológica se toma de la Razón Divina, y en la concepción racional se toma o se fundamenta en la estructuración racional necesaria para la vida humana social.

Y por último, en cuanto a la tercera teoría del derecho natural con una fundamentación positiva, se puede notar que ésta se basa en la experiencia de cada ser humano, es decir, este derecho natural se descansa en la afirmación de que en el ser humano hay lo que se conoce como conciencia, y es ahí el lugar donde se acumulan los impulsos de cada sujeto y de los cuales nace la existencia real de cada individuo. Pero esta afirmación entonces sostiene que al haber conciencia, necesariamente hay reflexión, siendo ésta profunda, la cual daría como consecuencia necesaria que surjan sentimientos, es decir, no se tiene ya un Ser Perfecto que diga qué es la justicia, ni tampoco se conoce por medio de una estructura racional objetiva, sino que la Idea de Justicia surge sentimentalmente; en otras palabras, se puede tener un sentimiento de justicia, pero no un alto sentido de justicia. En esta inteligencia, justo es lo que los seres humanos sienten y quieren como tal, pero como ya se ha visto, esto es erróneo.

De lo anterior se puede decir que efectivamente el ser humano reflexiona y que es en la conciencia en donde nace, no los sentimientos sino en donde se va formando la razón. Atinadamente sostiene Del Vecchio empleando o tomando a la conciencia, que es una exigencia fundamental de ésta, el concibir la idea de lo justo como siendo absoluta, ya que de no ser así, se caería en el absurdo de hacer depender la verdad y la justicia del beneplácito de cualquiera; esto último es un absurdo, el cual, ya fue señalado por Cicerón cuando se preguntaba si el homicidio o el hurto llegarían a ser cosas justas desde el momento en que cualquier legislador o tirano, o también una asamblea, las declarara así, justas⁽¹³⁾.

13) Giorgio Del Vecchio, Filosofía del Derecho. pág. 332

Con lo presentado acerca del derecho natural es posible extraer diversas características del mismo y enlistarlas de la siguiente manera:

- 1.- Principios absolutos y exactos que posean todos los seres humanos.
- 2.- Derecho racional divino; idos del derecho natural derivado de la Razón Divina.
- 3.- Derecho racional objetivo, fundado en la naturaleza cognoscitiva del ser humano.
- 4.- Universalidad del derecho natural, para todos los pueblos.
- 5.- Intemporal, aplicable en cualquier tiempo.
- 6.- Reglas innatas grabadas en la naturaleza de los seres humanos.

Resumiendo, es un conjunto de normas de validez universal, fundados en la naturaleza y fácilmente reconocibles por la razón humana; tales principios como "haz el bien y evita el mal", "lo pactado debe cumplirse" constituyen la base de un derecho absoluto (en definitiva el derecho natural), sin el cual no hay derecho alguno.

Por otra parte, anteriormente se mencionaron los cuatro argumentos que se manejan en contra del derecho natural. El primero de ellos es el argumento histórico, el cual sostiene que, el derecho natural descansaba sobre la creencia en la existencia real de los seres humanos en un estado natural precedente a la sociedad que sobrevino después, y como la historia no demostró esa existencia real del estado natural, luego entonces, el derecho natural tampoco existió⁽¹⁴⁾. Pero y entonces ¿antes de la sociedad, qué existía? ¿Antes que surgiera el ser humano ya existía la sociedad o, en el momento mismo que apareció el individuo también la sociedad? Si se dice que la sociedad "es el campo de las relaciones humanas de comunicación y como consecuencia de ello, es la totalidad de los individuos

14) Morris R. Cohen. Opus cit. pág. #96

entre los cuales existen estas relaciones"⁽¹⁵⁾, entonces, la sociedad no siempre ha existido, al menos no antes de que surgiera el ser humano, y más aún, cuando surgió el ser humano, la sociedad no existió de inmediato, sino que fue hasta que los seres humanos se relacionaron. Y en la expresión "fue hasta" necesariamente se encuentre un estado anterior, y un estado anterior a la sociedad (por primera que sea) es el estado de naturaleza. Ahora, si se sostiene que aún con esto, la historia no fue capaz de demostrar como real el estado de naturaleza y por ende, la existencia del derecho natural, se presenta una interrogante: ¿si efectivamente la historia no fue capaz de registrar ese hecho, cómo se puede confiar en esa historia? Si se contesta que, lógicamente no lo registró porque no existió, entonces, resulta que antes de la sociedad no hubo nada o, que la historia empieza con la sociedad primera, situaciones que no resultan muy creíbles ni firmes. Pero y a todo esto, ¿de cuál historia se trata? ¿De la historia universal, de la profana, de la sagrada o, incluso, de la convencional? Si se sostiene que se trata decididamente de la historia universal, acéptase así; y si se sostiene igual que esa historia universal tiene su inicio con la marcha de la humanidad, se tiene entonces que, la estructura de esta historia está compuesta por el conjunto de historias particulares, o para decirlo de otra manera, de historias locales, no tanto por el lugar sino por el tiempo. En este sentido, la historia universal viene a ser la recopilación, la unidad de hechos pasados que se han ido sucediendo y también aumando, como el gran archivo del que el ser humano se sirve para conocer su pasado. Pero esta concepción de la historia universal es, en este sentido, sólo una grotesca aspiración de los que intentan conocer toda la historia del mundo, o en otros términos, de los que quieren poseer todo el saber de eso que se llama historia. Lo que sucede entonces es que, por ese afán de abarcar todo el pasado se arroja lo verdadero, debido al simple acumulamiento de datos, pues se toman como verdaderos hechos que no lo son o que no lo

15) Nicola Abbagnano. Opus cit. pág. 1087

fueron, y que por la costumbre didáctica no se cambian y se enseña la verdad, lo lo que crea confusiones y como consecuencia, un sentimiento de rechazo a toda la historia. ¿Cómo puede afectar esta historia universal, compuesta por historias particulares, si no a nuestro espíritu si a nuestra conciencia? O de otra forma ¿cómo debe de aceptar tal historia universal nuestra conciencia pura o autoconciencia, si tal historia sólo es capaz de registrar del surgimiento de las sociedades hacia la fecha y no anteriormente a esas sociedades? ¿Cómo es posible que la historia universal no registró los hechos anteriores a la formación de las sociedades, de donde surgieron esas sociedades? Si se contesta que la historia universal sí registró tales hechos anteriores a la formación de las sociedades, entonces se está admitiendo que hubo "algo" necesariamente anterior a las sociedades, y ese "algo" que dió paso a la sociedad fue el estado de naturaleza, pero no el estado de naturaleza de Hobbes, de la guerra de todos contra todos sino, como el estado de perfección libertaria, en donde los seres humanos disponían de sus bienes, acciones y personas, no al libre arbitrio sino dentro de los límites del derecho natural, como lo sostiene Locke.

Se tiene que superar a la historia, colocarse por encima de ella; ¿Cómo? Haciendo un profundo análisis reflexivo, no de la historia sino de la época y situación a la que se pertenece, para después volver a mirar hacia esa historia, sólo así se podrá saber, si existe o no el derecho natural, o si simplemente la historia no supo registrarlo porque no sabía cómo es tal derecho.

El argumento psicológico se sostiene en la suposición de que todas las teorías del derecho natural deben ser actualistas, intelectualistas e individualistas, de donde resulta ser un intelectualismo mecánico y superficial que debe apoyarse a toda especulación del Iluminismo⁽¹⁶⁾. Y, ¿cómo se entienda aquí el intelectualismo? ¿Cómo el Iluminismo que se empeña en extender la crítica y la guía de

16) Morris R. Cohen. Opus cit. pág. 498

la razón a todos los campos de la experiencia humana? Kant ha dicho que la Ilustración es la liberación del ser humano de su culpable incapacidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro, no por falta de inteligencia, sino por falta de valor y decisión de servirse de la razón humana⁽¹⁷⁾; entonces, si en el ser humano, la razón tiene que ser la guía para que este ser humano se convierta en un ser capaz de utilizar su inteligencia, sin someterse a otro individuo, ¿cómo es posible que se critique a las teorías del derecho natural como intelectu-
 listas e individualistas? Ya se sabe que el camino de la razón rebasa todo límite que se le interpone, incluso el de la libertad, el de la simple conciencia y de la voluntad, así, esta razón se convierte en la elevación hacia algo culminante, definitivo, como lo es el derecho natural. Ahora, si se sostiene que al entendimiento se le ha dado una función muy marcada sobre el conocimiento y sobre la conducta del ser humano, cuando deberían de ser mucho más considerados y tomados como base para encontrar la verdad, o como guía de la conducta del ser humano, a la simpatía, al instinto, a la vida, a la intuición, a la voluntad, etc., (o sea, a las filosofías de la vida y de la acción) disminuyendo en este sentido el valor del entendimiento, se argumentaría en contra que el entendimiento se tiene como la facultad de pensar por parte del individuo que desarrolla la facultad, actividad o técnica de la reflexión, por lo cual será posible emitir juicios y razonamientos. Si se niega esto último, entonces se corre el grave peligro de ser conquistado no sólo en la voluntad, sino incluso en la razón. ¿Cómo? ¿Por qué? ¿Por quién? Actualmente, al dársele menos importancia al individuo que a la integración política y social de un grupo, se está desvalorizando a ese individuo no sólo en su formación filosófica, sino en su misma naturaleza como ser humano. No se considera al individuo como el ser humano que se integra y al que habrá que proporcionarle los medios necesarios para que se desarrolle, usando para ello el entendimiento para alcanzar la razón. Al contrario, se le considera

17) Cit. por Ernst Cassirer. Filosofía de la Ilustración. pág. 185

como un número más para lograr y alcanzar objetivos que ni siquiera conoce ese individuo, conquistándolo así, porque sólo de esta manera será "útil" a esa integración política y social. Se le educará así, pero por una "cultura elevada" o "superior", la cual lo usará, pero sólo eso le permitirá: "usarse" o "prestarse" a la sobrevivencia de esa integración, más nunca se le permitirá pertenecer a la elite que maneja esa integración política y social. Así, este individuo (y los demás que se integran) sin remedio sucumbirá y se someterá a la elite de la integración, y a la integración misma, y sin siquiera darse cuenta de ello pues, la cultura que reciben en las aulas, en las calles, en los trabajos, en los hogares, en las instituciones, hará que el individuo confunda la conquista con la educación, pues lo adiestrarán a tener por cierto lo que no lo es, a tener por servicio lo que es sumisión, a tener por necesidad lo que es pereza, a tener por resultado lo que apenas es proceso o está en vías de proceso. Y lo que está en proceso es la desvalorización o desublimación del individuo como ser humano. Pero ¿por quién está hecho lo anterior? Por quien está hecho lo anterior es por la sociedad o sociedades actuales. ¿Qué hacer? Desculturalizarse si no es posible desasociarse, o sublimarse de nueva cuenta, aunque ahora personalmente, destruyendo la "verdad" que sólo se permite conocer, ser el propio alumno, el propio maestro, la propia escuela, el propio constructor del camino que conducirá a insospechadas ganancias intelectivas pero para el propio constructor, no para los comedidos líderes de la integración política y social, llámese sociedad. No, no es verdad; no se está haciendo víctima al ser humano que se integró (o integraron) a la sociedad pues, él mismo se convirtió en víctima al aceptar todo lo que se le proponía como verdadero. Tampoco está haciendo ese individuo de esta manera, un desconocimiento de los valores naturales, o de los valores de los otros seres humanos, puesto que si así fuera, el mismo individuo se estaría desconociendo como ser humano, y la primera lección que hay que aprender y aprehender es, la de ser uno mismo. Por esto, no se les puede criticar a las teorías naturalistas de ser intelectualistas o individualistas pues, aunque se pertenezca a una sociedad

entera, es necesario y natural que, el individuo mismo, por sí sólo y primeramente, reflexione por medio del entendimiento para llegar a alcanzar la razón. Si se replica que el individuo no es tan importante como la sociedad; que la sociedad es primero; que la sociedad no es el individuo, se responde entonces, si la sociedad no es el individuo ¿qué es el individuo para esa sociedad? Además, el individuo sí es la sociedad y es tan importante como ésta. De otra manera: si un solo individuo no importa a la integración política y social a la que pertenece, entonces, ¿para qué y por qué pertenecer a esa integración llámese como se llame?

El tercer argumento en contra del derecho natural es el metafísico, que argumenta que "las cuestiones de la justicia dependen del tiempo, del lugar y de las condiciones cambiantes de la vida. De aquí que sea imposible como ciencia de finida de tales asuntos"⁽¹⁸⁾. Efectivamente, ya se ha sostenido anteriormente que no sólo el derecho varía de tiempo en tiempo, de lugar a lugar, sino que también la justicia, cierto; pero se admite sólo en el derecho positivo y en la justicia del mundo, no en el derecho natural ni en la Idea de Justicia, el derecho natural no varía, no cambia, ni por el ser humano ni por el tiempo ni lugar. Tal derecho es natural precisamente por su estado inmanente, porque se produce por sí o espontáneamente, conforme al orden también espontáneo de la naturaleza, y la naturaleza resulta ser el poder de crecimiento inmanente a todas las cosas, la fuerza omnipotente, la presencia universal, la potencia dominante en el interior de lo cual el ser humano se ha encontrado siempre⁽¹⁹⁾. Conforme a lo expuesto, lo natural se contrapone a lo artificial, es decir, a lo creado por el ser humano, y si lo natural es también producto de algo, entonces es producto de la naturaleza, en donde no intervino el ser humano ni su voluntad.

18) Morris R. Cohen. Opus cit. pág. 506

19) Jean Wahl. Tratado de Metafísica. pág. 617

El cuarto y último de los argumentos esgrimidos en contra del derecho natural es el jurídico, el que afirma que, el derecho natural, "o bien, repite las normas del derecho positivo y es por tanto superfluo, o bien las contradice y es por tanto ilegal, no constituyendo derecho en absoluto"⁽²⁰⁾. Pero si se ha mencionado que, el derecho natural no fue hecho por el ser humano, y que en cambio, el derecho positivo fue creado por los juristas; si el derecho natural gobierna en el mundo y el derecho positivo reina sólo en el Estado; si el derecho natural no se somete a ninguna institución humana ni es incierto y el derecho positivo si se somete a la voluntad del individuo cuando aprueba o desaprueba una norma, o incluso la deroga; si el derecho natural es anterior al ser humano y este último creó el derecho positivo, ¿cómo es posible que el derecho natural repita algo que no existió sino hasta después? ¿Cómo puede decirse que el derecho natural contradice a unas normas de las cuales él mismo fue el modelo? Y si se niega la existencia del derecho natural, que es el espejo del derecho positivo, luego entonces, se niega por consecuencia al derecho positivo también.

Para apoyar este cuarto argumento jurídico, los positivistas sostienen que sólo existe un derecho que es el que efectivamente se cumple y que además se puede aplicar de acuerdo a la nación, a su sociedad y en ciertas épocas, siendo este derecho el positivo, pero, precisamente esto que es sostenido por los positivistas, es lo que hace que el derecho positivo se subordina al derecho natural, puesto que este último es un derecho inmanente y universal, y que además se aplica en todo lugar y tiempo. Ya los escolásticos señalaban la distinción entre ambos derechos, distinguiendo las normas individuales e inmutables que constituyen el derecho natural, de aquellas otras que son establecidas por la ley o por la costumbre, de acuerdo a las necesidades de lugar y tiempo; además, el derecho positivo está limitado ante el derecho natural porque: a) El derecho positivo produce la sociedad humana, concretamente de una comunidad determinada imperfecta,

20) Morris. R. Cohen. Opus cit. pág. 499

dependiente y organizada jurídicamente; b) El derecho positivo responde a las necesidades de unas determinadas circunstancias de un pueblo a un movimiento histórico concreto. El derecho natural vale en cambio por sí mismo, es justo en su totalidad, mientras que el derecho positivo no toma en cuenta ni en consideración si sus preceptos están revestidos de justicia o injusticia, sólo se aplican.

Otras diferencias son: a) Por su origen: el derecho natural dimana de la propia Naturaleza, mientras que el derecho positivo es promulgado por la voluntad de los gobiernos; b) Por su fundamento: el derecho natural lo tiene en la ley eterna, mientras que el derecho positivo se funda en las costumbres, usos, tradiciones y voluntades perecederas; c) Por su extensión: pues el derecho natural es universal en el tiempo y en el espacio; el derecho positivo en cambio está limitado a un determinado periodo histórico, a una época concreta y a un espacio delimitado.

En defensa del derecho positivo se podría argumentar que el derecho natural no siempre se encuentra confirmado en los hechos, sino que, al no tener un buen fundamento, entonces sólo queda en una simple idea; por ejemplo: desaparecer el racismo... y éste aún existe; o el principio de respetar la vida de los demás seres, y el derecho natural no evita que un sujeto infrinja tal principio. En efecto, el derecho natural no evita que el ser humano cometa injusticias o ilícitos, pero en todo caso, tampoco el derecho positivo, puesto que lo que hace este último es señalar cómo es ese delito y sus sanciones, tratando de intimidar al sujeto que quiera faltar al derecho. Pero entiéndase bien, la falta no se encuentra en el derecho natural ni en su fundamento, sino en el ser humano, pues ¿puede acaso el derecho positivo evitar que alguien asesine o que sienta desprecio por un ser de color? Un punto fundamental en el que el derecho natural se diferencia del derecho positivo es que, mientras el primero no se basa en la coacción, es decir, al ser sus principios tan exactos que emanan directamente de la Naturaleza y que se descubren con la razón, el sujeto que razona, no piensa en la sanción

a que se hará acreedor sino, en el daño que ocasionará, mientras que el derecho positivo si requiere de la coacción para hacer obedecer sus preceptos, así como respetarlos, ya que por esencia es un ordenamiento coactivo, y al proceder sus normas del arbitrio humano (legisladores y autoridades), puede como consecuencia suceder que sean desobedecidas o incluso desconocidas. Apoyándose en lo anterior, algunos positivistas sostienen que precisamente es en la coacción que ejerce este derecho positivo en donde se obtiene conocimiento y aprendizaje de manera pronta y rápida a través de las penas, o de las obligaciones que se imponen. Más aún, lo jurídico del derecho positivo descansa en su contenido impositivo y obligatorio, en su carácter coactivo; esto es lo esencial de tal derecho⁽²¹⁾. La coacción positiva específica del derecho reside básicamente en la coacción que se ejerce exteriormente, por medio de un acto jurídico que un ser humano, autorizado para ello, realiza y siempre bajo ciertas condiciones. Entonces ¿en la coacción descansa la esencia del derecho positivo? ¿Es esa finalidad la del derecho positivo?

"Si se pregunta cuál es la finalidad del derecho, habrá que constatar entonces que se trata de desviar, mediante la amenaza del acto coactivo la conducta que se pretende evitar coactivamente del amenazado con el acto coactivo, hacia la situación social que se considera deseable"(22).

Pero según lo anterior, podrían presentarse algunos casos en que para alcanzar la situación social que se considera deseable, se tendrían que sacrificar derechos de algunos seres humanos, o incluso, hasta algunas vidas humanas. (por ejemplo en las guerras). Kelsen respondería a esto "El derecho positivo, como ordenación que amenaza coactivamente, es un medio específico técnico-social, para alcanzar fines cuya determinación queda fuera del conocimiento del derecho posi-

21) Juan Manuel Terán Mata. Opus cit. pág. 226

22) Hans Kelsen. Opus cit. pág. 21

tivo"⁽²³⁾. Entonces ¿el derecho positivo es incompleto en ese sentido? Lo anterior tal vez sea cierto, pero no es justo. Por otra parte, si el derecho positivo no dice qué es lo justo, o en otras palabras, si el ser humano no sabe qué es lo justo, entonces entra necesariamente el derecho natural, ya que éste sí señala lo que es justo, pues, lo del derecho positivo no se puede ni se debe tomar como pretexto para no aplicar la justicia. "...que el criterio de lo justo se da de poder aplicar a cualquier caso de relación entre varias personas; de aquí que el juez no pueda rehuzar el fallo a pretexto de insuficiencia u obscuridad de la ley positiva"⁽²⁴⁾. Y es aquí -se piensa- en donde se debe recurrir a las normas del derecho natural, ya que éstas, aparte de servir de pauta o método para la realización o establecimiento del derecho positivo, son justas, absolutas y permanentes; aunque de inmediato se objetaría que no es posible que se puedan contener esas normas en un código, o que pudieran escribirse tales reglas de conducta, a lo que se contestaría que se está de acuerdo en que no se pueden escribir tales normas, pues si así se hiciera, se estaría hablando de otro derecho, el derecho escrito, y de esta manera se convertiría el derecho natural en el derecho positivo. Además, podría ser que al actuar, el que tradujera tales normas, es decir, el encargado de interpretar al derecho natural, llevaría a mal término esta función, y basándose en tradiciones y prejuicios, lo diera un sentido completamente diferente.

Otra manera de objetar al derecho natural es la proposición de que "En una palabra, no hay que ir muy lejos para darse cuenta de que el contenido del derecho natural varía con el tiempo y de que sería imposible reducirlo a un código unificado y permanente"⁽²⁵⁾, a lo que se contestaría que no ha variado el con-

23)Ibidem. pág. 18

24) Giorgio Del Vecchio. Opus cit. pág. 533

25) Sir Paul Vinogradoff. Introducción al Derecho. pág. 173

nido del derecho natural, sino que lo que ha variado es el criterio de los seres humanos al considerarlo y traducirlo. Y si se tuviera que aceptar que el derecho ha cambiado, se aceptaría sólo en cuanto al derecho positivo, y se diría que, no sólo ha cambiado sino que ha envejecido junto con la humanidad, junto con las naciones en su marco jurídico, es un derecho de cientos de años, debiéndose, si no crear uno nuevo, si reformarlo de acuerdo a las nuevas generaciones.

Pero conforme a lo anterior, ¿quién es el responsable de aplicar tales derechos? Kelsen dice que el encargado de la realización del acto coercitivo específico, característico del derecho positivo, es un órgano especial, un órgano ejecutor de la coacción, funcionando según el principio de la división del trabajo, en un sentido estricto de la palabra: el "juez" o "funcionario". Esto es verdad pero, esos jueces o funcionarios no actúan por sí solos o en forma particular, sino que pertenecen a un cuerpo, a una estructura formal y técnica que tiende a la aplicación de las normas del derecho positivo, y la manera de aplicación es la ya mencionada, es decir, la coacción. Pero, debe de haber algo que apoye, alguien que respalde a ese órgano en su actuación, y si así es, entonces, esta estructura y órgano compuesto por jueces y funcionarios pertenecen a un sistema bien organizado, y entonces, se está hablando del Estado. El Estado, se sabe, es una organización coactiva específica. Pero entonces, ¿es el Estado contrario al derecho natural? No, simplemente es el derecho natural superior al Estado, ya que, en palabras de Kelsen: "...puede decirse que el Estado es la forma perfecta del derecho positivo"⁽²⁶⁾, y el derecho positivo ya se sabe, es una realización imperfecta, o lo que más podría decirse a su favor, es que es una aproximación a la normatividad perfecta, es decir, al derecho natural. Y es que el derecho natural es un recurso ante las decisiones de los jueces o funcionarios que pertenecen al Estado como sistema, ya que estos trabajadores se someten a ordenamientos positivos, es decir, señalados por el derecho positivo, encerrándose en sus límites

26) Hans Kelsen. Opus cit. pág. 22

tes, y lo que es más absurdo, teniendo plena conciencia de la enorme deficiencia e imperfección de sus resoluciones o juicios. Pero con lo anterior, no se quiere generalizar que todos los encargados de aplicar la justicia sean del modo del pensar señalado, no, sino que, como se mencionó arriba y se vuelve a insistir en ello, el derecho natural es un recurso, una aplicación de la justicia, resultando ser una apelación ante un ordenamiento superior, ante un derecho justo y absoluto, sin importar que el derecho positivo sea la representación del Estado; incluso, habrá jueces que, a pesar de que no puedan reformar o corregir normas contenidas en el derecho positivo por no ser esa su función, traten (y esto es loable) de que sus fallos sean apegados y apoyados en la equidad y lo más allegado a la Justicia Superior. Además, les corresponde a los legisladores —ya que ellos son los encargados específicamente— reformar y corregir las fallas técnicas que se presentan en el derecho del Estado, es decir, en el derecho positivo del sistema en el poder. Pero la responsabilidad no toca solamente a funcionarios públicos, sino a todos los que integran ese Estado. La tarea que les toca a las nuevas generaciones de cualquier comunidad, sin importar la clase social o profesión, es la de no permitir que el derecho positivo envejezca con los legisladores y el sistema, menos aún permitir que suceda con el derecho natural o que cambien su contenido. Al derecho natural no lo aplican los jueces o funcionarios, lo aplica el individuo, el ser humano mismo, debe ser tarea de los mejores espíritus, en los cuales, la meta sea fija y constante, es decir, la justicia. Un espíritu mejor informado será quien apale al derecho natural permanente y no al derecho positivo contingente. Este espíritu recurrirá sin duda a la eterna se milla del derecho natural, en la Naturaleza (Dios) y en la razón (ser humano).

"Y aunque este tipo de derecho no opere en forma de disposiciones positivas promulgadas, sino actuando sobre el espíritu de los hombres, es innecesario demostrar que quien consigue dominar el ESPIRITU...acabará dominando a las instituciones"(27).

27) Sir Paul Vinogradoff. Opus cit. pág. 173

Lo anterior parece que encierra un sentido de anarquía, pues como se ha dicho, el Estado es la gran posibilidad que tiene el derecho positivo de aplicarse por medio de la coacción, ya que por medio de un órgano (juez o funcionario) se obliga al gobernado a obedecer una disposición o decisión del Estado. También se ha dicho que por medio del derecho natural se pueda apelar las disposiciones o decisiones del órgano coactivo, pues en el derecho natural no existe la mancuerna órgano coactivo y obligado a obedecer, sino que en el derecho natural sólo hay un sujeto, el que está "obligado" pero sólo bajo ciertas condiciones, y sólo cuando se realice esa condición, entonces se presentará la consecuencia inmediata debido al comportamiento de cada individuo; es decir, un sujeto al obrar de tal manera (condición) viola una norma del derecho natural, y que al darse por sí misma, producirá un resultado (consecuencia), y como también la norma del derecho natural se basa y se "hace sentir" por medio de la expresión "debe ser", expresión que encierra por completo la idea de lo absoluto, la idea de lo justo, entonces, ese sujeto estará obligado frente a sí mismo, frente a su "interior necesidad". La condición se realiza, la consecuencia se presenta y provoca la reacción del individuo en su "interior necesidad" por sí sola, haciendo por tanto innecesaria o superflua la coacción de un órgano exterior.

De lo anterior se desprende que el derecho natural no necesita de una organización (Estado) coactiva y, por lo tanto, tampoco de una ordenación coactiva; entonces, "Si se entiende por anarquía, no la falta completa de una ordenación, sino sólo la idea de una ordenación no estatal y libre de coacciones, puede designarse al derecho natural como una ordenación anárquica"⁽²⁸⁾. Así, la anarquía no es el caos o el gran desorden, sino el ordenamiento natural, no estatal. Pero ¿en la anarquía hay justicia? Por supuesto, siempre y cuando esa anarquía se base en el hecho de que en la anarquía exista un ordenamiento natural, con leyes

28) Hans Kelsen. *Opus cit.* pág. 23

naturales, y ya se sabe, esas leyes son absolutas, eternas y justas. Por otra parte, también se sabe que existen leyes injustas; es verdad, pero ¿qué debe hacerse? ¿Tolerarlas, transgredirlas o reformarlas? Pero si las transgredimos se tiene al Estado encima con su órgano sancionador; ahora, ¿tolerarlas entonces? Ante esta situación sólo se puede y se tiene que estar de acuerdo con el pensamiento de David Thoreau "Pienso que debemos primero ser hombres y luego súbditos"⁽²⁹⁾. Pero, cuando el individuo se convierte en hombre, ya no querrá ni podrá ser súbdito. Sin embargo, surge el problema ¿debe entonces el ciudadano renunciar a su conciencia de seres humanos, aunque sea sólo por un momento, o incluso, en el más mínimo grado a favor del Estado? No se puede transgredirlas, no se puede tolerarlas, entonces queda la alternativa de reformarlas, y, para quitarse de encima esa responsabilidad se diría "eso le corresponde a los legisladores", pero eso sería huir de las obligaciones propias, pues la reforma es una de las tareas de los seres humanos en general, sin delegar la autoridad a los legisladores, tomando como paradigma al derecho natural, a las leyes naturales para someterse a ellas, pero como hombres. Y parecería una contradicción decir "someterse", cuando la anarquía significa sin autoridad, pero no se debe caer en el engaño y si se debe distinguir entre leyes positivas y leyes naturales, y se verá que estas últimas,

"Podremos comprenderlas mal o no conocerlas todas, pero nunca desobedecerlas; porque ellas constituyen la condición fundamental de nuestra existencia, nos envuelven, nos penetran, regulan todos nuestros movimientos, todos nuestros pensamientos, todos nuestros actos; y así, cuando creemos desobedecerlas, no hacemos otra cosa que poner de manifiesto toda su omnipotencia"⁽³⁰⁾.

Y así, cuando se crea desobedecerlas, no se hace otra cosa sino engañarse a uno mismo, cuando se antepone a la existencia del derecho natural la experiencia

29) David Thoreau, Desobediencia Civil. pág. 19

30) Miguel Bakurín, Dios y el Estado. pag. 70

humana, experiencia que muchas veces se reduce a necesidades, como una de las características de la imperfección del ser humano. Sin embargo, si bien es cierto que el derecho natural, con todo y su justicia o justiza absoluta y su perennidad, solo puede ser aplicable por el ser humano en el ser humano, esto no significa que el juez o funcionario, lo apliquen de manera que sólo satisfaga a una parte, o que peor aún, sólo de oportunidad al Estado de poner en función su órgano coactivo. Lo anterior no significa que de esta manera el derecho natural se convierta en obra humana, y por lo tanto, en derecho positivo o en un derecho más. Y si se argumenta que el ser individualizado el derecho natural a un caso concreto, necesariamente se convierte en una positivación, se sostendría que el hecho de que el derecho natural sea un conjunto de principios o reglas universales, no significa que esos principios sólo sean inspiradores del derecho positivo, sino que además son aptos para resolver actos concretos, e incluso individuales; la interpretación de las normas o leyes naturales, no corresponde a simples seres humanos, sino a los espíritus mejores dotados. El gran error que se ha cometido en cuanto a la idea del derecho natural, es que se habla de él como si fuera un derecho corriente y mundano, y el hecho es la inmensa mayoría de los seres humanos desconoce este derecho natural, y los que lo conocen no lo reciben como se debe o no lo comprenden.

3.1.2. IUSPOSITIVISMO Y SUS DOCTRINAS.- Se ha dicho que el derecho natural es el derecho-conjunto de principios universales fundados en la Naturaleza y conocibles por la razón humana; efectivamente. Pero sucede que estos principios que regulan el derecho natural no son cognoscibles por el ser humano a través de signos materiales, y en consecuencia, sólo una sociedad altamente avanzada podría actuar de manera como lo estableciera ese derecho. Se hace necesario entonces, que estos principios se hagan conocer o llegar a conocer a los seres de una escasa facultad racional; estos principios que deberían ser entonces los que regulen el comportamiento de los seres humanos, se convertirán así, en normas o reglas

que regirán sobre las voluntades de esos seres. Este derecho natural estará así por encima del derecho no-natural. Se argumenta en contra que, este tipo de derecho no es conocido por el ser humano, debido a que es imposible o muy difícil hacerlo, dado que no se cumple efectivamente. Pero ¿cuál es el derecho que si se cumple efectivamente? ¿Cuáles son las normas de ese derecho que si es posible conocer? Como respuesta se dice: las reglas que comúnmente es posible conocer por el ser humano, son aquéllas que reciben el nombre de "leyes", las cuales, al agruparse, forman un conjunto que da forma a un todo, a un derecho que, a diferencia del derecho natural, este nuevo derecho se conoce por medio de hechos materiales, de indicios exteriores al ser humano. Este otro derecho que es el que regulará el comportamiento humano de una manera determinada, recibe el nombre de derecho positivo. "El derecho positivo es aquel sistema de normas jurídicas que informa y regula efectivamente la vida de un pueblo en un determinado momento histórico"⁽³¹⁾. Entonces, según lo anterior, este derecho es variable, pues puede ser diferente según el pueblo de que se trata. La positividad de este derecho consiste entonces en que cada nación tiene un "pueblo", siendo que ese pueblo es quien -conforme a su voluntad- lo establece, y, por medio de ese derecho se regula es decir, se precisa de una voluntad social que sea la que establezca tal derecho positivo. De lo anterior se deduce que esa voluntad social es la originadora de las normas que integran el derecho positivo, pero, una cosa también es cierta, a saber, que al hablarse de pueblos, se entiende que cada uno de ellos tienen diferentes costumbres y que además, no cualquier sujeto diría: "esto es la ley", sino que esta misión y responsabilidad deberá recaer en los individuos que integran el órgano encargado de crear las leyes. La voluntad social de esta manera delegó su autoridad a la voluntad del legislador, y la voluntad del legislador es el derecho positivo, y el derecho positivo es voluntad de quien lo creó, y si el pueblo no lo creó, entonces el derecho positivo no es la voluntad del

31) Giorgio Del Vecchio. *Opus cit.* pág. 367

pueblo, y como consecuencia, el pueblo está bajo una voluntad distinta a la de él. Si se argumenta en contra que lo anterior está del todo mal, puesto que una de las fuentes principales del derecho positivo es la costumbre y, ésta viene a ser "el uso implantado en una colectividad y considerada por ésta como jurídicamente obligatoria; es el derecho nacido consuetudinariamente"⁽³²⁾, entonces, alguien conteste a lo siguiente ¿es la costumbre del "pueblo" someterse a una voluntad que no es la de él mismo? Y efectivamente alguien contestó diciendo: ¡Claro, la voluntad de un pueblo es la voluntad del legislador! Tal vez pero, ¿la voluntad del legislador es acaso la voluntad del pueblo? Este es el derecho positivo, el que efectivamente se aplica a una sociedad específica (pueblo), en cierto lugar y en una época determinada. Se impone este derecho y la voluntad del legislador. Sin embargo, se debe de expresar, y así reconocer, que es válido el imponerse ese derecho, pero sólo en cuanto a individuos que no sólo desconocen el derecho positivo, sino incluso el derecho natural puesto que, será necesario conciliar a esos individuos a respetar, no tanto el derecho sino a los demás seres humanos y a sus bienes. Si no es posible entonces vendrá la sanción aunque resulta ser la constricción externa sobre el individuo infractor del derecho natural y derecho positivo. Efectivamente, de esta manera el derecho positivo resulta ser la fuerza aplicable a aquél que lo provoca. ¿Por qué? Porque si se sostiene que el derecho positivo asegura precisamente la plena interpretación y aplicación de la norma o ley, esa garantía se encuentra basada precisamente en la imposición del derecho positivo y de la realización histórica como tal.

Por otra parte, se ha dicho (y con razón) que la concepción del derecho como fuerza niega al derecho natural, niega todo "debe ser" porque considera al derecho sólo como fuerza necesariamente realizadora⁽³³⁾. De esta forma, el derecho natural no sirve como una fuerza que haga que exista un orden normativo entre los

32) Eduardo García Máynez. Introducción al Estudio del Derecho. pág. 61

33) Nicola Abbagnano. Opus cit. pág. 304

seres humanos, siendo sólo entonces un anhelo, una inspiración; pero ¿qué no es el ser humano el que aplica el derecho, sea natural sea positivo? Y entonces, cuando se sostiene que se violan o que se desconocen las normas del derecho natural porque éste no es una fuerza normativa, se culpa al derecho natural mismo; pero ¿y cuando falla también el derecho positivo que si es una fuerza normativa, o que sí tiene fuerza aplicadora por medio de la sanción? No, el que falla no es el derecho natural, es el ser humano. Y si se argumenta que el derecho natural es sólo un derecho lleno de aspiraciones o deseos idealistas, mientras que el derecho positivo se puede considerar como un derecho formalmente válido por ser creado y reconocido por una autoridad, que además de serlo, también es soberano y que por lo tanto, sus normas no son idealistas, sino concretas puesto que se aplican, se contesta que si el derecho natural es idealista, es sólo para aquellos que, erróneamente, confunden al idealismo con un sueño, y un sueño no tiene nada de perfecto, justo o trascendente, mientras que el derecho positivo no tiene ninguna de estas tres características mencionadas y propias del derecho natural. Además, si el derecho positivo es creado y reconocido por una autoridad soberana, significa que el derecho positivo es un instrumento de esa autoridad; ¡No! El derecho natural no es un instrumento ni tampoco toma como instrumento al ser humano; al contrario que el derecho positivo que si es un instrumento y que además toma como instrumento al individuo. Que al ser instrumento el derecho positivo significa ello que pueda medirse su eficacia, es cierto pero, significa también que la sociedad que lo mide, al hacerlo lo reconoce como derecho, y que al hacerlo debe regirse por él, por lo que esa sociedad que valora el derecho positivo y juzga que está mal este derecho, está más mal aún ella por no darse cuenta o no querer darse cuenta de que ella misma aceptó tal derecho positivo. Esta sociedad falla más que el derecho positivo. Si tiene que existir el derecho positivo, que sea entonces como lo conceptúa Hegel: "como la existencia en general que sea existencia de la voluntad libre" . Es decir, derecho positivo que sería como debe ser y no sólo que es, o que debería ser pero que no es así. La

libertad no viene a ser la libertad individual del individuo, sino que esa libertad es el derecho mismo en una institución que realmente la haga valer y existir.

3.2 MATERIALISMO HISTORICO.

3.2.1. IUSMARXISMO.- Preciso es aclarar que, en este trabajo no se sigue ni se busca llegar al comunismo ni tampoco apoyar al capitalismo. En este trabajo no se persigue como fin, al descubrir cuál es el sentido que ha alcanzado la Idea de Justicia en tales sistemas. Puesto que, la Idea de Justicia tiene relación y cabida en todas las doctrinas, sean de la tendencia que sean, líllesoles como se les llame. Y aunque necesariamente se toquen estos temas, se hará solamente porque así tenga que ser, sin el apoyo en ninguno en especial.

El materialismo histórico surge por la década de los cuarenta en el siglo pasado, teniendo como base para su aparición los diversos hechos económicos materiales, en plena efervescencia mundial, que llevaría a desembocar en la socialización de la producción en el mundo, así como su consecuencia del ascenso de los proletarios a la categoría de la clase productora principal. Se inicia así la lucha de clases, basada precisamente en la enseñanza de la lucha de clases, que sería el arma que utilizara el proletariado en su intento de alcanzar el comunismo, buscando así, la emancipación del proletariado. Las grandes desigualdades que existían hasta antes del siglo XIX, poco a poco provocarón esta actitud rebelde contra la iniquidad, apareciendo nuevas corrientes ideológicas para luchar contra la desigualdad. El estandarte que se enarbola será el elemento económico como único motor y fuente de la actividad humana. Debido a que Marx fue el principal impulsor de esta corriente, se le tiene como el creador de la misma. "El materialismo histórico fue elaborado por Marx y Engels en el fragor de una lucha constante contra la ideología burguesa"⁽³⁴⁾. Pero en realidad, se piensa que es-

34) Erik mólner. Fuentes Ideológicas del Materialismo Histórico. pág. 9

to no es exacto, puesto que, ya mucho antes que Marx, existían tendencias que apuntaban hacia la formación de una doctrina materialista. Ya Aristóteles hacia ver la desigualdad de las clases en condiciones de fortuna, clasificando el Estado según el grupo en el poder; si el grupo en el poder era el de los ricos se llamaba oligarquía al poder; si era el de los pobres o desposeídos o el pueblo, se llamaba democracia. En cuanto a la propiedad, Aristóteles sostiene que el Estado está obligado a proteger a las clases privilegiadas frente a las no privilegiadas. De esta forma, Aristóteles se percató de que la desigualdad es el origen de luchas, de luchas entre esas dos clases, así como el origen de las instituciones, y que el régimen existente siempre es el régimen económico.

En la Edad Media feudal, y en Florencia concretamente, Maquiavelo, en su "Historia de Florencia" presenta la lucha de los intereses materiales, entre los aristócratas feudales y los burgueses, o entre los poseedores y los desposeídos. En Vico, se puede encontrar un materialismo en potencia, cuando señala que la historia se divide en la historia de la humanidad, que es hecha por los seres humanos, y en historia de la naturaleza, la cual es independiente de la voluntad humana. Así, con Vico, la historia humana viene a ser la animación incansante, en la cual, los objetos materiales, y con ellos las ideas, cambian por completo, el grado que, las ideas deben ajustarse a las cosas.

La economía política inglesa (cuando llegó a la punta de su desarrollo con ésta, la economía política burguesa) coloca las bases de la teoría de la plusvalía, y al hacerlo, esta sociedad se divide en clases por fundarse en la expropiación de la plusvalía, que viene a ser, la parte del valor producido por el trabajo asalariado y del cual se apropia el capitalista (según Marx), o, en otras palabras, el plusproducto creado por los productores directos. La naturaleza de este régimen de clase se determina por el despojo de ese plusproducto hacia los productores directos. La clase que es despojada viene a ser la clase oprimida; la clase que despoja es la clase dominante. Esto da motivo para que la clase

oprimida inicie la lucha de clases, motor principal que pondrá fin a la expropiación del plusproducto (?).

El socialismo utópico francés, llamado así porque el socialismo, tanto de Saint Simon como de Fourier, no estaba basado en cimientos reales, sino que, al no existir por completo un régimen capitalista de producción, las contradicciones que se presentaban no lo eran tanto, por lo que las condiciones materiales, necesarias para la emancipación del proletariado, no se daban aún. El mismo proletariado estaba incapacitado aún para iniciar una actividad contra un régimen capitalista que no existía del todo. Los socialistas utópicos entendían por socialismo -a falta de una base social concreta- una sociedad conforme a los principios de la razón, cuyo régimen tuviese por base las mismas necesidades de la naturaleza humana. Pero, aún con esto, los socialistas utópicos marcaron la protesta del proletariado, por la situación miserable de las masas trabajadoras, que constituía la condición vital de la existencia de la sociedad.

La filosofía idealista alemana con Fichte, Schelling y Hegel al frente, conforman una línea ininterrumpida de concepciones históricas, pero idealistas. Con Hegel se inicia un método dialéctico aunque todavía idealista. Esto no significa que Hegel conciba a la historia sólo del lado idealista, puesto que Hegel veía la fuerza motriz de la historia, no sólo en los seres humanos, sino en su libertad, es decir, en su ideal de libertad. Esta idea de libertad tiene relación con el problema entre la materia y el espíritu. En Hegel, este espíritu es libre, es pues independiente porque es la esencia del mundo y no materia. La humanidad es dependiente porque no reconoce la esencia del mundo, ni su propia esencia natural o la espiritual. Por lo tanto no es libre; cuando esté consciente de esa esencia se concebirá como espíritu libre. Así, la libertad no es sino la autoconciencia que se tiene de la propia naturaleza espiritual, y la historia universal no es sino el proceso por el cual la humanidad, va cobrando progresivamente conciencia

de su propia naturaleza espiritual⁽³⁵⁾. Con esto, Marx no estaba de acuerdo. Así, con estos antecedentes, es que Marx conforma lo que ya es materialismo histórico, sólo que no se englobe en un solo nombre y en una sola doctrina, sino que en varias y con diferentes títulos. Pero Aquí no es el propósito saber cuál tenía la razón y quién estaba errado, sino que, se tomará al materialismo histórico para extraer de él lo que pueda ser injusto (explotación) o justo (derrocamiento de los burgueses) o, simplemente saber sí, hacer esto o no hacerlo es conveniente, sin interesar si es justo o injusto.

Marx, en su primera obra socialista "Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", señala que el proletario tiene la tendencia (desde siempre y por todos lados) de derribar al capitalismo (su gran explotador), y así, de esta forma liberaras él mismo y con ello a la sociedad toda⁽³⁶⁾. Según esto, la sociedad entera está consumida por el capitalismo, siendo la sociedad esclava y con ella el proletariado o, el capitalismo es el gran capataz. El proletariado terminará con el verdugo y liberará a la sociedad; entonces, la sociedad entera es proletariado o todo el proletariado forma a la sociedad entera. Aún más, los burgueses capitalistas no pertenecen a la sociedad según lo anterior, entonces ¿a qué esfera pertenecen? ¿La burguesía es una sociedad privada siendo diferente a la sociedad del proletariado? O si son una misma sociedad ¿cómo es que toda la sociedad se colocó por abajo del capitalismo? Se sabe que la sociedad es una organización social, bajo el órgano del poder social que es el Estado. Este (poder) se sitúa por encima de la sociedad. El mismo Engels decía que el Estado es el poder nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella, divorciándose más y más. Sacando conclusiones se tiene que, si el Estado está por encima de la organización social que es la sociedad y, si el capitalismo está también por encima de esa sociedad y que, la sociedad entera es el prola

35) Ibidem. págs. 11, 13, 49, 65, 85

36) Ibidem. pág. 122

tariado (según Marx), entonces, el proletariado es el que está por debajo del Estado porque ésta es el capitalismo. Si se sostiene que esto es una falacia, ya que el Estado no es el capitalismo, sino que son dos entidades o instituciones diferentes, entonces la situación es más grave, ya que el proletario tiene dos enemigos a vencer para liberarse de ellos y de paso a la sociedad, a saber, al Estado y el capitalismo. Entonces se presenta el dilema ¿a quién derrocar primero, al Estado que impuso el capitalismo o, al capitalismo que sostiene el Estado? Pero en una sociedad se reúnen diversas y diamétras esferas de la vida social, tales como la esfera política, religiosa, moral, económica, etc., y entonces cabe preguntarse: ¿las esferas política y religiosa son proletarias? No, se piensa que no es así. Pero si se argumenta que es torpe lo que se está haciendo, es decir, afirmar que el Estado es uno y que la sociedad es otra, cuando ambos son la misma cosa, se responde que, si el Estado es una misma cosa con la sociedad, y que ésta es aquélla, y que como ya se vió, la sociedad es el proletariado, como consecuencia lógica el Estado es el proletariado; si se sostiene que efectivamente así es, entonces una duda surge ¿cómo el proletariado se quiere derrocar a sí mismo? O lo que es más difícil de creer ¿cómo el Estado se emancipará de él mismo? ¡No! Todo está confuso. ¿Qué cosa es realmente lo que dice ser? ¿Cómo se puede saber con seguridad qué cosa es uno mismo? ¿Proletario, Estado, burguesía, sociedad, capitalista, comunista? ¿Por qué se encasilla al ser humano en una de estas clases? Estas últimas son las que precisamente producen todo lo anterior, las clases, las cuales inician la "lucha" para salir de la explotación. ¿Para salir de la explotación...o, para cambiar de esfera y explotar después? Con todas estas situaciones tan oscuras, con todas estas contradicciones que hacen al ser humano divagar en sus pensamientos ¿cómo se puede saber lo que es justo o no lo es? ¿Cuál sistema es el injusto, o cuál es más injusto que el otro? ¿Por qué no toma Marx y tantos otros, al individuo como ser humano y no como mero número, como un mero espionamiento de gentes? ¿Por qué el dueño de los medios de producción no deja de ser ciego y se da cuenta de que no sólo tiene máquinas

trabajando? Ahora, si por una parte Marx identificaba a la sociedad con el proletariado que será el héroe que la libera (aunque aquí se podría argumentar que el proletariado es una clase especial de sociedad; pero y entonces ¿cuántas sociedades especiales existen dentro de la sociedad general o en el Estado?), por otra parte, sostenía que el Estado y la sociedad producen la religión, que ésta era o es una conciencia del mundo invertida y, por lo tanto, sus creadores; que al ser religión la fantástica realización de la esencia humana, esta última carecía de verdadera realidad⁽³⁷⁾. Entonces, al luchar contra la religión se lucha al mismo tiempo contra la sociedad y el Estado que la crearon, por lo tanto, hay que suprimirlos según Marx. Conforme a esto se aumenta el número de enemigos del proletariado, a saber, el Estado, el capitalismo, la sociedad y la religión. Grave es la situación del proletariado, y más grave aún si no se le aclara qué es la lucha de clases, qué es el Estado, la sociedad, la religión, el capitalismo, el comunismo, pero de una forma veraz y no convencional. Sólo así, el proletariado sabrá el por qué debe suprimirlos; sabrá si las cuatro instituciones se coligan en contra de él, o si, entre ellas mismas están en pugna. Marx sostendría sin duda que se unen solamente para hundir al proletariado en la sumisión y en la explotación, y que, por lo tanto, el proletariado debe de estar en contra de ellas y suprimirles. ¿Para qué? ¿Para acabar con la explotación desde luego! ¿Y después qué? ¿Imponer al proletariado, imponer al comunismo! (¿Imponer al proletariado el comunismo) ¿Después ya no habrá explotación ni clases sociales? O, ¿Sólo existirá el proletariado y ya no habrá ni Estado, ni sociedad, ni religión? Si así fuera ¿no se presentaría una dictadura del proletariado? ¿En el comunismo el ser humano será libre, tendrá voluntad y escogerá el trabajo que más le agrade, o le impondrán uno en especial? ¿Y qué es el comunismo, la salvación de la humanidad? No. El comunismo es una ideología política que se oculta como muchas otras ideologías en el disfraz de defensora, protectora o libertadora de

37) Ibidem. pág. 124

los oprimidos en contra de los opresores, pero que en la realidad no son lo que dicen ser. Pero ¿y, gobernaría por sí sólo "todo" el proletariado, o delegará su poder a otro que lo represente? Si es lo primero, entonces el proletariado se autogoberna y no habrá ningún otro régimen; si es lo segundo, facultará a ese "otro" para que lo gobierne (y no solamente para que lo represente), situación que no parece muy lógica ni tampoco inteligente. Si yo como ser humano (no como proletariado, no como burgués ni como cualquier otra cosa) me libero de un tirano o dictador ¿cómo es posible que me autoimponga otro de éstos? Que el comunismo no es ni lo uno ni lo otro, entonces véanse tan sólo los puntos fundamentales del mismo: a) dependencia de la personalidad humana de la sociedad históricamente determinada, dependencia que anula la personalidad fuera e independiente de la sociedad misma; b) dependencia de la estructura de esa sociedad históricamente determinada de las relaciones de producción y de trabajo, y que determinan todas sus manifestaciones: moral, religión, filosofía, etc., además de sus formas de organización política; c) carácter necesario y permanente de lucha de clases en todas y cada una de las sociedades capitalistas, es decir, en donde los medios de producción sean propiedad privada; d) el paso necesario e inevitable de la sociedad capitalista a la sociedad socialista que posee y ejerce directamente los medios de producción y que no tiene clases; y por último, e) la existencia de un periodo de transición entre la sociedad capitalista a la comunista, durante la cual, el proletariado se hará dueño del poder del Estado y lo ejercerá, como lo había hecho el capitalismo en su propio interés (esto es la dictadura del proletariado)⁽³⁸⁾. Puntos fundamentales que se podrían traducir en: a) no hay libertad, no se le reconoce al individuo como ser humano, ni aún dentro de la sociedad (igual que en el capitalismo); b) se toma por tanto al individuo sólo como medio de producción, y no como fin, sosteniendo como siempre que el individuo no vale por sí solo ni más que la sociedad (igual que el capitalismo); c) y d)

38) Nicola Abbagnano. Opus cit. pág. 189

se incrementan y se aumentan los odios y diferencias sociales en lugar de reducirles al mínimo y hacerles desaparecer; y los medios de producción, de ser de propiedad privada pasan a ser propiedad pública, pero no pasan a ser propiedad del proletariado, pues si fueran de estos últimos serían medios de producción de una colectividad que los explotara directamente, y que, personalmente disfrutara las ganancias; y por último, e) se impone una dictadura del proletariado, pero ni siquiera será ejercida por él mismo, sino que la ejercerá otro a su nombre; ese otro será un partido llamado comunista; dará este último una marcada diferencia entre la elite dirigente y los proletarios o sociedad proletaria (véase los países con régimen comunista), subordinándose estos últimos a aquella elite, no sólo como personas sino incluso en su vida cultural, artística, etc., a lo que el partido político les imponga, que no será otra cosa sino la voluntad de los dirigentes. No valen los intereses del proletariado que ya es dueño (?) de los medios de producción, sino los intereses del partido.

Sin duda es injusto: la explotación, la miseria en muchos, la riqueza en pocos, el hambre, la muerte por sed y hambre; es injusto ser utilizado, ser un instrumento, un medio y no un fin; pero es más injusto aún el que crea todo esto, el que lo promueve, el que lo consiente y lo conserva. ¿Qué es justo entonces? ¿Qué el pobre se vuelva rico y que el rico empobrezca? ¿Qué el explotador sea explotado, o que, el nuevo explotador sea el antiguo explotado? O tal vez, ¿será justo destruir al sujeto o sujetos que provocan todo esto? Quizá no sea justo pero si necesario.

¿Cómo toma Marx entonces al ser humano como individuo? ¿Por qué sostiene que la esencia humana carece de verdadera realidad? Marx, en su "Tesis sobre Feuerbach" señala que la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo, sino que es en la realidad, el conjunto de las relaciones sociales⁽³⁹⁾. En-

39) Cit. por Fernando Torre L. et. al. Opus cit. pág. 173

tonces, para Marx el ser humano no existe como individuo, no existe como esencia particular, sino que sólo existe si se congrega y se integra a una clase; este conjunto de esencias formarán la sociedad, la cual se alimenta de las relaciones sociales. Así, en este sentido, las personas que son encerradas en prisiones, al no tener relaciones sociales con las otras personas libres ya no existen (tal vez por esto se diga "reintegrarlos a la sociedad"), o existen dentro de su sociedad sólo en las cárceles (llamados centros de rehabilitación). El ejército, ¿está dentro de la sociedad, fuera de ella o en su contra? ¿Los representantes de las religiones que no mantienen relaciones sino sólo con su credo? Todos éstos también existen. Marx diría que éste es el punto de vista del materialismo que concebía a una sociedad civil, y que su materialismo concibe a la sociedad como humana, es decir, una humanidad socializada⁽⁴⁰⁾. Pero ¿cuál es la diferencia? En una se toma al individuo como ser civil, en otra como ser social, pero en ambas se trata del ser humano, que debería ser tratado como esto precisamente, como ser humano, en su naturaleza individual, en su esencia propia. ¿Por qué es importante esto, es decir, el individuo como esencia individual y no como esencia social? Porque precisamente es lo que determina al individuo a ser, a existir realmente más que materialmente; el "ser social" le determinará u obligará a ser sólo como la sociedad quiere que sea, no le dejará desarrollar su conciencia simple y se someterá a la voluntad de la sociedad, que sólo lo reconocerá existencia al pertenecer a ella (y cuando deje de pertenecer ya no existirá según ésta) y le dará un valor según su producción, pues el mismo Marx sostiene que los individuos son lo que su producción; tanto en los objetos que producen como en su manera de producirse; en otras palabras, los individuos valen lo que su producción material⁽⁴¹⁾. En enfoque marxista, los individuos "sociales" valen lo que producen, y en el objeto creado está su esencia social. Así, el ser humano pasa a ser

40) *Ibidem*. pág. 174

41) *Idem*.

un mero objeto producido que vale (como las máquinas fabriles, como un robot). Y ¿qué pasa con la conciencia, con el espíritu? ¿Ya no existen o ya no valen simplemente por ser abstractos? ¿Cuánto puede valer y durar un objeto material, lo mismo que la esencia individual y que el espíritu? Así Marx, miraba y concebía a los individuos exactamente como el patrón explotador, como objeto que sólo valdrá mientras sea útil. Marx sostenía que el ser social del individuo es el que determina la conciencia de ese individuo, y no así, la conciencia determina el ser de los hombres⁽⁴²⁾; esta tesis en verdad no es correcta, ni aún tratándose de una conciencia social, puesto que, esta última está conformada por diversas y variadas "conciencias"; en todo caso, se trataría de una conciencia social específica, pero esto significa que habrá otros que se le opongan. Este es el problema precisamente, las conciencias sociales (ideologías) enfrentándose siempre, aunque a veces no se sepa por qué, para qué. Por lo tanto, es la conciencia individual (debe ser) elevada a la categoría de autoconciencia, la que determina al individuo que reflexione, para que por sí mismo descubra la verdad; por ejemplo en el obrero de Marx, saber por qué lo explota el patrón y pensar que, si después de liberarse de éste no vendrá otro en su lugar, o incluso, preguntarse si el que puso en lugar de aquel patrón no resultará igual o peor. Analizar si existen las clases y si así es, preguntarse el por qué de su existencia; descubrir quien las creó y por qué lo colocaron en una de ellas (es verdaderamente ridículo, aún antes de nacer ya se pertenece a una clase), y si únicamente por medio de la lucha de clases se acabarán éstas, o tal vez sólo se perpetúa la existencia de una de ellas. ¿Por qué no se debe sólo evolucionar en lugar de luchar? En Marx, sólo la lucha es el camino viable: "Combate o muerte; lucha sangrienta o nada. Tal es la cuestión que se plantea irrevocablemente"⁽⁴³⁾. ¿Por qué Marx no preferiría —como Feuerbach— primero la lucha por la conquista progresiva del do-

42) Ibidem. pág. 175

43) Erik Mølner. Opus cit. pág. 130

mundo sobre la naturaleza y no sobre los seres humanos? Contestaría Marx que el materialista práctico (comunista) atacando y cambiando prácticamente las cosas establecidas es como evolucionará el mundo. Pero esa revolución daría lugar a una dictadura de clase permanente; no, Marx sostiene que la dictadura del proletariado es un Estado transitorio, pues esta dictadura no es otra cosa sino la abolición de todas las clases y para una sociedad sin clases, siendo finalmente superada la existencia de clases. Después de esto, en la nueva sociedad sin clases, cada individuo recibirá según sus necesidades (no según su esfuerzo ni mérito), pues, en esta sociedad comunista desaparecerá la esclavizante subordinación de los individuos de la división del trabajo, el antagonismo entre el trabajo manual e intelectual, cuando el trabajo ya no sea medio de subsistencia, sino necesidad de existencia.⁽⁴⁴⁾ Y ¿cuáles serán esas cosas establecidas que señaló Marx? ¿No serán las fuerzas existentes entre los diferentes grupos en pugna por el poder, por el simple poder? Entonces se debe de hablar de lucha de fuerzas y no de clases. Existen intereses, hay gente que valen por sus intereses, estas gentes se agrupan para cuidar sus intereses creando una fuerza; se da entonces una constitución de intereses cuidados por grupos que se convierten en clases y que crean una fuerza contra otra fuerza que tiene otros intereses, y que quiere que predominen sólo éstos. Esto es lucha de fuerzas no de clases.

Y ¿qué es una clase? ¿Sabrá realmente un obrero lo que son las clases sociales? ¿No será que lo único que observa son las diferencias entre su status y el del patrón? Pensando al modo fascista: ¿no querrá el obrero, no abolir la clase de los burgueses puesto que sueña y aspira pertenecer a esa clase? Si ya no hubiera burguesía, ya no podría aspirar a tal clase. Sin duda Marx y quienes lo apoyan utilizaban la palabra "clase" al estilo de los lógicos, designando la extensión de ese término, es decir, clase viene a ser, conjunto de individuos que

44) Cit. por Fernando Torre L. et. al. Opus cit. págs. 178 - 9

caen bajo una misma denominación. Así, la condición necesaria para que un individuo pertenezca a esa clase, definida ésta por medio de su función, y es que esa condición sea verdadera y suficiente. De esta manera, los obreros son tales por su condición de ser obreros, ya que su función es servir como medio de producción, y, si esta condición es verdadera, entonces efectivamente pertenecerá a su "clase" de "obrerros". Lo mismo sucede entonces con los burgueses. ¿En qué clase entran los individuos que desarrollan un trabajo no manual, sino intelectual? ¿Y los que se dedican a ambos trabajos, científicos y artistas? ¿Acaso éstos no forman parte de la producción de la riqueza nacional?

Bien, supóngase que tanto proletarios y burgueses saben lo que es una clase, y que, por eso pertenecen a esa clase y no a otra. Supóngase también que al saber a qué clase pertenecen han participado en la organización de esa clase. Y, supóngase por último, que, al saber todo lo anterior, significa que tienen conciencia de clase. Pero, al saber esto (que así debe ser para pertenecer a una clase), se ven necesariamente —obrerros y burgueses— que hay algo que los unió más poderoso que el ideal, a saber, los intereses. En las clases sociales hay más unión de intereses que de ideales partidistas o desinteresados. Y, ¿cuáles son los intereses comunes en la clase proletaria? En los obreros y demás explotados los de carácter económico; en sus líderes, los de carácter político y económico; los intereses de los burgueses de carácter económico y político. Por eso la unión de intereses determina a una clase. Y ¿el Estado? Este tutela los intereses de todos. Y entonces surge una tercera lucha que se suma a la lucha de clases y a la lucha de fuerzas (de intereses), a saber la lucha política. Marx argumentaría a su favor, que el Estado comunista mantiene una coincidencia de sus intereses, con los intereses del proletariado, puesto que cuidará que estos últimos ya no sean explotados, y además, desaparecerá a la clase burguesa, cuidando los intereses de los "suyos". Y ¿no será lo mismo con el Estado capitalista que cuida los intereses de los dueños de los medios de producción? Cosa desconocida: la política va de la mano con los intereses. Cuestión de análisis: lucha de clases, lucha de in

tereses, lucha de fuerzas, lucha política, se resumen a una sola lucha, a saber, lucha de grupos antagónicos que buscan el poder, para poder mantenerse en la cima. La clase de los burgueses luchará para mantener al Estado capitalista, que a su vez asegure la existencia de aquéllos. La clase de los proletarios luchará para quitar al Estado capitalista e imponer en su lugar al Estado comunista que asegure la no explotación. En esta lucha podría desaparecer todo, junto con los burgueses y proletarios, pero no el Estado, éste, es el único que seguirá existiendo. Si se sostiene que efectivamente así es, puesto que el Estado cuida, no los intereses sino el interés general, se contestaría que esto no es exacto, ya que el Estado —aunque así lo quiera— no puede velar por el interés general, por la sencilla razón de que éste no existe; lo que existe es un interés particular mayoritario (por parte de los obreros que son los más), y un interés particular minoritario (de los dueños de los medios de producción que son los menos). A manera de símil: este mundo es como el mar, tranquilo y apacible por fuera y por arriba, pero, por abajo el pez pequeño es devorado por el más voraz, siendo los pescadores los Estados del capitalismo y el comunismo.

Se podría replicar, que aunque particular, existe un interés entre todos los proletarios, y que, al ser de todos es por lo tanto general. ¿Y esto por qué es así? Porque el proletario a cobrado conciencia de clase, de su clase. Y, ¿qué es la conciencia de clase?

"Vendría a ser el conocimiento que los miembros de esa clase tienen acerca de su origen, desarrollo y situación actual, de su lugar en la producción social, y de su relación con esos medios de producción, de su participación en la riqueza social, de los intereses que le son propios y de las demás clases sociales..."(45).

Bien, esto es la "conciencia de clase", y si los millares de proletarios que despertaron una conciencia tal, así debe ser (aunque de hecho no lo es, puesto

que cientos de obreros no tienen idea de lo que sea esto). Pero también los dueños de los medios de producción tienen plena conciencia de su clase (igual sucede, muchos no tienen conciencia de nada, sólo saben contar sus ganancias). ¿No será todo esto una ceguera ideológica, tanto de los "burgueses" como de los "proletarios"? Por medio del lenguaje ideológico, a los burgueses se les convierte en enemigos del pueblo, del proletariado; a estos últimos como enemigos de los explotadores y por lo tanto, como los héroes libertarios. Tal vez el capitalismo y el comunismo toman al mundo como un juego de ajedrez, en donde manejan reyes y peones entre otras piezas según les convenga, eliminando las piezas que sea necesario para ganar. En una ocasión vence uno, en otra su contrincante, nunca los reyes, nunca los peones, sólo será uno el ganador, ese es el Estado. ¿No será mejor no tomar conciencia de clase, sino tomar conciencia de sí mismo? ¿Conciencia de que no se trata ni de burgueses ni de proletarios, sino de seres humanos? ¿Tomar conciencia, no de clase social, sino del lugar del individuo en esa clase social? ¿Por qué permitir que se encasille al ser humano por lo que tiene, en una clase, como si fuera mercancía? ¡No hay clases sociales; hay seres sociales! Pero, ¿cómo se toma conciencia de esto? ¿Cómo se toma conciencia de sí mismo? Parcatándose que uno mismo es ser humano y que los que lo rodean también. Dejar a un lado y abandonar la inseguridad ontológica que provoca la angustia, la cual se pregunta ¿A dónde y a qué pertenezco? Y la sociedad responde: "a tal clase", despojándonos de toda personalidad e identidad, no con la sociedad ni con la clase, sino con uno mismo. Sucede esto por preguntar a otro y no a la propia autoconciencia, siguiendo el juego de la integración social y política. Al perder la identidad libre y autónoma, el individuo se vuelve dependiente y con una "identidad" que le fue prestada e impuesta, muriendo con ésta. Se pierde el ser, se pierde la existencia y se hunde en la región ignota llamada mundo. Todo esto no lo evitará el derecho positivo, ni la sociedad, ni el Estado, ni la lucha de clases tampoco; menos aún éstos enseñarán el individuo a tener conciencia de sí mismo. ¿Quién entonces? Sin lugar a dudas la filosofía natural. Antes que el Estado,

antes que la sociedad y que las luchas sociales, aún antes que el derecho positivo e incluso, antes que el ser humano, ya existía la Naturaleza. El ser humano está rodeado de Naturaleza, y en ésta viven criaturas tan afines como ese ser humano, en donde no existen sólo relaciones económicas, culturales, religiosas, políticas y sociales, sino que existe otra relación —que no es una más— de mayor importancia y relevancia: la relación espiritual. Y si se objeta que esto es imposible y falso, ya que sólo es una suposición que no se puede justificar ni probar, se respondería que afortunadamente no se puede justificar, porque el hacerlo ya no sería natural sino artificial, propio del individuo terreno, cleista, práctico, material, etc. Además, al ser natural, al ser una ideación de la Naturaleza la conducta estará orientada y conducida a la acción de la autociencia por esa filosofía natural. En un principio, sólo había ser humano y Naturaleza, sólo dos realidades, una que es conocedora, investigadora y como consecuencia su paradora por conocer a la otra que es eterna, perenne e invencible respectivamente. Después, la primera realidad creó otra realidad: el Estado, y con él todas sus consecuencias; y se formaron las clases y las naciones, y surgieron las luchas de clases y las guerras; ¿Contra qué lucha el ser humano? Contra él mismo y contra la realidad que él creó.

3.3 EL PRINCIPIO COMÚN QUE SE PERSIGUE ES LA JUSTICIA.— "Yo también me arregtro y, más necio que ellos, pregunto: ¿qué buscan los ciegos arriba?"⁽⁴⁶⁾. Efectivamente, ¿qué busca el ser humano en el espacio? Sin duda, una respuesta a la gran interrogante acerca de la Idea de Justicia, como el gran objetivo a seguir y a alcanzar individualmente por el ser humano que quiere convertirse en espíritu, y universalmente por la humanidad. Pero la respuesta no está en el espacio, en el etéreo; y ante la imposibilidad o negativa de que se le diga al ser humano qué es la "dike", toca a éste descubrirlo, pero no mirando al infinito sino a su

interior primeramente, y después en su exterior, al mundo que le rodea. Es decir, no caer como Tales accidentalmente al pozo por mirar al cielo, sino que el ser humano se adentrará por sí mismo al pozo de su ignorancia, pero no para permanecer en él, sumido en las tinieblas, sino buscando con su entendimiento la luz de la razón, que le conducirá a lo que es la justicia Verdadera. Pero se debe buscar a tal justicia como es en sí, no como es en el mundo (pozo), no como algo que sólo existe en un lugar y tiempo determinados, sino que se encuentra en cualquier tiempo y lugar en donde exista el ser humano (aunque éste no se percate de ella). Por tal razón, el ser humano será el blanco de tendencias o corrientes ideológicas que le dirán lo que es, lo que debe de hacer o dejar de hacer y lo que debe de darles; pero lo que el individuo es debe saberlo por sí mismo; lo que debe de hacer o dejar de hacer, es en obra de su razón; y lo que debe de dar será dado al ser humano, a él mismo y a los demás. Estas corrientes ideológicas le dirán que justo es esto o injusto aquello, pero sólo serán un cúmulo de representaciones o hechos aislados, multitud extensa de diferentes puntos de vista que forman o hacen de la justicia sólo conceptos, o incluso ideas, pero no la verdadera Idea de Justicia. Esto no significa que se deba de rechazar o ignorar por completo esas representaciones o puntos de vista acerca de la justicia en el mundo, pues, de ellas se extraerá (a base de razonamientos) lo que sea más fiel a la equidad e imparcialidad, haciendo la unión de tales razonamientos acerca de lo justo, para lograr la unidad de éstas en una síntesis, síntesis que constituya la referencia o punto de partida de todas las representaciones de justicia, lo que dará como resultado la formación de la Idea y su validez objetiva, bases sobre las que deacansa el entendimiento de la Idea de Justicia. Esta es la manera de cómo es posible que la idea subjetiva de la justicia, se vuelva objetiva, es decir, cómo es posible que una condición subjetiva pueda tener validez objetiva. En el caso concreto: como puede la particular Idea de Justicia convertirse en general Idea de Justicia.

Grave error es aquél que se cometa cuando se habla de "justicia social",

"justicia cósmica", "justicia mayoritaria", "igualitaria", "individual", "profano", "religiosa", etc., pues cuando esto sucede, se deja de lado a unos o varios individuos por no "entrar" en ese concepto de justicia. La justicia, la verdadera justicia, —ya se ha dicho— se encuentra en todos lados, en donde se encuentra el ser humano, no distingue clases sociales, ni credos, ni tendencias políticas, ni tampoco se ausenta en donde se le rechaza, ni deja de existir porque se le ignora. ¿Por qué es posible todo esto? Porque la justicia verdadera es esencia, real, existe por sí misma, no importando cuál derecho o doctrina la apoye, no necesita de éstos para existir, y en cambio, éstos sí necesitan de la justicia verdadera existente para seguir viviendo y no desaparecer. Lo que sucede, es que esas doctrinas consideran a la justicia verdadera como justicia del mundo, en el mundo, por lo tanto, como un simple concepto; y al considerar a la justicia verdadera como un mero concepto (grave error), entonces la justicia se encuentra allí donde el conocimiento de ella no necesita ir más allá, más lejos del mero fenómeno, a donde se le pueda encontrar como cosa en sí. De ser considerada la justicia como un fenómeno, el concepto de ella corresponde exactamente al objeto justicia y viceversa. Esto es suficiente para los seres de visión limitada. Pero para otro tipo de seres, con otra clase de visión (espíritus), su conocimiento no termina allí, ésta es incontenible, yendo más allá del simple objeto del concepto a la realidad de la justicia, es decir, a su esencia, conociéndola no como fenómeno sino como cosa en sí. De otra manera, si sólo se considera a la justicia como mero concepto, entonces, lo que se entendería como su esencia no sería su verdad de ninguna manera, sino que sería sólo el saber individual acerca de ese concepto, y no el saber filosófico de la Idea como esencia de la justicia verdadera. Que esto último no es fácil, dado que, las diversas corrientes, doctrinas y tendencias ideológicas sólo ofrecen conceptos de la justicia (por lo que esta última se convierte en justicia del mundo), entonces, lo que está contenido en esos conceptos de justicia descúbranse por medio de un examen filosófico, para llegar (gracias a esta indagación filosófica) al esclarecimiento y amplia-

ción de ese concepto, y así convertirlo en idea, en la Idea de Justicia. Pero esta Idea de Justicia no tiene cabida en el ser humano que actúa de manera irracional y hasta contraria a su naturaleza, en el ser humano que habita en el mundo (pozo) que le fue creado felizmente, y que recibe y en el que reside gustoso.

Esta Idea de Justicia llega y se presenta en el espíritu del ser humano, ahí, en donde se da la reflexión filosófica, ahí donde se presenta la superación o elevación de las vivencias intencionales del ser humano, ahí, en donde este último, con una voluntad impertérrita, busca aposentarse y no volver jamás a su estado irracional y antinatural. Cuando el ser humano haya logrado esto, es que habrá salido del pozo, y cuando haya salido del pozo es que ya no será ser humano sino espíritu, y cuando sea espíritu es que se habrá formado la Idea de Justicia, y cuando se hay formado tal Idea conocerá la Justicia verdadera y con ésta se conducirá.

"El combate espiritual es tan brutal como la batalla de los hombres; pero la visión de la justicia es sólo un placer de Dios"⁽⁴⁷⁾.

47) Arthur Rimbaud, Una Temporada en el Infierno. pág. 97

CAPITULO CUARTO

LA JUSTICIA COMO VALOR

4.1 ¿QUE ES EL VALOR? Siempre que el ser humano emita juicios de valor, no hace otra cosa sino sólo expresar lo que es su propio y muy particular punto de vista o perspectiva; y si ese ser humano es ajeno al problema que se valora, tal vez emita un juicio imparcial, pero si está de alguna manera involucrado en el problema, sin duda valorará de acuerdo a su posición, siendo tal juicio inclinado a favor de un lado o del otro. De esta manera, tal juicio puede ser por completo mensurable, y aunque sea compartido con otros juicios de otros individuos, ello no significará que tal juicio valorativo sea el correcto. ¿Por qué? Porque sin duda, el sujeto que valora no sabe (o lo ignora por completo) lo que es un juicio de valor, menos aún lo que es el valor.

Y entonces ¿qué es el valor? Para responder a esta pregunta se necesita saber primero qué fue lo que dió origen al valor, y contrariamente a lo que se cree y piensa, no fue el derecho positivo ni su axiología jurídica, sino que fue eso que llaman filosofía, haciendo depositario del valor al derecho natural. ¿Por qué lo anterior? Por varias razones. Entre ellas, la primera porque fueron los filósofos los primeros en encargarse del problema del valor y de esclarecerlo; la segunda, porque es la filosofía, debido a su propia naturaleza, la que ha tratado de resolver los problemas inherentes al ser humano, es decir, brinda (o al menos lo intenta) una explicación de todo lo existente, pero con una contemplación abarcadora. Así, se tiene a Platón, para quien el problema del valor tiene mucha relación con el problema de la realidad, en la que esta última resulta ser una totalidad que es gobernada por un principio que Platón llama Bien. Y como señala Jean Wahl, el valor de la doctrina platónica estaba situado por encima de lo real, gracias a la teoría de las Ideas; pero para que la idea se convirtiera

verdaderamente en valor, era necesario que tal idea fuese unida a la vida del ser humano⁽¹⁾. En Renato Descartes, el principio se llama lo Perfecto o Dios, ya que, en este Ser, la esencia, la existencia y el valor se reúnen y coinciden.

En Kant, también se puede encontrar que el valor se le identifica con el Bien, cuando dice que cada ser humano llama Bien a aquello que aprecia o aprueba, o sea, aquello en lo que existe un valor objetivo⁽²⁾. Pero obsérvese bien, ya se trata de un valor objetivo y no subjetivo, puesto que, para Kant, este Bien es tal, pero para todos los seres humanos, ya que Kant identificaba el valor con el Bien y no así con lo placentero y lo bello. Lo anterior —ya se ha visto— porque para Kant, los seres humanos no son un medio, sino que son (deben ser) fines en sí mismos; es por esto que los seres humanos tienen un valor absoluto por sí mismos.

Posteriormente surgieron dos concepciones diferentes del valor; una, como el concepto metafísico o absolutista, y la otra, como el concepto empírico o subjetivista. La primera concepción metafísica del valor, le confiere a ésta un status metafísico, independiente por completo de las relaciones del valor con el individuo, con las actividades, o con el mundo humano. Esta concepción metafísica lo que se propone es separar y salvar al valor de la duda, de la crítica y de la negación de que es objeto debido a las formas de vida que en él se fundan. Un caso concreto sería el valor-dinero (si se que se le pueda llamar valor), el cual, es el valor más relativo y por lo tanto, cambiante. Es el que se encuentra más en cada individuo y el que provoca mayores problemas. Esta concepción metafísica o absolutista insiste por un lado, en la relación del valor con el ser humano, relación que viene a ser la determinación constitutiva del valor y que, al mismo tiempo, señala la diferencia en relación al bien tradicionalmente entendi-

1) Jean Wahl. Tratado de Metafísica. pág. 488

2) Manuel Kant. Crítica del Juicio. pág. 13

do. Por otro lado, insiste en la independencia del valor mismo, lo que tiende a garantizar al valor su carácter absoluto⁽³⁾.

La concepción empirista o subjetivista, confía la intuición del valor a una experiencia sui-generis, de naturaleza sentimental. Esto es sostenido por Scheler, cuando dice que el sentimiento viene a ser una forma de experiencia cuyos objetos son por completo incomprensibles por el entendimiento, siendo tan ciego como lo son la oreja o el oído con respecto a los colores. Estos objetos dispuestos en un orden jerárquico, otorgados por la experiencia, son los valores. Nicola Abbagnano interpreta lo anterior, en el sentido de que el valor es el objeto intencional del sentimiento, como la realidad es el objeto intencional del conocimiento, siendo este objeto aprehendido en su relación jerárquica con los demás objetos de la misma especie. Aún más, la intuición sentimental del valor es también un acto de elección preferencial, porque se sigue la jerarquía objetiva de los valores⁽⁴⁾.

Así, la noción del valor sustituye a la noción del Bien y se interpreta ahora, objetivamente como realidad, o subjetivamente como simple apatencia. De esta forma, el valor es objetivo en el sentido de que puede ser aprehendido independientemente de la apatencia, pero, también es dado en una forma cualquiera de experiencia específica. De lo anterior resulta, que el valor es creado por un lado y creado por el otro. ¿Acaso, el primer valor se considera como el valor en tanto que valor existente en sí mismo, y al segundo como valor en tanto que descansa en un depositario para poder existir? ¿Si existen los dos, entonces uno es más importante que el otro? ¿Hay entonces una jerarquía? Y, ¿para el ser humano el valor es precisamente eso, el valor, o significa otra cosa, como por ejemplo posición, título, conocimiento, etc.? Cualquiera que fuera la respuesta a las in

3) Nicola Abbagnano. Diccionario de Filosofía. pág. 1174

4) Ibidem. pág. 1175

terrogantes planteadas, se debe de atender primeramente al ser humano, que será el agente que valora y que será valorado, en segundo lugar, al ideal que se persigue (el valor), y después a realizarlo o a perfeccionar esa forma de ideal por seguido.

Se ha sostenido que los valores no existen por sí mismos, que necesitan para poder existir un depositario en el que puedan descansar. Esto trae como consecuencia, que los valores sean meras cualidades de las cosas en las que descansan, es decir, son las cualidades que hacen valor al depositario. Aún más, tales cualidades confieren ser al objeto, forman parte de su existencia. Estas cualidades son las llamadas primarias, que son fundamentales, ya que sin ellas, el objeto no podría existir. Se distinguen de las cualidades secundarias, en que estas últimas forman parte del ser del objeto, tales como el color, el olor, etc.⁽⁵⁾ Según esto, el valor de 'ser' ser humano, existirá sólo mientras exista el ser humano; no existirá después del ser humano el 'ser', puesto que esta 'ser' tiene que depositarse en el ser humano. De ser así, ¿cómo se puede, ya no recordar, si no vivir, sentir, aprender de seres humanos que materialmente ya no existen pero sí sus obras, tales como inventos, escritos, pinturas, esculturas, etc.? Si se replica en el sentido de que se está entendiendo al valor del ser humano, con el 'ser' del ser humano, se contesta, que si no se está de acuerdo en que el valor sea una cualidad del ser humano, menos aún, en que el 'ser' del ser humano sea una cualidad. Puesto que el 'ser' es la esencia del ser humano, y el valor es su necesidad, se está hablando necesariamente de dos cosas diferentes entre sí, pero que están unidas en el ser humano. El 'ser' como esencia que es, viene a ser la propiedad que caracteriza o individualiza al ser humano como tal, de todas las demás cosas, mientras que las cualidades de cada individuo en particular vendrían a ser lo injusto, lo justo, lo deshonesto, lo honesto, cruel, bueno, bajo, malo,

5) Risieri Frondizi. ¿Qué son los valores? pág. 16

etc. Si se replica que efectivamente estas cualidades son las que otorgan valor al ser humano, se responde que entonces se tiene que aclarar lo siguiente: ¿O los valores son cualidades que para existir deben descansar en un depositario, o al descansar en un depositario, este último les otorga valor a esas cualidades? Entonces, si es lo primero, el ser injusto, justo, deshonesto, honesto, etc., son cualidades o valores en tanto que existan o descansen en un depositario; en otras palabras, en tanto que sean ejecutadas por un individuo. Si es lo segundo, tales cualidades o valores, al descansar en un depositario, este último les otorgará valor; es decir, un individuo que sea injusto o justo, deshonesto u honesto, etc., le otorgará valor a sus cualidades. Pero se observa, que sea cualquiera de las dos situaciones, el depositario es el que otorga valor a sus cualidades, y no así, las cualidades a su depositario.

Si se argumenta que, al hablar de valores como cualidades existentes en un depositario, no se está hablando de seres humanos, sino de otras cosas, tales como una máquina y su rendimiento, un libro y su contenido, un dibujo y sus trazos, etc., mientras que al hablar de un depositario que les otorga valor, si se está haciendo alusión al ser humano, por lo que ambas direcciones son correctas; se responde entonces que, en tal sentido, se está de acuerdo sólo con la primera dirección, no así con la segunda puesto que, así como el ser humano otorga valor a las cualidades, asimismo, las cualidades podrían otorgar valor al ser humano. Si situaciones que se presentan y se ven a diario, pero que en realidad no son del todo exactas. ¿Por qué? En primer lugar, porque no debe ser el ser humano quien valora, sino su autoconciencia; en segundo, porque al no ser la autoconciencia sino el ser humano quien valora, sólo valorará cualidades; en tercero, porque sólo valorará cualidades, no así al ser humano, ignorándolo; y en cuarto lugar, porque al ignorar al ser humano desconoce al 'ser' del ser humano. En el ser humano, más que hablar de cualidades se debe de hablar de acciones o conductas, puesto que, al ser ejecutadas éstas primeramente es como se dará origen a que se les de

termine o califique de buenas o malas según su resultado; pero sólo hasta entonces se podrá hablar de cualidades: injusto, justo, bueno, malo, etc. Sólo que cuando se hace esto, no se percata el ser humano que, solamente no clasifica a las cualidades o acciones como buenas o malas, sino que, se autoclasifica colocándose el rubro de bueno, malo, santo, justo, bello, feo, en fin, todos los adjetivos existentes, incluso, hasta se valora por medio de títulos adquiridos, o se desvalora si no los tiene, olvidando el único título valioso por ser natural, es decir, el del ser humano. Se valorizará a un sujeto por sus cualidades meritorias, las cuales fueron adquiridas en el transcurso de su vida terrena; se desvalorizará a un individuo porque sus cualidades no fueron meritorias. El rey vale porque es rey, mientras que el siervo en tanto que siervo no figura. ¿Cuál de los dos no es ser humano? ¿Acaso ninguno de los dos lo será? ¿Los dos juntos constituirán el 'ser' del ser humano? ¿El valor del ser humano le confiere valor a la humanidad? ¿El valor del ser humano le confiere 'ser' a la humanidad? ¿Sin lugar a dudas...sí! El Estado, la iglesia, la sociedad, las clases y otras instituciones ¿son seres humanos? Si no lo son ¿entonces son cualidades meritorias o defectos del ser humano? Sean lo que fueren ¿por qué valen más que el ser humano mismo? Si se responde que valen porque tienen ser, se sostiene que, aunque así sea, ese ser les fue otorgado por el mismo ser humano, y este último no es cualidad ni defecto. Aunque aquí surge otra interrogante ¿cómo es que el que creó fue dominado por lo que creó? Al suceder esto, el valor ya no es dado sino sólo recibido, el valor ya no depende del sujeto que lo otorga, sino del objeto creado que lo retiene y lo reduce. Incluso, al sujeto que otorgaba valor, ahora se le valora, ya ni siquiera según sus méritos sino según sus servicios. El valor intrínseco del ser humano se va diluyendo y convirtiendo en valor de la institución a la que pertenece. Efectivamente así es y además correcto que un individuo pertenezca a una institución como el Estado, dirán algunos; cierto, no se puede negar que así es, pero lo que se niega es que sea correcto, ya que cada Estado considera sólo a quienes lo forman y no así, con los demás habitantes del mundo. Si no

fuere así, entonces no existirían ni países imperialistas ni países miserables, de esta forma, la igualdad, la libertad, el valor, la justicia, e incluso, la vi de misma, resultan ser lo que determinado Estado quiere que sean, existiendo al modo estatal, o también al modo religioso, societario o clasista. Pero para esa "existencia" está la existencia individual del ser humano, y con este existencia individual el valor que le es intrínseco, y con este valor intrínseco un análisis reflexivo de lo que es la Idea de Justicia, para aplicar tal valor a la justicia misma. Para conocer el valor absoluto de la justicia verdadera por parte de los ciudadanos, extranjeros, pobres, ricos, negros, blancos, creyentes, no-creyentes, en fin, por el ser humano.

A la teoría de la justicia, por medio de la axiología jurídica se le ha tratado como un valor, tal vez el más importante, pero aún con esto, al hacerlo, se considerará a la justicia como uno de tantos valores del ser humano, y al mismo tiempo generadores del derecho positivo. Grave error, puesto que la justicia no es un valor del individuo, ni un elemento que sirva al derecho, sino que la justicia verdadera otorga el valor del ser humano al ser humano, valiéndose del derecho para tal fin. No se niega que el derecho positivo proteja los diversos valores y al mismo tiempo se alimenta de ellos para poder existir; lo que se niega es que la justicia verdadera sólo sea uno de esos valores. Mas que considerar a la justicia sólo como un valor, se debe tomar en cuenta más el valor de la misma. ¿Por qué es esto? Porque si a la justicia se le considera sólo como un valor, a este último se le ha intentado reducir en tres grupos, a saber: las cosas, los estados psicológicos y las esencias. Y al analizar cada uno de estos tres grupos conforme a la justicia verdadera, se da cuenta uno de lo siguiente: en cuanto a la justicia como valor y ésta como una cosa, se tiene que si se habla de cosa material, entonces se habla de justicia como cosa material. La justicia no es una cosa material sino un bien natural; por otra parte, si se tome a la justicia como valor, y resulta la justicia ser esa cosa material, entonces se considerará a esa cosa material como un valor, pero ya es un valor otorgado, parásito porque

necesariamente tiene que apoyarse o descansar en ese objeto material para existir como valor. La justicia no necesita apoyarse ni descansar en un objeto de orden material para existir, ni mucho menos para que se la valore. La justicia como valor no existe; existe en cambio sí, el valor de la justicia porque ésta existe en sí misma y vale por sí misma, por su existencia. No se pueda decir que una cosa es justa por su belleza, grandeza o fealdad, puesto que, en cuanto dejaren de existir cualquier cualidad, entonces la justicia como valor desaparecería junto con la cosa u objeto material. Se sostiene entonces que, el error consiste en identificar al valor con la cosa material; lo anterior se debe a que se le da a la cosa material un valor circunstancial o meramente ocasional, se presenta una clase de valor temporal, por cuanto que desaparece o deja de existir la cosa material, por consiguiente el valor que le fue otorgado. No, no sucede lo mismo con el ser humano, pues aunque su cuerpo es materia, no lo es así ni su esencia ni su espíritu. Por lo tanto, no se debe considerar al ser humano como un valor, sino que debe reconocerse el valor de ser ser humano, para poder valorizar sus acciones. ¿Por qué debe ser así? Si una mujer o un hombre fueran realmente justos en sus acciones y murieran, no por este hecho natural (dejar de existir materialmente) significa que sus acciones dejen de existir, por lo tanto, dejar de ser justos. Se saben que han existido grandes personalidades que tiempo atrás fallecieron, pero que sin embargo, el valor de sus acciones sigue existiendo, así como el valor de las personas que han muerto no desaparece (por ejemplo los seres queridos). Además, la justicia verdadera se da en situaciones, sean de hecho o de derecho, y las situaciones no son cosas materiales, como consecuencia, la justicia verdadera no es cosa, y por lo tanto tiene su valor independiente.

En cuanto a la teoría de que el valor se puede reducir a los estados psicológicos, se ha sostenido que entonces al valor se identifica con lo que se desea; también se puede identificar con lo que es objeto del interés del individuo; o simplemente con lo que le es grato. Sea cualquiera de los tres casos, una cosa si es segura, y es la de que esos estados psicológicos dependen del estado de ánimo,

el cual se sabe cambia de momento a momento, dependiendo de determinadas situaciones; y ante estas variaciones subjetivas, no se puede ni se debe hablar de justicia, y menos de ésta como valor, pues sucede que en una misma situación se pueden presentar al mismo tiempo agrado y desagrado, interés o desinterés; por ejemplo, en una expropiación, cuando se les notifica a las personas que habitan determinado número de casas que deben ser desocupadas, pues, en su lugar se construirá un parque público. A los habitantes de esas seguramente les causará un completo desagrado, incluso hasta perjuicio, el hecho de que dejen sus casas y se tengan que ir a vivir a otra lado, mientras que, para otras personas que sus casas no les fueron expropiadas, será todo lo contrario, es decir, les agradecerá el hecho de que tengan un nuevo parque. En otras personas, a las cuales el hecho ni les beneficia ni afecta, habrá un completo desinterés. En el mismo ejemplo se puede hablar de deseo, pues los habitantes de las casas no tendrán deseo de que se les expropie, pero tal vez sí tengan deseo de que se construya un nuevo parque. Y en cuanto al interés, se puede decir lo mismo. Ante tal contingencia de los estados psicológicos, no puede dárseles valor de justos, pues el hecho de que una cosa o situación no agrade o no interese, no significa que carezca de valor. Más concretamente, en la Idea de Justicia, el que una situación dada sea agradable o desagradable, no significa que sea por tal motivo injusta o a la inversa, justa. Es por ello bien importante comprender y retener el valor de la justicia como existente por sí, y no otorgarle a la justicia un valor anímico, y por lo tanto, tomar a la justicia simplemente como valor.

Una cosa conocida por todos es que no existe un sistema de valores realmente positivos, que como dice Kelsen, "Todo sistema de valores, especialmente del orden moral, con su idea descolante de justicia, configura un fenómeno social que, por lo tanto, será diferente según el tipo de sociedad que se genera"⁽⁶⁾. Pa

6) Hans Kelsen. ¿Qué es la justicia? pág. 39

ro lo importante no es señalar el problema, sino el intentar, cuando menos, el resolverlo. Además, habría que enseñarle a la sociedad lo que es valor, lo que es el valor de la justicia, o la Idea de Justicia, o incluso, lo que es una sociedad. Tal vez con esto se logre encontrar un valor absoluto del ser humano que conforma esa sociedad, formarse la Idea de Justicia para encontrar la Justicia Absoluta existente por sí misma, y dirigir así, la conducta de cada ser humano, y ya no justificarla con ocurrencias ni con impresiones. Razonando, no que nuestra conducta es buena respecto a nosotros, sino que es honesta y ética para con nosotros y los que nos rodean. La sociedad de cualquier Estado y el Estado mismo, no pueden alejarse por sí mismos y mantenerse al margen de la justicia y del valor de la misma so pretexto de que la justicia y su valor no pueden ser objeto de investigación objetiva, y por lo tanto, de un conocimiento científico. Si así lo hicieran, sociedad y Estado juntos, lejos de restarle importancia a la justicia y a su valor intrínseco, se estarían restando importancia ellos mismos, debido a la magnitud tan significativa del valor de la justicia y de la justicia misma en la vida de ese Estado y su sociedad. Al Estado mismo le conviene conocer esto para la cohesión social. Contra esto Kelsen opondría "La justicia es un ideal irracional. Por indispensable que sea, desde el punto de vista de las soluciones y de los aspectos humanos, no es accesible al conocimiento"⁷⁾. Tal es la postura de Kelsen, y ante ella se le haría ver que no es la justicia el ideal irracional, sino que lo irracional es el pensamiento del ser humano que así lo concibe; la irracionalidad no es propia de la justicia ni viene de ella, sino que la irracionalidad le fue asignada por un individuo que al actuar no valora. El ideal de justicia y la justicia misma no son inaccesibles al conocimiento humano, lo que sucede es que el ser humano está más ocupado en sus bienes materiales, en su lucha de clases, en sus valores subjetivos, que en conocer la justicia verdadera. Si ese ser humano no es capaz de formarse la Idea de Justicia, me

7) Hans Kelsen, Teoría General del Derecho y del Estado. pág. 15

nos conocerá la justicia verdadera. Tal vez Kelsen sostenía su punto de vista de que la justicia es un ideal irracional, cuando de algún modo escuché a Alf Ross decir: "Es imposible tener una discusión racional con quien apela a la justicia..."⁽⁸⁾ Según esto y según Ross, o es irracional apelar a la justicia o es racional actuar sin tomarla en cuenta. Si esto ofrecen los que saben de derecho y de justicia, ¿qué se puede esperar de los que no saben? Ante tales posiciones sólo queda una cosa, desoirlos y cambiar ese ideal irracional de justicia, en un ideal racional, para después, racionalmente, apelar a esa justicia. ¿Cómo? De la siguiente manera: "Pienso que la discusión racional, la reflexión filosófica y el análisis crítico en torno a la Idea de la Justicia son posibles y necesarios"⁽⁹⁾. Kelsen argumentaría en contra, que nuestra conciencia no se contenta con justificaciones condicionadas, sino que demanda que nuestra conducta coincida con un valor absoluto, pero que esto no es posible por medios racionales, puesto que nuestra razón no está en condiciones de satisfacer esas exigencias. Lo absoluto en general, así como los valores absolutos en particular, se encuentran más allá de la razón humana, la cual sólo puede lograr una solución limitada y relativa del problema de la justicia como de la justificación de la conducta humana⁽¹⁰⁾. Pero si nuestra conciencia le pide eso a nuestra razón, es porque la conciencia sabe que la razón puede lograr eso y más. Si la conciencia demanda a la conducta que se acerque a un valor absoluto, que podría ser la justicia misma, es porque sabe que la razón puede conducirla a ese valor absoluto. Este valor absoluto y los valores absolutos, no se encuentran allende la razón humana, sino que se encuentran juntos en el ámbito de la reflexión filosófica. Lo que se encuentra allende es la voluntad de empazar a razonar. Kelsen sostendría a su favor, que el ser humano

8) Cit. por Eusebio Hernandez. La teoría de la Justicia. páq. 33

9) Idem.

10) Hans Kelsen. ¿Qué es la justicia? págs. 51 y 52

en la justicia absoluta busca su justificación en la religión o en la metafísica, por lo que la justicia es desplazada hacia un mundo trascendente, convirtiéndose así en una característica esencial, de una autoridad sobrenatural, cuyas características y funciones son inaccesibles al conocimiento humano. Se engañan así mismos -dice- quienes mantienen la idea de valores absolutos, con la esperanza de poder definirla racionalmente, siendo esto una ilusión; que la determinación de los valores absolutos y la definición de justicia, logradas de este modo, son sólo fórmulas huecas mediante las cuales es posible justificar cualquier orden social⁽¹¹⁾. Conforme a lo anterior, Kelsen se equivoca cuando sostiene que por medio de los valores absolutos y de la idea de justicia se justifica cualquier orden social; la justicia no está para justificar ningún orden social, pues si así fuera, todas las sociedades serían justas conforme a su justicia; si lo aprobara la sociedad, las guerras y las invasiones serían justas, la pena de muerte, el destierro, la esclavitud. Si se justificaran todos los actos del mundo y del ser humano, entonces, lo que estaría haciendo es tomar a la justicia como un medio y no como el fin, y si no es dable que se tome al ser humano como un medio, menos aún lo es con la justicia, puesto que la justicia es el fin y el ser humano es quien la alcanzará. Pero si no es ni el ser humano ni la justicia misma, el medio que justifique, entonces ¿quién? La razón, la cual, por medio de la reflexión filosófica buscará alcanzar la justicia verdadera, descubrir el valor de esta última, así como el valor de 'ser' del ser humano. No buscará definiciones, puesto que no son tan necesarias como el descubrir la esencia de las cosas. Efectivamente, al decir la esencia de las cosas, se está sosteniendo que la justicia, el valor de la misma y el valor del ser humano son esencias. No por esto y necesariamente se habla de otro mundo esencial o trascendental como diría Kelsen, sino que simplemente se habla del mundo no material, en donde la autoridad sobrenatural kelseniana no es sino el espíritu, en el que se convirtió el sim

11) Ibidem. págs. 53 y 54

ple ser humano; por lo tanto, ese mundo esencial es accesible al conocimiento que en su principio fue humano y que con el estudio, el razonamiento y la reflexión filosófica evolucionó a espíritu.

Y es éste precisamente el último grupo en el que se ha intentado reducir al valor: el de las esencias. Se sostuvo anteriormente que, la justicia no se puede valorar como una mera cosa material, ni como estados anímicos, no teniendo su base el valor de la justicia en estos dos sectores. En franco antagonismo aparece una doctrina que sostiene que los valores son ideas o esencias. Nicolai Hartmann sostiene que los valores tienen un doble ser: un "ser-en-sí" y un "ser-para-sí". El "ser-en-sí" de los valores, es lo que hace posible la no-dependencia de la intuición axiológica misma, por la cual son dados y en consecuencia, su necesidad y absolutismo.

"Hay un reino de valores subsistentes en sí mismo, un auténtico 'mundo inteligible' que está fuera de la realidad y fuera de la conciencia, una esfera ética ide al no construida, inventada o soñada, sino efectivamente existente y aprehensible en el fenómeno del sentimiento axiológico del cual subsiste junto a la crítica real y la gnoseología actual" (12).

El valor tiene su base en la esencia, y aunque tal vez la esencia no le da el 'ser' a la cosa material, en cambio sí le da valor; en el ser humano indudablemente la esencia le confiere el 'ser' al ser humano, y dado que el ser-en-sí de los valores es independiente de la misma intuición axiológica, entonces, el ser humano es independiente del ser humano mismo, por lo que ese ser-en-sí es valioso por sí mismo, sin que el Estado o la sociedad le otorguen tal valor. Debido a lo anterior, en los objetos materiales se pueda hablar de esencias (aunque algunos preferirían cualidades) tomándoles como adjetivos; por ejemplo, un cuadro de Vincent Van Gogh es bello y valioso por su esencia de obra de arte, pero al mismo tiempo puede ser valioso por la esencia del artista creador; en este ca

12) Nicola Abbagnano. Opus cit. pág. 470

so se habla de esencia sustantiva o de valor sustantivo. Se habla entonces de dos tipos de esencias, una de contenido material y la otra de contenido puro. Se puede observar entonces que el valor como esencia del cuadro se liga a ésta, aunque no sea un ser vivo, así como la esencia como valor del artista, se liga a este último que es un ser que vivió, aunque actualmente ya no sea así; de lo que resulta que la esencia o el valor es intemporal, pues aunque el artista murió o el cuadro en cuestión, desapareciera, la esencia que los hace valiosos persiste por sí misma, para sí misma. Y así, si la esencia le confiere 'ser' al ser humano, y esta esencia constituye por tanto el valor de cada individuo, también, tratándose de la justicia, la esencia de ésta es la que le da valor en cuanto que la justicia ni se basa en cosas ni en estados anímicos. Por otra parte, no debe confundirse que, como es el ser humano el encargado de aplicar la justicia, entonces está esta ligada a la existencia o libertad de ese ser humano. La justicia como esencia -y por lo tanto su valor- no necesita que exista determinado sujeto, pues la justicia no existe al modo de los individuos, cuyo origen y fin se puedan medir y datar, tampoco morirá con ellos y volverá a nacer; la justicia como la esencia está fuera del tiempo y lugares, es entonces universal y general, de todo tiempo y lugar. La justicia hace su aparición cuando las condiciones han sido satisfechas; pero y aún, cuando éstas no se presentan por causas del ser humano, la esencia de la justicia se podrá percibir aún, como que es independiente de esas condiciones. Y subsiste debido a que la Idea de Justicia como esencia es una naturaleza posible, debido a que el 'ser' de la justicia es el 'ser' existente por necesidad. Por lo cual, esa esencia no pueda explicarse con un enfoque histórico. Por último, de la misma manera que se ha sostenido que la justicia se da por sí misma, se sostiene que su valor se presenta por sí mismo como esencia. Y sólo así, en el ser autosuficiente (espíritu) la justicia encuentra su esencia, constituyendo lo que ella es.

4.2 LA JERARQUIA DE LOS VALORES.- Se ha intentado por varias doctrinas y

por varios autores, una clasificación de los valores, establecer un orden de los valores, con el propósito de determinar el dominio de cada uno de ellos; pero esto implica, no sólo enumerarlos o colocarlos unos abajo de otros, sino que sería necesario conocer perfectamente las categorías a que pertenezcan cada uno de los valores, así como sus facultades, cuál es la naturaleza de cada valor, así como su origen, si son realmente valores o sólo creaciones sociales, ver si es posible medirlos, si todos son commensurables o no lo son. Y después de resolver (?) estos problemas, encontrar el criterio adecuado y exacto para establecer la jerarquía definitiva. Ahora, ¿quién tendrá el criterio necesario para tal empresa, el ser humano individualmente, o la sociedad entera? Si es el ser humano en forma individual, ese criterio podría ser subjetivo; si es la colectividad se presentaría la ambigüedad entre lo objetivo y lo subjetivo; objetivo porque se trata de un criterio general, subjetivo en relación del criterio adoptado por esta sociedad con el punto de vista de otra u otras sociedades. Es aquí donde se presenta una de las primeras dificultades para establecer una tabla general de valores, a saber, el conflicto de valores. Existen reglas de carácter general (ya no se diga en todo el mundo, sino en una sociedad) que han sido extraídas de los valores, por ejemplo, el principio "no matarás", que ha sido sometido al consenso general y establecido como "norma", y que por lo tanto, ha traído numerosos conflictos por la enorme cantidad de ocasiones en que ha sido desafiada. No se habla tanto de asesinos, a los cuales les importa poco o nada tal principio, sino de los Estados, cuando sin importarles el número de víctimas, se declaran la guerra (en defensa de sus intereses y no de su población), y con el slogan de autodefensa acaban con la vida del "enemigo". Incluso dentro de un mismo Estado, los Estados Unidos que ignoran el valor de la vida humana con la pena de muerte. Aquí no se puede argumentar que exista una gran pluralidad de puntos de vista, así como de situaciones, por lo que es imposible que todos coincidan en uno solo, que son puntos de vista que se irán uniendo en una línea que crece conforme al número de opiniones, por lo que tal línea no termina, y en consecuencia, está priva-

de de una magnitud exacta; no, no se puede argumentar lo anterior, puesto que no se trata de someter al consentimiento general, si se respeta o no la vida, sino que se trata del valor de la vida humana y de la vida misma, y que aún sin consenso debe ser respetada. El valor de la vida, así como los valores de justicia, del ser humano, de la libertad, de la igualdad, etc., no están supeditados a la decisión del Estado, de cualquier tipo de sociedad o del ser humano mismo, sino que los valores obligan al individuo, sociedad y Estado juntos a reconocerlos, tenerlos presentes y respetarlos. Los valores se oponen a las decisiones de que erróneamente son objeto, gracias a su autonomía, a su preexistencia independiente y, autárquica. Se sostiene entonces, que no hay conflicto de valores sino conflictos de individuos, de sociedades, de Estados, de intereses si se quiere generalizar. Si se argumenta en contra que si se puede hablar o que puede haber conflicto de valores, cuando por ejemplo, los individuos que fueron sumidos a la esclavitud quisieran liberarse y que, por tal motivo se sublevarán en contra de los que se crean sus amos, y que al hacerlo, sacrificarán vidas humanas, presentándose precisamente al conflicto entre elegir ser libres y asesinos, o ser esclavos y respetuosos de la vida humana, o, elegir entre el valor de la libertad o el de la vida, elegir entre la igualdad en los seres humanos o la injusticia. En realidad, a primera vista, parecería que si hay un conflicto de valores, pero ya analizando se descubre que no es así, pues para ser libre no necesariamente hay que ser asesino, ya Gandhi lo demostró al mundo; para respetar la vida no hay que sumirse en la esclavitud. Pero tomando el ejemplo tal y como se presenta, no puede haber conflicto de valores, por la sencilla razón de que la libertad ni su valor fueron esclavizados, sino que, lo que fue esclavizado fue el ser humano, por el mismo ser humano que se sintió "esclavo", y por otro ser humano que se creyó "amo"; más esto no significa que entonces el valor del ser humano sí entró en conflicto con otro valor de otro ser humano, tampoco, ya que el valor del ser humano nunca entró en conflicto, puesto que, ese valor de "ser" es la esencia del ser humano, no de un individuo y de otro, y así sucesivamente. No se puede hablar

de conflicto de valores en un mismo individuo, cuando por ejemplo, se trata de elegir entre una verdadera vocación y otra que le es impuesta; del hijo que debe seguir la profesión de abogado del padre porque ha sido así la tradición familiar, cuando lo único que quiere ser es pintor o escritor; del hijo que quiere "vivir la vida" pero que tiene que ser sacerdote porque así lo quiere su madre; del sujeto que ama la vida, pero que tiene que arriesgarla en la guerra; del individuo que respeta los valores, pero que tiene que desconocerlos porque así lo obliga el Estado, en fin. En estos no hay conflicto de valores, ya que lo que se presenta es un conflicto de edades, de opiniones, de preferencias, de creencias, de inclinaciones, de pasiones, más no de valores, pues sea cualquiera la decisión que se tome, los valores siguen, quedan y continúan incólumes. Sin embargo una cosa es cierta y debe ser reconocida como tal, a saber, que hay una mezcla o diversidad de valores en el sujeto que valora, y que variará de un sujeto a otro el orden en que se califican; así, para algunos la justicia tiene más valor que la libertad, para otros la igualdad tiene el mismo valor que la justicia, otros en cambio valorarán más la vida a cualquier otro valor. Para otros (y en gran número) sólo tienen valor los bienes económicos o el status en sociedad. A estos últimos les importa más la conquista por los bienes materiales y adornamientos (y como consecuencia el sometimiento de los valores verdaderos), que la sublimación como espíritus al formar parte de estos valores esenciales, no materiales.

Se ha sostenido que el conflicto de valores se presenta cuando se ignora la dimensión en la cual se da la jerarquización de los valores, y como Max Scheler sostenía, cuando se prefiere un valor a otro, no se da el conflicto, sino que desaparece por presentarse la jerarquía de un valor a otro⁽¹³⁾. Un caso concreto, sería una mujer que para salvar su vida tenga que sacrificar su honor, o que, para quedar honrosa sacrifique su vida. Si en este conflicto de valores, prefiere

13) Joseph Fabry. La Búsqueda del Significado. pág. 57

el valor de su vida, entonces perderá su valor como mujer; si en cambio, prefirió conservarse como mujer honesta y casta, fue a costa de perder su vida. Pero no, nada de esto tiene que ser así necesariamente. No hay tal conflicto de valores, al haber preferencia de valores, ni jerarquización al colocar un valor por encima de otro. Sólo hay conflicto de valores cuando la persona en peligro no se decide ni por uno ni por otro; pero si ya prefirió uno sobre otro, desaparecerá el conflicto, y aún así, no siempre se preferirá un valor a otro, sino que habrá ocasiones en que la víctima no quiera preferir, ni se le da oportunidad de preferir. Y si en todo caso tuvo la oportunidad de escoger entre dos valores, no se da necesariamente la jerarquía de valores, sino el sacrificio de uno de ellos, no porque uno fuera más importante, sino porque era más apremiante. Además, la víctima realmente no perdió ningún valor, pues si optó por salvar la vida, al ser mancillada no significa que ya no valga; al por salvar su pudor y honestidad perdió la vida, perdió sólo eso, la vida, no así el valor de su vida ni el valor de 'ser' ser humano. En todo caso, el que sí perdió valor fue su ofensor, pues perdió la dignidad y el valor de 'ser' ser humano.

Por lo anterior es que se niega que haya una jerarquización o tabla u orden de valores, debido a la imposibilidad de emplear un criterio exacto y efectivo. Y si sin embargo se sigue sosteniendo que sí es posible una jerarquización de los valores, partiendo o tomando como base la subordinación de los valores, se responde que no es posible subordinar a una esencia, a un valor, o, no es posible hacerlo sin subordinar a un ser humano. Y si al subordinar a un ser humano se está construyendo una escala de valores, entonces, ese ser humano que la constituye se subordina a otro, se está colocando por sí mismo en el último lugar de su escala de valores; y el individuo que se subordina por sí sólo, así mismo, y ante los demás, simplemente no tiene lugar alguno.

Se presenta un nuevo problema entonces, a saber, el de la comensurabilidad de los valores. ¿Es posible medir los valores? Y, ¿cómo se podría medir un valor,

por ejemplo, de dos seres humanos respecto de la vida? ¿Qué consideraciones se habrían de tomar en cuenta para ello? ¿Quién pueda valorar la vida de dos niños cuando sólo hay un pedazo de pan? ¿Cómo se pueda decir que dos sujetos son desiguales si se toma para valorarlos sólo su 'ser' de seres humanos? ¿Un individuo que no tiene nada material, vale menos que otro que tiene status y bienes materiales? ¿Se debe comparar al ser humano cuantitativamente o sólo cualitativamente? De todo esto resulta una aseveración que entraña una gran dificultad, la de medir los valores; es casi imposible la commensurabilidad de los valores, al menos cualitativamente. Pero, ¿Por qué se trata de enfrentar los valores? ¿Por qué crear conflictos entre los valores? ¿Por qué una jerarquización de los mismos? Si tiene que haber un orden o disposición de los valores, por qué no se hace en una forma en que todos los valores se entrelleven unos con otros, se comuniquen, comprendiendo el mundo en donde residen. Así, un valor valdrá lo mismo que otro y éstos lo mismo que los demás. No se pueda valorar sólo a la justicia sin valorar la libertad, y a ésta sin la igualdad, y a ésta sin el valor de la vida, y a todos los valores sin el valor del 'ser' del ser humano, en donde encontrarán, no su existencia, si el fundamento de su unidad.

4.3 LA POLARIDAD DE LOS VALORES.- " 'El bien general exige el sacrificio del individuo'...Pero he creído que esta generalidad no exista. En el fondo el hombre ha perdido la fe en su valor propio desde que a través de él no obra una colectividad preciosa; es decir, que imaginaba esta colectividad a fin de poder creer en su propio valor"⁽¹⁴⁾. El sacrificio del individuo siempre, en pro de la colectividad. Y...¿qué sacrifica la generalidad en beneficio del individuo? Cuando el ser humano se dió cuenta de que la colectividad no hacía nada por él, que se portaba como ajena, es que se sintió defraudado, decepcionado y creyó que ya no valía nada como individuo, pues su valor lo había depositado en la colectivi-

14) Cit. por Henri Lefebvre. Nietzsche, pág. 287

dad. El mismo ser humano le concedió más valor a la colectividad que incluso a el mismo; valía conforme valía la colectividad, y cuando se dió cuenta que esa generalidad ya no valía, pensó que él como consecuencia tampoco. Se presentó entonces el nihilismo. Se pregunta Nietzsche: ¿Qué es lo que ha sucedido? Se responde Nietzsche: "Que se ha llegado al sentimiento del no valor de la existencia, cuando se ha comprendido que no puede interpretarse en su conjunto, ni con ayuda del concepto 'fin', ni del concepto 'unidad', ni del concepto 'verdad'"⁽¹⁵⁾. Según esto, la existencia carece de valor, pues ni el 'fin', ni la 'unidad', ni la 'verdad' ayudan a comprenderla; entonces la existencia desvalorizada se niega ya a conocer valores o realidades que se estimaban como primordiales y fundamentales. Así, el ser humano nietzscheano va por las calles y en grandes avenidas, con sus manos en los bolsillos, su cabeza gacha y su barbilla clavada al pecho, con paso lento y pasado siguiendo su mirada que se arrastra por el suelo, pensando que el carácter de la existencia no es el de ser "verdadera", sino el de ser "falsa"; niega los valores que le rodean por ser ficticios. "...a las categorías de 'fin', de 'unidad', de 'ser', gracias a las cuales habíamos dado un valor al mundo, se lo retiramos, y el mundo parece haber perdido todo su valor"⁽¹⁶⁾. En otras palabras, el mundo no tiene ya unidad, ni fin, ni ser, entonces carece de valor y con él los seres humanos, y con éstos su existencia.

Lejos de ser esto falso o exagerado, es una triste y peligrosa realidad. Verdaderamente el ser humano dejó de creer en el mundo, en las instituciones y lo que es más preocupante, en él mismo. El ser humano que se dió cuenta, que se percató de que todo o casi todo lo que le habían enseñado era falso, que sólo lo utilizaban, que era el medio y no el fin, que no lo tomaban como ser humano, sino como un voto más, como el arma, como el súbdito, el número, el obrero, el burgués, el prosélito, etc. Cuando despertó del apor, se sintió avergonzado de los

15) *Ibidem*, pág. 288

16) *Ibidem*. pág. 289

demás, avergonzado de sí mismo y avergonzado del engaño, de un engaño colectivo; y entonces se sintió pobre y miserable, sin ningún valor, y sin ningún valor contempló al mundo y a los demás seres; se mostró entonces indiferente a los valores como el de la justicia, de la vida, de la libertad, del ser; demostró el desprecio que siente por ellos creando guerras, divisiones, etc. Se apoderó de él la apatía y se metamorfoseó en un autista, absorbiéndose en sí mismo, perdiendo todo interés por los valores (justicia, ser, libertad, vida, etc.), las cosas y los demás seres humanos, aposentándose en el Nirvana, cuando (por fortuna o infortunio) llegó al conocimiento de lo que era la vida en el mundo: dolorosa, engañosa, cruel, trágica. Su estancia en el mundo en un principio fue como la apatía y el anhelo de ver a esos valores como unas realidades confortantes que le harían mejor su estancia en el mundo; pero con el tiempo, se dió cuenta de que esos valores no lo fueron y de que las realidades no eran las que él esperaba, sino meras posibilidades de valores que nunca se llevaron a cabo. Lo que se presentó fueron las realidades humanas que ocultaron bajo el disfraz de colectividad, la no-validez de los valores. Debido a esto, y al adoptar una actitud ante su situación en el mundo, es que el ser humano vive en la angustia. ¿Qué fue necesario hacer entonces? ¿Hundirse en la cobardía? Si el mundo perdió su valor, también la colectividad y uno mismo con ella, ¿qué esperar para recuperar esos valores? El error del ser humano fue creer que los valores son creaciones sociales, o, depositar en la generalidad los valores, haciéndolos dependientes de la voluntad humana, pensando que la generalidad los puede destruir. El valor de la justicia —ya se ha mencionado— es esencia, la Idea de Justicia es creación de la autoconciencia, la justicia existe por sí misma. ¿Cómo es posible destruirles? Si el ser humano se encuentra derrotado, decepcionado por el engaño, derrumbado en el mundo y ya no es posible que se levante, entonces que se levante ahora el espíritu. Si el individuo y la colectividad (llámese Estado, sociedad, institución religiosa, clase, etc.) se encuentran enfermos, y a causa de ello, han perdido la dirección de los valores, y el sentido de la Idea de Justicia, entonces

que busquen la recuperación en la reflexión filosófica, razonando para encontrar la cura a todas sus dolencias. No se quiere decir con esto que la colectividad no puede tener valores, sino que no ha sido educada para tenerlos; si efectivamente, el ser humano en forma individual valora y posee valor de 'ser' ser humano, en cambio, hay otro valor de orden natural que racionalmente se puede, no imponer sino aplicar a la colectividad, a saber, el 'ser' de la humanidad. Cuando el ser humano y la humanidad reconozcan sus valores y los conserven, se hablará ya de espíritus; cuando pierdan su valor y se desconozcan, se hablará entonces de espíritus débiles o decaídos, de espíritus negativos, o incluso, de espíritus que tengan valores negativos. ¿Puede haber entonces valores positivos y valores negativos? Parece ser que sí. Paul DieI sostiene que el espíritu valorizador goza de una salud psíquica, que tiende a subir a la santidad; es decir, los grados positivos de la escala de valores suben de la salud psíquica a la santidad. Los grados positivos bajan si los valores son negativos (no-valores); la salud del espíritu valorizador se encuentra disminuida por las enfermedades, por los diversos grados de la vanidad, que es el principio de la falsa valorización según DieI⁽¹⁷⁾. Se presentan entonces dos tipos de valores, que aunque son opuestos entre sí, se relacionan necesariamente. Esto se conoce con el nombre de polaridad, y más concretamente polaridad entre valores. Pero no en el sentido de ser y no-ser, tratándose de cualquiera, sino que ambos son valores, sólo que uno es negativo y el otro positivo, por lo que se encuentran en abierta oposición, sin ser idénticos nunca. Así se habla de lo justo y de lo no-justo, pero que, al decir "no-justo", no significa que se hable de la ausencia de la justicia, sino que la no-justicia existe por sí misma también, sin deberle nada de su existencia al valor positivo, o sea, a la justicia. Lo mismo sucede con lo malo y lo bueno, lo correcto y lo no-correcto; los valores negativos existen, y no precisamente por abajo de los valores positivos, sino a su lado.

17) Paul DieI. Dios y la Divinidad, pág. 394.

Schelling, en su obra "Sobre el Alma del Mundo", sostiene que el alma obra en la naturaleza mediante las fuerzas opuestas, que son la de la atracción y de la repulsión, cuyo conflicto constituye el dualismo y cuya unificación constituye la polaridad de la naturaleza⁽¹⁸⁾. Se puede comprobar, que con la relación forma-valor, un ser o un objeto no tiene valor sino en la medida en que logra conservar su forma, -sostiene R. Ruyer quien continúa- una forma valiosa puede salir del campo axiológico y volver a su materia y desaparecer como forma. El sentido, o valor, es una especie de alma de las formas. Una vez perdida el alma, la forma muere⁽¹⁹⁾. Según esto, se puede entender a los valores negativos, como lo que queda después de que el alma acaba y la forma se destruye. O también, como la antítesis de los valores, como por ejemplo: lo falso de lo verdadero, lo feo de lo bello, lo insano de lo sano, en fin. Aunque Ruyer también identifica a los valores negativos como los valores mixtos, pues, una cosa que es bella, puede dejar de serlo cuando esté destruida y vuelva a su materia; además de que los valores negativos no son sinónimo de imperfección o de no-perfección, y un ejemplo que pone es el de que un mal gobierno es un gobierno, es decir, sigue siendo gobierno aunque sea malo, o como él lo llama, es un clan de logreros o una pura burocracia.

Un punto interesante en la doctrina de R. Ruyer es el de la cuestión de un alma de las formas. Se prefiere sin embargo, el término esencia al término alma, porque si el valor es una especie de alma de las formas, entonces, esa alma viene a ser la esencia de las formas, y la esencia ya se dijo, es el valor de las cosas. Así, cuando desaparece la esencia de un valor positivo, entonces queda un valor negativo. Por ejemplo, en una situación justa, cuando el alma o esencia de la justicia desaparecen, convirtiéndose esa situación en no-justa, desaparece el

18) Nicola Abbagnano. Opus cit. pág. 926

19) Raymond Ruyer. La Filosofía del valor. pág. 33

valor positivo, pero permanezca el valor negativo, es decir, la situación no-justa. Se podría decir: ¡Que gran consuelo! ¿De qué nos sirve el valor negativo si la situación es no-justa? Lo que sucede es que, al quedar el valor negativo de esa situación no-justa, no significa que lo será para siempre, sino que el valor negativo será el motor impulsor que tenderá a cambiar esa situación no-justa en situación justa. ¿Por qué? Porque los valores negativos tienden a su perfeccionamiento por la necesidad que tiene el ser humano y la humanidad de desarrollarse a lo más justo (si no es así, tiene que ser así). Los no-valores o valores negativos no son declinaciones, o lados oscuros de los valores positivos, sino que simplemente son el desdoblamiento de los valores en general; son tan importantes como los positivos, puesto que los negativos son serias promisiones de alcanzar un grado de desarrollo, en el que el ser humano puede avanzar (pues muchos individuos desdeñamos esos valores negativos por creer que son todo lo malo, repulivo o inhumano) hacia los valores positivos, los cuales son ya espirituales debido al espíritu valorizador, en donde la satisfacción será la armonía de todos los valores en una plena salud psíquica.

4.4 EL AGENTE ACTIVO QUE VALORA.- "El hombre es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo; pero unidos en un tercero. Este tercero es el espíritu"⁽²⁰⁾. Una interrogante difícil de contestar (con verdadera racionalidad) es la siguiente: El ser humano, ¿está en este mundo para servir o para que le sirvan? Algunos contestarán de manera pronta: "el ser humano está para servir y para que le sirvan"; otros dirán montados en la arrogancia (o ignorancia) "Algunos (los pocos) estamos para que se nos sirva"; y los terceros dirán con su silencio "a nosotros nos tocó servir". Y una vez que el ser humano se alojó en su cerrado coto, cabe preguntarse ¿Y el mundo, está para que lo habite el ser humano o sólo para satisfacer todas sus necesidades humanas? ¿Ha sido creado sólo para los beneficios de

20) Søren Kierkegaard. La Enfermedad Mortal. pág. 36

los seres humanos? ¿El mundo está destinado a ser abatido y desolado por el ser humano? ¿La Naturaleza será dominada por la voluntad humana? Una respuesta generalizada diría: ¡El mundo es la casa del ser humano, por lo tanto hay que servirle de él...! Pero la persona que contestara a cualquiera de las dos series de interrogantes, o incluso a las dos, tendría que saber ya, necesariamente qué es el ser y qué es el ser humano. ¿Por qué ser aquí, por qué ser así, o, por qué es to do en su conjunto? Todo esto conlleva a una cosa, el sujeto que valora debe saber qué es él primamente; en segundo qué es valorar; después, qué cosa valora; más tarde, por qué valora; acto continuo, cómo valora; y por último, depurar la imagen del ser humano y del mundo con su valoración. Ya no cabe preguntarse qué clase de agente es éste que valora, pues, de inmediato se observa que al hacer todo esto es un agente activo que lleva a cabo todo por él mismo y no como el agente pasivo que espera o permite que otro individuo haga todo lo que al pasivo le corresponde.

Renato Descartes retira su animalidad al ser humano cuando dice que el hombre no es un animal racional, sino, "hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón..."⁽²¹⁾. El ser humano ya no existe solamente, así nada más sin darse cuenta, sino que ahora se percata de su existencia por medio del pensamiento, del acto de pensar, haciéndose consciente de ello, reconociéndose como lo que es, antes que reconocerse por lo que tiene o por lo que representa. Schopenhauer diría: "Lo principal es siempre lo que un hombre es, por consiguiente lo que posee en sí mismo; porque su individualidad le acompaña en todo tiempo y en todo lugar y tiene con su matriz todos los acontecimientos de su vida"⁽²²⁾. El ser humano debe darse cuenta de que tiene una vida que desarrollar, de que los demás seres también tienen cada uno una vida, que el mundo tiene vida, el principal de los bienes que debe aprender

21) Renato Descartes. *Meditaciones Metafísicas*. pág. 60

22) Arthur Schopenhauer. *La Sabiduría de la Vida*. pág. 11

a valorar y cuidar. No es una simple individualidad egófica que se separe de los demás sólo por rechazo a la colectividad, lílneas como se llame, sino que es un retorno a los orígenes del ser humano como ente individual, como ente que, a pesar de estar rodeado de muchas cosas, es uno mismo y no es los demás. No significa que por apartarse del Estado o de la sociedad, o de su clase o del status, deje de valer e incluso de existir, sino todo lo contrario, ya que se manifiesta como la conciencia que empieza a despertar, a pensar, a reflexionar qué es, dónde es y para qué es. Sólo fuera del número es como el individuo podrá buscar la verdad, pero con el pensar, el razonar propio del individuo que tiene a su propia afectividad, determinación, dejando de ser el material que sólo se utilizaba. Este desdoblamiento de sujeto colectivo a sujeto individual, hará tambalearse toda la estructura formal en que se mantiene en la colectividad, siendo la negación de esta última para convertirse en la afirmación de la personalidad. No es la negación de la colectividad, sino de su forma de vida; no es la negación del individuo al salir de esa colectividad, ni su inexistencia, sino el fundamento de todo un desarrollo que lo lleve a ser primero una conciencia superior, y luego, espíritu.

Søren Kierkegaard habla del temor del ser humano a quedarse solo, debido a que, sólo dentro de la masa chismosa de seres infrahumanos e inseparables, el ser humano se siente aliviado y seguro, pero como el pájaro desbandado, morirá en cuanto esté a solas ⁽²³⁾. No se está diciendo con esto que, al negarse la colectividad, se niegue y desconozca a las leyes o al derecho positivo, puesto que sólo se aparta de la colectividad para existir como individuo; incluso, si se desconociera al Estado y a su derecho positivo, se sometería de inmediato a otro orden normativo que sería el derecho natural, aunque por supuesto, este derecho natural es superior al derecho positivo. ¿Por qué? Porque el individuo que se individualiza, lo hará para pensar, razonar, reflexionar y actuar éticamente, lue-

23) Søren Kierkegaard. Opus cit. pág. 102

go, se dará cuenta de que se debe a algo, y ese algo es el derecho natural. Como consecuencia, no se pueda argumentar que el ser humano regresaría al estado de naturaleza, en una guerra de todos contra todos. Se podría argumentar contra esta opinión, que la coexistencia es algo que ha dado origen al individuo, hace la comunidad en la que coexiste el ser humano, vínculo del hombre con los otros hombres; 'el hombre nace del hombre', necesidad de la coexistencia para la existencia, debido a las posibilidades existenciales de la humanidad, a saber, solidaridad, amor y amistad. Además, el hombre es débil, y su insuficiencia lo obliga a ligarse a otros⁽²⁴⁾. No se niega ni la solidaridad, ni la amistad, tampoco ese sentimiento que se conoce como amor; lo que se niega, es que precisamente se tenga que reconocer en una comunidad, sociedad o Estado. Ha quedado demostrado por medio de experimentos, que el ser humano presta más ayuda a otro ser en un camino solitario, que en plena ciudad, por ejemplo, a un transeúnte caído; que incluso, a veces, la ayuda es nula por la gran indiferencia que existe en las grandes cantidades de personas. Además, se piensa que no ha sido la coexistencia lo que da origen al individuo, sino que el individuo dió las bases para la coexistencia y existencia de la sociedad. En efecto, es cierto que esta última es vínculo de unión de unos seres con otros seres, pero sólo de eso, más no de existencia. Tampoco se puede negar que el ser humano es débil y que, su insuficiencia le obliga a coexistir, pero lo que si se niega, es que la sociedad lo convierta en un ser osado, valiente, fuerte y autárquico, sino que por el contrario, el ser humano en sociedad se vuelve por completo dependiente de esa sociedad, como parásito que espera todo de la sociedad. La singularidad o individualidad esencial, en una colectividad o sociedad, pierde su ser de ser sí misma, cesa por completo de ser autónoma y existencial, pierde su conciencia superior y se suma a la inconciencia colectiva que carece de espíritu. El ser humano se dis

24) Nicola Abbagnano. Existencialismo Positivo, págs. 20 y 21

persa por la multiplicidad de realidades que le ofrece la sociedad, sin lograr encontrar su verdadero sitio. La sociedad le dice: ¡Acuí, todos son iguales! Y para probarlo crea status y clases. Y para poder ser "iguales" y pertenecer a una "clase" y lograr un "status", el ser humano tiene que renunciar a su esencial individualidad y reconocer ser parte de la colectividad, en donde no existe el estado de naturaleza de guerra entre todos los seres humanos, sino solamente y por fortuna, existen dos pequeñas esperanzas o disparidades, las cuales son: servidumbre y señorío. David Hume dice, que el poder y las riquezas de una persona son las que mayormente nos producen a estirarlo, y al contrario, nada tiende más a causarnos desprecio, que la carencia de poder y riquezas, es decir, su pobreza y mezquindad. Una de las principales causas de lo anterior, es la espera de ventajas por parte del rico y poderoso, por unirnos éste a su posición⁽²⁵⁾. ¿Qué tan de cierto hay en lo que señala Hume? ¿Será cierto que el ser humano se valora por el poder y la riqueza? ¿Realmente son valores, o son bienes materiales na de más? ¿Si son valores, lo son espirituales o económicos?

En la mayoría de los seres humanos es verdad lo que señala Hume, según lo que se tiene es el valor de los poseedores. Y torpemente, el ser humano querrá pertenecer a una categoría privilegiada, y buscará ser aceptado, aunque para ello tenga que "pensar", "actuar" y "opinar" igual que esa categoría; y tratará de ser útil a esa categoría (no así a otras que verdaderamente lo necesiten) para que le acepten. Una vez que es aceptado se olvidará de su antigua "clase", y se sentirá orgulloso de haberla dejado para pertenecer a otra clase superior. ¿Y los valores? Ya los tiene. Consiguió poder, reconocimiento, respeto, status, dinero, etc. ¿Qué otros valores aparte de éstos hay? Ya es valioso el status conseguido por el individuo en cuestión, ahora se siente y ya es importante. Trabajó mucho para alcanzar todo ese status social. Y el obrero y el campesino, así como el pe

25) David Hume, Tratado de la Naturaleza Humana. L. II De las Pasiones. págs. 231 y 232

sueño burgués protestante: ¿Y nosotros que trabajamos más duro aún qué tenemos? Y quieren tener también poder y riquezas, un lugar exclusivo en la sociedad, anhelando encontrar el síncera para sus necesidades sociales, pero no vitales. ¿Y los valores? Dirán algunos ¡No los tenemos porque no nos los han dado! Y así, todos los que aspiran poder y riquezas se aglomeran como abejas en un panal en donde hay mieles, pero no valores. Esta es la vitrina del mundo, con luces llamativas que encienden y apagan, atrayendo la atención del que las mira. El ser humano se convierte así, en una conciencia vulgar del mundo, sombría, vagabunda, privada de razón, desprovista de valores espirituales; conciencia eventual en las categorías del mundo; contingente porque rechaza el 'ser', o porque lo deposita en la riqueza y poder, que si son valores, lo son sólo relativos, pues según éstos, antes de poseerlos no valía, y cuando los pierda dejará de valer. ¿Y los valores? Se atreve a asegurar que los verdaderos valores de justicia, equidad, igualdad, vida y de 'ser' ser humano, no son conocidos por muchos individuos, tanto en los individuos de una clase social elevada, como en una de nivel menos elevada. Y otros que se dan cuenta de su existencia, la ignoran, puesto que estos valores espirituales no les traerán los beneficios que les traen los valores relativos de poder y riquezas. ¡Que cosa más tarde! ¿Y entonces, los "Idiotas" o enfermos mentales y los invalidados legalmente, los que no son funcionarios ni tienen un título nobiliario o adquirido no valen? Enfermos mentales o senos, tienen el valor de 'ser' seres humanos; pobres o ricos, con o sin títulos tienen el valor de la vida que desarrollan; todos en su esencia individual tienen el valor de la igualdad, y el de la justicia si lo buscan. ¿Quiénes serán más "idiotas", los que no tienen la facultad de razonar, o los que la tienen y razonan y crean valores ficticios, maquiños, relativos? Kent diría con tristeza: ¡Oh seres humanos, han olvidado que como tales, poseen un valor intrínseco y no relativo, un valor que como seres humanos racionales los convertirá en fin y no meros medios, ese valor es la dignidad! Con todo lo anterior, se observa que existe en el ser humano una terrible incertidumbre en lo que se refiere al 'ser';

a la 'esencia' propia del individuo, debido a que se le ha impuesto al individuo el adoptar una actitud, que de ninguna manera es aquella actitud que beneficiará al ser, que lo obligará a ser sí mismo y no uno más en el mundo o en la sociedad, una actitud que lo dejará ser como es y en lo que es, es decir, una unidad de valores, una individualidad esencial que vale por sí misma, o sea, el espíritu.

"Tal persona en lo fundamental, ontológicamente segura, saldrá al encuentro de todos los azares de la vida, social, ética, espiritual y biológica desde un sentido enteramente firme de su propia realidad e identidad, así como de las demás personas"(26).

Así, el individuo seguro de su existencia podrá proyectarse, es decir, ser lo que es él mismo, por sí mismo y si no lo es, debe querer hacerse a sí mismo, resolviéndose a sí mismo como problema. Que no proyecta su forma de ser y su manera de vivir en el mundo, sólo con el enfoque de los valores relativos de la sociedad; sino que se proyecta como ser con la dirección de los valores espirituales, constituyendo y fundamentando su medio de ser y de vivir en el mundo. Que haga a un lado la limitación y estrechez en que se encierra a la conciencia que quiere desarrollarse, convertirse en conciencia de sí misma, en una conciencia superior que se encamine al espíritu. Que el ser humano no se porte medroso por la cobardía que le tiene a la sociedad, a los demás seres humanos, a sí mismo, a no pertenecer al mundo o al número. Esta cobardía lo hará esclavo y perpetuará su dependencia y contingencia en la sociedad o colectividad, encerrando su espíritu y a toda su singularidad esencial (si alguna vez lo fue) en el dedalo de los valores sociales. Este ser humano social, le concede más importancia a formar naciones, a crear sistemas y ordenes sociales (cuando ya hay uno natural), a fomentar religiones, a clasificarse en clases sociales, etc., que a él mismo, como ente, como ser. Ya ni el mundo que habita le concede importancia, sólo muy pocos espíritus conscientes lo hacen, pero la inmensa mayoría se sumerge en una ambición

concupiscentes e incontinentes y se olvidan del análisis existencial. Y se preguntan ¿y de qué nos sirve ese análisis existencial? Y se responde que casi de nada, sólo para darse cuenta de que uno mismo existe, para percatarse de la existencia del ser de las cosas y del ser de los demás seres (de cada uno en su individualidad), para descubrir la existencia del mundo, para reconocer el valor de los seres humanos, para percibir los valores espirituales y hasta incluso los relativos, para apreciar el valor de la justicia, de la vida, del ser, etc., para obligar a la conciencia a desarrollarse y elevarse, para eliminar desigualdades, en fin, para pensar, razonar y reparar que el ser es espíritu antes que cualquier otra cosa.

Aun así, a lo anterior se podría objetar que "lo que hay de más inmediato en el mundo no es mi existencia, es 'mi acto'. La actividad del agente puede tomar dos formas, por lo demás aplicadas entre sí; puede trabajar para realizar un valor o puede limitarse a valorizar"⁽²⁷⁾. Y, ¿cómo puede el agente trabajar para realizar un valor, si no es por medio del análisis, o incluso, aunque sólo se limite a valorizar? Lo que sucede entonces, al darle más importancia al acto que a la existencia, es que el sujeto deja de ser en el sentido ontológico, para sólo ser en el sentido axiológico. Pero, ¿cómo un sujeto axiológico valora, si no sabe qué es él mismo? Y aunque se argumenta en contra que, al realizar el acto de pensar, prueba indisolublemente el valor de verdad, es decir, que existe al pensar y el agente como buscando lo verdadero y valorizando (sic)⁽²⁸⁾. Aún así, el sujeto que piensa y descubre lo verdadero, tuvo necesariamente que descubrirse primero a él mismo, y después de que supo que era, empezó a valorizar. Søren Kierkegaard dice al respecto que, el individuo que rompe con la historia, que se desconecta con la tradición y que se desvincula de las cosas, es una existencia que emerge y nace así, a la verdad misma. No importando entonces las rela

27) Raymond Auyer. Opus. cit. pág. 53

28) Idem.

ciones del ser humano con lo que no es él; la relación de cada uno consigo mismo, en busca de la verdad, es la existencia inmediata. Entonces, ¿el acto queda fuera, no se emplea para valorar? Nunca se dijo tal cosa. Lo que sucede es que el acto de valorar viene después, es decir, primero se es (existencia) y luego se actúa (actividad). El acto es la actividad del agente que previamente existía.

Las teorías que hablan de esta actividad del agente son las que se conocen como las teorías de la participación activa, las cuales consideran el valor como actividad, como la relación activa de la conciencia y de lo eterno, el valor como el espíritu en acto, como participación no estática, sino actualizante en la obra de la creación. Le Senne y Lavallo son los exponentes de lo anterior. En su obra "Obstáculo y valor y destino personal", Le Senne, muestra que el valor es en él, tanto una experiencia, como una obligación de trascendencia. El valor —dice— está siempre más allá de las determinaciones, no como nada, sino como "más que positivo". La existencia no es sino un golpe de valor o más bien la "valorización" siempre en acto. El agente es agente de mediación entre valor-trascendencia y valor-determinación⁽²⁹⁾. Por su parte, Lavallo hace una caracterización de la axiología, identificándola como el conjunto del sistema Bien (este Bien corresponde al ser), del Valor (que corresponde a la existencia), Ideal (correlativo de real), reserva la palabra valor a la existencia, es decir, al pasaje del ser a lo real, a la existencia, participación en acto. El valor como la existencia, el mismo tiempo que nos es dado nos empeña en una situación y depende en un acto libre, por el cual, nosotros nos la damos a nosotros mismos⁽³⁰⁾. Si se considera a la actividad como el medio de ser de lo que se elige, y por ello tiene su poder en la acción, entonces, el valor como espíritu, es actuar en cuanto se elige la actividad y la ejecuta, por lo cual no es un espíritu pasivo o simple receptivo. Sólo

29) Cit. por Redmond Ruyer, en Opus cit. pág. 194

30) Idem.

de esta manera puede estar el espíritu en acto, es decir, si la actividad emana del mismo espíritu, o en todo caso de una facultad ingénita en él, es decir, la facultad de discernimiento por medio de la razón. Así, el espíritu va logrando su realización plena y trascendente, en cuanto que actúa en la obra de la creación.

Por último, no se pueda terminar este capítulo sin mencionar lo que el filósofo existencialista Søren Kierkegaard sentencia: "Toda existencia que esté determinada por el espíritu, incluso cuando éste se considere autónomo y plenamente dueño de sus actos y responsabilidades, contendrá siempre y de un modo esencial una consecuencia interior y trascendente, al menos trascendente en idea"⁽³¹⁾.

31) Søren Kierkegaard. *Cpus cit.*, pág. 158

CONCLUSIONES

PRIMERA.- Que el concepto se forma como una representación que está contenida a su vez, en una multitud infinita de diferentes representaciones posibles. Esa "estar contenida en una multitud infinita" es lo que caracteriza al concepto, el cual, aunque contenga a su vez representaciones o datos que lo conformen, esos datos fueron proporcionados de diferentes maneras, es decir, según cada uno de los sentidos, por lo que, cada dato proporcionado será diferente de otro. Aunque el concepto les diera unidad y uniformidad se tendrían que conocer los criterios utilizados para la unificación de los diversos datos de representaciones y, si una vez hecho esto, era posible que se diera el objeto que se persigue, es decir, lograr la uniformidad de las representaciones y que tal uniformidad tenga una aceptación universal, sirviendo de guía al entendimiento.

SEGUNDA.- La idea no es una asociación de sensaciones diversas, que se comparan unas con otras, sino que, en todo caso, la idea es una unidad de razonamientos, de "saberes" que sirven al entendimiento para que comprenda el contenido de la idea misma. Así, el contenido como objeto de la idea, no es condicional, al contrario del objeto del concepto que sí está condicionado debido a la multiplicidad de conceptos de una sola cosa. El ser incondicional el objeto de la idea se debe a que, la idea es el principio que quiere aprehender el saber supremo, por medio de la reflexión, de la razón. Y con la razón, pues con ella se actúa conscientemente, convirtiendo ese actuar en una acción del espíritu. De esta manera, este último tratará de alcanzar ese saber supremo o conocimiento absoluto que posee una visión trascendente. De ahí la esencia de la idea, o la idea como esencia que la hace constituirse en lo que "es", existiendo en todo tiempo y lugar. Sólo así se manifiesta la idea al ser humano, como esencia, como es en sí, como la unidad de aceptación universal, sirviendo de guía al entendimiento.

TERCERA.- Las ideas abstractas y las ideas concretas, no sólo no se oponen sino que además se complementan. Si se observa que abstraer significa, "poner

aparte de", y que lo que se abstrae es la "esencia de", y que quien abstrae es la mente del ser humano por ser éste quien tiene la facultad de abstraer, y por último, que al abstraer esencias se abstrae ideas, entonces, estas ideas abstratas son universales. Observese también que, las ideas concretas son independientes respecto de un todo, como realidades concretas. Su independencia no significa que no guarden relación, relación con lo universal, o sea lo abstracto, sino que por el contrario, la relación ideas abstractas-concretas es paralela a la relación todo-parte, y no se trata de una dosificación, sino de una determinación, o una fundamentación en virtud de sus relaciones, que da como resultado una producción entre ambas entidades.

CUARTA.- La ideología al ser utilizada casi siempre en términos marxistas significa, no un conocimiento verdadero, sino un conjunto de creencias condicionadas socialmente. La ideología viene a ser entonces una teoría falsa o una falsa conciencia. También es un sistema de imágenes, discursos míticos, religiosos, la vida, la muerte; como los caracteres más expresivos y elocuentes de una comunidad. Como un dominio o poder para ser usado en forma de ideología, y a ésta como un ideal general a seguir; o incluso como una ilusión o anhelo a alcanzar. Se revela entonces la ideología como una conformidad de variados y disímiles factores. Por último, como consecuencia de lo anterior es que se debe rechazar una ideología de la justicia, puesto que esta última no se presenta con tan variados y disímiles representaciones, ni es una falsa conciencia ni conjunto de creencias condicionadas al error, sino que la justicia es sólo eso, justicia, esencia, que hará que el ser humano se conduzca rectamente, sin engañarlo.

QUINTA.- La justicia no es un concepto, pues no es una representación que es es té contenida a su vez en una multitud infinita de diversas representaciones de justicia. No es percibida a través de sensaciones. Si es posible formarse una Idea de Justicia, y llegar a través de esa Idea de Justicia a la justicia verdadera, debido a que la idea no es una sensación o asociación de sensaciones, sino

de reflexiones, de intuiciones, de razonamientos, por lo que la idea es una esencia y así, se habla de una esencia de justicia. Por lo tanto, la Idea de Justicia es abstracta, y al serlo, es entonces intuición pura, pues es intuida como fuera de nosotros como seres humanos, o sea, es intuida por una acción del espíritu, por lo que es universal. Y es concreta porque es independiente de la existencia del ser humano, es decir, existe como un todo por sí misma y no gracias a algo o a alguien. La Idea de Justicia no es una ideología, pues no es un conjunto de creencias, sino que es la unión de todas las representaciones de la justicia que se han formado, logrando una síntesis que constituya la referencia o punto de partida de todas las representaciones. Esta síntesis es la Idea de Justicia. En el mundo que habita el ser humano todavía como conciencia simple no existe la justicia ni la injusticia sino sólo la no-justicia, la cual no es la injusticia misma, pues no es presente esta última al hablar de la no-justicia, sino que solamente hay una ausencia de la Idea de Justicia, y como consecuencia de la justicia verdadera, tanto en el mundo como en el ser humano. La no-justicia, como negación en el mundo, pasa a ser deudora de sí misma, y al tender hacia el perfeccionamiento es que alcanzará la Idea de Justicia en el espíritu del ser humano, y como consecuencia a la justicia verdadera. ¿Por qué? Porque la negación no-justicia no se toma como no-existente, sino como no-ser algo todavía, y cuando se concibe o se piensa esa negación en este sentido, se colocará en la posibilidad del poder ser, ¿qué? La Idea de Justicia. Pero todo esto es posible sólo gracias al profundo análisis que lleva a cabo la conciencia simple, que la convertirá en autoconciencia, que es producto de la razón y de la reflexión filosófica individual.

SEXTA.- En las diversas etapas se ha aplicado lo que se ha considerado como justicia por las sociedades que han existido y según su propia ideología. Así hubo periodos denominados de la venganza, en la que, aplicara quien aplicara la "justicia" no era sino venganza pura. La humanidad ha pasado por numerosas etapas para dominar y amortiguar la pasión de la venganza. La dominación por completo de

este instinto primordial en el ser humano, podrá contribuir a hacer más real y efectiva la Idea de Justicia, apenas bosquejada en el período de la decadencia de la venganza, cuando el ser humano deje de conducirse por la pasión y empiece a razonar.

SEPTIMA.- El derecho natural expresado en cualquiera de sus doctrinas: de contenido teológico o divino, de universalidad racionalista, y del enfoque empírico o realista, con fundamentación positiva, resulta ser el derecho perfecto, justo, eterno, perenne; que contiene principios absolutos y exactos que son poseídos por todos los seres humanos; con la universalidad necesaria para todos los pueblos; intemporal, aplicable en cualquier tiempo; conteniendo reglas innatas grabadas en la naturaleza del individuo. Todo esto constituye la base del derecho natural, sin el cual no hay derecho alguno, por lo cual es absoluto. El derecho natural no varía por el hecho de que el ser humano así lo quiera (cosa que sí sucede con el derecho positivo), ni por el transcurso del tiempo, ni por el cambio del lugar. El derecho natural, lo es precisamente por su immanencia, porque se produce por sí en la Naturaleza, conforme al orden immanente de la Naturaleza. El derecho natural se contrapone al derecho positivo que es artificial, es decir, creado por el ser humano, ya que en el derecho natural, no interviene ni la mano ni la voluntad del ser humano. El derecho natural gobierna en todo el mundo, mientras que el derecho positivo sólo en territorios. El derecho natural no se somete a ninguna institución humana, mientras que el derecho positivo se somete a la voluntad del ser humano, cuando este último aprueba o desaprueba una norma del derecho positivo, o incluso la deroga. El derecho natural tiene su fundamento en la ley eterna, mientras que el derecho positivo tiene su fundamento en las costumbres, usos, tradiciones y voluntades perecederas, siempre cambiantes. Como consecuencia de su fundamento, el derecho natural es universal en el tiempo y en el espacio, mientras que el derecho positivo ve limitada su existencia por estar sometido a un determinado período histórico, a una época concreta y a un espacio delimitado. Por último, el derecho natural no es aplicado por los jueces

o funcionarios, sino que es aplicado por el individuo mismo, por los espíritus mejores, por los más dotados.

OCTAVA.- El derecho positivo, al ser conocido por hechos materiales y por indicios exteriores al ser humano, es entonces un derecho variable, que es diferente según la nación de que se trate, sometida a la voluntad social que sea la que aprueba tal derecho positivo. Tal derecho se aplica por un órgano coactivo a una sola sociedad, en un cierto lugar y en una época determinada. Se impone con este derecho la voluntad del legislador que creó el derecho positivo. Así, este derecho resulta ser el instrumento del legislador o autoridad soberana que lo creó, e incluso, el derecho positivo toma como instrumento al ser humano, situación muy distinta al derecho natural.

NOVENA.- El iusmarxismo es una doctrina creada por el Materialismo Histórico, como una lucha constante contra la burguesía y su ideología, sin dar cuenta ese iusmarxismo que toma como base y fundamento también una ideología, la de las clases sociales. Este iusmarxismo dió lugar a la llamada lucha de clases, al enfrentamiento de los llamados obreros y burgueses, o pobres y ricos respectivamente; no es otra cosa sino una lucha de fuerzas, un conflicto de intereses; una lucha en que se acaban pobres y ricos, pero no gobiernos, sean capitalistas o comunistas; o un Estado en donde sólo haya proletarios, pero que seguirán igual de explotados. Un sistema en donde el ser humano se vuelve por completo dependiente, con una identidad que le fue impuesta pues, su identidad propia y libre, autónoma, le fue arrebatada. Doctrina que invita a la toma de conciencia de clase, cuando debería de ser, tomar conciencia de sí mismo como individuo, para recordar que antes que cualquier sistema está el ser humano.

DECIMA.- El principio común que se persigue es la justicia, no buscando ideologías que digan qué es la justicia. No buscar diversas justicias como la justicia social, cósmica, mayoritaria, igualitaria, etc., y con esto dejar fuera a algunos individuos, o lo que es peor, tratarles injustamente. La Justicia verdadera-

ra no se aloja en las ideologías, corrientes o doctrinas, sino en el interior del ser humano, haciendo salir al espíritu que buscará sólo aplicar y practicar tal justicia universal y única, y no buscará enfrentamientos entre diferentes grupos, sino sólo buscará mostrarles la Idea de Justicia.

DECIMA PRIMERA.- El valor surgió, no del derecho positivo ni de su axiología jurídica, sino de la Filofofia, quien lo depositó en el derecho natural, por tal razón, los valores existen por sí mismos, no necesitan de un depositario para poder existir. Así, el valor de la justicia no necesita descansar en la justicia para existir, como consecuencia, la justicia como valor vale por sí mismo, no necesitando un depositario para existir y valer. La justicia no se puede valorar como cosa material ni como estados anímicos, ya que el valor de la justicia se presenta por sí mismo como esencia, por lo cual, la justicia no necesita que exista determinado sujeto; la justicia no se pueda dudar ni medir, ni su origen ni su fin. La justicia como la esencia (su valor) están fuera del tiempo y de determinados lugares, es universal y general.

DECIMA SEGUNDA.- No hay un criterio exacto para establecer una jerarquía de valores, ni una escala de los mismos. No hay conflictos de valores, sino lo que se presenta es un conflicto de individuos, de sociedades, de Estados, de intereses. No se deben enfrentar a los valores, sino de armonizarlos entre sí, de manera que se comuniquen, integrando el mundo en el que se encuentran, uniéndose.

DECIMA TERCERA.- Existen los valores positivos y los valores negativos, que, aunque opuestos entre sí, se relacionan necesariamente. En esta polaridad, los valores negativos existen, no por debajo de los valores positivos, sino a su lado. Por esto, los valores negativos o los no-valores no son declinaciones, o lados oscuros de los valores positivos, sino que son el desdoblamiento de los valores en general. Son tan importantes como los positivos, siendo el motor impulsor que tenderá a cambiar una situación no-justa, en una situación justa, debido a su grado de desarrollo, alcanzará a los valores positivos, los cuales son ya valores

espirituales, porque es el espíritu quien valora.

DECIMA CUARTA.- Que el sujeto que valora debe saber qué es él primeramente, y después qué es valorar, así como qué cosa valora. Y esto es importante, ya que, el ser humano algunas veces valora por el poder y las riquezas que tiene una persona, considerando ese poder y riquezas como valores. Por tal razón, es necesario que el individuo que valora sea seguro de sí mismo ontológicamente y constituyendo él mismo su fundamento y su fin de ser y de vivir en el mundo. Debido a lo anterior, es necesario e importante que el agente que valora no haga a un lado el análisis existencial, pues gracias a este último, se dará cuenta de que él mismo existe, de que existen los demás (en su ser individual), de la existencia del mundo, para reconocer el valor de él, del de los demás, y del mundo; para percibir esos valores espirituales, para apreciar el valor de la justicia, de la vida, del ser, en fin, para ponerse a pensar, reflexionar y reparar que el ser humano es esencia antes que otra cosa.

B I B L I O G R A F I A

- ABBAGNANO, Nicola. Existencialismo Positivo. Ed. Paidós. Segunda edición. Buenos Aires. 1964 76 pp.
- ABBAGNANO, Nicola. Diccionario de Filosofía. Fondo de Cultura Económica. Quinta reimposición. México 1987 1206 pp.
- ARISTOTELES. Metafísica. Ed. Porrúa. Coloc. Sepan Cuantos. Novena edición. México 1983 260 pp.
- ARISTOTELES. Ética a Nicómaco. Ed. Porrúa. Coloc. Sepan Cuantos. Décimo Primera edición. México 1985 319 pp.
- BAKUNIN, Miguel. Dios y el Estado. Ed. Antorcha. México 1983 157 pp.
- BAUDELAIRE, Charles. Las Flores del Mal. Ed. Porrúa, Coloc. Sepan Cuantos. México 1984 201 pp.
- BERKELEY, George. Principios del Conocimiento Humano. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1960 132 pp.
- BRUNNER, H. Emil. La Justicia. Doctrina de las leyes Fundamentales del Orden Social. Centro de Estudios Filosóficos. Coloc. Filosofía Contemporánea. U.N.A.M. México 1982 350 pp.
- CARRANCA Y TRUJILLO, Raul. Derecho Penal Mexicano. Ed. Porrúa, Décimo Quinta edición. México 1986 985 pp.
- CASSIRER, Ernst. La Filosofía de la Ilustración. Fondo de Cultura Económica. Secc. Obras de Filosofía. Cuarta edición. México 1985
- CASSIRER, Ernst. El Problema del Conocimiento. Fondo de Cultura Económica. Secc. Obras de Filosofía. Tercera reimposición. México 1986 4 Tomos.
- CASTELLANOS, Fernando. Lineamientos Elementales del Derecho Penal. Ed. Porrúa. Vigésima edición. México 1984 350 pp.
- CICERON, Marco Tulio. Sobre las Leyes. Ed. Aguilar. Biblioteca de Iniciación Filosófica. Madrid c.1966 193 pp.
- COHEN, Morris R. Razón Y Naturaleza. Ed. Paidós. Segunda edición. Buenos Aires 1965 560 pp.
- COLLINGWOOD, R.G. Los Principios del Arte. Fondo de Cultura Económica. Sección Obras de Filosofía. Primera reimposición. México 1978 316 pp.
- CORDOVA, Arnoldo. Sociedad u Estado en el Mundo Moderno. Ed. Grijalbo, Coloc. Enciclos. Décimo Cuarta edición. México 1976 310 pp.
- CHATELET, Francois. Evolución de la Ideología. Premio Editora, Segunda edición México 1981 3 Tomos.

- DEL VECCHIO, Giorgio. Filosofía del Derecho. Ed. BOSCH. Octava edición. Barcelona 1964 565 pp.
- DESCARTES, Renato. Meditaciones Metafísicas. Ed. Porrúa, Coloc. Sapan Cuantos. Novena edición. México 1994 36 pp.
- DESCARTES, Renato. Discurso del Método. Ed. Porrúa, Coloc. Sapan Cuantos. Novena edición. México 1994 40 pp.
- DIEL, Paul. Dios y la Divinidad. Fondo de Cultura Económica. Coloc. Popular. México 1986 407 pp.
- DYER, W. Wayne. Tus Zonas Erróneas. Ed. Grijalbo (Autoayuda y Superación). México 1978 321 pp.
- FABRY, Joseph. La Búsqueda del Significado. Fondo de Cultura Económica. Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis. Segunda reimpresión. México 1964 271 pp.
- FERNANDEZ, Clemente. Los Filósofos Modernos. Antología. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1966 2 Tomos.
- FRAILE, Guillermo. Historia de la Filosofía. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1966 3 Tomos.
- FRONIZI, Risiert. ¿Qué son los Valores? Fondo de Cultura Económica. Brevarios No. 135 Séptima reimpresión. México 1997 236 pp.
- GARCIA MAYNEZ, Eduardo. Introducción al Estudio del Derecho. Ed. Porrúa. Trigésimo Quinta edición México 1993 443 pp.
- HEIDEGGER, Martin. El Ser y el Tiempo. Fondo de Cultura Económica. Secc. Obras de Filosofía. Quinta reimpresión. México 1998 479 pp.
- HEGEL, G.W.F. Lecciones sobre Historia de la Filosofía. Fondo de Cultura Económica. Secc. Obras de Filosofía. Cuarta reimpresión. México 1995 3 T.
- HEGEL, G.W.F. Fenomenología del Espíritu. Fondo de Cultura Económica. Secc. Obras de Filosofía. Séptima reimpresión. México 1967 486 pp.
- HEGEL, G.W.F. Filosofía de la Historia Universal. Sistema de Universidad Abierta. U.N.A.M. 1980
- HERNANDEZ, Eusebio. La teoría de la Justicia. Centro de Estudios Filosóficos. U.N.A.M. México 1957
- HUME, David. Tratado de la Naturaleza Humana. Ed. Porrúa, Coloc. Sapan Cuantos. Segunda edición. México 1965 407 pp.
- HUSSERL, Edmund. Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Fondo de Cultura Económica. Sección Obras de Filosofía. Tercera edición. México. 1993 529 pp.

- PROTAGORAS. Fragmentos y Testimonios. Sistema de Universidad Abierta. Facultad de Filosofía. U.N.A.M. México 1983
- PUCCHINI, Mabel. Sobre la producción Discursiva, la Comunicación y de las Ideologías. Cuadernos del TICOM. Taller de Investigación de Comunicación masiva UAM. México 1980
- ROBLES ANTONIO, José. Antología de Bertrand Russell. Ed. Diana. SEP. México 1982
- ROSENBLUETH, Emilio. Sobre Ciencia e Ideología. Fundación Javier Barrios Sierra. México 1990
- RUYER, Raymond. La Filosofía del VALOR. Fondo de Cultura Económica. Breviarios No. 208 Segunda reimpresión. México 1987 201 pp.
- SCHOPENHAUER, Arthur. La Sabiduría de la Vida. Ed. Porrúa, Colec. Sapan Cuentos. Mexico 1984 140 pp.
- SCHOPENHAUER, Arthur. En Torno a la Filosofía. Ed. Porrúa. Colec. Sapan Cuentos. México 1984 103 pp.
- SCHOPENHAUER, Arthur. El Mundo como Voluntad y Representación. Ed. Porrúa, Colec. Sapan Cuentos. Segunda edición. México 1987 321 pp.
- Sistema de Universidad Abierta. Antología de Textos Universitarios de Historia de Filosofía. U.N.A.M. México 1985 T. 1 64 pp.
- SPINOZA, Benito. Ética. Nuestros Clásicos/U.N.A.M. Primera reimpresión. México 1983 369 pp.
- SUAREZ, Francisco. Disputas Metafísicas. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, 1960 IV Volúmenes.
- TERAN MATA, Juan Manuel. Filosofía del Derecho. Ed. Porrúa. Novena edición. México 1983 370 pp.
- THOREAU, David. Desobediencia Civil. Ed. Antorcha. México 1983 82 pp.
- TORRE L., Fernando y Zarco N. Miguel Angel. Introducción a la Filosofía del Hombre y de la Sociedad. Ed. Esfinge. Tercera edición. México 1969 259 pp.
- VILLORO, Luis. El Concepto de Ideología. Fondo de Cultura Económica. Cuadernos de la Gaceta. No. 14 México 1985 196 pp.
- VINOGRADOFF, Sir Paul. Introducción al Derecho. Fondo de Cultura Económica. Breviarios No. 57 Tercera edición. México 1967 184 pp.
- WALL, Jean. Tratado de Metafísica. Fondo de Cultura Económica. Secc. Obras de Filosofía. Segunda reimpresión. México 1985 697 pp.

- KANT, Manuel. Crítica de la Razón Pura. Ed. Porrúa, Coloc. Sepan Cuantos. Séptima edición. México 1967 376 pp.
- KANT, Manuel. Crítica del Juicio. Ed. Porrúa Coloc. Sepan Cuantos. Séptima edición. México 1966 270 pp.
- KANT, Manuel. Metafísica de las Costumbres. Ed. Porrúa, Coloc. Sepan Cuantos. Sexta edición. México 1966 254 pp.
- KELSEN, Hans. La Idea del Derecho Natural. Ed. Nacional. México 1979 303 pp.
- KELSEN, Hans. ¿Qué es la Justicia? Ed. Eudeba. Buenos Aires. 1973
- KELSEN, Hans. Teoría General del Derecho y del Estado. U.N.A.M. 1979 477 pp.
- KIERKEGAARD, Sören. La Enfermedad Mortal. Ed. Sarpe. Coloc. Los Grandes Pensadores. Madrid. 1964 191 pp.
- LAERCIO, Diógenes. Vidas de Filósofos. Sistema de Universidad Abierta. U.N.A.M. México 1961
- LAFARGUE, Pablo. La Idea de la Justicia y el Bien. Ed. Presa S.A. España 1957
- LAING, R.D. El Yo Dividido. Fondo de Cultura Económica. Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis. Cuarta reimpresión. México 1968 213 pp.
- LEFEBVRE, Henri. Nietzsche. Fondo de Cultura Económica. Breviarios No. 226 Segun da reimpresión. México 1967 324 pp.
- LEIBNIZ, Godofredo. Discurso de Metafísica. Ed. Porrúa. Coloc. Sepan Cuantos. Segunda edición. México 1964 415 pp.
- LOCKE, John. Ensayo Sobre el Entendimiento Humano. Fondo de Cultura Económica. Sección Obras de Filosofía. Segunda edición. México 1966 753 pp.
- MANHEIM, Karl. Ideología y Utopía. Fondo de Cultura Económica. Secc. Obras de Filosofía. Segunda edición. México 1967 305 pp.
- MARX, Karl. El Capital. Fondo de Cultura Económica. Vigésimo Primera edición. México 1967 527 pp.
- mölnar, erik. Fuentes Ideológicas del Materialismo Histórico. Ed. Cultura Popular. Segunda reimpresión. México 1964 134 pp.
- MONTEJANO URANGA, Jesús. Problemas Filosóficos. Unidades I - XVI. CEMPAE. México 1960 2 Tomos.
- MONTESQUIEU. Del Espíritu de las Leyes. Ed. Sarpe. Coloc. Los Grandes Pensadores. Madrid 1964 2 Tomos.
- PLATON. Diálogos. Ed. Porrúa. Coloc. Sepan Cuantos. Vigésima edición. México 1964 786 pp.