



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE DERECHO

LENGUAJE, SENTIDO Y JUSTICIA

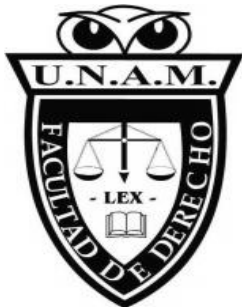
TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN DERECHO

PRESENTA:

BRAULIO VERDE GIRARD



ASESOR: DR. JORGE ROBLES VAZQUEZ

Cd. Universitaria, D. F. 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

AGRADECIMIENTOS

Mi más sincera gratitud a la Universidad Nacional Autónoma de México. Con amor filial, agradezco la oportunidad que me brindó de ser parte de su comunidad y la confianza incondicional que depositó en mí, como alumno. El presente trabajo es una muestra de cariño y respeto a mi alma mater.

También agradezco a la Facultad de Derecho por su compromiso con los alumnos y su excelencia en la enseñanza jurídica.

De igual forma, agradezco sinceramente, el apoyo de mi asesor, el Dr. Jorge Robles Vázquez, por su dirección, dedicación y guía en la presente tesis. Su compromiso con los alumnos es prueba de su entrega a nuestra UNAM.

Finalmente agradezco a mi amigo, Paolo Aguilar Valiente, por su invaluable ayuda al rescatar mi investigación de la vorágine de un virus de computadora.

DEDICATORIAS

El presente trabajo jamás hubiera sido logrado sin el apoyo de mis padres, Pablo Verde Herrera y María de Lourdes Girard Viga, quienes con abnegado amor han sido siempre un ejemplo de estoicismo y fuerza para luchar ante la adversidad. Ustedes son la causa de todo lo bueno que en mí pueda haber.

También dedico éste trabajo a mi hermano Pablo Verde Girard, quien siempre ha abierto mi camino con su experiencia y consejo.

Así mismo, dedico ésta investigación a Fernanda García Domínguez, con quien he compartido el anhelo de ser jurista. Su apoyo y motivación siempre fueron muy importantes en el desarrollo del presente trabajo.

La presente investigación está dedicada a Israel Hernández Vela, quien siempre ha sido un ejemplo de fortaleza y tenacidad.

Finalmente, dedico el presente trabajo a Paolo Aguilar Valiente y a Mauricio Tavera Gutierrez quienes han guiado mi periplo hacia lo alto y enriquecido mi vida con su presencia. Su amistad no sólo es prueba de que lo valioso perdura, sino que los ideales inspiran y transforman.

“Sin presumir de hacerla de jueces, que no lo somos ni de nuestra propia generación ni de las anteriores, hace falta, sin embargo, adiestrar nuestro ánimo en el ejercicio más alto, que es el de la verdad y la justicia, frente a la iniquidad y la mentira. Y si todo esfuerzo resultase a la postre infecundo, todavía así, es mejor esforzarse que desistir y plegarse.

Si resultase que los más altos valores de la conciencia son nada más fantasmas, mejor es delirar entre fantasmas que palpar y compartir las dichas de la tierra. Si el ideal no ha de cumplirse jamás, mejor es padecer la perpetua tensión de imposible que resignarse a un reposo vil. Se puede perder la patria, pero no se debe renunciar al Cielo.”

José Vasconcelos.

INDICE

Introducción.....	1
-------------------	---

Capítulo I

Conocimiento y Lenguaje

1. Justicia y Lenguaje.....	3
A) Época Antigua.....	10
I. Los presocráticos y la relación entre <i>physis</i> y <i>logos</i>	11
a) Pitágoras de Samos.....	14
b) Heráclito de Éfeso.....	16
c) Parménides.....	20
II. Los sofistas y el antropocentrismo.....	23
a) Protágoras.....	24
III. Platón y el Cratilo.....	25
IV. Aristóteles.....	30
B) La Edad Media.....	34
I. El problema de los Universales.....	35
a) El realismo extremo.....	37
1) San Agustín de Hipona.....	38
2) San Buenaventura.....	41
b) El realismo moderado.....	43
1) San Alberto Magno.....	43
2) Santo Tomás de Aquino.....	45
c) El nominalismo.....	47
1) Guillermo de Ockham.....	48
2) Juan Roscelin.....	48
C) Época Moderna.....	50

1) Wilhelm Gottfried Leibniz.....	50
2) Nietzsche.....	53
3) Ludwig Wittgenstein.....	57

Capítulo II

Problema en la definición de Justicia

1. Definición y Lenguaje.....	64
2. La definición en Aristóteles.....	68
3. La definición en las ciencias analíticas y sintéticas.....	73
4.- Tipos de definición.....	78
5.- El problema de la definición Aristotélica.....	85
6.- Justicia y Lenguaje.....	87
7.- Justicia y Argumentación.....	94

Capítulo III

El valor de la Justicia

1. La teoría de los Valores.....	102
2. Aspectos ontológicos de los valores.....	111
A) Subjetivismo axiológico.....	113
B) Objetivismo axiológico.....	119

Capítulo IV

Estudio interdisciplinario del Sentido de Justicia

1. El problema del conocimiento de la Justicia.....	130
2. El sentido de Justicia.....	133
3. El sentido de Justicia como símbolo del ser humano.....	143
Conclusiones.....	151
Bibliografía.....	155

INTRODUCCIÓN

La Justicia es uno de los fines primordiales del Derecho. A lo largo de los siglos, el hombre ha buscado dotar de un contenido preciso a esta palabra para poder discernir y resolver los conflictos suscitados en su vida cotidiana, así como en la difícil tarea de juzgar. Sin embargo, la Justicia es una palabra difícil de definir.

El concepto de Justicia es ambiguo, y su expresión lingüística polisémica y rica en adjetivos que conllevan múltiples clasificaciones. De este modo hablamos de Justicia conmutativa, Justicia distributiva, Justicia social, Justicia del más fuerte, Justicia en el ingreso, Justicia laboral, Justicia divina, Justicia humana etc. Pero, ¿podemos definir la justicia y expresar con precisión su esencia? ¿El lenguaje, la lógica o la axiología son medios precisos para entender a la Justicia?

Con frecuencia estudiamos la Justicia desde las máximas o los aforismos que rezan que consiste en “dar a cada quien lo suyo” o que es “el punto medio entre el exceso y el defecto”. Sin embargo, la mayoría de las definiciones de Justicia, tienden a ser muy ambiguas y superficiales. Precisamente lo que el hombre ha intentado saber es en qué consiste ese dar a cada quien lo suyo, o cuáles son los puntos exactos del exceso o el defecto para poder conocer el punto medio.

Derivado de lo anterior y para dar una perspectiva más amplia de la Justicia, en la presente investigación, tratamos de estudiar la Justicia desde cuatro puntos de vista. Desde la filosofía del lenguaje, la teoría de la definición, la axiología y desde la justicia como sentido del actuar humano. Estas perspectivas corresponden a la enumeración de cada uno de los capítulos de la presente tesis.

En el primer capítulo nos centramos en el estudio de la filosofía del lenguaje y su impacto en la teoría del conocimiento. Antes de preguntarnos por el concepto de Justicia, cuestionamos su forma, es decir su connotación lingüística. A través de este capítulo estudiaremos como se ha identificado a la palabra en su función

mágica, persuasiva, conceptual y lógica. Si nuestras ideas se expresan por palabras, debemos conocer que el binomio conocimiento – lenguaje ha evolucionado en la filosofía de su aspecto mágico al hermenéutico y argumentativo.

En el segundo capítulo, estudiamos la teoría de la definición. Se nos enseña que las definiciones sirven como una herramienta que nos permite saber lo que es un objeto. ¿Pero qué tanto sabemos de lo que la definición era para Aristóteles? ¿Cuántos tipos de definición existen? ¿La definición de Justicia resuelve el problema de la Justicia? ¿Podemos definir la Justicia? Estas son algunas preguntas que guían el segundo capítulo y que se pretenden esclarecer en el desarrollo del estudio de la definición.

En el tercer capítulo estudiamos la teoría de los valores, ya que la Justicia es un valor. Valorar es una operación que hacemos de forma automática y con frecuencia sin detenernos a reflexionar cuales son las bases de nuestras decisiones. Por eso, en este capítulo estudiamos la naturaleza ontológica de los valores y las consecuencias derivadas del estudio del valor como objeto o apreciación. A través de la teoría del valor, podemos comparar sus principales doctrinarios y las consecuencias de considerar a los valores como objetivos o subjetivos. Estudiar a la Justicia como valor nos aporta datos distintos a los que se derivan de la lógica formal y nos permiten entrelazar el plano simbólico, conceptual y axiológico para enriquecer la presente investigación

Finalmente en el capítulo cuarto estudiamos el sentido de injusticia, idea barruntada por autores como Recaséns Siches, Del Vecchio y Edmond Cahn. En este capítulo tratamos de derivar nuevas hipótesis de las conclusiones aportadas por estos autores, con la ayuda de un estudio interdisciplinario. Para concluir con mayor claridad y de forma más precisa el sentido de injusticia, hemos complementado las ideas de estos autores con las de otros de distintas ramas del conocimiento a la filosófica - jurídica. En conjunto, los cuatro capítulos se entrelazan al aportar algunas razones de la problemática de definir a la Justicia, sin perder el eje que mantiene unida la presente investigación.

Capítulo I

Conocimiento y Lenguaje

1.- Justicia y Lenguaje

En el presente capítulo estudiaremos la relación que existe entre el conocimiento de la Justicia y el lenguaje. Podremos observar que el lenguaje es un fenómeno histórico y por lo mismo heterogéneo. Cada época, está influenciada por diferentes corrientes filosóficas que conciben al lenguaje bajo matices distintos. Si el lenguaje es el vehículo del pensamiento, la discrepancia de dichas corrientes influye tanto en la comprensión de los objetos de estudio, como en su expresión.

Conocer un objeto es en cierta forma saber su nombre y el alcance de su significado. Sin embargo, la Justicia es una palabra que por sí misma no expresa la plenitud de su significación. La historia de la filosofía, muestra la ambigüedad concomitante al concepto de Justicia. Si el conocimiento está determinado por el lenguaje, es menester primero conocer la manera en que éste ha evolucionado.

Por lo anterior, la directriz del presente capítulo será conocer los matices que a través del tiempo ha tenido el lenguaje a través de la óptica de los filósofos. Así entenderemos la ambigüedad del concepto de la Justicia y la necesidad de su constante reflexión y reinterpretación. En cierto sentido la historia del lenguaje y su relación con el conocimiento es una búsqueda constante por conocer aquél arcano y amplio concepto al que los antiguos griegos llamaron *logos*.

Octavio Paz escribió “La palabra es el hombre mismo. Estamos hechos de palabras”¹ Esta frase, nos permite conocer la importancia que ha tenido el lenguaje en la vida del hombre y como a través de él nos vinculamos con los demás y con nosotros mismos. Por ello, podemos decir que el hombre vive,

¹ Paz, Octavio, “*El arco y la lira*”, *La casa de la presencia. Poesía e historia*, 2a. edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, Obras completas, Tomo I. p. 58.

siempre cautivo de sus palabras. A través de ellas creamos, nos obligamos, mandamos, sobrevivimos, nos expresamos y sobre todo conocemos. El lenguaje es el puente que el hombre tiende entre sí mismo, la realidad y sus semejantes. Juan afirmó que “En el principio era la Palabra”².

Sin embargo, nadie sabe con exactitud cuándo y cómo surgió el lenguaje, no obstante que es una de las herramientas culturales más significativas del ser humano y que nos distinguen de los animales. Lo que sí se sabe, es que el lenguaje verbal simbólico, junto con la bipedestación, el desarrollo del cortex prefrontal y la conciencia del sí mismo, constituye uno de los rasgos más significativos del proceso de hominización que permitieron a nuestros ancestros, los primeros homo, expandirse por África formando comunidades sólidas, con capacidad organizativa para realizar exploraciones en búsqueda de alimento y conquistar en la evolución el nombre de *Homo sapiens sapiens*.³

En el alba de la humanidad, el lenguaje permitió al hombre transmitir los grandes aprendizajes del *homo erectus* en la conquista del fuego, en el perfeccionamiento de las herramientas y sobre todo compartir las experiencias y descubrimientos de las primitivas comunidades que derivaron en el conocimiento técnico más importante del neolítico: la agricultura⁴.

Lenguaje es sinónimo de sobrevivencia para el hombre primitivo y de desarrollo para la humanidad. El lenguaje es a la cultura, lo que el fuego a la técnica. Sólo puede entenderse la cultura en el intercambio de experiencias, historias, hallazgos y fracasos. El medio idóneo de trasmisión del conocimiento es el lenguaje. Ya sea oral o escrito, en palabras, oraciones o frases sacramentales,

² *La Biblia*, 62a. ed., España, Editorial Verbo Divino y San Pablo, 1995, p. 197.

³ Acarín Tusell, Nolasco y Pérez – Simó Ascarín, Laia, *El cerebro del rey, vida, sexo, conducta, envejecimiento y muerte*, Barcelona, RBA Libros S.A., 2001 pp. 55 – 59.

⁴ *Ibidem*, pp. 59 – 65.

el lenguaje es la piedra angular de la civilización, constituyendo uno de los anhelos más importantes del ser humano: el deseo de comunicar y ser entendido por otros.

Este deseo de comunicar y anhelo de comprensión es concomitante a la naturaleza humana y lo podemos encontrar cristalizado en diversos mitos e historias, donde los dioses castigan la impiedad del hombre con la pérdida de la habilidad comunicativa. Basta recordar en la tradición judeocristiana la historia de la torre de Babel. Cuando Yavé se percató de que los hombres construyen una ciudad con una torre con la que desean conquistar el cielo, proclama la siguiente maldición: “Veo que todos forman un solo pueblo y tienen una misma lengua. Si esto va adelante, nada les impedirá desde ahora que consigan todo lo que se propongan. Pues bien, bajemos y confundamos ahí mismo su lengua, de modo que no se entiendan los unos a los otros”⁵.

De igual forma, en la mitología Griega, tenemos la tragedia de la princesa troyana Casandra, quien según el mito, tenía el don de la profecía debido al dios Apolo, quien se lo otorgó a cambio de convertirla en su amante. Al romper el trato con el olímpico, éste la castigó escupiéndole en la boca y haciendo que nadie creyera en sus profecías. Su castigo consistió en saber la caída de Troya a manos de los aqueos y la extinción de su ciudad sin poder comunicar el fatídico destino⁶.

Estas imágenes que provienen de culturas diversas, poseen un significado en común. La divinidad castiga al hombre no tanto creando la pluralidad de las lenguas o haciendo increíbles los dones de la profecía, sino con el dolor y el sufrimiento de no ser comprendidos por los demás. Mitos o simples historias, eran la expresión de los miedos y los anhelos más íntimos de la humanidad cristalizados en imágenes arquetípicas.

En la tragedia de Casandra podemos atisbar de manera metafórica la primera distancia entre dos mundos: saber y ser entendido, es decir, conocimiento

⁵ *La Biblia, op. cit.*, nota 2, p. 18.

⁶ Cardona, Francesc – Luis, *Mitología Griega*, Barcelona, Edicomunicación S.A., 1996, p. 102.

y lenguaje. En ese mito, Casandra sabe que caerá Troya a manos de los Átridas, pero no puede expresar su conocimiento para salvar a su ciudad. De aquí se desprenden los siguientes cuestionamientos ¿Qué cosas podemos expresar por medio del lenguaje? ¿Acaso todo el conocimiento se puede expresar y entender por el lenguaje?

Al igual que en el mito de Casandra, una de las frustraciones más profundas que el ser humano experimenta es la incapacidad de expresar lo conocido por medio del lenguaje. Conocemos en la medida que expresamos lo conocido. Por eso señalaba Ortega y Gasset que todo decir es un querer decir, esto significa que entre el emisor y el receptor siempre habrá una distancia, así como entre la naturaleza y el lenguaje. Para el hombre primitivo la distancia era reducida, signo y objeto eran lo mismo, pero para el hombre moderno el lenguaje posee zonas donde el intelecto flaquea y la lógica no dice nada⁷. Por ello Octavio Paz señala lo siguiente:

Pero al cabo de los siglos los hombres advirtieron que entre las cosas y los nombres se abría un abismo. Las ciencias del lenguaje conquistaron su autonomía, apenas cesó la creencia de la identidad entre objeto y su signo. La primera tarea del pensamiento consistió en fijar un significado preciso y único a los vocablos; y la gramática se convirtió en el primer peldaño de la lógica. Mas las palabras son rebeldes a la definición. Y todavía no cesa la batalla entre la ciencia y el lenguaje. La historia del hombre podría reducirse a la de las relaciones entre las palabras y el pensamiento. Todo período de crisis se inicia o coincide con una crítica del lenguaje. De pronto se pierde la fe en la eficiencia del vocablo⁸.

Como señala Paz, las palabras se rebelan a ser definidas, podríamos decir delimitadas por la lógica. De hecho si nuestro expresar fuera puramente lógico el fenómeno de la incomprensión no existiría. Si nuestras palabras fueran siempre

⁷ Paz, Octavio, *op. cit.*, nota 1, p. 57.

⁸ *Ibidem*, p. 60.

claras, la argumentación y la interpretación resultarían innecesarias. Pero no es así. Lingüistas, filósofos y escritores conocen esta falla estructural de la comunicación.

Como vimos, el no poder expresar lo que se conoce ha sido interpretado por los primeros hombres como un castigo. Por otro lado, la comunicación plena se ha visto en múltiples culturas como una bendición. En los hechos de los apóstoles, encontrándose reunidos los discípulos, el Espíritu Santo se hizo presente en forma de lenguas de fuego y quedaron llenos de la divinidad, comenzando a hablar en otras lenguas para comunicar el mensaje crístico.⁹

No menos llamativo, resulta encontrar en la Biblia que Dios crea el universo únicamente nombrando las cosas para que estas existieran, es decir bautizándolas por medio del *logos* creador “bautizando a la luz día y a las tinieblas noche”¹⁰. Después de crear al hombre, Dios le ordena que nombre a su gusto a los animales que acudan a su presencia¹¹. En el mismo sentido, Paz señala:

Lo primero que hace el hombre frente a una realidad desconocida es nombrarla, bautizarla. Lo que ignoramos es lo inominado. Todo aprendizaje principia como enseñanza de los verdaderos nombres de las cosas y termina con la revelación de la palabra – llave que nos abrirá las puertas del saber. O con la confesión de la ignorancia: el silencio¹².

De lo anterior se colige que en los mitos de la humanidad, la comunicación y la plena identidad entre conocimiento y lenguaje es prerrogativa exclusiva de los dioses. En el paraíso, cuando el hombre habitaba en comunidad con Dios, tenía la facultad, al igual que él, de nombrar a la naturaleza y de alguna forma volver a crearla. Es frecuente localizar en la Biblia identificaciones de dios como *el verbo* o

⁹ *La Biblia, op cit.*, nota 2, p.251.

¹⁰ *Ibidem*, p.13.

¹¹ *Ibidem*, p.9.

¹² Paz, Octavio, *op. cit.*, nota 1, p. 57.

la palabra de vida. De igual forma Thot, en la mitología egipcia es el dios tanto de la sabiduría como de la escritura, dios protector de escribas y sabios¹³. Símbolo inequívoco de la unión de las dos esferas en la divinidad: conocimiento y lenguaje.

Para los antiguos, la fusión de lenguaje y conocimiento era patrimonio exclusivo de los dioses. Cuenta Ortega y Gasset¹⁴ que la palabra con la que los griegos nombraban la verdad era *alétheia*, que quiere decir descubrimiento o quitar el velo que oculta y cubre algo. En esa metáfora, descubrir la verdad es desnudarla. Sólo los dioses desnudan la verdad por medio de la palabra divina. El problema del hombre en su búsqueda del conocimiento no sólo consiste en aprender, sino en expresar su conocimiento fiándose de su lenguaje.

La Justicia es una palabra que usamos con frecuencia. Entendida en forma prístina por el lego y usada de forma solemne por el Juez o el docto. ¿Qué es? Podemos decir que mucha tinta y sangre se ha vertido para entenderla a lo largo de los siglos. Sin embargo, las palabras poco nos dicen en torno de este concepto. ¿Acaso pueden?

Los abogados, los herederos de los antiguos rétores romanos, oradores y peritos en el arte de la argumentación, los que luchan por las decisiones justas ante los tribunales, deberían conocer mejor que nadie este concepto. El mismo Carnelutti afirmó que “las herramientas del jurista no son más que palabras”.¹⁵ Kelsen escribe un formidable libro en el que el título lejos de ser una respuesta, parece humilde confesión: ¿Qué es la Justicia? Ignacio Burgoa Orihuela nos muestra similar situación cuando nos enseña:

¹³ Muller, F. Max, *Mitología egipcia*, 2ª ed., Barcelona, Edicomunicación S.A., 1996, pp. 35 – 36.

¹⁴ Ortega y Gasset, José, *En torno a Galileo, El hombre y la gente*, 3ª ed., México, Porrúa, 2001, p. 5.

¹⁵ *Cit. pos.* Rodríguez - Aguilera, Cesáreo, *El lenguaje Jurídico*, México, Colofón, 2001, p. 9.

A la pregunta “qué es la justicia” se pueden dar muchas, contrarias y divergentes respuestas, mismas que están condicionadas a estas últimas categorías epistemológicas. Lo que el entendimiento humano ha brindado en este tópico ha estribado en concepciones formales, como la definición romana, la ideada por Aristóteles, la elaborada por la escolástica tomistas, la proveniente de diferentes ideologías políticas y filosóficas, etcétera. Sin embargo, ninguna de ellas ha satisfecho totalmente a nadie. Y es que el valor de la Justicia más que un concepto eidético, entraña un sentimiento, una vivencia anímica y hasta un acto de fe y de amor, elementos todos ellos que escapan al pensar rigurosamente lógico. Es el espíritu poético del hombre el que lo siente y describe como “una estrella inalcanzable” en el firmamento de su vida, pero sin cuya luz, ningún pueblo puede vivir tranquilo y en paz. Ese sentir ha divinizado a la justicia en míticos personajes como Themis, Diké o Némesis, ha determinado decisiones judiciales como la célebre sentencia salomónica, así como la bienaventuranza del “hambre y sed de justicia” que nos recuerda Justo Sierra, y, en general, el proceder de los “hombres buenos”, principalmente de jueces y abogados, según el aforismo “vir bonus dicendi peritus”. Como valor humano la justicia está muy por encima de su mera connotación lógica. Sería injusto aprisionar a la justicia en una definición de la justicia, pues en la vida de la humanidad ha sido, y es, el sol, la estrella, el astro que ha iluminado su sendero, que rescata al hombre de las tinieblas y que evita que se precipite en el abismo de la indignidad y de la abyección. Ha sido y debe seguir siendo, la causa final, o sea, la motivación del Derecho, cuyas normas no siempre coinciden con ella. La Justicia no es el derecho sino su aspiración, su fin, su ideal.¹⁶

Ignacio Burgoa, señala con humildad que *sería injusto aprisionar a la justicia en una definición de la justicia*, barruntando la imposibilidad de la comunión

¹⁶ Burgoa Orihuela, Ignacio, *El jurista y el simulador del derecho*, 19a ed. México, Porrúa, 2009, p. 71.

del conocimiento y su expresión. Al igual que en los mitos señalados, ¿Qué opciones le quedan al hombre para liberarse de este flagelo de ignorancia?

Podemos concluir esta primera parte dedicada al conocimiento y lenguaje con la afirmación de Platón en el *Cratilo* donde señala que “las cosas bellas son difíciles de saber; y ciertamente, la ciencia de los nombres no es un trabajo ligero”¹⁷.

A) Época Antigua.

Grecia es la cuna de la civilización occidental y referente obligado de casi cualquier estudio en el campo de las ideas que se pretenda hacer. Con una geografía tan hostil como a la que se enfrentaban los antiguos griegos, no deja de ser sorprendente que hayan alcanzado tan egregio nivel de desarrollo intelectual. Sin embargo, lo cierto es que sería arriesgado decir que los griegos inventaron la filosofía, ya que ésta es concomitante a la naturaleza humana. Todos filosofamos ante las grandes preguntas de la humanidad en algún momento de nuestras vidas y seguramente también lo hicieron así los primeros hombres.

No obstante, los filósofos griegos tuvieron la grandeza de ser los pioneros en dar los primeros pasos de las explicaciones míticas- religiosas a la observación racional. Desde Homero y Hesíodo existían respuestas a los fenómenos de la naturaleza, y a los problemas de la vida del hombre, pero estas explicaciones no se emancipaban aún de las explicaciones mitológicas.

Según Ramón Xirau¹⁸, el pueblo griego daba muestras desde la época arcaica de una profunda necesidad de salir de las simples respuestas míticas. Según la interpretación que este autor hace del mito de Teseo y el minotauro¹⁹,

¹⁷ Platón, *Diálogos*, 31a ed., México, Porrúa, 2009, p. 349.

¹⁸ Xirau, Ramón, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, 10a. ed., México, UNAM, 1987, p.13.

¹⁹ Bestia mítica, nacida de la unión de Pasifae, reina de Creta, y un toro blanco enviado por Poseidón para el sacrificio. Minos se negó a sacrificarlo al dios del mar. En consecuencia, Poseidón castigó a la reina de Creta haciéndole surgir una

este simboliza un intento para salir de la explicación religiosa. Como sabemos, Teseo, debía derrotar al minotauro y salir del laberinto para recuperar el trono de Atenas. El minotauro y el laberinto son símbolos del instinto y de lo irracional. Teseo escapa de la muerte por medio del hilo de Ariadna atado en la puerta del laberinto. Para Xirau es la muestra de la razón que vence a los monstruos y sacrificios primitivos.

En el siglo VI. a. C., los primeros filósofos provenían de Jonia, en especial de la ciudad comercial de Mileto, que se situaba en la costa de Asia Menor. Jonia tuvo un mayor desarrollo que el de la Grecia continental en esta época, debido a que no fue afectada por las guerras de las invasiones dorias. El movimiento de estos primeros filósofos se llamó hilozoísmo de *hylé* (materia) y *zoé* (vida), porque buscaron el elemento que creían, que gobernaba todas las cosas. A este principio se le denominó *arché* y regia en la esencia de todo. Para Tales, el origen de la materia era el agua, para Anaximandro el *ápeiron*²⁰, para Anaxímenes el aire. Posteriormente, otros filósofos de otras latitudes explicaron de distinta forma el origen del universo, como es el caso de Heráclito quien pensaba en el fuego como el origen de las cosas o Empédocles de Agrigento quien desarrolla la teoría de los cuatro elementos o Anaxágoras de Clazomene que creía que era la fusión de las homeomerías y el *nous*, y para Demócrito de Abdera los átomos.

I. Los presocráticos y la relación entre *physis* y *logos*

Los primeros filósofos jonios se encontraban obsesionados por lo poco racional de las explicaciones de la realidad, que ofrecía el complicado y extenso panteón griego. Resultaba en extremo caótico el universo mitológico que enfrentaban los antiguos griegos ya que su vida se encontraba totalmente

terrible pasión por el toro. Con ayuda de Dédalo, Minos lo encerró en un laberinto donde se le debían sacrificar 7 hombres y 7 mujeres. *Cfr.* Cardona, Francesc Luis, *op.cit.*, nota 6, p. 201.

²⁰ Significa lo indefinido y lo informe. Incluye nociones básicas, como las del infinito y la posibilidad. Véase, Ramón Xirau, *op. cit.*, nota 18, p. 28.

subordinada a los caprichos y arbitrariedades de los olímpicos. Este sentimiento lo podemos encontrar reflejado en casi cualquier obra de la época, desde Hesíodo hasta Homero, así como en las tragedias de Sófocles, Esquilo y Eurípides. El hombre en la Grecia Antigua no era sino el juguete de los dioses.

Para Marías²¹, el movimiento fue la pregunta fundamental que se hicieron los primeros griegos para empezar a filosofar. En griego la palabra *movimiento* tiene un sentido más amplio que en español, ya que implica el cambio de lugar, el aumento o disminución, el movimiento cualitativo y el movimiento sustancial (generación y corrupción). El griego se pregunta, qué es lo que permanece en medio de la incertidumbre del cambio. Si lo joven deviene viejo, la vida en muerte y lo verde en lo opaco. ¿Qué permanece ante la multiplicidad y contradicción del cambio?

En esas condiciones, lo que los primeros filósofos griegos buscaban era algo que pudiera permanecer estable en ese cambiante y siempre contingente universo al que pertenecían. Estos pensadores, estaban seguros de que había un principio unificador y constante en el universo que era parte del mundo material (*physis*). “La filosofía o cosmología jonia es, pues, principalmente un intento de aclarar qué es el elemento primitivo.”²² Los filósofos jonios querían encontrar el principio o ley fundamental que fuera la piedra angular de aquél universo cambiante e inexplicable que les ofrecía la antigua mitología. A este principio se le denominó *arché* o *arjé*.

En lo que respecta al *logos* éste se refiere a “la razón en cuanto 1) sustancia o causa del mundo; 2) persona divina.”²³ Esto quiere decir que tiene una

²¹ Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, 2a. ed., México, Alianza Editorial, 1986, p. 12.

²² Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, 7a ed., Barcelona, Ariel S.A., 2004, t. I, p.35.

²³ Abbagnano Nicolás, *Diccionario de Filosofía*, trad. de Alfredo N Galleti, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 757.

íntima relación el *logos* con la *physis*. Pues aunque el *logos* aristotélico se encuentra aún lejano, el arjé responde a esta primera sed de orden y causa que es el prelude de la filosofía occidental. Para los presocráticos el *logos* debía de estar en la *physis*. De ahí su interés por buscarlo en algún elemento.

Situados en los problemas que a los antiguos presocráticos les inquietaban, tenemos que referirnos a qué proponían acerca del lenguaje y como lo concebían. Principalmente les sorprendía como era que las palabras se relacionaban con los objetos, es decir como las palabras eran reflejo de la realidad. Básicamente hubo dos respuestas acerca del problema del lenguaje, una naturalista y otra convencionalista²⁴. Para los naturalistas las palabras tienen una relación natural con las cosas. Quien poseía la palabra adecuada de una cosa dominaba su naturaleza. Podríamos decir que para los naturalistas existe una relación casi mágica entre las palabras y las cosas. Esta relación es siempre necesaria, pues las palabras son espejos de la proporción de las cosas y señalan su esencia.

Para los antiguos griegos el *logos* era la causa de la filosofía. Por medio de las palabras podían obtener la esencia de los objetos e incluso someterlos a su voluntad. De ahí la creencia en el rezo, el conjuro y la frase sacramental. Mientras las palabras expresaran mejor los objetos, se pensaba que su conocimiento sería más exacto. Por esto Alfonso Reyes señala:

La cultura griega está sustentada en el Logos, sostenida por la palabra. Si en su habitual medida, hay alguna exageración, ella se descubre por la tendencia a multiplicar los entes, multiplicando las denominaciones. La informa el entusiasmo verbal, sólo frenado por el amor del número, por el horror a lo indefinido. A la expresión de la cantidad y a la expresión de la cualidad, en número y palabra, concede a veces un valor mágico, esperando que la realidad las obedezca. Y cuando ha logrado captar un fenómeno en la red de un nombre, la estremece un júbilo de victoria. Ni

²⁴ Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía del lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 11.

significa otra cosa el grito de ¡Eureka!, breve himno de las iluminaciones mentales. Hablar es la forma suma del vivir humano; “el uso más propio – dice Aristóteles que el hombre puede hacer de su cuerpo”. Manifestarse es purificarse. El guerrero mismo ignora el pudor de las lágrimas y las lamentaciones al aproximarse a la hora de peligro. Se desconfía, en general, del que calla mucho. Y si el bárbaro infunde una desazón de animal extraño es por su sospechoso mutismo. La naturaleza muda es la naturaleza irredenta.²⁵

Por otro lado, los convencionalistas sostenían que el lenguaje era producto del acuerdo que existía entre los hombres para identificar ciertos signos con ciertos objetos, por lo que no existía relación alguna entre el lenguaje y las cosas, sino entre el lenguaje y los hablantes que lo creaban. Esta era la principal razón por la que los lenguajes y sus palabras variaban de región a región.

a) Pitágoras de Samos

Pitágoras es un personaje casi mítico en la historia de la filosofía, principalmente porque lo que conocemos de él es por referencias indirectas de Jámblico, Diógenes Laercio y Aristóteles. Lo que sabemos de Pitágoras es que en el siglo VI a. C., funda en Crotona una comunidad político – religiosa conocida bajo el nombre de *pitagóricos* por referencia a su fundador.

Esta comunidad se dedicaba al estudio de los números, la música y la geometría, pero también practicaba un estilo de vida ascético y con toda una extraña gama de abstinencias (como la de evitar consumir habas, la práctica del silencio y no comer carne) que permitían al iniciado purificar su alma. Creían en la transmigración de las almas o *metempsicosis*, y por ésta razón llevaban una vida consagrada al estudio. Debido a su intervención en la política, la escuela

²⁵ Reyes, Alfonso, “*La crítica en la edad Ateniese*”, en *Obras completas de Alfonso Reyes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, t. XIII, p. 15.

pitagórica fue perseguida durante una revuelta en Crotona y la secta fue casi extinta. Poco tiempo después de la revuelta de Crotona, Pitágoras murió.²⁶

Pitágoras descubrió que la música puede expresarse numéricamente por medio de intervalos musicales. Incluso sostenía que el silencio, no es sino una música que el oído humano no percibe, sólo porque es continua, es decir, que carece de intervalos. De hecho, para los pitagóricos todo podía expresarse mediante números. Creían que los números pares eran representaciones de lo ilimitado, mientras que lo impar de lo limitado. El número uno representaba la unidad primordial de donde procede todo. Tenían por sagrada una figura denominada *tetraktys* que representaba la suma de los primeros cuatro números que daba como resultado el 10.

Uno de los descubrimientos más importantes que realizaron los pitagóricos fue descubrir la existencia de entes como los números y las figuras geométricas que no dependen de un cuerpo, ni de una realidad concreta. Ésta es una de las primeras excepciones ontológicas que hacen pensar que no sólo se puede identificar el ser con la realidad. Dicho de otro modo, la noción de ente se expande de los seres corpóreos a los incorpóreos.²⁷

No deja de ser llamativo el desdén de Aristóteles hacia Pitágoras. Según María Zambrano,²⁸ ni siquiera su nombre es pronunciado por el estagirita en ninguna de sus obras. Para la filósofa española, esta antipatía, sólo podía tener sustento en el hecho fundamental de que para Pitágoras los números eran no sólo la causa del universo, sino el lenguaje perfecto. El único lenguaje que no es aparente ni mutable es el lenguaje numérico. Nada más sereno y puro que la música, la geometría y las matemáticas, todas ellas hijas de la armonía del número.

²⁶ Cfr. Marías, Julián, *op. cit.*, nota 21, pp. 15 – 18.

²⁷ *Ibidem*, p. 17.

²⁸ Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, 2a. ed., México Fondo de Cultura Económica, 2012, Colección Breviarios, número 103, pp. 78 - 102

Admitir que el número era la causa de todo, dejaba al *logos* y al *ser* fuera de cualquier estudio serio. El *logos* es la columna vertebral no sólo de la filosofía occidental, sino de la forma de entender nuestro mundo. Por ello afirma Zambrano “Sólo si el ser es logos la filosofía puede existir.”²⁹ Tal vez por ello Aristóteles lo despreciaba. Lo cierto es que ésta podría ser una causa de la escasa información que tenemos de Pitágoras. Aun así, hoy en día muchas ciencias miden la pureza de sus ciencias por su capacidad de matematizar su conocimiento. Tanto el silogismo perfecto, como la fórmula perfecta, han sido anhelos profundos del hombre.

La comunidad pitagórica, sostenía que ciertas cualidades o conceptos eran representados por números, por ejemplo, la justicia era el cuatro, la salud el siete, el matrimonio el 5, porque era la unión de sumar el primer número par (femenino) y el primer número impar (masculino). Pitágoras sostuvo que la tierra era esférica y que no ocupaba el centro del universo. Pensaba que todos los planetas giraban en torno al fuego central del cosmos.³⁰

Para Pitágoras, las cosas guardaban una relación de proporción y razón con los números, que por decirlo de alguna forma eran formas superiores de las mismas. Con las palabras pasaba algo semejante. Pitágoras sostenía que existía una relación natural entre los objetos y las palabras. La palabra correcta era semejante al número correcto, en cuanto éste señalaba la proporción de la cosa que representaba. Beuchot afirma que “el que conoce las proporciones de las cosas, conoce sus nombres exactos”.³¹

b) Heráclito de Éfeso.

No se sabe con exactitud cuando nació Heráclito, a quien se le ha atribuido el epíteto *el oscuro*, por lo difícil que resulta entender algunas de las máximas de

²⁹ *Ibidem*, p. 80.

³⁰ *Cit. pos.*, Copleston, Frederick, *op.cit.*, nota 22, pp. 43 – 50.

³¹ Beuchot, Mauricio, *op.cit.*, nota 24, p. 11.

su filosofía. Nietzsche afirmó que “su legado nunca envejecería.”³² Lo que señala Diógenes es que nació entre el 504 y 501 a.C. y que al parecer era una persona de carácter solitario y que gustaba de vivir apartado del vulgo. Se cuenta también que Heráclito era rey de su ciudad y abdicó al trono para dedicarse completamente a la filosofía. Heráclito identifica el *logos* con el fuego y pensaba que la realidad estaba en constante devenir.³³

Además, fue un filósofo que mostró la unidad en la lucha de los contrarios y trató de dar una explicación a la situación caótica que guardaba la naturaleza. Él creía que se debía buscar la unidad en la diversidad y a la inversa. Pensaba que la pluralidad y la sustancia coexistían en una particular armonía de la que era partícipe todo el universo. Por ello señala en sus fragmentos:

En el batán el camino de la tuerca es recto y es curvo; más uno y el mismo.

Camino hacia arriba, camino hacia abajo: uno y el mismo camino.

El agua del mar es lo más puro y lo más asqueroso; potable y salutífera para los peces, impotable y mortífera para los hombres.

Si se escucha no a mí, sino a la razón, habrá que convenir como puesta en razón, en que todas las cosas son una.³⁴

Sin embargo, dicha armonía y equilibrio de contrarios no podían darse más que en la lucha y constante guerra de lo múltiple y lo idéntico, de lo esencial y de lo contingente. Por ello señala “Conviene saber que la guerra es común a todas

³² Steiner, George, *La poesía del pensamiento del helenismo a Celan*, trad. de María Condor, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 35.

³³ Xirau, Ramón, *op. cit.*, nota 18, pp. 23 – 26.

³⁴ García Bacca, Juan David, *Los presocráticos*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2009, Colección Popular, p. 102.

las cosas y lucha es la justicia, y que todo se engendra y muere durante la lucha”³⁵

También explica:

Hay que saber que la guerra es estado continuo, que discordia es justicia y que según discordia y necesidad se engendran todas las cosas.

Lo distendido vuelve al equilibrio; de equilibrio en tensión se hace bellísimo coajuste, que todas las cosas se engendran de discordia.

Vive el Fuego de la muerte de la Tierra y vive el aire de la del Fuego; vive el Agua de la muerte del Aire, y de la muerte del Agua vive la Tierra.³⁶

El Uno, sólo puede entenderse en lo diverso, debido a que lo esencial es uno y a la vez múltiple, es decir, es idéntico en la diferencia. Debido a esto, el fuego es el elemento que Heráclito elige para representar el símbolo de su filosofía. El fuego vive consumiendo a los objetos que lo alimentan. El fuego transforma y consume la multitud de objetos para conservarse en su unidad. Si el fuego deja de ser uno a causa de lo múltiple, se extingue. Para Heráclito la vida misma es la constante tensión de estas fuerzas creadoras y destructoras, ya que como el fuego, vivimos consumiendo nuestras propias vidas.

Heráclito pensaba que el fuego transforma las cosas de forma ascendente o descendente creando los diversos elementos. Pensaba que las diferencias son los diversos aspectos del Uno. Más tarde, los filósofos cristianos utilizarán algunas de sus ideas para explicar el misterio de la trinidad señalando que Dios es la unidad de la distinción de las tres personas divinas (Padre, Hijo y Espíritu Santo). Heráclito identifica el fuego como soporte de las cosas cuando señala:

Todas las cosas se cambian en Fuego, y el Fuego se cambia en todas, como el oro por mercancías y las mercancías por oro.

³⁵ Copleston, Frederick, *op.cit.*, nota 22, t. I, p. 53.

³⁶ García Bacca, Juan David, *op. cit.*, nota 34, pp. 97 – 103.

El Fuego descansa cambiando, que cansado le es trabajar y ser mandado por las mismas cosas.

Cuando sobrevenga el Fuego, el fuego mismo discriminará y prenderá en todas las cosas.³⁷

Para Heráclito la suprema razón, es decir, el *logos*, se encuentra en Zeus y la razón del hombre es tan sólo un momento o instante de la razón suprema que se canaliza en el intelecto humano. Para él, la vida misma se engendra en la lucha, es decir, en el fuego que consume y se consume a sí mismo. Pensar en un momento en el que todas las fuerzas dejen su combate incesante, será la muerte de todo cuanto existe. Por ello, el *logos* es semejante al fuego. Para Heráclito la diversidad y la unidad se entrelazan en un *logos* dinámico y mutable.

En el aspecto del lenguaje, Heráclito estudia las palabras y los hechos con base en su naturaleza (*physis*). Cratilo, su discípulo, dará nombre a uno de los diálogos de Platón, defendiendo precisamente la tesis naturalista del lenguaje, al igual que su maestro. No obstante lo anterior, el lenguaje de Heráclito se aproxima más a la poesía que a la definición. Heráclito crea imágenes en sus *fragmentos*, no conceptos. La experiencia poética en Heráclito es fuente tanto de oscuridad en el sentido, como de luminosidad en sus reflexiones. Confluencia de contrarios, la palabra en Heráclito, es enigmática y dinámica como la luz producida por el Fuego.

La armonía de poesía, música y metafísica envuelve los fragmentos de Heráclito. La enseñanza críptica del mensaje de Heráclito nos da otra dimensión del lenguaje. Como señala Steiner “Contrario a un acto adánico de dar nombre a las cosas Heráclito no etiqueta ni define la sustancia sino que infiere su esencia contradictoria. El retruécano, el juego de palabras, la sinonimia engañosa comunican los abismos polisémicos, la constante movilidad de los fenómenos y su supuesto equivalente lingüístico”³⁸. Heráclito enseña con sus fragmentos la

³⁷ *Idem*.

³⁸ Steiner, George, *op.cit*, nota 32 p. 37.

contradicción del lenguaje y en medio de la aparente oscuridad de sus palabras hechiza aún la historia de la filosofía.

c) Parménides.

Parménides formó parte de la escuela eléatica fundada por Jenófanes, sin embargo desde un punto de vista histórico y filosófico hay quien afirma que él fue el fundador de la misma.³⁹ Entre los años 451 a 459 a.C., conversó con el entonces joven Sócrates en Atenas. También gran parte de lo que conocemos de este filósofo es debido a Diógenes y a los textos conservados por Simplicio.

Su filosofía parte del punto opuesto de Heráclito ya que afirma que el Ser es Uno y que el cambio y el movimiento no son más que simples apariencias de los sentidos, debido a que el ser permanece siempre inmutable. Recordemos, que la mayoría de los filósofos de la época, así como la propia mitología, concebían la realidad como un universo sujeto a cambios, diversas generaciones divinas y heroicas. Hesíodo afirmaba que en el principio había caos. En razón a esto debió ser una doctrina sumamente contestataria a las ideas imperantes de la época. Parménides afirma que el ser se encuentra estático:

Ni es el ente divisible, porque es todo él homogéneo;

Ni es más ente en algún punto, que esto le violentara su continuidad;

Ni en algún punto lo es menos, que está todo lleno de ente.⁴⁰

El mismo es, en lo mismo permanece y por sí mismo el Ente se sustenta.

De esta manera, firme en sí se mantiene,

Que la Necesidad forzada no lo suelta y en vínculos de límite lo guarda circundándolo.

Por lo cual no es al Ente permitido ser indefinido⁴¹.

³⁹ Cfr. Copleston, Frederick, *op.cit.*, nota 22, t. I, p .61.

⁴⁰ García Bacca, Juan David, *op. cit.*, nota 34, p. 39.

Parménides explica el universo no sólo desde el punto de vista físico, sino desde el ontológico. Explica que el motivo de confusión para descubrir la verdad, consiste en que nos distraemos en la apariencia de las cosas, ya que las percibimos por las sensaciones. Las sensaciones hacen que las personas tengan opiniones (*doxa*) distintas de las cosas. La verdad es captada por el pensamiento que contempla al *ente* y que no puede conocer el *no ente*. El pensar es un reflejo del mundo del ser. Pensar y ser están coordinados entre sí de forma necesaria.⁴² Marías⁴³ resume el problema del conocimiento de la verdad de Parménides en el siguiente esquema:

Método	Objeto	Vía
El <i>nous</i>	El ente	De la verdad (vía del que es)
		Impracticable (vía del que no es)
La sensación	Las cosas	De la opinión (vía del que es y no es)

Parménides rechazaba el mundo de las apariencias sensibles, porque pensaba que éstas se originaban en las sensaciones. Por su parte las verdades fundamentales pueden ser captadas por medio de la razón. En este punto hace una dicotomía entre el mundo sensible que es ilusorio y aparente y el de la razón que puede conocer las verdades elementales. Desde este punto de vista podríamos pensar en el nacimiento del idealismo Platónico, sin embargo, Parménides encuadra el problema del Ser en una realidad material. Incluso llega a señalar que la forma del Ser debía ser esférica, debido a que debía ser equilibrada la forma desde el centro hacia todas sus partes.

⁴¹ *Ibidem*, p. 42.

⁴² Hirschberger, Johannes, *Historia de la Filosofía*, 9a. ed., trad. Luis Martínez Gómez, Barcelona, Editorial Herder, 1977, t. I, pp. 56 – 57.

⁴³ Marías, Julián, *op. cit.*, nota 21, p. 21.

Trata de demostrar que el cambio y el movimiento son ilusorios ya que sostiene que el Ente es y que por tanto *existe*. El ser en tanto que es, no puede no ser. De lo anterior se concluye que el Ser no puede ser engendrado por el no ser, porque es la nada y la nada no puede ser. Entonces, el ser es uno y no puede estar dividido, ya que si estuviese dividido ya no sería uno y la sustancia no se puede dividir. Tampoco se le puede añadir nada, puesto que lo que se añade al ser, ya es desde antes.

Por estas razones, concluye que el ser, es inamovible y continuo siempre. Parménides afirma que el ser es espacialmente finito, pues en caso contrario, nada podríamos saber de algo que estuviera en todo. También sostiene que el ser es temporalmente infinito. El ser de Parménides que es atemporal e inamovible sólo puede ser entendido mediante el pensamiento, que es capaz de discernir la ilusión del cambio. Debido a que los sentidos nos engañan, debemos buscar la verdad en el pensamiento.

Parménides señala que lo que da significado a las palabras es la ley. Dicho de otro modo, la relación que las palabras tienen con las cosas proviene del *nomos*, que es una decisión arbitraria acerca del contenido de las palabras. Quien determina la ley es quien constriñe el significado de las mismas. Pensemos por ejemplo en las diversas academias de lenguas alrededor del mundo. Ellas son las que de una forma más o menos arbitraria delimitan el significado de las palabras. No existe realmente ninguna naturaleza íntima del lenguaje con las cosas. Si lo fuera no habría que ponerse de acuerdo para determinar el alcance del idioma.⁴⁴

Para Parménides, el filósofo era el único que realmente veía la naturaleza de las cosas. Es decir podía contemplar su ser. Y de acuerdo a ésta premisa, el filósofo, al darle el nombre a las cosas de forma arbitraria las constriñe, a su elemental sustancia. Sin embargo, resulta evidente que no existe un filósofo que conozca la realidad de estas cosas y que partiendo de la existencia de muchos filósofos, cada quien podría dotar de un significado diferente a las palabras y por

⁴⁴ Beuchot, Mauricio, *op.cit.*, nota 24, pp. 11 – 13.

ende, dicha ley sería arbitraria y sujeta a cambio. Al igual que Heráclito, no deja de ser llamativo, que para analizar los misterios del ser, Parménides haya escrito sus pensamientos en poema, siendo éstos una forma de poesía del intelecto.

II. Los sofistas y el antropocentrismo.

“Sofística significa formación política”⁴⁵. Los sofistas diferían sustantivamente de los demás filósofos por las preguntas que se planteaban. Si bien es cierto que estaban enterados del contenido filosófico de las diversas escuelas de la época (jónica, eléatica, pitagórica, atomista), también lo es que sus inquietudes versaron no tanto en lo que rodea al hombre, sino en el hombre mismo. Hombres cultos y refinados, profesionales del lenguaje, lo usaron como una herramienta de convicción. Eran excelentes oradores y enseñaban sus doctrinas en las ciudades griegas, a veces como pedagogos, otras como hábiles políticos. Fueron principalmente relativistas y a veces escépticos. Es conocida la frase de Protágoras de Abdera que decía que el hombre es la medida de todas las cosas.⁴⁶

Para los sofistas, el camino para la seducción de las masas es la palabra. Gorgias pensaba que la palabra es como un veneno con el cual se puede hacer de todo, ya sea envenenar o embelesar. La palabra es el arma de la persuasión, con la cual se puede convertir un argumento débil en fuerte. La palabra es objeto de estudio, pues ellos rinden al enemigo con palabras. Los sofistas llamaron a su arte, *conducción de almas*.⁴⁷

El hombre crea la ley, porque él es la medida de ésta. Esto quiere decir que la ley variará dependiendo del ser humano. No hay ley eterna, ni justicia eterna, el hombre es la medida de todo, no sólo de lo que es, sino de lo que no es. En el lenguaje, se separan de las ideas pitagóricas cercanas con la magia, es decir, ya no se dominan las cosas por sus nombres (recordemos el mito de Adán). Se

⁴⁵ Hirschberger, Johannes, *op. cit.*, nota, 42, p. 72.

⁴⁶ Cfr. Copleston, Frederick, *op.cit.*, nota 22, t. I, pp. 99 – 103.

⁴⁷ *Idem*.

puede dominar por medio del lenguaje el ánimo de los oyentes. En ese sentido, los sofistas enseñaban la técnica de la persuasión. Todos pueden dominar el ánimo de los oyentes, lo importante es utilizar las herramientas adecuadas para ello. Por esto, cultivaron el arte de la gramática y la retórica, con éstas podían construir la verdad, en lugar de buscarla.

a) Protágoras

Protágoras nació en el año 481 a.C. en Abdera de Tracia y según se sabe gozó de la amistad de Pericles. Diógenes Laercio cuenta que fue acusado de impiedad y ateísmo por causas de un libro que se refería a los dioses y en el que afirmó “de los dioses no se puede saber si existen o no existen.”⁴⁸ Tuvo que huir de la ciudad, mientras su texto se quemaba en la plaza pública. A los 70 años murió ahogado durante un viaje en Sicilia.

Tal vez una de las frases más conocidas de Protágoras es aquella que señala que “El hombre es la medida de todas las cosas en cuanto que son y de las que no son en cuanto no son.”⁴⁹ De esa frase se han derivado múltiples interpretaciones acerca de la filosofía de Protágoras. Sobre todo en el campo de la ética ha existido la creencia de que es el ejemplo más claro del relativismo moral. Sin embargo, esa opinión tiene matices, debido a que dicha frase se toma del diálogo de Platón *Teeteto*, pero en el *Protágoras* no se hace referencia a que la utilice en el sentido ético. El punto de vista de Protágoras en el campo ético era más bien conservador, ya que sostenía que aunque hubiera diversas concepciones morales, la más correcta sería la que fuera la más sensata.

También está del lado del *ius naturalismo*, ya que afirmaba que existía una ley natural no escrita que era común a todos los hombres. En el aspecto teológico afirmaba que nada se podía saber acerca de la existencia de los dioses ya que la vida era muy breve y el tema demasiado oscuro, por lo tanto, si nada podemos

⁴⁸ Dilthey, Wilhelm, *Historia de la Filosofía*, 2a. ed., trad., Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, Colección Breviarios, número 50, p. 40.

⁴⁹ Cfr. Copleston, Frederick, *op.cit.*, nota 22., t. I, p. 100.

saber de los dioses, no hay motivo para no creer en la religión de la comunidad ni en sus costumbres. No hay que olvidar que Protágoras como muchos filósofos de su tiempo, fue un pedagogo que tenía por objeto educar tanto a ciudadanos como a políticos, por lo que resulta poco viable que sus opiniones tendieran a ser tan radicales.

Para Protágoras, el lenguaje era una técnica, un instrumento que dotaba de un gran poder a quien lo dominaba en el ánimo del oyente. Para él, estudiar la retórica, la gramática y la oratoria eran herramientas necesarias no sólo para los filósofos y oradores, sino principalmente para los gobernantes. En ese mismo sentido, pensaba que quien dominaba la retórica, podía persuadir a cualquiera de cualquier tesis, siempre y cuando se argumentara conociendo los lugares comunes en los que las personas suelen apoyarse para fundar sus opiniones. Eso es la *tópica*.

Protágoras pensaba que todo discurso podía ser reducido a dos tesis contrarias. Quien conociera los tópicos o lugares comunes en las que se sostiene una argumentación podría inclinar el discurso a su favor. Él dividía el discurso en siete partes, que constituían los fundamentos del discurso, éstas eran:

- a) Narración.
- b) Pregunta.
- c) Respuesta
- d) Mandato.
- e) Exposición.
- f) Ruego.
- g) Invocación.⁵⁰

III. Platón y el Cratilo

El nombre patronímico de Platón era Aristocles, hijo de nobles, vivió entre el 427 y 347 a.C., fundó la Academia y es considerado uno de los más grandes

⁵⁰ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 24, pp. 12 – 13.

filósofos de la Grecia Clásica y de la historia de la filosofía. En sus Diálogos aborda temas de psicología, política, lenguaje, ontología, metafísica, ética entre otros. Whitehead dijo que “la historia de la filosofía occidental es una nota al pie de página de los escritos de Platón.”⁵¹

Platón sistematizó el saber de su época en tres grandes ramas: la dialéctica, la física y la ética. Una de sus teorías más populares es la de la llamada autognosis, que supone que las ideas las recordamos, no las aprendemos. El pensamiento de Platón se vio enriquecido por las enseñanzas de Sócrates, del que se dice fue su discípulo predilecto. Tras la muerte de Sócrates, Platón emprendió un peregrinaje del que su filosofía se enriqueció. Se trasladó a Megara para conocer a Euclides, fue a Cirene a conocer al matemático Teodoro y estuvo en Egipto, Italia y Sicilia de donde se acercó a los conocimientos iniciáticos de los pitagóricos, así como al orfismo.⁵²

De regreso en Atenas, funda la Academia, misma que gozó de un enorme prestigio, sólo comparada a los pitagóricos. Según Dilthey “el primer campo de investigación lo constituyó la dialéctica, esto es el análisis del pensar, ligado al lenguaje, elaboración técnica de los conceptos y sus relaciones.”⁵³ Platón comulgó con las ideas de Cratilo, discípulo de Heráclito, respecto del fluir del conocimiento sensible.

Platón es uno de los primeros filósofos en estudiar el fenómeno del lenguaje, tomando los criterios que se encontraban en antagonismo en su época. Él plasma las características de cada una de las tesis (naturalismo y convencionalismo) en el primer estudio formal del lenguaje, en su diálogo denominado *Cratilo*.

⁵¹ *Cit. pos.*, Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, México, UNAM, 1981, p. 1.

⁵² Dilthey, Wilhelm, *op. cit.*, nota 48, p. 49 – 51.

⁵³ *Ibidem*, p. 52.

El Diálogo transcurre entre Cratilo, (discípulo de Heráclito) quien sostenía la tesis naturalista del lenguaje y Hermógenes quien representa la tesis convencionalista⁵⁴. Para Cratilo los nombres (*onoma*) corresponden a las cosas (*prágmata*). Durante gran parte del Diálogo se dedican a escudriñar la correspondencia entre los nombres y las cosas. Incluso examinan el origen de los nombres de diversos dioses del panteón griego para concluir que existe una correspondencia entre los nombres de estos y las cualidades que se les ha atribuido.

Hermógenes, trata de demostrar que los nombres son producto de la convención de los hombres para designar a una cosa por un nombre y que esto siempre es arbitrario. Intenta demostrar su tesis argumentando como varían los nombres entre los helenos y los bárbaros. Incluso su propio nombre demuestra que no corresponde con la realidad, puesto que Hermógenes significa hijo de Hermes, dios griego asociado con comerciantes y hombres acaudalados, siendo que él mismo debería serlo para llevar ese nombre.

Por otro lado, Sócrates argumenta en forma silogística que existen discursos falsos y verdaderos. Ahora bien, los discursos falsos lo son tanto en su conjunto como en sus partes. Luego entonces, si la palabra es la esencia mínima de un discurso, no puede entenderse que siendo arbitrarias las palabras o falsas puedan concluir discursos verdaderos, puesto que lo verdadero lo es del conjunto y sus partes.

También Platón señala en el personaje de Sócrates que sólo los filósofos pueden conocer el sentido originario de las palabras, pues estos no sólo contemplan a las cosas, sino que a través de la dialéctica buscan contemplar las ideas.

Hasta aquí las posturas esgrimidas por Hermógenes y Cratilo, por lo que resulta evidente que Platón cree que el lenguaje tiene un carácter eminentemente naturalista. Sin embargo, hay más en el texto de Cratilo que naturalismo y

⁵⁴ Véase, Platón, *op.cit.*, nota 17, 349 – 413.

convencionalismo. Hay también una especie de resignación e incredulidad con lo que las propias palabras nos pueden aportar.

Resignación, porque acepta que los hombres se expresan de forma distinta a los dioses. El lenguaje de los hombres es imperfecto, lo que los lleva a tener denominaciones distintas para cosas idénticas. En conclusión, sólo los dioses conocen el nombre real de las cosas y por ende, su esencia. Para Platón tanto las palabras, como su conocimiento, es divino. Los hombres, criaturas limitadas, poseen un lenguaje imperfecto y no conocen la esencia de las cosas por las palabras, por ello es que éstas son ambiguas.

En el diálogo, Sócrates cita a Homero y señala:

Hermógenes.- ¿Y qué dice Homero de la propiedad de los nombres y en que pasaje?

Sócrates.- En muchos. Los más extensos y bellos son aquellos en los que distingue, respecto de un mismo objeto el nombre que le dan los hombres y los dioses. ¿No crees que Homero en estos pasajes nos dice cosas notables y admirables sobre la propiedad de los nombres? Porque es evidente que los dioses emplean los nombres en su sentido propio, tal como lo ha hecho la naturaleza. ¿No es ésta tu opinión?⁵⁵

En ese mismo sentido, Sócrates recuerda el pasaje en el que en medio de la lid entre aqueos y troyanos, los dioses se refieren al río que corre bajo los muros de Troya como Janto y los hombres como Escamandro. Esto quiere decir que, para Platón los dioses conocen la esencia de las cosas, tanto así que las llaman en su sentido original, en un lenguaje que sólo los olímpicos conocen y que Homero atisba con su calidad de poeta.

Homero señala:

⁵⁵ *Ibidem*, 358.

A quien Janto llaman los dioses, y Escamandro los hombres⁵⁶.

Semejante al ave sonora a la cual, en los montes,

Calcis llaman los dioses y los hombres Cimindis⁵⁷.

En verdad, los hombres Batiea la llaman

Y los inmortales, tumba de la muy activa Mirinia⁵⁸.

Lo anterior, nos permite concluir con facilidad que para Platón el lenguaje es un instrumento que refleja algunas propiedades de las cosas en forma natural, pero también reconoce con sencillez que es un instrumento limitado del cual no nos podemos fiar. Por ello señala:

SOCRATES.- Tampoco puede decirse que sea posible conocimiento alguno, mi querido Cratilo, si todas las cosas mudan sin cesar, si nada subsiste y permanece. Porque si lo que llamamos conocimiento, no cesa de ser conocimiento, entonces en conocimiento subsiste, y hay conocimiento; pero si la forma misma del conocimiento llega a mudar, entonces una forma reemplaza a otra, y no hay conocimiento; y si esta sucesión de formas no se detiene nunca, no habrá jamás conocimiento. Desde este acto no habrá ni persona que conozca ni cosa que sea conocida. Si por el contrario, lo que conoce existe; si todos estos seres existen; no veo que relación puedan tener los objetos que acabamos de nombrar con el flujo y el movimiento. ¿Estos objetos son, en efecto, de esta naturaleza o son de otra, es decir, como quieren los partidarios de Heráclito y muchos otros? Este punto no es fácil de decidir. No es propio de un hombre sensato someter ciegamente su persona y su alma al imperio de las palabras, prestarles una fe entera, lo mismo que a sus autores; afirmar que éstos poseen sólo la ciencia perfecta,

⁵⁶ Homero, *Ilíada*, 2a. ed., trad., Ruben Bonifaz Nuño, México, UNAM, 2005, p. 369.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 259.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 43.

y formar sobre sí mismo y sobre las cosas este maravilloso juicio de que no hay nada estable, sino que todo muda como la arcilla; que las cosas se parecen a los enfermos atacados de fluxiones, y que todo está en movimiento y en cambio perpetuos. Quizá sea así, mi querido Cratilo; quizá sea de otra manera⁵⁹

Como colofón, podemos destacar tres ejes esenciales del pensamiento Platónico del lenguaje. Primero, ante la controversia de la postura naturalista y convencionalista, opta por una postura naturalista del lenguaje. Segundo, reconoce que las palabras son instrumentos imperfectos y limitados que poco nos pueden aportar respecto a la esencia de las cosas. Tan esto es así, que supone que los dioses conocen las esencias de las cosas por virtud de un lenguaje distinto del humano. Y como tercer punto, con un poco de ambigüedad, admite que las palabras no son de fiar. Siguiendo el sistema Platónico, el filósofo busca contemplar las ideas, pero para ello las palabras son objetos rudimentarios que, aunque guardan una relación natural con las cosas, poco nos pueden hablar de las ideas.

IV. Aristóteles.

Aristóteles nació en Estagira, ciudad perteneciente a Tracia. Nicómaco, su padre, era el médico de cabecera del rey macedonio Amintas. Cuando ingresó a la Academia, Aristóteles tenía 18 años y se cree que ya tenía conocimientos de medicina. Permanece como discípulo de Platón durante 20 años y deja la Academia, a la muerte del mismo. Fiel discípulo de la Academia, afirmó que su amor por Platón, sólo era inferior a su amor por la verdad. En el año 342 es llamado a la corte macedónica para encargarse personalmente de la educación de Alejandro Magno y deja de hacerlo hasta que éste emprende sus conquistas por Asia. La relación entre Alejandro Magno y Aristóteles fue estrecha, hasta que Alejandro ordena la muerte de Calístenes, quien era sobrina del estagirita.

⁵⁹ Platón, *op.cit.*, nota 17 pp. 412 – 413.

En el año 334 Aristóteles funda el Liceo, llamado también escuela peripatética, por la costumbre que tenía Aristóteles de deambular con sus discípulos cuando filosofaba. Resumir la obra filosófica de Aristóteles es casi imposible debido a que fue un hombre intelectualmente multifacético. Aunque es llamado el padre de la lógica por el *Organon*, Aristóteles estudió también la *Retórica*, ciencias naturales como zoología y botánica en el *Tratado del Cielo*, *De la generación y de la destrucción*, y la *Física*. Funda el estudio de la *Metafísica*, analiza la ética en la *Ética Nicomaquea* y la *Ética Eudemia* y estudia al ser humano como animal político en la *Política*. También hace estudios de épica y tragedia griega en la *Poética*. En cantidad, fue la obra más vasta en filosofía y ciencia que Grecia heredó a nosotros. Como se puede observar, Aristóteles fue una de esas escasas mentes que tienen la capacidad de estudiar todo cuanto su interés y energía les señala. ⁶⁰

Para Aristóteles el problema del lenguaje tuvo una postura diferente a la aportada por Platón. Aristóteles se inclina por la tesis convencionalista del lenguaje lo cual marca una antítesis con las ideas de Platón, pero sus teorías acerca del lenguaje y conocimiento serán más desarrolladas ya que Aristóteles ubica al ser humano, como un ser que es social por naturaleza, mencionando que “el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana”⁶¹. En ese sentido, el lenguaje es producto de la convivencia que tiene el ser humano con sus semejantes y de la vida en sociedad. El hombre, será comunicativo en tanto viva en sociedad. Por virtud del lenguaje el ser humano se expresa, por ello señala:

Es verdad que la voz puede realmente expresar la alegría y el dolor, y así no les falta a los demás animales, porque su organización les permite sentir estas dos afecciones y comunicárselas entre sí; pero la palabra ha sido concedida para expresar el bien y el mal, y, por consiguiente, lo justo y lo injusto, y el hombre tiene esto de especial entre todos los animales: que

⁶⁰ Dilthey, Wilhelm, *op. cit.*, nota 48, pp. 60 – 68.

⁶¹ Aristóteles, *La Política*, México, Editorial Época S.A. de C.V., 2007, p. 14 – 15.

sólo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto y todos los sentimientos del mismo orden cuya asociación constituye precisamente la familia y el Estado.⁶²

Aristóteles piensa que el lenguaje es ante todo un fenómeno de interpretación (*hermenéia*). Sin embargo en el sentido griego, *hermenéia* tenía un sentido más *lato* que el tenemos actualmente. Para el Estagirita, lo primero que el hombre interpreta es la realidad. A través de la interpretación podemos entender lo que nos rodea. Por ello, para diversos autores mito y lenguaje tienen el mismo origen. EL mito es la primera interpretación que el hombre hace del mundo. Octavio Paz afirma “Lenguaje y mito son vastas representaciones de la realidad”⁶³En ese sentido, Aristóteles devela un primer axioma en la comunicación: lenguaje es interpretación. Por ello, la segunda acepción de (*hermenéia*) es la interpretación de lo que se ha dicho o escrito. Finalmente, para Aristóteles la interpretación no sólo la usa el receptor, sino también el emisor del mensaje. Beuchot afirma “*la hermenéia es sobre todo comunicación*”.⁶⁴

Para Aristóteles, el pensamiento es un filtro en el proceso del lenguaje. El lenguaje más que ser una adecuación de las palabras con las cosas, es una expresión del pensamiento. El hombre a través del lenguaje no sólo expresa las cosas que se encuentran en la naturaleza, sino también sentimientos y “entes de razón”, es decir, objetos abstractos.

Además, Aristóteles distingue tres categorías en las palabras, el nombre (*onómata*) que tiene una referencia convencional con el objeto y no lógica, los verbos (*rhemata*) que no sólo poseen significado, sino que tienen la peculiaridad de expresar el tiempo, y finalmente las conjunciones (*syndesmoi*) que tienen por finalidad vincular las distintas partes de un discurso.

⁶² *Idem.*

⁶³ Paz, Octavio, *op. cit.*, nota 1, p. 63.

⁶⁴ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 24, p.21.

También señala, que la relación del concepto con la cosa es natural, pero la del signo lingüístico con la cosa convencional. En este sentido existen tres dimensiones en la teoría del lenguaje Aristotélica: el signo, el concepto y la cosa. De aquí podemos concluir que mientras el signo es convencional y arbitrario con referencia al objeto, el concepto representará lo que es la cosa, por medio del pensamiento y la lógica, y la cosa es el objeto que se pretende conocer. Dicho de otra forma, el signo lingüístico tiende un puente entre el sujeto y la cosa, pero el concepto es el puente entre el pensamiento y el objeto.

Aristóteles estudia también la retórica como un método sobre los razonamientos probables que persuaden a los oyentes. Esta retórica es una herramienta común a todas las ciencias. Para el Estagirita la retórica es un conocimiento que se funda en el dominio de la palabra. Para ello crea el concepto de *entimema* que es un silogismo retórico. Estos silogismos retóricos, nos sirven para conocer el método de la tópica, que es el lugar común (*tópos koinós*), por el que se construyen argumentos fuertes, que convierten lo probable en una premisa de lo plausible.

El estudio de la Retórica es uno de los más interesantes, debido a que nos da otra perspectiva de Aristóteles que solemos desconocer. En su estudio de la retórica aborda no sólo las razones del discurso sino también temas como el estado de ánimo del orador y del oyente. Las partes del discurso y los métodos de persuasión que generan convicción. Incluso divide el discurso retórico en especies:

Tres son en número las especies de la retórica, dado que otras son las clases de oyentes de discurso que existen. Porque el discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquél a quien habla; pero el fin se refiere a este último, quiero decir, al oyente. Ahora bien, el oyente es, por fuerza, o un espectador o uno que juzga; y, en este último caso; o una que juzga sobre cosas pasadas o sobre cosas futuras. [...] De

modo que es preciso que existan tres géneros de discursos retóricos: el deliberativo, el judicial y el epidíctico.⁶⁵

Podemos observar que Aristóteles expande la utilidad del lenguaje, más allá de un mero maniqueísmo entre naturalismo y convencionalismo. Introduce en el lenguaje un vínculo en el que intervienen objeto, sujeto y pensamiento. Además, estudia el lenguaje como discurso retórico, no sólo como objeto de un estudio gramático o etimológico, sino como la herramienta y a la vez arma con la que el ciudadano interactúa, opina y se defiende en la vida de la *polis*. Aristóteles nos aporta una nueva perspectiva del lenguaje no enfrascado en su origen, sino en el fin que persigue.

B) La Edad Media.

Durante los primeros años de la Edad Media, los primeros padres de la iglesia tuvieron que enfrentarse a diversas sectas que competían por la hegemonía religiosa con el incipiente cristianismo. Gnósticos, maniqueístas y una multitud de pueblos paganos se arremolinaban en las ciudades gobernadas por el imperio romano. Ante este caótico panorama, los primeros cristianos, hicieron uso de la lógica, retórica y filosofía antigua para dar un soporte razonable y coherente a los principales dogmas de su religión.⁶⁶

A estos primeros intentos apologistas del cristianismo primitivo, se le ha denominado: *Patrística*. Este movimiento se nutre de la filosofía del mundo antiguo, sobre todo Platón, que es conocido por el cristianismo a partir de filósofos como Plotino y Porfirio. Algunos de los principales exponentes de la patrística son Justino, Tertuliano y Clemente de Alejandría. Sin embargo la Patrística alcanza su

⁶⁵ Aristóteles, *Retórica*, trad. de Quintín Racionero, España, Editorial Gredos, S.A., 2007, pp. 53 – 54.

⁶⁶ Abbagnano, Nicolás, *Historia de la Filosofía*, 6a. ed., trad. Juan Estelrich, Barcelona, ed. Montaner y Simón S.A., 1954, t. I, p. 211.

más egregio puesto, con la figura de San Agustín, para algunos autores, considerado el último exponente del mundo antiguo y el primero del moderno.⁶⁷

En el periodo que comprende a la Edad Media, el lenguaje no dejó de ser objeto de estudio. La mayoría de los filósofos de aquella época tomaron como referencia las doctrinas de los pensadores de la Grecia Clásica, con las que tuvieron la oportunidad de sostener sus propios criterios filosóficos. Tal vez uno de los problemas más importantes que se plantearon era saber si podían conocer las ideas sustanciales o simplemente eran palabras construidas convencionalmente. Este fue el verdadero problema ontológico y semántico de la Edad Media.

I. El Problema de los Universales.

El lenguaje sirve para referirnos a objetos, ideas y emociones. Lo que significa, por ejemplo, que existen distintos grados de abstracción cuando el sujeto se refiere a la palabra árbol, que cuando habla de un ciprés. En el primer caso se refiere a un objeto que existe en la naturaleza, pero que tiene mayor extensión que el de ciprés. Podríamos decir que cuando hablamos del concepto árbol, nos referimos a todos los árboles.

Sin embargo, cuando hablamos de “democracia”, “virtud”, “amor”, “justicia”, “triángulo”, “dos” nos enfrentamos a un grado de abstracción mayor. ¿Cómo podemos hablar de objetos inexistentes materialmente? ¿Quién ha visto a la justicia, la democracia o al número dos para predicar elementos de ellos? Es por esto que ha habido filósofos como Platón, San Agustín, y Frege que separan dichas esencias de la realidad contingente y transitoria para explicar sistemáticamente este problema. Pero existen otros como Ockham, Wittgenstein y Quine que rechazan que se pueda conocer algo más que lo particular y concreto.

Debido a esto Moulines⁶⁸ afirma que el problema de los universales es un problema que se bifurca necesariamente en dos vías, la semántica y la ontológica.

⁶⁷ Marías, Julián, *op. cit.*, nota 21, pp. 103 – 108.

⁶⁸ *Cit. pos.*, Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 51, p. 4.

En su opinión, es un problema *ontosemántico*. La razón de esto, la explica Beuchot cuando señala que:

“El problema psicológico- epistemológico se dirige a la manera en que el intelecto llega al conocimiento de lo universal a partir de los entes particulares y sensibles (problema de la abstracción), o bien de manera directa sin necesidad de lo sensible. El problema ontológico versa sobre el status entitativo de lo universal, esto es, el tipo de esencia (substancial, accidental...) que le compete para existir”⁶⁹

Dicho lo anterior, podemos dividir dos áreas del conocimiento que suelen contraponerse. Por un lado, lo universal, que se refiere a las ideas, entidades abstractas, nociones genéricas, y por el otro, lo particular que se refiere a entidades concretas, sensibles, singulares e individuales. Esta primera división nos sirve para saber la diferencia en la adquisición del conocimiento de un objeto sensible y particular como podría ser una mesa y concebir la esencia de la Justicia.

Durante la Edad Media, los padres de la iglesia, quienes eran estudiosos de la lógica, teología y dialéctica debatieron el tema de los universales con vehemencia, debido a las implicaciones que tenía en la adquisición del conocimiento. Este problema empezó con la tesis sostenida por Porfirio en su *Isagoge*, siendo continuada por Boecio.

Quien estudio por primera vez el concepto de universal fue Aristóteles, que lo utilizó para referirse a la pluralidad que se opone a lo particular. La palabra universal, deriva del adjetivo *universus* que se traduce como todo o totalidad. También existe otra acepción, un poco más dudosa, que parece desintegrar el vocablo en tres partes *unus, versus y alia*, significando uno hacia los demás o la relación de lo uno con lo múltiple.⁷⁰

⁶⁹ *Ibidem*, p. 18.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 15.

Podemos clasificar el problema de los universales, según su grado en:

- a) Realismo extremo: También se le conoce como platonismo, que acepta la existencia de entes independientes de los individuos. Desde esta perspectiva las esencias existen *ante rem*, constituyendo los arquetipos de los objetos. Sus principales exponentes son San Agustín, San Buenaventura y San Anselmo de Canterbury.
- b) Realismo moderado: Para estos pensadores los universales existen *in re*, como entidades mentales y que son abstraídos por el intelecto del sujeto de las propiedades de los objetos. Sus principales exponentes son San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.
- c) El Nominalismo.- Para esta corriente los universales son *post rem*, es decir sólo acepta las entidades individuales y cuando se refieren a ellos sólo lo tienen existencia en cuanto a actos del habla, ya sea como términos o conceptos. Sus principales exponentes son Guillermo de Ockham y San Vicente Ferrer.⁷¹

- a) El realismo extremo.

El realismo extremo parte de las ideas de Platón, que pensaba que para que hubiera ciencia era necesario un conocimiento eterno, necesario, inmutable y fijo para poder contemplar la esencia de las cosas. Esto no es posible en la realidad ya que el mundo material o sensible, se encuentra sujeto a cambios, apariencias y lo único que se puede obtener de él es *doxa*, es decir opiniones.

Platón contraponía dos mundos, por un lado el sensible que es el de la opinión (*doxa*) y por otro el inteligible, que es el *topos uranus*, es decir el de las ideas. El mundo material, para existir, refleja de forma muy imprecisa las ideas universales inateriales. Para Platón los universales constituían una realidad ontológica independiente y distinta de las cosas que existían por sí mismas.

⁷¹ Beuchot, Mauricio, *op.cit.*, nota 51, p. 22.

Platón pensaba que la opinión es producto de la sensación, mientras que la ciencia es producto de la inteligencia. Las ideas, son entes subsistentes por sí mismos de las cosas que reflejan. Para Platón los órganos del cuerpo son fácilmente víctimas del engaño. Sólo a través del intelecto podemos descubrir la verdadera naturaleza de las cosas. Es por esto que Platón al separar las ideas de las cosas, les da una connotación ontológica distinta y autónoma del mundo sensible. Para Platón, no hay ningún problema en conocer los entes abstractos, porque estos al igual que las cosas existen. Incluso, para Platón, existen de una forma más perfecta, es decir, ideal.

Durante la Edad Media, varios pensadores utilizaron las ideas de Platón y de otros filósofos griegos para sostener su andamiaje filosófico. Y aunque existían diferencias, estas sólo eran marginales, pues conservaban lo fundamental.⁷²

1) San Agustín de Hipona.

San Agustín nació en el año 354 en Tagaste, en lo que eran los territorios Africanos del antiguo Imperio Romano. Su padre Patricio era pagano, su madre Mónica, cristiana. Agustín fue el producto de estas dos realidades representadas en sus padres. Por un lado, el último eco del mundo antiguo y por otro, los primeros destellos del mundo cristiano. Agustín conoce la filosofía por la lectura del *Hortensio* de Cicerón. A los 19 años empieza a enseñar retórica en Cártago, conservando esa profesión hasta los 29 años. Se une a la secta de los maniqueos, hasta que se convence de que estos, no son capaces de resolver las dudas que inquietan al joven Agustín.⁷³

Al conocer al obispo de Milán, Ambrosio, Agustín queda prendado de la palabra cristiana y posteriormente con la lectura de los textos de Plotino su vocación cristiana, queda totalmente sellada. En el año 395 es consagrado obispo de Hipona y su intensa actividad intelectual la dedicó a esclarecer los misterios de la fe y combatir a aquellos que la atacaban. Su obra más famosa es la *Ciudad de*

⁷² *Ibidem*, pp. 69 – 71.

⁷³ Abbagnano, Nicolás, *op.cit*, nota 66, pp. 252 – 241.

Dios, pero sin lugar a dudas San Agustín estudió los grandes temas de la fe, bajo una filosofía marcadamente platónica. Por ello, San Agustín fue llamado *el Platón cristiano*.⁷⁴

San Agustín, comparte muchas ideas con Platón. Debido a ello, es común encontrar referencias que ubican su doctrina como un neoplatonismo. Lo cierto es que San Agustín se sirvió de muchas ideas de Platón para explicar la teología cristiana. En el terreno de los universales pensaba que las ideas existen como tales en la mente de Dios. Dichas ideas son arquetipos ejemplares de las cosas particulares o sensibles.

Debido a esto, los universales son realidades trascendentes de la realidad sensible y sólo pueden contemplarse por medio de la gracia de Dios. Según la doctrina cristiana en la Trinidad divina, el Padre es el fundamento, el Hijo es la Sabiduría, Verbo o Verdad y el Espíritu Santo es el Amor que entre ellos existe y los vincula. Por esto, al ser el Hijo representación de la sabiduría divina, es en Jesucristo donde se encuentra la verdad y en donde San Agustín quiso encontrar la existencia de los universales.

San Agustín cree encontrar un paralelismo entre el *Lógos* divino y el que señala Juan en su Evangelio. Esto es así debido a que para Juan el Verbo es el creador que se encuentra *ante rem*, por eso señala “En el principio era la Palabra, y la Palabra estaba ante Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba ante Dios en el principio. Por ella se hizo todo y nada llegó a ser sin Ella. Lo que fue hecho tenía vida en ella y para los hombres, la vida era luz.”⁷⁵

En ese sentido, resulta claro que San Agustín creyó encontrar el fundamento de los Universales. En el mundo terrenal, todo conocimiento está sujeto al cambio y a las opiniones, nuestros sentidos nos traicionan al intentar acercarnos a los objetos sensibles. El mundo de las ideas ejemplares se encuentra para Agustín, siguiendo el Evangelio de Juan, en el Verbo creador. En

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ *La Biblia, op.cit.*, nota 2, p. 197.

el principio al estar el logos creador, antes que todas las cosas, imprimió vida y luz a los entes particulares, pero para San Agustín, quedaba claro que las esencias eternas, no podían estar en otro lugar sino en la mente del creador, es decir, en Cristo.

Para San Agustín, los universales, al igual que Platón se encuentran separados de las cosas particulares. La diferencia es que para Platón el sitio donde se encuentran es el *topos uranus* en tanto que para Agustín es en el Verbo Creador. San Agustín jerarquiza los universales poniendo en la cúspide a Cristo. Ya que si él es el pensamiento del Padre y es semejante a él, resulta claro que es la idea primigenia, de la que se desdoblan los demás conceptos, como la verdad, el bien, la belleza y la justicia, porque en él residen todos estos entes pues fueron dados a él por el Padre.

Señala Beuchot con claridad que “Si Dios es unidad, nosotros necesitamos hablar de él en diversidad, para comprender como existen las diferentes cosas”⁷⁶. Esta escala es precisamente la que nos permite comprender lo que va del conocimiento más particular y próximo que está en las cosas sensibles, hasta el más abstracto y universal que se encuentra en Dios. Para San Agustín, el hombre recibe el conocimiento de cierta intuición que el hombre lleva en su alma y que es en realidad una iluminación de Dios. Sólo se puede acceder al conocimiento siguiendo la vía mística por la iluminación proveniente de Dios que la revela en el interior del hombre.

Por ello señala San Agustín que las ideas son eternas e inmutables:

Las ideas son ciertas formas principales, o razones estables e inmutables de las cosas, que no han sido – ellas mismas - formadas; y por eso existen como eternas y siempre del mismo modo, contenidas en la inteligencia divina. Y ya que ellas mismas no tienen origen ni término, se dice que con arreglo a ellas es formado todo cuanto puede originarse y acabarse, y todo

⁷⁶ Beuchot, Mauricio, *op.cit.*, nota 51, p. 76.

lo que de hecho comienza y acaba. Sin embargo, el hombre no las puede ver sino con la razón.⁷⁷

2) San Buenaventura.

Juan Fidanza, llamado Buenaventura por los franciscanos, nació en Bagnoregio en 1221. Según la leyenda, San Francisco lo curó de una enfermedad mortal, cuando era pequeño y su madre juró consagrarlo a la orden franciscana. A principios de 1254 fue nombrado regente de la Universidad de París. Llegó a ocupar el cargo de general de los franciscanos, orden que reorganizó por completo. Falleció durante el Concilio de Lyon de 1274.⁷⁸

San Buenaventura es otro pensador que se sirvió de la ideas de Platón para explicar la teología cristiana. Tomando las ideas de San Agustín afirma que los universales, no son sino la expresión de la mente del creador. También sostiene que los entes materiales o individuos deben la verdad y existencia que hay en ellos a los entes ejemplares que son producto de Dios.

Para San Buenaventura, el intelecto humano, se encuentra guiado por un *lumen directivum* que es la dirección natural que se imprime por la voluntad de Dios en el alma. Esta chispa de la conciencia que guía al ser humano en su actuar y pensar se llama sindéresis.⁷⁹ Para él, la elevación mística, se da en el desarrollo de tres facultades de la mente humana: *la sensibilidad* que representa la cualidad de percibir las cosas externas, *el espíritu* que tiene la capacidad de contemplarse

⁷⁷ *Cit. pos.* Wiechers Rivero, José W., *Historia de las doctrinas filosóficas, Antología, Texto y Cuaderno de Trabajo*, México, Humanismo y Sentido, 1999, p.109.

⁷⁸ Abbagnano, Nicolás, *op. cit.*, nota 66, p. 380.

⁷⁹ Según Abbagnano, el concepto de *sindéresis* aparece primeramente en San Jerónimo como “la chispa de la conciencia, que no se extinguió en el pecho de Adán después de ser expulsado del Paraíso.” Es la facultad natural del juicio, que empuja al hombre hacia el bien y le produce el remordimiento por el mal. Véase Abbagnano, Nicolás, *op. cit.*, nota 66, p. 386.

a sí mismo y *la mente*, que puede mirar más arriba de sí misma. Cada una de estas facultades puede ver a Dios *per speculum*, contemplando la huella que Dios dejó en las cosas, el alma y lo que está más allá de ella.

Para San Buenaventura el alma que es partícipe de la elevación mística, contempla cada vez con mayor claridad las imágenes de Dios que ha difundido él en las cosas y en el alma. “Nuestro espíritu es arrebatado por una especie de *docta ignorantia*, y llevado por encima de sí mismo, a la oscuridad y al éxtasis. Por consiguiente, el éxtasis no es un estado intelectual, sino vital: es la unión del hombre con el Creador, mediante el cual el hombre puede tomar parte en la vida de Dios y conocer su esencia.”⁸⁰

Para este filósofo en Dios no existe materia, sino sólo formas. Es por ello que en Dios residen las formas ejemplares, de las cuales las materiales comparten una porción de su perfección. Como San Agustín, cree que existe una realidad trascendente y más perfecta a la cual sólo podemos acceder por virtud de la gracia de Dios. Sólo los elegidos de Dios, pueden conocer las ideas ejemplares que son formas universales de la materia.

Dicho de otro modo, los universales son modelos y la materia es modelada a semejanza de estas imágenes perfectas. Los universales según San Buenaventura comparten dos aspectos, uno pasivo y otro activo. El primero se refiere a la cualidad de ser imitados por las formas inferiores, el segundo a ser la causa eficiente de todo cuanto existe.

Beuchot señala que para San Buenaventura, la divinidad y el ser humano comparten cierta semejanza pues “así como en la mente humana se forman las ideas como semejanza de las cosas, así en la mente divina también se encuentran todas las ideas como semejanza de las cosas posibles y actuales”⁸¹. Esta semejanza entre creador y creación la señala San Buenaventura al afirmar que las

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 24, p.112.

ideas ejemplares se expresan en los seres materiales, porque éstas son modeladas por las primeras.

Como se observa, existe la misma corriente de pensamiento que en San Agustín, debido a que para San Buenaventura las ideas ejemplares residen en el intelecto divino, que participan de la sabiduría divina y se conserva en los entes materiales al plasmarse en ellos.

b) El realismo moderado.

El realismo moderado, es una corriente del pensamiento, que explica el problema de los universales, desde una perspectiva menos radical y que se sirve principalmente de la filosofía Aristotélica para intentar solucionar los problemas semánticos y ontológicos. Para los pensadores de esta corriente los universales no se encontrarán totalmente separados del mundo material o sensible, sino que tratarán de dar una solución menos maniquea.

1) San Alberto Magno

San Alberto Magno, nació en Lavingen 1193. Estudió en Padua, donde por influencia de Jordán el Sajón, entró a la orden de los dominicos. En 1245 fue maestro de teología en Paris, tiempo durante el cual, fue maestro de Santo Tomás de Aquino. Viajó a la Universidad de Colonia con Santo Tomás, y murió allí el 15 de noviembre de 1280.⁸²

San Alberto Magno es uno de los primeros pensadores que tratará de resolver el problema de los universales sin recurrir al binomio insoluble de mundo sensible vs mundo trascendental. Para este pensador el problema de los universales no representa necesariamente una radical división, sino que por el contrario es un concepto que admite graduaciones y clasificaciones diversas.

Una de las principales misiones de San Alberto fue difundir el aristotelismo en la iglesia católica. Así como Plotino y Boecio difundieron el platonismo y San

⁸² Abbagnano, Nicolás, *op.cit.*, nota 66, p. 390.

Agustín lo llevó al más egregio sincretismo con la doctrina católica, así San Alberto hizo con Aristóteles. En esa época Aristóteles era visto con mucho recelo⁸³, porque también era estudiado por los musulmanes, debido a la difusión que Avicena había hecho del mismo entre el mundo islámico. Muchos critican que ni el mismo San Alberto entendió cabalmente a Aristóteles, sin embargo, logró seguramente sembrar las inquietudes en Santo Tomás de Aquino, que sería el Aristóteles cristiano.

Para Alberto no existe una definición unívoca para lo que es un universal. No se puede conocer su esencia a través del género próximo y la diferencia específica. No puede haber un género debido a que es una noción primerísima, que es trascendente incluso al género. No puede tener una diferencia específica porque eso implicaría que se puede dividir y una esencia por naturaleza es indivisible, pues en caso contrario sería accidente. Es por eso que los universales no tienen definición, por ello señala: “El universal no se puede definir con verdadera definición, ya que por ser predicable de muchos (de distinto modo), no tiene una y la misma noción”⁸⁴

Podemos resumir de forma esquemática la graduación que hace San Alberto de los universales en el siguiente cuadro conceptual⁸⁵.

Tipo de Universal	Característica	Correspondencia Aristotélica	Correspondencia semántica.
Anterior a la cosa (Ante rem)	Naturaleza simple e inmutable	Universal en Acto puro.	Le otorga nombre y ser al

⁸³ En la primera mitad del siglo XIII Aristóteles fue prohibido cuatro veces por el papa así como en Universidades de París y de Toulouse. Véase, *Ibidem*.

⁸⁴ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 51, p.112.

⁸⁵ El cuadro es nuestro, pero la información referente al mismo es tomado del libro *El problema de Los Universales*. Véase, Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 51, p.112 – 114.

			universal.
En la cosa (In re)	Existe en la materia.	Universal en Potencia.	Tiene posibilidad de predicarse algo del universal
Posterior a la cosa (post rem)	Se refiere a la inteligencia.	Universal que es causa formal.	Se representa en forma abstracta en el intelecto.

De este cuadro podemos concluir que para San Alberto, los universales no se encuentran encerrados en la dicotomía Platónica del mundo material y el trascendental, sino que admite una categoría más vasta que San Agustín y que puede resumirse diciendo que los universales pueden existir separados de las cosas, *ante rem*, y el alma puede captarlo por medio de la intelección, *in re*, existiendo en la naturaleza y pudiendo ser comunicable y *post rem*, cuando el universal aunque parezca contradictorio, se encuentra individualizado.

En realidad San Alberto no logra vincular su doctrina del todo con el pensamiento Aristotélico, pues existen muchos elementos Platónicos, como la jerarquización de los entes y la casi imposibilidad de llegar a ellos. Sin embargo, ofrece más respuestas a este complejo planteamiento.

2) Santo Tomás de Aquino.

Santo Tomás de Aquino, nació en Rocasecca en 1225. Se dice que era alto, moreno y grueso. Según sus biógrafos tenía un aspecto pacífico y sedentario. Por estas características sus condiscípulos le llamaban *el buey mudo*. Perteneció a la familia de los condes de Aquino y en 1243 ingresó a la orden de los dominicos. Posteriormente fue enviado a París para estudiar con San Alberto. De regreso a Italia, fue huésped del papa Urbano IV y escribió sus obras más

importantes como la *Summa Contra Gentiles*, el *Comentario a las Sentencias* y la *Summa Theologiae*. Santo Tomás de Aquino dedicó toda su vida a la actividad intelectual. Murió el 7 de marzo de 1274.⁸⁶

Santo Tomás de Aquino logra dar una solución equilibrada al problema de los universales, además de que es el máximo exponente del realismo moderado. Logra utilizar con mucha precisión los elementos de la doctrina Aristotélica para dar su respuesta a este problema del conocimiento.

Para Santo Tomás, los universales encuentran una primera representación en la naturaleza. La naturaleza sirve como soporte o causa material de los universales, sin embargo no es propiamente la esencia de éstos. Sólo en la mente la naturaleza es universal, puesto que en la realidad ésta se presenta siempre en forma singularizada. Para Santo Tomás, el conocimiento se da en la abstracción.

Santo Tomás, resuelve el problema de los universales señalando el elemento abstractivo, ya que aunque lo universal existe sustentado por el mundo sensible, donde realmente se da el proceso de universalización es en el intelecto por medio de la abstracción de las cualidades esenciales de los objetos sensibles para universalizarlos.

Dicho de otro modo, para Santo Tomás de Aquino, la naturaleza se hace universal gracias al intelecto que lo abstrae. Por eso el principio general del conocer es "*cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis* (el objeto conocido está en el sujeto que conoce, en conformidad con la naturaleza del sujeto que conoce)"⁸⁷ Sólo en el intelecto adquiere su carácter de universal. Entre las cosas y el sujeto existe una relación de razón. No obstante esto, no deja de ser paradójico que lo abstracto se funde en lo concreto. Sin embargo, resulta evidente que lo abstracto determina a lo concreto, para hacerlo cognoscible a la experiencia y a la razón.

⁸⁶ Abbagnano, Nicolás, *op.cit.*, nota 66, pp. 398 - 399.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 402.

En este sentido, para Santo Tomás de Aquino, los universales no tienen una ontología propia sino accesoria, pues no se encuentran en las cosas, sino en el entendimiento de quien las concibe. Esto quiere decir que los universales existen en potencia cuando se soportan en la naturaleza, pero en acto cuando son abstraídas por el intelecto. Por eso, podemos concluir que para él, el *status* ontológico de lo universal es sólo un accidente del alma, que es la cualidad sustancial.⁸⁸

Los universales se fundan en la realidad en potencia, pero son universales gracias al intelecto, que es un accidente del alma y no puede aspirar a ser una sustancia primera, sino accesoria. Las cosas son en sí mismas individuales, por ello señala “Es preciso, por tanto, afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes, y que por medio de las realidades (sic) materiales, así entendidas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales”⁸⁹

c) El nominalismo.

El nominalismo es la última corriente del pensamiento que trata de abordar el tema de los universales. Podríamos decir de forma general que para los nominalistas no existe como tal la universalidad sino sólo lo concreto o singular. Realmente es un rechazo a toda postura que trate de proponer la existencia de alguna entidad abstracta.

Para los nominalistas los universales son simples nombres o palabras que se usan de forma más o menos arbitrarias para referirse a ciertos objetos puramente irreales. En ese sentido, la explicación que los nominalistas darán a los universales será únicamente desde el punto de vista lingüístico, por lo que también se les conocerá con el nombre de conceptualistas. El hombre no conoce por medio de formas universales sino únicamente por sus signos.

⁸⁸ Beuchot, Mauricio, *op.cit.*, nota 51, pp. 197 – 228.

⁸⁹ Wiechers Rivero, José W., *op cit.* nota 77, p.135.

1) Guillermo de Ockham.

Guillermo de Ockham nació en Inglaterra entre 1280 y 1290. Fue franciscano y estudió en Oxford. En la época que vivió Ockham se encontraba en brega el Imperio Inglés y el Pontificado. Ockham optó por defender al rey y esto le valió la excomunión de Juan XXIII, razón por la cual tuvo que solicitar el apoyo de Luis de Baviera.⁹⁰

Para Guillermo de Ockham no existen propiamente los universales, ya que todo universal se encuentra formado de alguna manera por entes particulares, ya sea soportándolos o haciendo referencia a los mismos. El universal comparte con el lenguaje la capacidad de ser singular en cuanto a su contenido, pero plural por sus significaciones.

También propone que en realidad las cosas son universales por convención, de la misma forma que los signos lingüísticos son convencionalmente creados. Esto quiere decir que existen palabras que sirven para significar muchas cosas o entes abstractos, pero solamente existen de forma universal por convención, no por naturaleza. De igual forma afirma que todas las cosas, fuera de la mente son individuales.⁹¹

Podemos afirmar que para Ockham el universal sólo es el signo con el que se refiere al objeto, en tanto que éste es un producto abstracto del habla. Sin embargo resulta impensable que existan entes universales en la realidad. Debido a esta postura, también se le ha denominado a la corriente de Ockham conceptualismo.

2) Juan Roscelin.

Este filósofo sigue la línea conceptualista de Ockham, ya que únicamente atribuye a los universales el carácter de simples nombres. Este autor afirma que lo que entendemos por géneros y diferencias específicas, no existe en la realidad ni

⁹⁰ Marías, Julián, *op.cit.*, nota 21, p.173.

⁹¹ Beuchot, Mauricio, *op.cit.*, nota 51, pp. 145 – 155.

separados de las cosas, ni como fundamento de las mismas. Sólo son nombres los que nos sirven para entender y comprender al mundo.

Es importante señalar que en este sentido existe un paralelismo con los sofistas, que utilizaban el lenguaje con un carácter puramente instrumental y retórico, para establecer un catálogo de técnicas discursivas del gobernante. Desde esa perspectiva, los universales no tienen ni sustancia, ni son accidentes, ni poseen una ontología determinada. Simplemente son palabras.

Géneros, especies, definiciones no son realidades substanciales sino discursivas, por lo que es inútil buscar un sentido trascendente en dichas palabras. También señala que es imposible hablar de géneros y diferencias, pues eso implica una división. Y lo cierto es que las esencias o sustancias no pueden dividirse, pues si lo hicieran dejarían de ser universales y serían particulares. Por lo que todo intento de definición, al ser una división de la esencia, demuestra en forma contundente, que no existe dicha sustancia.⁹²

La línea nominalista es la más extrema en sentido opuesto del realismo extremo, pues señala que es imposible que exista la universalidad y reduce todo el problema metafísico y trascendental de las esencias a un simple juego de palabras que no tiene ninguna significación más que lingüística. En este sentido, el problema ontológico no es más que una búsqueda de universalizar lo singular y darle un sentido de esencia que no poseen dichas realidades, por ello señala Ockham “Para lo cual debe saberse que todo lo que es, es singular y todo lo universal singular; pero algunos entes. Pues aquello que se define primariamente según el primer modo es singular, lo singular es universal, esto es, un ente singular que es signo.”⁹³

⁹² *Ibidem*, pp. 123 – 144.

⁹³ *Cit. pos.*, Wiechers Rivero, José W., *op cit.* nota 77, p. 138.

C) Época Moderna.

1) Wilhelm Gottfried Leibniz.

Cuando uno lee la biografía de Leibniz no puede dejar de advertir que se trata de uno de esos extraños prodigios de la naturaleza. Leibniz nació en Leipzig en 1646, hijo de un profesor de filosofía moral, a los quince años ingresó a la universidad, a los veintiún años se doctoró en Leyes en Altdorf, a los treinta años descubrió el cálculo infinitesimal, a los cincuenta y cuatro años fue nombrado presidente de la Sociedad de las Ciencias de Berlín. Diplomático, cortesano, abogado, científico, los estudios de Leibniz abarcan gran parte de las áreas del conocimiento de su época, sin embargo, tan encomiable carrera no evitó que pasara inadvertida su muerte en 1716. Ni siquiera la Academia que fundó en Berlín honró la memoria de este celebre pensador.⁹⁴

En el campo de la filosofía, Leibniz se sentía atraído hacia la idea de que existía una armonía universal. Este pensador creía que el universo era un sistema de coordinación y multiplicidad que trabaja en forma equilibrada. También Leibniz refleja esta tendencia de atemperar las diferencias irreconciliables en sus proyectos de unificación teológica, ya que se esforzó por encontrar los fundamentos comunes para el acuerdo entre católicos y protestantes, calvinistas y luteranos así como el plan de una alianza de los estados cristianos europeos. Sin embargo, ni Luis XIV en Francia, ni el zar Pedro el Grande de Rusia, acogieron las ideas de Leibniz.

Una de las principales aportaciones de Leibniz fue señalar que la verdad correspondía al vínculo que existe entre la realidad y una proposición. Debido a esto, distingue dos tipos de verdades. Por un lado las *vérités de raison* (verdades de razón) y por otro, las *vérités de fait* (verdades de hecho). Las primeras son necesariamente verdaderas, debido a que son proposiciones evidentes por sí mismas y su validez se confirma por el principio de contradicción. Por otro lado están las verdades de hecho, que son contingentes y se pueden negar sin

⁹⁴ Cfr. Copleston, Frederick, *op.cit.*, nota 22, t. IV, p 249 – 251.

contradicción lógica; siendo su forma de comprobación el principio de razón suficiente. En este sentido, las verdades de hecho son proposiciones sintéticas y corresponden a las ciencias sintéticas y las verdades de razón son proposiciones analíticas. Por eso explica García Morente:

Las verdades de razón son aquellas que enuncian que algo es de tal modo, que no puede ser más que de ese modo; en cambio, las verdades de hecho son aquellas que enuncian que algo es de cierta manera, pero podría ser de otra. [...] Las verdades matemáticas, las verdades de lógica pura, son verdades de razón, las verdades de experiencia física son verdades de hecho; las verdades históricas son verdades de hecho. Corresponde a esta división netamente a la división que hacen los lógicos entre juicios apodícticos y juicios asertóricos.⁹⁵

Las verdades de razón se demuestran cuando las verdades del predicado se encuentran ubicadas en el sujeto. Estas proposiciones son verdades primitivas y Leibniz las llama verdades idénticas. Por ejemplo, las verdades matemáticas como A es A ó 3 es igual a 3 . Estas verdades suelen ser tautológicas y tanto en las matemáticas como en la lógica, el fundamento con el que se comprueban estas verdades, es el principio de que una cosa no puede ser falsa y verdadera al mismo tiempo.

Por lo que hace a las verdades de hecho, se rigen por el principio de razón suficiente, lo que significa que deben existir, es decir debe haber alguna referencia empírica del sujeto con la realidad. Las verdades de razón pueden ser entendidas sin la inferencia a una realidad concreta. Un ejemplo de verdad de hecho es la proposición: *los jueces dictan sentencias justas*. Es una proposición que para comprobarse debería tener un sustento empírico que sea la razón suficiente de afirmar que los jueces dictan sentencias justas. En ese sentido el predicado no se encuentra inferido en el sujeto. En la verdad analítica A es A , la proposición es

⁹⁵ García Morente, Manuel, *Lecciones Preliminares de Filosofía*, 13a. ed., México, Editorial Época S.A., 1976, p. 199.

verdadera sin inferencia empírica en tanto no viola el principio de contradicción y en este caso, el predicado se encuentra inferido en el sujeto.

Leibniz señala que las verdades de razón son verdades eternas y necesarias y las verdades de hecho son contingentes, siendo que las primeras pueden ser reducidas a una medida común, pero en las verdades de contingencia la reducción no termina nunca. Por ello afirma:

“Hay una diferencia entre el análisis de lo necesario y el análisis de lo contingente. El análisis de lo necesario, que es el análisis de las esencias, va de lo que es posterior por naturaleza a lo que es anterior por naturaleza, y termina en nociones primitivas, y es así como los números son resueltos en unidades. Pero en los contingentes o existentes, ese análisis de lo subsiguiente por naturaleza a lo anterior por naturaleza procede hasta el infinito, sin que sea nunca posible una reducción a elementos primitivos”⁹⁶

Leibniz respecto del lenguaje sigue sus ideas unificadoras que tendían a la armonía entre los pueblos, ya que concibió la posibilidad de que alguna vez existió una lengua original en la que el signo correspondía de forma natural al objeto. Sin embargo, esta lengua decayó y originó la diversidad de lenguas. Él pensaba que había existido una lengua adámica, que fue la que habló Adán en el paraíso y que las lenguas más cercanas a la prototípica son más perfectas. Afirmaba que “de la lengua adámica salían dos grandes ramas: el jafético y el arameo. El jafético se dividió a su vez en escita (turco, eslavo, griego, finlandés) y céltico (lenguas germanas y celtas que cuando se mezclaron con el griego produjeron el latín). El arameo por su parte produjo el egipcio y el árabe (se incluye sirio, caldeo y hebreo).”⁹⁷

Derivado de lo anterior, resulta evidente que para Leibniz la relación del lenguaje con los objetos era siempre natural ya que la relación de los signos con las cosas siempre se debe dar de la manera necesaria. Incluso llegó a pensar que

⁹⁶ *Cit. pos.*, Copleston, Frederick, *op.cit.*, nota 22, t. IV, p. 264.

⁹⁷ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 24, p. 125.

entre las cosas, los sonidos y los órganos de la voz existe una relación lo más natural posible para poder comunicarse en forma precisa. Es por eso que quiso elaborar una lengua universal, que partiendo de los elementos más primitivos de la primera lengua, pudiera abreviar la distancia entre signo y objeto, es decir, entre lenguaje y realidad.

No obstante lo anterior, Leibniz duda de que todas las cosas puedan ser definidas con arreglo a la lógica. Por ello distingue también entre las ideas simples y complejas. Las ideas simples las asocia con los colores y son aquellas que son indefinibles. Por otro lado las ideas complejas son aquellas que pueden tener un significado lingüístico. Las ideas complejas, pueden ser atisbadas por el intelecto, no mediante definiciones, sino mediante significaciones. Por eso afirma:

Cuando hablamos de un caballo o del hierro, las consideramos como cosas que nos suministran los patrones originales de nuestras ideas; pero cuando hablamos de los modos mixtos, o por lo menos de los más considerables de estos modos, que son los seres morales, como la justicia y la gratitud, consideramos los modos originales como existentes en el espíritu. Por esto hablamos de la noción de justicia, de templanza; pero no de la noción de un caballo o de una piedra.⁹⁸

2) Nietzsche.

Friedrich Wilhelm Nietzsche nació el 15 de octubre de 1844 en Rocken, en la Sajonia prusiana. Al morir su padre, se crió en Naumburgo con su madre, su hermana, su abuela y dos tías. Entre 1854 y 1858 estudió en el *Gymnasium* local. En Leipzig realizó estudios de filología bajo la enseñanza de Ritschl. En 1869 dio su primera clase de filología sobre Homero y la filología clásica. Influidor por su amigo Richard Wagner escribió *El origen de la tragedia y Consideraciones*

⁹⁸ Leibniz, Godofredo, *Discurso de Metafísica, Sistema de la Naturaleza, Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano, Monadología, Principios sobre la Naturaleza y la Gracia*, 4a. ed., México, Porrúa, 2003, Colección Sepan Cuantos, número 321, p. 273.

intempestivas. Sin embargo, su ruptura con el compositor significó el final del primer periodo filosófico de Nietzsche prefiriendo la ciencia a la poesía y a las artes. En 1881 la idea del eterno retorno asalta su doctrina y escribe *Así habló Zaratustra* donde perfila la idea del superhombre y la transmutación de los valores. Debido a problemas de salud se ve en la necesidad de emigrar continuamente de ciudad en ciudad buscando condiciones más favorables para vivir⁹⁹.

Nietzsche no fue un pensador sistemático. Él afirmó: “Desconfío de todos los sistemáticos y los evito. El gusto por el sistema es una falta de probidad.”¹⁰⁰ Critica la cultura del siglo XIX caracterizada por el dominio de la ciencia y el conocimiento en detrimento de la vida. Él piensa que la venganza de las fuerzas vitales inmanentes al ser humano generará un nuevo estado de barbarie. Estas fuerzas vitales que subyacen como fuerzas salvajes y primitivas son una expresión de la voluntad de poder que generará inevitablemente una nueva raza de humanos superiores que serán extraordinarios por la concentración de sus fuerzas vitales. Nietzsche describe dos tipos de moral, la moral de los jefes y la moral de los esclavos. La primera es una moral aristocrática, que crea sus propios valores partiendo de la abundancia de vida y energía. La moral de los esclavos, por su parte es una moral acomodaticia, gregaria y de hombres débiles. Solamente es ensalzada como virtud en la medida en que es útil para la sociedad. Según este pensador, con el advenimiento del nihilismo se comenzará una batalla ideológica que destruirá la civilización cristiana europea y será el ambiente en el que nazca el superhombre.

La distinción entre la moral de la aristocracia y la de los esclavos, la funda en una diferencia etimológica. Según Nietzsche el error de la moral deriva de la transformación de la semiótica original de lo bueno y lo malo. Lo bueno significaba lo distinguido, lo alto, en el rango social, mientras que lo malo, significaba lo

⁹⁹ Copleston, Frederick, *op.cit.*, nota 22, t. VII, p 308 – 315.

¹⁰⁰ Urdanoz, Teófilo, *Historia de la Filosofía*, 3a. ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, p. 503.

vulgar, lo plebeyo o común. Como filólogo, hace este análisis en el alemán, el hebreo, el latín, el griego y el gaélico.¹⁰¹

Nietzsche afirma durante casi todo su pensamiento que el mundo es solamente voluntad de poder y que en todas partes y en todo momento podemos ver como se expresa dicha voluntad. Él cree que todo ser viviente busca descargar su fuerza para afirmar este principio, por lo que el instinto de autoconservación, sólo es una de las caras de esta voluntad de poder.

Por lo que hace al conocimiento, piensa que es un instrumento de poder en el que se afirman las fuerzas vitales del individuo. A mayor voluntad de poder, mayor ansia de saber y mayor ansia de dominar algún campo de la realidad para ponerlo a nuestro servicio. Buscamos saber no por la verdad, sino para controlar. La ciencia, desde esta perspectiva será sólo un instrumento para dominar a la naturaleza.

La verdad absoluta no es sino una ficción que los filósofos han inventado y que ciertos individuos necesitan para vivir. En su percepción, el conocimiento es un proceso de interpretación por virtud del cual tratamos de controlar el proceso natural del devenir. En ese sentido, aunque niega la posibilidad de una verdad absoluta, cree que hay ciertas ficciones que son más útiles que otras, como por ejemplo, que existen cosas permanentes, cosas iguales, substancias, cuerpos etc. Él llama a las ficciones nocivos errores pero a las ficciones útiles les concede que simplemente han alcanzado un cierto rango de verdad. Siguiendo la lógica de Nietzsche “todas las verdades son ficciones; todas las ficciones son interpretaciones; todas las interpretaciones son perspectivas”¹⁰².

Nietzsche cree que las verdades pueden confundirse con el lenguaje, pensando que éste refleja la realidad. Por ello señala:

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 536.

¹⁰² Copleston, Frederick, *op.cit.*, nota 22, t. VII, p. 322.

“Las palabras y los conceptos nos extravían constantemente, llevándonos a creer que las cosas pensadas son más simples de lo que realmente son, que existe una separación entre ellas, que son indivisibles y que existen por sí mismas. Una mitología filosófica yace oculta bajo el lenguaje, y surge por mucho cuidado que pongamos”¹⁰³

Para él, el lenguaje es un instinto biológico e inconsciente en el hombre. Es decir, nace de una forma innata, pero se plasma por convención. Al igual que Leibniz cree que alguna vez hubo un lenguaje original que al decaer originó a las demás lenguas, pero va más allá al estudiar el fenómeno de la interpretación y la hermenéutica. Para Nietzsche las palabras no pueden darnos una imagen fiel de la realidad, porque al igual que el mito, sólo es una metáfora de la misma. Al igual que en otros de sus escritos usa las imágenes de Apolo y Dionisio para explicar esto. Apolo representa la forma ideal, lo perfecto, lo acabado, lo inmutable. Dionisio representa lo inacabado, la fuerza vital pujante y ansiosa de vivir y de expresarse, sobre todo en lo musical. Apolo y Dionisio son dos caras de la misma moneda en la relación del *logos* y la *physis*. Apolo representa el *logos*, la razón, mientras que Dionisio representa la *physis*. Para entender el significado de las palabras tenemos que entender el contexto en el que estuvieron vigentes o vivas dichas palabras. Nietzsche trata de recuperar el lado Dionisiaco o vivo de las palabras, a través de un análisis histórico – genealógico del mismo, para encontrar el principio vital del lenguaje.¹⁰⁴

Nietzsche afirma que el lenguaje no cumple sólo con un fin utilitario, sino también artístico, pues en el origen las palabras fueron una metáfora de la realidad. Entre el sujeto y el objeto la relación no es necesaria, sino estética, pues el hombre al igual que el artista al crear un lenguaje, lo interpreta y por ende lo modifica. Por esta razón el lenguaje nunca tendrá una adecuación exacta con la realidad. Dicho de otro modo, cada vez que definimos una palabra, recurrimos a la convención para que exista, por decirlo así, un tratado de paz para evitar los

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 24, p. 156 – 164.

cambios en el lenguaje. Al hacer esto se cristaliza el contenido de una palabra y también el de la verdad, pues se renuncia a los principios vitales del lenguaje en favor del conocimiento.

La propuesta de este pensador es creativa, por lo que hace a su concepción de las palabras como un conjunto de máscaras que nos engañan y confunden. Además aporta un criterio distinto en interpretación y argumentación, pues el hecho de afirmar que el lenguaje no puede abstraer la esencia de los objetos, conlleva a aceptar la lucha de los principios lógicos del lenguaje figurados en Apolo, con los principios vitales representado por Dionisio.¹⁰⁵

3) Ludwig Wittgenstein.

Ludwig Wittgenstein nació el 26 de Abril de 1889 en Viena, en la mansión propiedad de su padre, el industrial Karl Wittgenstein. Perteneciente a una familia acaudalada formada por el talento comercial de su padre, se decía que la Bolsa de Viena sólo temía a Karl Wittgenstein y a Dios. Prueba de lo anterior fue el hecho de que durante la segunda guerra mundial la familia Wittgenstein pudo pagar 1.7 toneladas de oro a cambio de que sus papeles fueran cambiados de sus tres cuartas partes de sangre judía, a mitad judía y mitad aria como *mischlingue*.

Los Wittgenstein tenían también una fuerte inclinación por las artes, al grado de que llegaron a ser mecenas de numerosos artistas así como aficionados a la música. Sin embargo, también fue una familia no exenta de tragedias, ya que de los cinco hermanos, tres se suicidaron por diversas razones. Incluso el propio

¹⁰⁵ En *El origen de la tragedia desde la música*, Nietzsche distingue entre el espíritu Apolíneo y el espíritu Dionisiaco. Apolo representa la belleza, las formas, las apariencias, la adivinación y el ensueño. Dionisio, el dios tracio, representa la fiesta, la orgía, la exuberancia, la alegría desbordante de vivir. Véase Urdanoz, Teófilo, op.cit., nota 100, p. 504.

Wittgenstein afirmaría en sus diarios que no pasaba ningún día sin que pensara en la posibilidad del suicidio.¹⁰⁶

El joven Wittgenstein empezó sus estudios en el *Staats - oberrealschule* de Viena, donde coincidió con Adolf Hitler de su misma edad. Después estudió en la Escuela Técnica Superior de Charlottenburg ingeniería mecánica. Luego estudió ingeniería aeronáutica en Manchester. Pero sus inquietudes filosóficas despertaron cuando leyó los textos de Russell y Frege, por lo que empezó sus estudios de filosofía en Cambridge donde entabló amistad con pensadores como Keynes, Russell y Frege. Desde que inició sus estudios filosóficos mostró una clara antipatía por la forma ortodoxa de enseñar filosofía, al grado que su desinterés por la historia de la filosofía y su desconocimiento de la misma hizo que pronunciara que no entendía a Platón ni a Kant. Para Wittgenstein la filosofía debía centrarse en la lógica y no en la historia de la filosofía.

Las condiciones en las que Wittgenstein escribió el *Tractatus Logico – Philosophicus* no fueron las ideales ya que muchas de ellas fueron desarrolladas mientras se encontraba en el frente de batalla durante la primera guerra mundial. En esas circunstancias escribió muchas de las notas del *Tractatus* ya que como el mismo escribió “¿Cómo puedo ser un lógico si todavía no soy un hombre?¹⁰⁷ Ante todo tengo que aclararme a mí mismo”. Sin embargo, su obra la terminó cuando regresó de la guerra y cuando durante un autoexilio renunció a todo su dinero y su herencia. Es en Viena cuando termina una de las obras filosóficas más importantes de su época que hacen que al poco tiempo, en 1939 el director de Cambridge, pese a su enemistad con él, lo acepte manifestando que “denegar a Wittgenstein la cátedra de Filosofía hubiera sido como denegar a Einstein la cátedra de Física”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Reguera, Isidoro, *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Edaf S.A., 2002, pp. 25 - 53.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 40.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 50.

Por lo que hace al modelo filosófico de Wittgenstein, el pensamiento de Wittgenstein se divide en su obra del *Tractatus Logico Philosophicus* y sus *Investigaciones Filosóficas*, por lo que suele hablarse del primer y segundo Wittgenstein. Lo cierto es que pueden encontrarse elementos comunes entre ambas obras, como el interés por el lenguaje y la idea de que se puede generar una filosofía a partir del estudio del mismo.

En el *Tractatus Logico – Philosophicus* Wittgenstein afirma que puede existir un lenguaje perfecto en el que el signo lingüístico sea el reflejo exacto de la cosa. Esto se da a través de la lógica, por lo que admite que el único lenguaje que expresa la realidad es el que se funda en las proposiciones lógicas. Por ello señala: “Para eludir estos errores tenemos que usar un lenguaje sígnico que los excluya, en la medida en que no use el mismo signo en símbolos distintos, ni use externamente de igual manera signos que designen de modo diferente. Un lenguaje sígnico pues, que obedezca a la gramática lógica y a la sintaxis lógica”.¹⁰⁹

Wittgenstein afirma que lo que se puede decir se puede decir siempre claramente y aquello que no se puede decir, simplemente no se puede decir de ningún modo. Lo importante entonces no es si lo que decimos es falso o verdadero sino si esto se puede siquiera expresar. En este sentido concluye que únicamente se pueden expresar aquellas cosas que pueden decirse de forma lógica, por lo que todas las cosas que no puedan expresarse con arreglo a las formas de la lógica, deben ser silenciadas. De hecho este pensador reconoce que existe todo un universo de objetos de los cuales no se puede predicar nada. Ejemplo de esto es lo que Wittgenstein llamó *lo místico* que es una posibilidad frustrada del análisis lógico del lenguaje ya que señal que lo que no se puede expresar de forma lógica simplemente no se puede expresar. Afirma también que lo místico es el verdadero problema del hombre ya que aun cuando la ciencia

¹⁰⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico- Philosophicus*, España, Alianza Editorial, 2002, p. 53.

responde a la pregunta de *cómo* es del mundo, lo que realmente importa al hombre es el *qué* es. Esto se ve reflejado en las siguientes proposiciones¹¹⁰:

6.4 Todas las proposiciones tienen igual valor.

6.41 El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales. Lo que lo hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual. Debe quedar fuera del mundo.

6.421 Es claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental. (Ética y estética son lo mismo.)

6.44 No es lo místico cómo sea el mundo, sino qué sea el mundo.

6.45 La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo –limitado. Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico.

6.5 Para una respuesta que no se puede expresar, la pregunta tampoco puede expresarse. No hay enigma. Si se puede plantear una cuestión, también se puede responder.

7 De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.¹¹¹

Por otra parte, el denominado segundo Wittgenstein es el que normalmente se asocia con su obra denominada *Investigaciones Filosóficas* y que fue publicada

¹¹⁰ Nota: La numeración de las siguientes proposiciones corresponde a la ordenación decimal que el propio Wittgenstein incluyó en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Cabe señalar que la obra de este autor no está escrita en una prosa ortodoxa, sino más bien en enunciados con ideas independientes pero al mismo tiempo concatenados las unas con las otras.

¹¹¹ Wittgenstein, Ludwig, *op.cit.*, nota 109, pp. 103 – 110.

de forma póstuma en 1953. En dicha obra afirmará que el significado estará siempre en función del uso, por lo que las palabras hay que contextualizarlas dependiendo de la utilidad que se le de a las mismas. Para entender lo que son las palabras debemos conocer cómo las usamos. Razón por la cual el lenguaje sólo cobra vida dentro del contexto lingüístico de los hablantes. Al definir una palabra debemos tomar en cuenta las reglas que se imponen en cada uno de los ambientes en los que se utilizan dichas palabras. Para el segundo Wittgenstein, los problemas de la filosofía son esencialmente los problemas de ambigüedades en el lenguaje, la filosofía será esencialmente una filosofía del lenguaje.¹¹²

Aunque en este capítulo hemos revisado de forma breve y esquemática los principales autores de la filosofía del lenguaje, no debemos perder de vista las preguntas capitales que guían la presente investigación. ¿Puede la Justicia tener un contenido lingüístico? ¿Nos podemos fiar del lenguaje para tener un conocimiento pleno de la Justicia? La filosofía del lenguaje da muestra de apasionados debates en torno a la naturaleza del lenguaje, pero las conclusiones no arrojan aquella claridad meridiana que busca el filósofo.

Al inicio, el lenguaje tiene una connotación mágico – religiosa. Signo y objeto guardaban una relación de identidad necesaria. Para el hombre primitivo, la palabra exacta domina tanto a la naturaleza como a los objetos e invoca el favor de los dioses. No deja de ser llamativo que en la historia, la casta sacerdotal haya tenido el monopolio del lenguaje. El monopolio del lenguaje es una forma de control del poder. Los jeroglíficos son precisamente el lenguaje sagrado. George Frazer señala respecto a los elementos de la magia:

Si analizamos los principios sobre los que se funda la magia, sin duda, encontraremos que se resuelven en dos: primero que lo semejante, produce lo semejante o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer

¹¹² Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 51, pp. 234 – 243.

principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley de contacto o contagio.¹¹³

Ambos principios gobiernan al lenguaje en la época primitiva. La creencia de que la palabra gobierna a las cosas, se funda en la ley de la semejanza. Palabra y objeto son iguales. Se cree que las primeras palabras nacieron de las onomatopeyas, es decir, el intento de asemejar el sonido del objeto con la melodía lingüística. El mago, el poeta y el sacerdote eran figuras sagradas de la tribu por conocer el origen divino de las palabras. Recordemos como en el diálogo de *Cratilo* el único que conoce como llaman a los objetos los dioses, es el poeta Homero.

Por otro lado, la ley del contacto tiene su actualización en la constante búsqueda del hombre de la lengua primordial. Algunos la denominaron lengua adánica o adámica, que se supone es la lengua que se habló en el paraíso. Se pensaba que las lenguas más antiguas eran más perfectas. Por ejemplo, San Agustín cree que la lengua primordial fue el hebreo. Leibniz una derivación del escita. En el siglo XIX se pensó que era una mezcla de la lengua indoeuropea. La creencia de que el lenguaje es el fundamento del pensamiento, se remonta hasta la identificación del *logos* como causa de la filosofía.¹¹⁴

Platón señaló el punto de partida del debate lingüístico en el *Cratilo*. La concepción naturalista del lenguaje es heredera de una cierta concepción mágica de las palabras. Si cada palabra es espejo de un objeto. La relación palabra – cosa – conocimiento es natural. Por otro lado, el convencionalismo, señala que

¹¹³ Frazer, James George, *La rama dorada: magia y religión*, 3a. ed., trad. de Elizabeth Campuzano, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, Colección de Antropología, p. 23.

¹¹⁴ Olender, Maurice, *Las lenguas del Paraíso, Arios y semitas: una pareja providencial*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, Colección de Filosofía, pp. 13 – 36.

cada palabra es producto de la convención entre las personas, tanto en su significado como en su sentido.

El dilema del lenguaje siguió en pie durante la Edad Media con el problema semántico de los universales ¿Si la Justicia es un concepto universal como podemos representarla individualmente? ¿El universal de Justicia está separado de las cosas o se individualiza por medio de la abstracción? El nominalismo llegó a decir que lo único que existía era lo individual, en su connotación lingüística, desterrando toda concepción metafísica. No fue sino hasta mediados del siglo XVIII, que el convencionalismo triunfó y se aceptó que el contenido del símbolo lingüístico es convencional.

El miedo de confinar al lenguaje en una fórmula definida, hizo que Nietzsche señalara los peligros de aprisionar los impulsos vitales del lenguaje. Tiempo después la filosofía analítica, quiso matematizar el lenguaje en proposiciones. Pero al hacerlo se percató que había todo un universo que era inefable y por lo tanto indefinible. Wittgenstein lo denominó como *lo místico*.

En nuestra opinión el ser humano es un *homo loquens*. Esto quiere decir que propende naturalmente hacia el lenguaje. En esto coincidimos con Aristóteles, pero la función mágica de la palabra es prácticamente insostenible. Por lo cual creemos que el contenido es siempre convencional. Dicho de otro modo, *la Justicia siempre ha existido como idea comunicativa, pero su contenido es producto de los anhelos históricos de cada pueblo*. Sin embargo, esta idea, como la mayoría de las reflexiones de la Justicia, apenas araña la superficie del problema. Pues si el contenido es convencional, esto genera incertidumbre e inseguridad en una palabra tan importante para el ser humano. Por ello, debemos intentar saber si es posible definir a la Justicia. Esta será la pregunta que nos guiará en el capítulo 2 de la presente investigación.

Capítulo II

Problema en la definición de Justicia

1.- Definición y Lenguaje.

El presente capítulo pretende estudiar la definición y su utilidad para conocer un objeto de estudio como lo es la Justicia. Si la definición es el método por excelencia para acercarse a la esencia de un objeto, debemos saber que este método ha evolucionado mucho desde la forma en que lo concibió Aristóteles. ¿Todas las ciencias definen de acuerdo al método aristotélico? ¿Se puede definir a la Justicia? Estas son algunas preguntas que se pretenden esclarecer en el presente capítulo.

Suele ser una verdad incuestionable que definir consiste fundamentalmente en conocer el género y la diferencia específica de un objeto. Pero con frecuencia desconocemos que Aristóteles entendió la definición como una herramienta circunscrita en un campo del conocimiento más amplio que él denominó *Metafísica* y que para el propio estagirita existían reglas para definir.

Antes de aventurarnos a dar una definición de Justicia, debemos saber si es posible hacerlo, y bajo qué métodos. Por ello, en el presente capítulo abordaremos la teoría de la definición desde sus orígenes y su evolución para entender si es o no una herramienta útil en la difícil tarea de conocer la Justicia.

Ahora bien, cualquier persona que se exprese, tiene la pretensión de ser entendido por los demás. Para esto las significaciones de sus palabras deberán compartir por lo menos un mínimo de semejanza entre las de él y su receptor. Sin embargo el lenguaje se encuentra lleno de palabras equívocas y ambiguas que crean disputas puramente verbales. Aunque el lenguaje es una herramienta común a todos los seres humanos, su dominio requiere mucho tiempo de enseñanza y aprendizaje.

Por lo anterior, en la época de los sofistas el dominio de las palabras era sinónimo de erudición y sabiduría, así como la piedra angular de la actividad

política. En la Edad Media, señala Abbagnano¹¹⁵ el término escolástica o *scholasticus* hacía referencia al maestro de las disciplinas que constituían tanto el *trivio*, (gramática, lógica o dialéctica, y retórica), como el *cuatrivio* (geometría, aritmética, astronomía y música). Sólo quien dominaba estas siete artes era considerado un *magister in theologia*.

Aunque las definiciones, tienen la pretensión de eliminar la vaguedad y la ambigüedad¹¹⁶ de los conceptos aclarando el significado, lo cierto es que las palabras son más dinámicas que las definiciones. Aun así, no podemos prescindir de ellas, ya que las palabras parecen seguir siendo el medio idóneo para la representación mental de los conceptos y en consecuencia, de nuestros pensamientos. Dicho de una forma metafórica las palabras son el cuerpo de nuestras ideas.

Aunque a cada instante usamos las palabras como expresión de nuestros pensamientos y sentimientos, raras veces reparamos en su estructura y contenido. Estamos tan acostumbrados a hablar y escribir, que salvo casos excepcionales somos conscientes de la relación existente entre lo que decimos, lo que queremos decir y como nos interpretan nuestros receptores. Por ello es preciso señalar algunas generalidades del lenguaje.

Para Copi, el lenguaje tiene tres funciones fundamentales que son las funciones: informativa, expresiva y directiva. Estas tres funciones engloban de forma general nuestras expresiones lingüísticas. La función informativa es usada para describir y razonar acerca del mundo que nos rodea. Es la forma fundamental

¹¹⁵ Abbagnano, Nicolás, *op.cit.*, nota 66, p. 261.

¹¹⁶ Copi distingue entre ambigüedad y vaguedad. Para él, un término es ambiguo cuando tiene dos significados distintos y el contexto no aclara en cual de ellos se lo usa. Por otro lado un término es vago cuando hay *casos límites* tales que es imposible decidir si el término en cuestión se aplica o no a ellos. *Cfr.* Copi, Irving M., *Introducción a la lógica*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962, p. 95.

del *logos*. La función expresiva sirve para comunicar emociones, sentimientos y estados de ánimo. Finalmente la función directiva pretende obtener resultados mediante peticiones u órdenes. Aunque la diferencia entre una orden y una petición es sutil, la estructura lingüística es la misma. De esta clase de discurso no se predica ni su verdad ni su falsedad, sino su obediencia o desobediencia. La expresión concreta de la función directiva es el *nomos*.¹¹⁷

En ese sentido, las funciones del lenguaje suelen expresarse en oraciones declarativas, interrogativas, imperativas y exclamativas. Sin embargo, la complejidad del lenguaje radica en que nuestras expresiones lingüísticas raramente siguen patrones tan rígidos. Lo más común es que se confunda las funciones informativas, expresivas o directivas, creando discursos mixtos. Por ejemplo, aunque nos expresemos declarativamente diciendo: *Me gustaría tomar un café*; la expresión será distinta si estoy frente a un mesero o frente a un amigo. Para el primero será una orden, mientras que para el segundo tan sólo una información de un hecho psicológico. Lo mismo sucede incluso con la entonación del idioma. La frase: *Espero encontrarte en la cafetería después de clase*, podría ser declarativa o imperativa dependiendo de quién lo dice y la entonación con que se expresa.

En el discurso emotivo podemos observar la misma situación. Aunque las palabras burócrata, empleado del gobierno y servidor público tienen significados casi idénticos, sus significaciones emotivas son muy diversas. El término burócrata tiende a expresar desaprobación y antipatía, mientras que el término servidor público expresa honra, aprobación y simpatía. Finalmente la expresión empleados del gobierno suele ser más neutra.¹¹⁸

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 34 – 36.

¹¹⁸ La obra de Copi, tiene numerosos ejemplos donde podemos observar el dinamismo del lenguaje.

Una sola palabra puede cambiar el contenido de una expresión. Copi¹¹⁹ cuenta que en 1946 se hizo una encuesta a dos grupos de personas numéricamente iguales y con características socioeconómicas casi idénticas. Los dos grupos tenían que expresar su aprobación, desaprobación o indiferencia de una frase. Al primer grupo se les preguntó que opinaban de la frase: *Algunos creen conveniente explicar nuestro punto de vista, al mismo tiempo que se dan noticias*. De ese grupo el 42.8 por ciento aprobó la frase. Al segundo grupo se le preguntó: *Algunos creen conveniente incluir un poco de propaganda, al mismo tiempo que se dan las noticias*. La respuesta sólo fue aprobada en un 24.7 por ciento. ¿Cuál era la diferencia? Simplemente la palabra *propaganda*, que tenía una carga emocional negativa en los encuestados.

Bertrand Russell hizo una broma para explicar los problemas del discurso emotivo, cuando expresó la frase: “*Yo soy firme, tú eres obstinado; él es un tonto cabeza dura.*”¹²⁰ También un periódico londinense publicó el siguiente fragmento: “*Yo estoy justamente indignado; tú estás fastidiado; él está haciendo escándalo por una tontería. Yo soy exigente, tú eres melindroso; él es una vieja maniática (sic). Yo lo he reconsiderado; tú has cambiado de opinión; él ha retirado su palabra.*”¹²¹

Aunque en esencia el discurso informativo es el mismo en el contenido de la indignación, la exigencia y la rectificación, el sentido de aprobación o desaprobación es distinto. Por ello, para la teoría emotiva de los valores de Alfred J. Ayer, los valores no afirman ni niegan nada, sino que expresan únicamente los sentimientos del sujeto. En ese sentido sino afirman ni niegan nada, no se puede predicar ni su verdad, ni su falsedad. Para esta teoría, cuando yo digo que algo es

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 57.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 58

¹²¹ *Idem*.

bueno o justo, simplemente doy mi aprobación o desaprobación, no un contenido racional.¹²²

Debido a lo anterior, los criterios de la lógica sólo pueden aplicarse al discurso informativo, que en esencia es el único del que se puede expresar su verdad o falsedad. Por ello, debemos preguntarnos si el intento de dar una definición de la Justicia, corresponde a un discurso informativo o expresivo. La definición sirve, en *lato sensu* para aclarar un determinado concepto. La lógica se sirve de las oraciones declarativas, precisamente porque son las más neutras. Dar una definición de la Justicia es una pretensión de muchos filósofos y juristas. Sin embargo, la pregunta central de este estudio será precisamente saber si podemos definir un valor como la Justicia. Para ello, debemos de revisar primero el sentido y utilidad de la definición para el filósofo que la creó. Por ello iniciaremos este estudio con Aristóteles, considerado por muchos el padre de la lógica.

2.- La definición en Aristóteles.

Las definiciones son herramientas útiles en diversas disciplinas, ya que nos dan una explicación de la naturaleza de nuestro objeto de estudio. A menudo aprendemos que la definición es la suma del género y la diferencia específica. También se nos enseña que una definición no debe contener el término que se intenta definir y finalmente se nos explica que todo esto fue descubrimiento de un filósofo griego llamado Aristóteles.

En estricto sentido, esto es lo que la mayoría sabemos o deberíamos saber de esta cotidiana técnica que sencillamente nos dice lo que un objeto es. Sin embargo, de un estudio más minucioso de esta herramienta eidética, nos percatamos que tan sólo es un fragmento minúsculo y asilado de un gran sistema filosófico que el propio Aristóteles consideró como *la filosofía primera*, es decir la *Metafísica*.

¹²² *Ibidem*, p. 59.

Para poder entender lo que es una definición, primero debemos de conocer el contexto filosófico en el que Aristóteles la concibió, para saber si hoy en día es una herramienta tan útil como en el pasado y para estar en aptitud de entender que posibles respuestas puede ofrecernos. ¿Qué se puede definir? ¿Cuáles son los problemas al definir? Estos son algunos cuestionamientos que debemos intentar de resolver para saber cuáles son los alcances de esta socorrida herramienta.

Aristóteles describió la Metafísica como la *filosofía primera o teología*, pues la consideraba opuesta a la física, que consideraba la *filosofía segunda*. Pensaba que la Metafísica nos podía dar respuestas que pudieran trascender el mundo sensible o empírico, para descubrir qué era el ser. La metafísica se definía desde cuatro ángulos, dependiendo de la epistemología desde la que estudiaba al ser y podía ser entendida como la disciplina que estudia:

- 4) Las causas y los principios supremos.
- 5) El ser en cuanto ser.
- 6) La substancia
- 7) Dios y la sustancia suprasensible¹²³.

Esto quiere decir que la Metafísica tiene como objeto de estudio el ser. Aristóteles estudia al ser a partir de cuatro causas que son la causa Formal, la causa Material, la causa Eficiente y la causa Final. Desde estas perspectivas Aristóteles estudia el ser como algo estático y empírico en el caso de la causa formal y material y desde un ángulo dinámico y trascendente en el caso de la causa eficiente y la causa final. La causa formal significa aquello de lo que está hecho un ente, la causa material explica cómo está constituido el ente, la causa eficiente explica qué o quién produjo el ente y la causa final explica el objetivo que persigue el ente por su propia naturaleza.

¹²³ Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, trad., Víctor Bazterrica, España, Editorial Herder, 2007, pp. 43 – 45.

Centrados en los temas que aborda la Metafísica, la definición debe explicar la esencia del ser. Por ello señala Aristóteles que sólo las sustancias pueden definirse. Este punto es de primordial importancia debido a que uno de los primeros aspectos que debemos distinguir es si el concepto que tratamos de definir es o no una esencia. Por ello explica Aristóteles que: “*Bueno, sentado*, no significan nada sin esta sustancia. Es evidente que la existencia de cada uno de estos modos depende de la existencia misma de la sustancia. En vista de esto, es claro que la sustancia será el ser primero, no tal o cual modo del ser, sino el ser tomado en el sentido absoluto”¹²⁴.

Esta es una cuestión de capital importancia, pues es una característica de la definición a la vez que un límite, pues existen ciertos entes que son contingentes o accidentales y dependen necesariamente de la existencia de una sustancia que los soporte. El ejemplo que da Aristóteles en la cita precedente es muy relevante porque señala el color blanco y el estar sentado. ¿Cómo definir un color? Lo mismo puede decirse respecto al estar sentado ya que es un modo de adecuar el cuerpo, pero no el propio cuerpo. Estas precisiones de Aristóteles nos señalan los linderos de las definiciones.

Al igual que Leibniz reconoce que existe una suerte de objetos cuya definición o sería inútil, o simplemente no expresaría nada concreto, tal como señalaba Wittgenstein cuando hablaba de expresiones no lógicas. Tomemos como ejemplo los números. La definición de un número no puede ser otra cosa que una tautología. La proposición 2 es 2 es verdadera pero redundante. Por ello señala Aristóteles:

Es, pues, evidente, que no hay definición más que de la sustancia. En cuanto a las otras categorías, si se quiere que sean susceptibles de definición, serán definiciones redundantes, como las de la cualidad, de lo impar el cual no puede definirse sin el número; de lo macho que no se define sin el animal. Por definiciones redundantes entiendo aquellas en las

¹²⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 16a. ed., México, Porrúa, 2004 p. 139.

que se dicen dos veces las mismas cosas, en cuyo caso se encuentran estas que tratamos. Si esto es exacto, no habrá tampoco definición que abrace a la vez el atributo y el sujeto; definición del número impar por ejemplo. Pero se dan definiciones de esta clase de objetos sin notar que estas definiciones son artificiales. Concedamos, por lo demás, que estos objetos pueden definirse; y entonces o habrá que definirlos de otra manera, o, como ya hemos dicho, será preciso admitir diferentes especies de definiciones, diferentes especies de esencias. Y así, desde este punto de vista no puede haber, ni definición, ni esencia, sino respecto a las sustancias; desde otro, hay definición de los demás modos del ser. *Es evidente, por otra parte, que la definición es la expresión de la esencia y que la esencia no se encuentra sino en las sustancias, o cuando menos se encuentra en las sustancias sobre todo, ante todo, y absolutamente.*¹²⁵

De lo antes dicho se concluye que para Aristóteles sólo las sustancias son definibles. La pregunta que cabría hacerse es ¿la Justicia, es decir, los valores pueden ser definidos de acuerdo a estas reglas de la Metafísica? ¿Es la Justicia desde la perspectiva lógica y ontológica de Aristóteles una sustancia o un accidente? La respuesta nos la ofrece en la Metafísica cuando explica la naturaleza de las cualidades. En ello señala:

La cualidad es, en primer lugar, la diferencia que distingue la esencia; y así el hombre es una animal que tiene tal cualidad, porque es bípedo; el caballo porque es cuadrúpedo [...] Cualidad se dice también de los atributos de las sustancias en movimiento. Tales son el calor y el frío, la blancura y la negrura, la pesantez y la ligereza, y todos los atributos de este género que pueden revestir alternativamente los cuerpos en sus cambios. Por último esta expresión se aplica a la virtud y al vicio, y, en general al mal y al bien. [...] La virtud, el vicio, pueden considerarse como formando parte de estos modos, porque son la expresión de las diferencias de movimiento o de acción en los seres en movimiento que hacen o experimentan el bien o el

¹²⁵ *Ibidem*, p. 146.

mal. Por ejemplo este ser puede ser puesto en movimiento y obrar de tal manera; entonces es bueno: aquel otro de una manera contraria, y entonces es malo. El bien y el mal sobre todo reciben el nombre de cualidades que se dan en los seres animados, y entre estos principalmente en los que tienen voluntad.¹²⁶

Es claro que el punto que Aristóteles afirma categóricamente en esta parte de la Metafísica es que sólo las sustancias pueden ser definidas. Los valores son como él los llama virtudes, que constituyen cualidades de los objetos, y al ser accesorias a las sustancias, es decir al ser únicamente un modo del ser, no pueden ser definidas. En consecuencia, todo lo que se predique de la Justicia desde una perspectiva de la definición Aristotélica no será más que una *definición artificial*.

Llegamos pues, a un punto complicado en el problema del conocimiento. La herramienta de la que con frecuencia nos servimos para acercarnos al conocimiento de un determinado objeto parecer ser poco útil para resolver un tema tan complejo como el de la Justicia. Dicho de otro modo, si no podemos saber lo que es la Justicia desde un punto de vista lógico, ¿qué alternativas nos quedan? Wittgenstein diría que si no se puede decir algo de forma lógica simplemente no se puede decir de ninguna manera y que lo mejor sería callar ante dicho problema. Sin embargo ante cuestionamiento tan importante, sería absurdo concluir que ante el tema de la Justicia sólo se puede callar. Ya citábamos en el primer capítulo a Burgoa cuando decía

Y es que el valor de la Justicia más que un concepto eidético, entraña un sentimiento, una vivencia anímica y hasta un acto de fe y de amor, elementos todos ellos que escapan al pensar rigurosamente lógico. [...] Como valor humano la justicia está muy por encima de su mera

¹²⁶ *Ibidem*, p. 112 – 113.

connotación lógica. Sería injusto aprisionar a la justicia en una definición de la justicia...¹²⁷

Aristóteles no explica el problema de la Justicia desde una perspectiva ni de la Lógica, ni de la Metafísica. Problema que tampoco el jurista atisba a comprender desde estos puntos de vista. La justicia no es una esencia, es un modo de ser. Esto puede llegar a ser evidente desde el hecho de que Aristóteles estudia la Justicia en la *Ética Nicomáquea* y no así en la *Metafísica*.

El problema de la Justicia no es posible comprenderlo mediante la lógica Aristotélica. ¿Cuál es la alternativa que puede orientarnos en esta búsqueda? Las ciencias se sirven de las definiciones para explicar y distinguir los diversos conceptos. Parece entonces que debemos revisar, si este método es útil para el problema de la Justicia.

3.- La definición en las ciencias analíticas y sintéticas.

La división entre las ciencias analíticas y sintéticas, distingue dos tipos básicos de enunciados. Las definiciones de las ciencias analíticas son aquellas en las que sus proposiciones son necesariamente verdaderas, debido a que son verdades evidentes y lógicamente indubitables. Las matemáticas y la lógica son ejemplos de estas ciencias. Por otro lado, las ciencias sintéticas sólo son verdaderas de forma contingente y son sólo suficientemente verdaderas. Ejemplo de estos enunciados son los de la Historia y el Derecho.

Aunque la distinción entre ciencias analíticas y sintéticas deriva del estudio que Kant hizo en su *Crítica de la Razón Pura*, lo cierto es que, tal como señala García Morente, dicha separación viene desde Leibniz, cuando distingue entre las

¹²⁷ Véase capítulo 1, nota 16.

verdades de hecho y las verdades de razón.¹²⁸ Las ciencias analíticas tienen verdades de razón, las ciencias sintéticas, verdades de hecho.

Derivado de lo anterior podemos señalar que las ciencias analíticas emitirán juicios de esencia, (*ousía*). Como indica Francisco Larroyo, “los juicios de esencia no son otra cosa que las definiciones de los objetos conocidos”¹²⁹ La enunciación: *El triángulo es un polígono de tres lados*, es un ejemplo de estas definiciones. Por otro lado, las ciencias sintéticas emiten juicios de existencia, ya que indican “la manera de existir del objeto (real o ideal).”¹³⁰. Ejemplo de estos enunciados son *Dios existe en todo lugar*, o *Este triángulo es grande*.

Lo antes dicho, arroja más preguntas que respuestas. ¿La definición de Justicia se debe de dar desde el campo de las ciencias sintéticas o analíticas? ¿Lo que digamos de la Justicia es un juicio de esencia o existencia? Cualquier respuesta que se dé tiene repercusiones ontológicas. Afirmar que la definición de Justicia corresponde a las definiciones analíticas tendrá como consecuencia que es una verdad de razón tan indubitable y evidente como la lógica y la matemática y tendrá un juicio de esencia. Dicho de otro modo sería matematizar el concepto de Justicia. Por su parte afirmar que la Justicia se comprende como una definición sintética implica, que su naturaleza depende de su existencia contingente. En el capítulo tercero observaremos las consecuencias ontológicas de la Justicia estudiada como valor.¹³¹

Francisco Larroyo, señala que: “La definición es el procedimiento por el cual se explicitan las notas esenciales de un objeto de conocimiento [...] Toda definición es una respuesta (juicio) cuyo sujeto (*definendum*) es la materia por

¹²⁸ Véase capítulo I, en el apartado dedicado a Leibniz se distinguen la diferencia entre verdades de razón y hecho que es en esencia la misma que las ciencias analíticas y sintéticas.

¹²⁹ Larroyo, Francisco, *Lecciones de Lógica y Ética*, México, Porrúa, 1963, p. 63.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 64.

¹³¹ Véase capítulo III.

definir y el predicado la suma de notas conceptuales aplicables (*definentia*).¹³² En ese sentido, toda definición tiene como objetivo primordial separar las notas esenciales de las no esenciales en el concepto que pretende formar. Esto quiere decir que entre más precisas sean las notas esenciales del concepto, más conoceremos su esencia.

No obstante lo anterior, ¿qué es lo esencial y lo no esencial? Aunque pudiera parecer ociosa la pregunta, es de capital importancia debido a que en estricto sentido la ciencia estudia toda una amplia gama de fenómenos que podrían ser al mismo tiempo esenciales o no para distintas personas. Debido a esto, las ciencias tienen una tendencia cada vez mayor a la división en distintas ramas, así como a su especialización. Esto quiere decir que cada ciencia debería tener su propio sistema de definición. Por ello señala Rickert:

Si bien algunos representantes de la doctrina que sustenta que sólo el procedimiento “científico natural” está justificado y todavía creen estar en posesión de un método con el cual se puede conocer unitariamente “la totalidad del mundo” este hecho es indicio del escaso monto de su formación lógica y filosófica, más que un fenómeno de que tenga que ocuparse seriamente la metodología. Cada ciencia tiene, más bien, sus propios métodos, que ella misma crea y deben estar adecuados a sus fines y propósitos. Así pues, para comprender lo que sean las notas esenciales e inesenciales debemos considerar cada ciencia particular por sí misma. Para un método universal todo sería, sin duda, igualmente esencial en el mundo. Pero el método de la ciencia particular que se plantea una tarea limitada sólo toma en consideración, para la formación de sus conceptos, una parte del universo; por lo tanto no puede eludir la distinción entre lo esencial y lo

¹³² Larroyo, Francisco, *op. cit.*, nota 129, p. 88.

inesencial. Un criterio de distinción sólo puede obtenerse a partir de la tarea que una ciencia plantea.¹³³

La respuesta que se formula, aunque obvia, confirma lo distante que está la ciencia contemporánea de la Metafísica de Aristóteles. Dicho de otro modo, la Metafísica era una herramienta que pretendía ser utilizada para el estudio de diversos aspectos del ser. Tanto así que durante el medievo fue la herramienta más utilizada para demostrar la existencia de Dios. Es conocido que gran parte del sistema filosófico Tomista descansa sobre los pilares de la Metafísica Aristotélica.

Además, la existencia de diversas ciencias y diferentes métodos para definir resulta un argumento más que demuestra que la pretendida universalidad del método aristotélico de la definición, es como todos los sistemas, un intento por conocer mejor y no un anclaje gnoseológico como se le ha visto. Además, como mencionamos al principio, una de las características principales de una definición es que tiene que ser una representación general. Sin embargo, tal como señala el propio Rickert ¿Existen acaso representaciones generales? La respuesta es claramente negativa, toda vez que la representación de un objeto siempre es individual. A excepción de los números cuya arcana abstracción es igualmente general para todos, la mayoría de nuestras representaciones dependen de nuestras experiencias, que en último caso siempre serán individuales.

En este punto, observamos fácilmente que existen varios problemas a los que nos enfrentamos al definir a la Justicia. Primero, según el propio Aristóteles sólo se pueden definir las sustancias. En ese mismo sentido, señala el estagirita que la Justicia no es una esencia. Segundo, en la actualidad, diversas disciplinas no usan como base de sus definiciones el método Aristotélico, lo cual presume que la distinción de esencial y no esencial es arbitraria, dependiendo de la ciencia que se trate. Tercero, las definiciones tienen por objeto ser representaciones

¹³³ Rickert, Henry, *Teoría de la definición*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, México, 1960, <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=454>, p. 42.

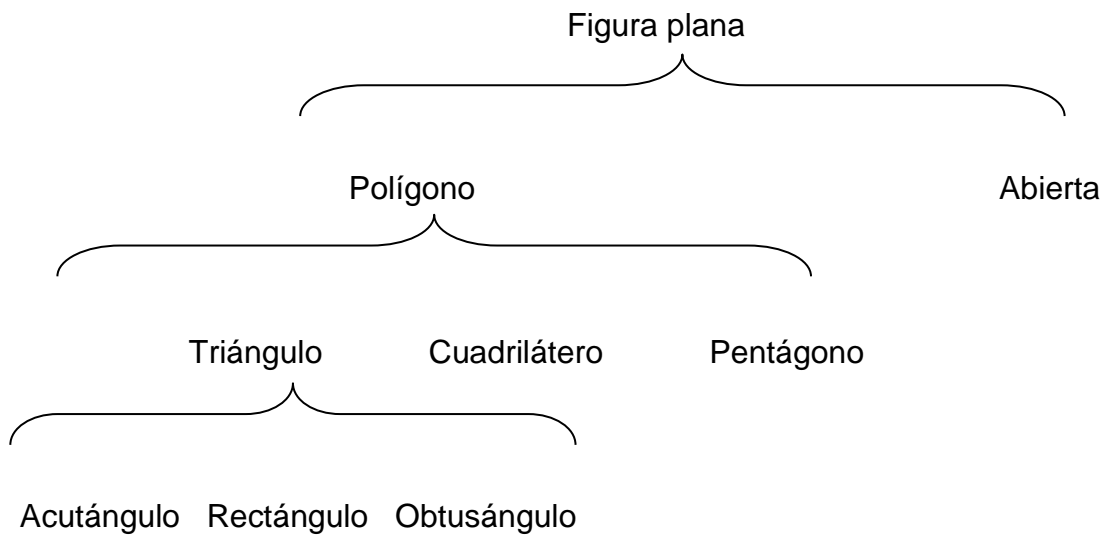
generales. Pero como se ha visto, toda representación es individual. Todo esto, nos lleva a concluir que definir es más que simplemente decir el género próximo y la diferencia específica de un objeto.

Es complicado hablar de género y diferencia en un concepto tan extenso como la Justicia. Tal vez si hablamos de la Justicia Divina, el radio de significación sea más comprensible, pero cuando hablamos de la Justicia a secas el problema es de mayor complejidad. Por esto en lógica, se señala que “*el contenido y la extensión de los conceptos está en razón inversa, es decir, el concepto que tiene mayor extensión posee menor contenido, y viceversa.*”¹³⁴ Esa es la razón de la ambigüedad y vacuidad de definiciones de la justicia como dar *a cada quien lo suyo* o *el punto medio entre el exceso y el defecto*. El concepto es tan extenso que el contenido es muy escaso.

En lógica, el género se denomina *concepto supraordenado*, porque al tener mayor extensión, tiene menor contenido. La especie, por su parte, es un concepto *subordinado*. Por ejemplo, polígono es un concepto supraordenado respecto de triángulo, pues el triángulo también es un polígono, pero de tres lados. Esto quiere decir que definir es buscar las notas esenciales de una jerarquización conceptual que va de lo subordinado a lo supraordenado. Aristóteles señala que aquellos conceptos de mayor generalidad reciben el nombre de *predicamentos* y son para él: la substancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el espacio, el tiempo, el estado, el hábito, la acción y la pasión. Ejemplo de esta jerarquización que implica definir, la señala Larroyo¹³⁵ en la siguiente figura:

¹³⁴ Larroyo, Francisco, *op.cit.*, nota 129, p. 77.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 77.



Cada ciencia tiene sus propios métodos para definir, lo cual no deja de ser un tanto arbitrario. Sin embargo, tal como señala Henrich Rickert en su obra *Teoría de la Definición* “definir es un medio para elaborar los materiales con que se edifica la ciencia como sistema”¹³⁶Es por ello, que hay que observar cuales son los distintos métodos para definir que existen, para poder entender que definir sólo es una herramienta más, de la compleja arquitectura de las ciencias.

4.- Tipos de definición.

Ya señalamos en este mismo capítulo que desde una perspectiva lingüística, el fin de una definición es evitar la equívocidad en el lenguaje. Por otro lado, para Aristóteles, la definición nos da el contenido de una sustancia. Sin embargo, el problema es que parece no existir un método igualmente útil y eficaz para todas las ciencias, por lo que cada ciencia tiende a determinar los criterios de esencialidad para la formulación de conceptos. Es por esto, que de una forma u otra, toda definición está subordinada al fin que persigue cada ciencia.

Sin embargo, el hecho de que existan diferentes tipos de definiciones y criterios de sistematización hace muy complejo entender este tema. García

¹³⁶ *Ibidem*, p. 35.

Máynez¹³⁷ junto con Robinson distinguen hasta dieciocho tipos de definiciones, tales como: la real, la nominal, la extensiva, la ostensiva, la analítica, la sintética, la ecuacional, la descriptiva, la operacional, la genética, la *in usu*, la denotativa, la connotativa, la implícita, la coordinante, la persuasiva, la sucesiva y descriptiva. Por ello autores como Walter Dubislav¹³⁸ han sostenido cuatro actitudes fundamentales que puede perseguir una definición. Éstas son:

- a) La definición consiste, fundamentalmente en la determinación de la esencia de algo.
- b) La definición consiste, fundamentalmente en una determinación conceptual.
- c) La definición consiste, fundamentalmente, en una aclaración o exposición sobre el sentido de un signo o sobre la forma en que el mismo suele aplicarse.
- d) La definición consiste fundamentalmente en una disposición o prescripción sobre el sentido de un nuevo signo o sobre la forma que debe ser aplicado.

La primera de las doctrinas es la que podríamos llamar la definición clásica que parte de las ideas de Aristóteles y se define por la suma del género próximo y la diferencia específica. Señala Máynez, que esta doctrina fue desarrollada también por Porfirio y Boecio y tiene como límite precisamente que sólo puede definir la esencia o sustancia de algo. La Justicia, precisamente al ser un accidente del modo de actuar humano, no puede ser definida de esta manera.

Por su parte, la segunda de las definiciones que atañe a la determinación de un concepto, fue abordada principalmente por Kant, al señalar la distinción entre definiciones analíticas y sintéticas. Dicho de otro modo, la definición es una construcción conceptual. Por ello señala Kant que “la finalidad del procedimiento

¹³⁷ García Máynez, Eduardo, “Análisis crítico de algunas teorías sobre el concepto de definición.”, *Ensayos Filosófico – Jurídicos 1934/1979*, 2a. ed., México, UNAM, 1984, p. 176.

¹³⁸ *Idem*.

definitorio no estriba en dar cuenta de la esencia de una cosa, sino en señalar de manera adecuada y completa el contenido de un concepto.”¹³⁹ Podemos concluir de lo anterior, que para esta doctrina el problema no se trata de definir el objeto sino su concepto.

La definición como indicación del sentido en el que un signo ha sido empleado, supone el tipo de definiciones denominadas léxicas. La definición léxica es por ende histórica pues indica la manera en la que se ha utilizado un determinado signo o palabra en el tiempo. Robinson explica: “Lexical definitions is that sort of Word – thing definition in which we are explaining the actual way in which some actual word has been used by some actual persons.”¹⁴⁰ Dicho de otro modo es una explicación que estudia los cambios en la significación y en el uso de vocablos. Estas definiciones se fundan en la convencionalidad y mutabilidad del lenguaje, pero propiamente no dan más que un mapa del origen del vocablo. Es una definición genética. Por ejemplo saber que justicia deriva del latín *iustitia*, nos da la el origen de la expresión, pero no sirve para resolver un problema de Justicia.

Finalmente la definición como prescripción supone una imposición de un determinado contenido, de acuerdo a un criterio de autoridad. También se le llama definición imperativa o legislativa. Podemos ejemplificar esta clase de definiciones cuando la Suprema Corte de Justicia de la Nación delimita el sentido de algún concepto jurídico o cuando el propio legislador señala que se debe de entender por determinado concepto. Como consecuencia de lo anterior, este tipo de definiciones tienen el carácter de normas y por lo mismo no pueden considerarse como enunciados. Por ello no pueden ser ni verdaderas, ni falsas, ya que su contenido no depende de una razón, sino de una imposición.

¹³⁹ *Cit. pos., Ibidem*, p. 178.

¹⁴⁰ La definición léxica es aquella clase de definición palabra – cosa, en la cual nosotros estamos explicando el sentido real en que alguna palabra contemporánea han sido usadas por algunas personas. (La traducción es nuestra).

Rickert ejemplifica lo anterior cuando hace un breve análisis de los ejemplos dados por las definiciones en las ciencias jurídicas, en las ciencias naturales y en las matemáticas. Respecto a la ciencia jurídica, considera que el punto más importante de sus definiciones es el hecho de que tienen que estar adecuadas a la voluntad del legislador. Toda definición jurídica tratará de explicar lo que el legislador *quiso decir* al momento de promulgar la ley. Por ello dice “llamamos notas esenciales en un concepto jurídico, a las que contribuyen a que se siga la voluntad del legislador o a que *se realice el derecho*”¹⁴¹.

Si uno de los principales fines del Derecho es que éste se realice, la voluntad del legislador debe estar conforme a los anhelos y realidades de la actualidad. De ahí, el constante esfuerzo tanto de los congresos como de los órganos jurisdiccionales por hacer vigente el Derecho. El Derecho cada vez que se interpreta o reforma tiende a adecuar la vigencia de los conceptos jurídicos con la realidad. La única forma de evitar la equivocidad en el Derecho es redefiniendo los conceptos jurídicos. Lo importante es que estos siempre tiendan a que el Derecho se cumpla siguiendo la voluntad del legislador. A eso se refiere el jurista cuando da *sentido* a una norma.

El límite en la definición de los conceptos jurídicos, se da cuando estos llegan a ser tan generales que su aplicación se vuelve insegura y la voluntad del legislador no puede aplicarse adecuadamente. Es por ello que la precisión en el uso del lenguaje es una cualidad tan celosamente atendida por los juristas. Rickert, pone como ejemplo el concepto jurídico de dinero. Cuando el legislador lo definió en la antigüedad había una referencia inmediata con el concepto de *moneda*, el cual significaba metal acuñado. Sin embargo con el paso del tiempo el dinero no sólo era el que se acuñaba en diversos metales, sino también el denominado *papel moneda* que representaba el valor de una determinada cantidad en metal precioso. Este cambio de la realidad, hizo que las notas esenciales de un concepto jurídico cambiaran para que fuera eficaz la norma

¹⁴¹ Rickert, Henry, *op.cit.*, nota 133 p. 44.

jurídica que ordenaba que a todo aquél que falsificara dinero se le impusiera una pena¹⁴².

No podemos dejar de observar que las notas esenciales de la definición jurídica, como nos señala Rickert, no corresponden en forma alguna al método Aristotélico. Dicho en forma sucinta, los elementos esenciales de la definición jurídica serán la voluntad del legislador unida a la pretendida eficacia del Derecho para evitar en el mayor número de los casos, la equivocidad. En este sentido el objetivo del Derecho es eminentemente práctico pues tiene como fin cumplirse.

Tocamos aquí un punto clave en la formación del lenguaje de la ciencia jurídica y es, que más que la exactitud lógica de la formación de sus conceptos, la voluntad del legislador es movida por una *finalidad*. Esta finalidad, constituye el verdadero sustento del orden jurídico. Interpretar una norma es encontrar el sentido originario de una norma. Pero, (aquí discrepamos de Rickert), encontrar la voluntad del legislador es una tarea casi imposible, pues el único que podría decirnos que quiso decir la norma, es el propio legislador. Todos los intentos de interpretación no pueden dejar de mantener una distancia aunque sea mínima con la auténtica voluntad del legislador. Al buscarla, lo que hacemos es reinterpretarla, es decir, adecuarla a nuestra realidad. Por ello lo importante será fijar cuales son los fines de una ciencia. En el caso del Derecho, aún sin la clara voluntad del legislador, siempre podremos tener claro los fines que las inspiraron.

La lógica suele ser una justificación a posteriori en el Derecho. Un intento por hacer más riguroso el análisis. Pero como vimos, tal vez más importante que la lógica es la teleología de una ciencia. Particularmente en la jurídica. En ese sentido afirma Rickert:

Hemos evitado así el círculo en que incurre ordinariamente la lógica con su teoría de las notas esenciales. Hemos visto que para poder distinguir las notas esenciales de las inesenciales, es menester determinado *fin*; la proposición de que la definición ha de indicar las notas esenciales del

¹⁴² *Ibidem*, pp. 44 – 46.

objeto ha cobrado, para nosotros, un sentido claro en relación a la jurisprudencia. Pero a la vez hemos mostrado que las notas esenciales no pueden distinguirse de las inesenciales por medio de reflexiones puramente lógicas, sin ayuda de un punto vista material¹⁴³.

Por otro lado en el terreno de las ciencias naturales, la distinción entre lo esencial y lo no esencial suele tomar otro matiz por lo que hace a su finalidad. Rickert menciona que el criterio de distinción en las ciencias suele variar dependiendo de las ramas. Por ejemplo desde un punto de vista químico lo más importante es que el agua es la unión de dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno. Sin embargo, para la física puede existir otro criterio de importancia distinto del mismo elemento, por ejemplo los diversos estados de agregación en el comportamiento del agua. Las notas esenciales, dependen de la finalidad que persigue en su estudio cada ciencia.

Además, una de las principales características de las ciencias naturales es que se encuentran sujetas a constantes cambios en sus fines, así como en el resultado de sus investigaciones. Existen ciertos estudios que cambian la significación de toda una ciencia. Pensemos por ejemplo en los modelos de Newton o Einstein por lo que hace a la manera de entender la física. Estos sistemas y métodos de estudio cambiaron el contenido de sus disciplinas desde las raíces y por lo mismo de sus definiciones. También en el campo de la biología podemos encontrar el caso de Darwin, quien con sus estudios acerca de la evolución de las especies, cambió los criterios de lo esencial y lo no esencial en el estudio de la biología.

La definición en las ciencias naturales no busca crear una representación general, sino más bien construir una hipótesis general a la cual puedan someterse los diversos fenómenos de la naturaleza. Esta hipótesis debe confirmarse en cada hecho, para que sea una verdadera hipótesis científica. Sin embargo, aún para la creación de estas definiciones debe estar presente el fin que busque cada ciencia.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 47.

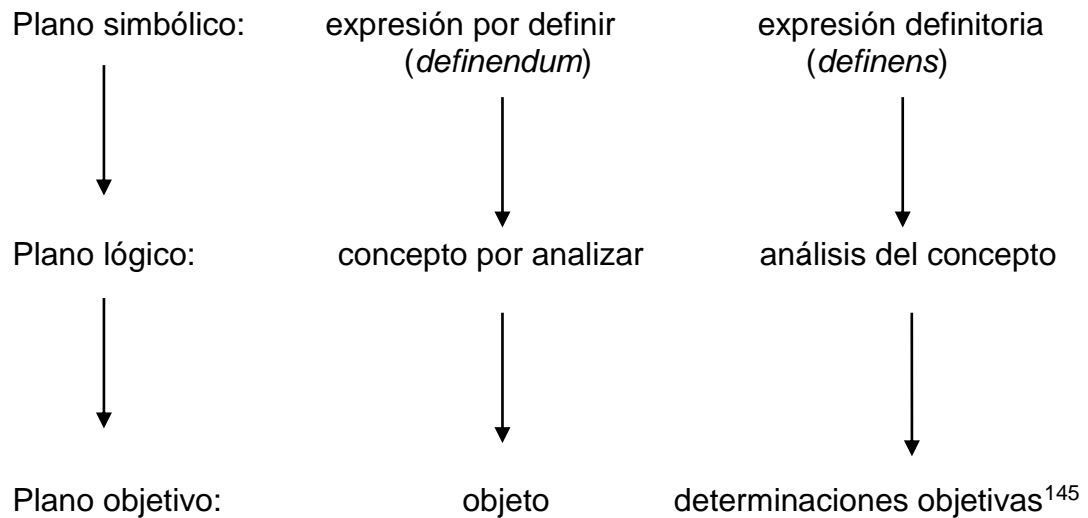
Por ejemplo, las definiciones desde una perspectiva Darwiniana nos dicen mucho en las ciencias naturales, pero poco o nada en la Ética, la Teología o el Derecho. Esto no quiere decir que las ciencias no estén interrelacionadas, sino que en la creación de su propio lenguaje se orientan por fines distintos.

Otro ejemplo es el de las matemáticas. En este caso la distinción entre notas esenciales o no esenciales desaparece por completo. Pues para las matemáticas no existe nada que no sea esencial. Dicho de otro modo, en el campo de las matemáticas todo es igualmente esencial. Un concepto matemático no es falso por no contener las notas esenciales. En las matemáticas, no existe lo superfluo. Su propio nivel de abstracción no permite que una proposición cambie dependiendo de su entorno o de los avances de una ciencia empírica. Es seguro que el teorema de Pitágoras ha sido tan válido hace varios milenios, como seguramente lo será en el futuro.

Eduardo García Máynez, en su *Análisis crítico de algunas teorías sobre el concepto de definición*, señala que uno de los principales problemas de definir consiste precisamente en distinguir si las definiciones se refieren a objetos, conceptos o símbolos. Coincidimos con Máynez que esta distinción es de una importancia capital ya que el análisis de una definición puede moverse en un plano simbólico – lingüístico, conceptual u objetivo.¹⁴⁴

El plano simbólico se refiere a la gramática de la oración, o inclusive a su etimología. El plano conceptual depende de la estructura lógica de la oración. El contenido objetivo depende de la verificación que tenga en la realidad. Por ejemplo, la frase: *las manzanas que se desprenden del árbol siempre caen hacia abajo*, puede ser analizada gramaticalmente, en cuanto a su mensaje verbal, lógicamente en cuanto a su concepto y objetivamente por lo que hace a que *siempre caigan hacia abajo*. Máynez señala que no debemos confundir los niveles simbólico, conceptual y objetivo y aplicar principios de un plano en otro. El mencionado autor explica los tres planos de la definición en el siguiente esquema:

¹⁴⁴ García Máynez, Eduardo, *op.cit.*, nota 137, p. 182.



Debido a lo anterior, Máynez explica que “el proceso definitorio puede hallarse referido ya a objetos, ya a conceptos, ya a signos (verbales o de otra especie).”¹⁴⁶ Aun así, el problema de la definición no parece ser resuelto del todo por la simple distinción de diversos planos definitorios. Si observamos con cuidado, puede llegar a darse el caso, que ninguno de los tres planos sea concluyente. La Justicia desde el plano simbólico, no nos da más que el origen del vocablo, como concepto, habría que preguntarse por la lógica de la Justicia y finalmente como objeto por su verificación, es decir, su existencia. Dicho de otro modo, sigue habiendo complejidades en los distintos tipos de definición.

5.- El problema de la definición Aristotélica.

Como se ha visto a lo largo de este capítulo podemos afirmar con seguridad que la pretensión de hallar un método único con el cual encontremos el significado o esencia de un objeto es casi tan inútil como la construcción de una nueva torre de Babel. Ya nos decía Platón que la ciencia de los nombres (palabras) es complicada. Sin embargo, aun cuando no hemos logrado la aprehensión exacta de las cosas por medio del lenguaje, el anhelo de comunicarnos de una forma precisa y sin equívocos es una constante.

¹⁴⁵ *Idem.*

¹⁴⁶ *Ibidem*, p.184.

A través de este estudio hemos visto como en ninguna de las disciplinas mencionadas, fue necesaria la metafísica aristotélica para determinar el contenido de un concepto. Esto quiere decir que la forma en las que las ciencias investigan sus objetos de estudio ha cambiado sustancialmente. Además, no podemos perder de vista que la Metafísica era precisamente el tipo de ciencia que se oponía a la física como referencia a las ciencias que estudian los fenómenos empíricos. La fórmula de género próximo y diferencia específica ni siquiera es aceptada por el propio Aristóteles para definir un sinnúmero de objetos que hoy en día se explican a partir de ese sistema. Dicho tratamiento, no debe pasar inadvertido para el estudioso de cualquier ciencia.

Definir no sólo es un experimento osado en la forma indiscriminada en la que generalmente se le pretende usar, sino que también tiene la tendencia a simplificar los esfuerzos de investigación en la adecuación más o menos arbitraria de determinadas palabras. Los romanos decían *Ominia definitio, periculosa est* que significa que toda definición es peligrosa. A nuestro parecer, esto hace referencia a que las definiciones suelen convertirse más en rezos irreflexivos de fórmulas antiguas que en verdaderas investigaciones propositivas.

La Justicia ha sido y es el problema de mayor importancia para el jurista. Como estudiosos del Derecho, vivimos inmersos en este concepto toda nuestra vida ya sea como investigadores, postulantes o jueces. No obstante resulta en la mayoría de los casos indolente la ignorancia con la que algunos profesionistas se refieren a este complicadísimo tema. En la mayoría de los casos, a la pregunta por el significado de la Justicia se responde simplemente que es dar a cada quien lo suyo. Este *dar a cada quien lo suyo* es evidente producto de la simplificación de la frase de Ulpiano *“iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuiquen tribuendi”*¹⁴⁷. Sin embargo, cualquier persona que reflexione un poco sobre esta frase se dará cuenta que precisamente ese *dar a cada quien lo suyo* es lo que se busca saber en qué consiste. Lo hueco y equívoco del aforismo no puede generar más que profundas reflexiones en torno a este tema.

¹⁴⁷ Justicia es la constante y permanente voluntad de dar a cada quien lo suyo.

Aristóteles, el creador de las definiciones, no intenta dar una definición que pueda ser aplicable a todos los casos, precisamente porque no es una esencia, sino un atributo, un modo de ser de la voluntad. No obstante esto, nuestros tribunales siguen haciendo presunción de impartir Justicia. La palabra, pareciera más un ornamento con el que damos solemnidad a los edificios y resoluciones, que un verdadero objeto de estudio al que se le hubiese dedicado el tiempo necesario.

La Justicia es un tema igualmente importante para filósofos y abogados. De su constante estudio y significación depende la estabilidad tanto de las resoluciones emitidas por el Poder Judicial, como del orden social. Pero ¿si todas las definiciones resultan incompletas y equívocas que se puede hacer? Habrá con seguridad quien pudiera argumentar que no sólo Aristóteles estudió el problema de la Justicia y así hacerse un análisis histórico de este concepto. Sin embargo, somos de la opinión que cualquier estudio de la historicidad de la justicia, terminará siendo un intento por definirla. Lamentablemente según lo analizado con anterioridad, toda definición que tome a la Justicia como esencia, será artificial. Por ello es que coincidimos con Rickert que más que un problema de metafísica, la definición es una herramienta que va acorde a los fines de cada ciencia.

6.- Justicia y Lenguaje.

En la antigüedad los hombres creían que las palabras tenían un origen divino. Para los babilonios Nabu las creó, para los egipcios Thot, para los indostanos fue Brahma, para los hinduistas Indra, para los escandinavos Odín, para los germanos Wotan y para San Pablo el Verbo era Dios. Las palabras habían sido enseñadas a los hombres por los Dioses, que los instruyeron para representar en forma simbólica la naturaleza que los rodeaba. De esta forma, el hombre pudo crear un espejo a través del cual aprisionaba la esencia de los seres.

Representar de forma exacta los objetos fue para los primeros hombres la marca inequívoca de la erudición y la sapiencia. Asemejar las palabras con las

cosas, implicaba descubrir la marca que los dioses habían dejado sobre los objetos para así darle vida. Michel Foucault afirma que:

La herencia de la Antigüedad es, como, la naturaleza misma, un amplio espacio que hay que interpretar; aquí como allí, es necesario destacar los signos y hacerlos hablar poco a poco. En otras palabras, *Divinatio* y *Eruditio* son una misma hermenéutica. Que, sin embargo se desarrolla, según figuras semejantes, en dos niveles distintos: la una va de la marca misma a la cosa muda (y hace hablar a la naturaleza); la otra va del grafismo inmóvil a la palabra clara (devuelve la vida de los lenguajes dormidos).¹⁴⁸

El ser humano es comunicativo por naturaleza. Si se afirma que el hombre es *Homo sapiens* lo es en la medida que es un *Homo loquens*. Cuando el hombre piensa, crea y recrea al lenguaje para expresar sus sentimientos, anhelos, miedos y razones. No hay razón sin abstracción y no hay abstracción sin lenguaje. El lenguaje es el vehículo de nuestro pensamiento y la expresión de nuestra razón. Síntesis de la interpretación y abstracción de la naturaleza, la palabra en la historia, ya sea oral o escrita es la piedra angular de la ciencia y la cultura. Sin embargo, existen palabras equívocas, que no pueden ser definidas o atrapadas por una explicación. Éste es el caso de la Justicia.

Palabras como la Justicia nos muestran que nuestra erudición es incompleta o tal vez, que aún necesitamos de la intervención divina para comprenderlas. Los números, los valores, los colores, son algunos ejemplos de cosas que nos hacen pensar que existe un universo distinto del sensible, pues los medios ordinarios para estudiarlos de forma empírica no sirven para dar significado a estas palabras. Cuenta el maestro Burgoa en sus *Memorias* una anécdota que puede hacernos reflexionar respecto de este tema. Tal vez, más que una historia es una enseñanza de lo limitado de nuestro conocimiento de estos temas.

¹⁴⁸ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, 2a ed., trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI editores, 2010, p. 52.

“No quisiera terminar la narración de algunas anécdotas de mi época estudiantil, como las ya relatadas, sin hacer alusión a una más que me parece muy amena y que sucedió con motivo del examen de la materia de “Filosofía del Derecho” que fue el último que presenté en la carrera precisamente el 15 de diciembre de 1939. En mi época de estudiante generalmente los exámenes ordinarios se efectuaban oralmente ante dos sinodales, habiéndose seguido la costumbre de que uno de ellos interrogara a los alumnos del otro y viceversa. Para examinar en la importante materia el sínodo se integró con los maestros don Ignacio Bravo Betancourt y el doctor Luis Recaséns Siches. El primero de ellos era un hombre de más de setenta y cinco años, bajo de estatura, entrado en carnes, muy rubicundo y padecía la dolorosa “gota”, por lo que siempre acudía a dar su clase apoyado en un bastón y caminando lentamente. Usaba luengos bigotes estilo “káiser”, casi siempre portaba un traje negro y se tocaba con sombrero del mismo color. Tenía una voz grave y estentórea y dominaba profundamente diversas ramas del Derecho, entre ellas la ya citada. El segundo de dichos maestros Recaséns Siches, era en aquella época un joven profesor español que acababa de llegar a México, unos decían que con el carácter de “refugiado republicano” y otros que como mero refugiado político que “huyo de los fragores y peligros de la Guerra Civil española”. Era un hombre blanco, de ojos profundamente azules, de cabello rubio, finos modales y trato exquisito. Manejaba elegantemente nuestro bello idioma, casi con grandilocuencia. Su fama como filósofo del Derecho, a pesar de su juventud (no llegaba a los cuarenta años), ya había circulado en diversas universidades europeas e iberoamericanas, entre ellas la nuestra. Al asumir en la Escuela Nacional de Jurisprudencia las cátedras de Sociología y Filosofía del Derecho, fue objeto de un entusiasta homenaje que le rindieron profesores y alumnos de nuestra Institución.

En el examen que he mencionado le tocó a Recaséns Siches interrogar a un compañero mío que formaba parte del grupo de alumnos del maestro don Ignacio Bravo Betancourt. Aquél indicó al examinado que extrajera una

esferita del ánfora que contenía las correspondientes a los diversos temas sobre los que debía versar el examen de Filosofía del Derecho. Visiblemente y con mano trémula el citado compañero extrajo la pequeña esfera que correspondía al tema “La Justicia”. El maestro Recaséns Siches, con emoción académica, dijo más o menos lo siguiente al compañero que iba a pasar por las “horcas caudinas” del examen: “Os felicito cordialmente, porque habéis tenido la suerte de que os tocara, para ser examinado, el apasionante tema como es el relativo a La Justicia, que es uno de los principales valores del hombre y la reina de las virtudes como dijera Cicerón.” El maestro Bravo Betancourt, que nunca simpatizó con el entonces joven Recaséns Siches, miró a este con recelo y enfado mientras pronunciaba esas elocuentes palabras, sin dejar de golpear con su bastón la tarima o estrado que servía de base a la mesa o pupitre magistral.

El compañero, ominosamente azorado y temblando como gelatina, no profirió ninguna frase en relación con el tema de La Justicia, por lo que Recaséns Siches, después de haber esperado dos o tres minutos, dijo al examinado: “Lo siento en el alma compañero, pero no ha dicho nada acerca de La Justicia: ha permanecido usted como estatua, por lo que en vista de su total ignorancia sobre este tema, tiene usted calificación de cero.”

Ante lo que Recaséns Siches había acabado de manifestar, don Ignacio Bravo Betancourt, golpeando con su bastón el entarimado, con voz estentórea que hizo temblar las paredes del salón, espetó a Recaséns Siches lo siguiente “¡Un momento, doctor! Ni usted ni yo, ni Radbruch, Stamler, Del Vechio, Antonio Caso, Aristóteles, Platón, Santo Tomás de Aquino y otros muchos ilustres filósofos, nunca han sabido lo que es La Justicia. El silencio elocuente del compañero que acaba de examinarse, al no proferir ninguna palabra sobre este tema, lo ha incorporado a la pléyade de filósofos que no nos han proporcionado ninguna idea sobre la Justicia, por lo que para mí, el compañero merece la calificación de diez,

precisamente por su mutismo cartesiano y su humildad socrática, ya que al no haber dicho nada, se ostentó como prudente, o sea sabio.”

Todos prorrumpimos en sonora carcajada por la ocurrencia del maestro Bravo Betancourt, quien dejó a don Luis Recaséns Siches verdaderamente perplejo y estupefacto, sin poder decir nada. Las dos calificaciones, es decir el cero y el diez, fueron promediadas y el compañero tuvo la “suerte” de ser reprobado con calificación de “cinco”. Al reflexionar seriamente, ya fuera de la broma del maestro Bravo Betancourt, sobre lo que éste manifestó, llegué entonces a la conclusión, en mi fuero interno, de que el tema de la Justicia, ha sido tan diversamente expuesto y debatido por la doctrina de todos los tiempos, que lo que respecto de dicho valor podía afirmarse con esa humildad socrática a que aludió el maestro Bravo Betancourt es que “lo único que sabemos de la Justicia es que no sabemos nada.” Tal vez, y a pesar de tantos años que he dedicado al estudio del Derecho, pudiere yo en la actualidad proclamar la misma ignorancia.”¹⁴⁹

Burgoa afirma que la Justicia, parece ser uno de los mayores enigmas del hombre. Parece que toda la tinta vertida en torno a este concepto, no es sino una prueba más de nuestra irremediable ignorancia. Burgoa y Betancourt coinciden en que la Justicia es un anhelo, más que un concepto universal que pudiéramos obtener con apego a los métodos de la ciencia.

No obstante que existe un constante mutismo respecto a la connotación lógica de la Justicia. Parece ser que la búsqueda y el anhelo de Justicia son constante en todos los tiempos de la humanidad. La pregunta es un esfuerzo por dotar de significado a la Justicia, pues de forma natural no nos es dada. En el peregrinaje del hombre por su historia, la Justicia ha sido como señala Aristóteles “la más excelente de las virtudes y que ni el atardecer ni el aurora son tan maravillosos [...] Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la

¹⁴⁹ Burgoa Orihuela, Ignacio, *Memorias, epítome autobiográfico*, 2a. ed., México, Porrúa, 2011, pp. 98 – 100.

virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo.”¹⁵⁰ Sin embargo la identidad entre la palabra Justicia y su concepto es una conquista que ninguna ciencia ha logrado.

La Justicia y el lenguaje tienen una fuente en común. Las dos son producto de la cultura, los dos son espejo del grupo humano en el que nacen. Ya afirmaba Aristóteles que el lenguaje se da dentro de la *polis*. En la *Ética Nicomáquea* afirma también que una de las características de la Justicia es que es una virtud que existe con referencia a los otros. Mientras todas las demás virtudes pueden satisfacer plenamente al que las posee, la Justicia siempre es una virtud que necesita de los otros y que se realiza en los otros. Es decir, para que el ser humano entienda la Justicia es necesaria la experiencia de la otredad.

Aristóteles señala que “todo lo legal es, en cierto modo justo¹⁵¹” y que “en un sentido llamamos justo a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política”¹⁵². Debemos destacar que para Aristóteles lo legal tan sólo es *un modo de lo justo*. Pero tal vez en ausencia de la esencia absoluta de la Justicia, lo más próximo que podamos representarnos es simplemente la justicia legal. No aquella idea sempiterna que es el anhelo de los hombres. Tal vez de esta idea sólo podamos ver un espejismo lejano. Lo justo legal puede ser siempre más asequible a nosotros pues depende precisamente de la convención que existe entre los habitantes de la *polis*.

Se nos ha enseñado tradicionalmente que el Derecho es el conjunto de normas jurídicas que sirven para regular la vida del hombre en comunidad. Pero esta definición del Derecho, es tan sólo tomada de su objeto de estudio. Podemos observar que el legislador no creó el Derecho sólo para que fuera un objeto de estudio del doctrinario, sino para que fuera aplicado para resolver problemas

¹⁵⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, España, Editorial Planeta- De Agostini, 1995, p. 121.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 120.

¹⁵² *Idem*.

concretos. El constituyente obliga al juez a impartir justicia, pero le da también la herramienta para resolver aquellos casos en los que la oscuridad de la ley o su inexistencia pudiera suscitar una aporía. Le da al juez la herramienta invaluable de la interpretación. El Derecho, al igual que la Justicia, forma parte del fenómeno del lenguaje. Por ello señala Ribeiro:

El discurso jurídico es lenguaje (lenguaje disciplinador) nada más que lenguaje. El lenguaje jurídico utiliza signos lingüísticos en diferentes niveles y con diferentes funciones para disciplinar a una comunidad (nivel normativo) a partir de hechos (nivel fáctico) que la comunidad valora (nivel axiológico). Sin embargo para entender el lenguaje jurídico, se debe, sin más, entender el lenguaje en general, conocerlo desde su propia naturaleza. Hasta ahora ha prevalecido la idea de entender el lenguaje legal desde las ciencias sociales, pero ello no es una relación inmanente, es una relación decidida por la concepción de la ley como reguladora de la sociedad, y hasta ahí. Sin embargo quizá lo más inmanente de la ley sea que es lenguaje, que se expresa por medio del lenguaje y que la discursividad que sobre ella recae (argumentación, decisión judicial, doctrina, jurisprudencia, etc.) es lenguaje. No lo fáctico ni la moral lo inmanente a la ley (esas son interpretaciones de la misma), es el lenguaje (oral o escrito) el único rasgo inherente a la ley¹⁵³.

Ante la difícil tarea de explicar la Justicia, el jurista debe conformarse por conocer únicamente qué es lo Justo legal, que es tan sólo la convención de los habitantes de una comunidad respecto a este valor. El Derecho, en su discurso disciplinador tratará de decirnos en forma general y abstracta lo que es justo en cada caso. Sin embargo, la dificultad estriba en que la realidad siempre se nos presenta como algo singular y concreto. Es por ésta razón que el jurista y el intérprete del derecho debe tender un puente entre la generalidad de la ley y la particularidad de la realidad.

¹⁵³ Ribeiro Toral, Gerardo, *Verdad y Argumentación Jurídica*, 3a. ed. México, Porrúa, 2006, p 41.

7.- Justicia y Argumentación.

Hemos concluido que la Justicia es una palabra que no tiene una definición que pueda satisfacer los presupuestos de la lógica. También hemos concluido que no existe en la historia de la filosofía una definición de la Justicia que concluya con claridad y de forma general qué es la Justicia. Sin embargo, aunque para los filósofos el problema de la Justicia es un problema teórico, para el jurista es y será un problema eminentemente práctico y que debe resolverse de forma inminente.

Reconocemos junto con Aristóteles que lo justo legal es tan sólo una especie muy imperfecta y perecedera de lo que pudiera ser la Justicia como concepto ideal. Aquella luz que el filósofo señala con más brillo que la aurora, tal vez sólo sea un anhelo grabado en el corazón de los hombres. Pero la impartición de justicia en los diversos Estados, no puede verse condicionada a la adquisición del concepto perfecto de Justicia. Es una necesidad de los pueblos ser oídos por los órganos jurisdiccionales para que se imparta justicia y también un mandato constitucional en la mayoría de los Estados modernos.

El artículo 17 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en su segundo párrafo ordena que “toda persona tiene derecho a que se le administre justicia”¹⁵⁴, de igual forma el artículo 18 del Código Civil Federal señala que “El silencio, obscuridad, o insuficiencia de la ley no autorizan a los jueces o tribunales para dejar de resolver una controversia.”¹⁵⁵

Los anteriores preceptos consagran el conocido principio hermenéutico del derecho que obliga a los jueces a conocer y resolver todos los asuntos planteados bajo su jurisdicción, aun faltando ley para el caso concreto. Esto quiere decir que los jueces deben confiar en el sistema normativo para resolver con apego a

¹⁵⁴ México, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Decreto por el que se adiciona y derogan diversas disposiciones, *Diario Oficial de la Federación*, 19 de julio de 2013.

¹⁵⁵ México, *Código Civil Federal*, Decreto por el que se adiciona y derogan diversas disposiciones, *Diario Oficial de la Federación*, 08 de abril de 2013.

derecho. Según este principio aun cuando en la ley pudieran existir lagunas, en el Derecho no puede haberlas, debido precisamente a que una interpretación armónica debe suplir dichas deficiencias.

Resulta también un concepto bastante estudiado por la ciencia jurídica la forma que el propio constituyente, en el artículo 14 Constitucional, ordena para interpretar la norma jurídica siendo que “En los juicios del orden civil, la sentencia definitiva deberá ser conforme a la letra, o a la interpretación jurídica de la ley y a falta de ésta se fundará en los principios generales del derecho”¹⁵⁶, de igual forma el artículo 19 del Código Civil Federal señala “Las controversias judiciales del orden civil deberán resolverse conforme a la letra de la ley o a su interpretación jurídica. A falta de la ley se resolverán conforme a los principios generales del derecho.”¹⁵⁷

Aunque no es el objetivo del presente estudio hacer un estudio minucioso de los métodos de interpretación y argumentación, simplemente queremos puntualizar que, si la Justicia es concepto indefinido, lo Justo legal, también puede llegar a serlo. No obstante eso, por orden de nuestra norma fundamental, dicha equivocidad de la norma no puede ser óbice para la impartición de Justicia. La forma de suplir ésta deficiencia deberá ser la interpretación que el propio legislador ordena.

Es por lo anterior que debemos mencionar, que desde nuestro punto de vista, la interpretación jurídica y argumentación jurídica, son dos caras de la misma moneda. Coincidimos con Ribeiro Toral, en que:

- 1.-Las premisas verdaderas o probables son el producto de la interpretación de la proposición legal.
- 2.-Los argumentos son la construcción de la interpretación.
- 3.-La conclusión es la construcción del sentido de la proposición.

¹⁵⁶ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, nota 154.

¹⁵⁷ *Código Civil Federal*, nota 155.

Las premisas de la argumentación ni se establecen de antemano sino que son el producto de la interpretación y ésta es el proceso de argumentación. La conclusión, por tanto es el discurso del intérprete en donde, en una relación hermenéutica (gadameriana) se construye el sentido de la proposición legal.¹⁵⁸

Interpretar es siempre el presupuesto indispensable de cualquier argumentación. Por ello el mismo autor señala que “la argumentación jurídica se presenta como la construcción del sentido que el intérprete, prejuiciosamente, realiza sobre la proposición legal y en relación con el hecho en disputa.”¹⁵⁹ Desde la antigüedad el intérprete es un intermediario entre dos mundos, el terrenal y el supraterrano, es el personaje que devuelve el sentido originario a los textos que la comunidad considera sagrados. Por ello señala Hallivis Pelayo, que en las primeras épocas los intérpretes eran sacerdotes, brujos, oráculos y augures que gozaban de un carácter hierático que los hacía respetables en sus comunidades¹⁶⁰.

Al intérprete tanto en la antigüedad como en la actualidad se le considera sabio por conocer el sentido de las cosas. El derecho nace en los primeros tiempos como una manifestación de lo religioso. Cuando interpretamos y expresamos nuestras razones de la interpretación comenzamos a argumentar, es decir, a iluminar el sentido arcano de una norma jurídica. Por esto, la palabra argumentación procede del vocablo griego *argés* que significa blancura deslumbrante. Argumentar es el proceso por el cual la verdad deviene de oscura a diáfana. Por ello es que las verdades argumentadas convencen.

Con lo antes dicho, podemos señalar que tanto la Justicia como lo Justo son conceptos problemáticos, ya sea debido a la equivocidad de la palabra o a la

¹⁵⁸ Ribeiro Toral, Gerardo, *op.cit.*, nota 153, p. 6 -7.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 17.

¹⁶⁰ Hallivis Pelayo, Manuel, *Teoría General de la Interpretación*, 3a. ed., México, Porrúa, 2012, p. 5.

dificultad de su interpretación. Es por ello que la construcción de una argumentación acorde al sentido de la norma, parece seguir siendo la única herramienta que nos queda para impartir justicia.

Habrà con seguridad quien señale que la interpretación y la argumentación son herramientas de excepción que se dan ante la ausencia de una aplicación exegética de la norma, siguiendo el aforismo latino que señala *in claris non fit interpretatio* (las cosas claras no se interpretan). Sin embargo diferimos de la anterior locución debido a que toda norma, incluso la clara, exige la interpretación de quien la aplica. Lo equívoco de la norma jurídica, es una de las consecuencias que derivan de que ésta se exprese por medio del lenguaje.

Aunque el modo de interpretar el Derecho está orientado por nuestra norma fundamental, no hay dicha orientación para argumentar. Existen aún muchos juristas que creen que la argumentación jurídica se agota en el silogismo Aristotélico para deducir la norma que debe aplicarse. Hay quienes todavía piensan en una cierta aritmética jurídica. Sin embargo, nuestra postura coincide con la de Recaséns Siches, en el sentido de que hay diversos tipos de razones para resolver un problema. Las razones lógico matemáticas tienen validez, sólo en tanto se encuentran subordinadas a un fin concreto. Esta teleología será la propia de su ciencia. Por ello señala:

La lógica deductiva debe ser abandonada como instrumento principal y decisivo para llegar a la sentencia judicial; y debe ser sustituida por una lógica diferente, por un tipo de lógica que, en lugar de arrancar de los antecedentes, tenga su centro de gravedad en la consideración de los efectos. Esta nueva lógica pertinente para el Derecho, sería una lógica de previsión de probabilidades, más bien que deducción de certidumbres. La función y el propósito de esta lógica consistirían principalmente en averiguar los efectos probables. En la tarea encaminada a inquirir los efectos probables, se debe proceder de tal manera que los principios generales

puedan ser adoptados tan sólo como instrumentos en la medida en que se muestran fielmente serviciales para este fin.¹⁶¹

Debemos estudiar el problema de la Justicia, más allá de la exégesis de la ley. La vetusta memorización de la frase debe ser olvidada, para poder interpretar el derecho como algo vivo y después argumentar con una razón adecuada a los fines del Derecho. Debemos pensar el Derecho de acuerdo a un fin, y en su aplicación reflexionar en los efectos de nuestros argumentos. Afortunadamente, cada vez se supera más ésta obsoleta forma de argumentar, tanto en el pedir de las partes al acudir al órgano jurisdiccional, como al momento de decidir por las autoridades administrativas o jurisdiccionales.

Prueba de lo anterior es que existen precedentes jurisprudenciales de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, en la que se reconoce que la labor de impartir justicia, es más compleja que la simple formulación del silogismo jurídico. En ellos la Corte ha explicado:

... que los artículos 116 y 166 de la Ley de Amparo, no establecen como requisito esencial e imprescindible que la expresión de los conceptos de violación se haga como un verdadero silogismo, siendo la premisa mayor el precepto constitucional violado, la premisa menor los actos autoritarios reclamados y la conclusión la contraposición entre aquéllas y, por otro, que la demanda de amparo no debe examinarse por sus partes aisladas, sino considerarse en su conjunto.¹⁶²

La ley de Amparo, y en general ninguna ley mexicana, exige que debamos ser maestros en lógica para pedir Justicia ante los tribunales, “sino que será suficiente que en alguna parte del escrito se exprese con claridad la causa de pedir, señalándose cuál es la lesión o agravio que el quejoso estima le causa el

¹⁶¹ Recaséns Siches, Luis, *Introducción al estudio del Derecho*, 16a. ed., México, Porrúa, 2009, p. 224.

¹⁶² *Semanario Judicial de la Federación*, México, décima época, vol. VIII, tomo II mayo de 2012, pág. 2081, número de registro 2000863.

acto, resolución o ley impugnada y los motivos que originaron ese agravio, para que el Juez de amparo deba examinarlo.”¹⁶³

Lo *justo legal*, se resuelve por lo general en una sentencia justa. Sin embargo, una sentencia justa siempre es una solución posible de entre muchas otras. El arte del juzgador es encontrar la que considere, según su conocimiento del derecho y de la experiencia, la más Justa. Por ello la Jurisprudencia ha sostenido que “un fallo judicial no es la conclusión necesaria de un silogismo, sino una decisión que, como tal, presupone la posibilidad de optar por una solución o elegir entre varias.”¹⁶⁴

Los conceptos son o pretenden ser signos que indican relaciones invariables en el mundo de la naturaleza. Sin embargo no debemos dejar de contemplar que existe cierto grado de indeterminación en los conceptos. Es decir, regiones oscuras, contradictorias o de ambigüedad. Como señala Cohen, existen tres regiones en la lógica: la región completamente definida, la región intermedia y la de penumbra. Estas regiones varían dependiendo de los conceptos y tiene consecuencias ontológicas y metafísicas.

Existen, como señala Cohen, argumentos a favor de una lógica más flexible. Señala el mencionado autor que si fuera cierta la ley que establece que una proposición es inversamente proporcional en extensión y profundidad, el conocimiento general no podría aumentar el conocimiento de los hechos particulares. Tampoco el conocimiento de la fisiología humana tomando como referencia el conocimiento de otros animales, ni entender el derecho en lo general, sino simplemente en lo particular. En suma el método deductivo sería inservible.

La herencia de definir y clasificar “es consecuencia del hecho de que la principal preocupación científica de Aristóteles fue la clasificación zoológica y

¹⁶³ *Idem.*

¹⁶⁴ *Semanario Judicial de la Federación*, México, novena época, tomo XXVI. J/2, noviembre de 2012 pág. 569, número de registro 170981.

botánica y a que los empiristas británicos como Mill no tuvieron intereses científicos en escala más amplia.”¹⁶⁵ En ese mismo sentido señala Cohen que “la nueva lógica no niega las categorías de substancia, cosa y cualidades, pero favorece un mayor conocimiento científico al enfocar las cosas no simplemente como portadoras de cualidades, sino más significativamente como centros de relaciones y capacidades cambiantes.”¹⁶⁶

La obsesión fetichista de la definición de Justicia ha hecho que existan errores funestos en la historia. Principalmente en el campo de lo humano, existe una lógica del corazón, como de la que hablaba Pascal. Los hombres a veces somos justos e injustos en un mismo acto, lloramos por alegría y reímos ante la desgracia, somos exigentes y tolerantes dependiendo de la persona con quien tratemos. Esto quiere decir que en todo lo que tenga una connotación humana, existirá siempre un margen de precisión y de error. En ese sentido sigue explicándonos Cohen:

Podemos concluir entonces que, en tanto que no puede haber regiones intermedias en el dominio de los conceptos formales o estrictamente lógicos, tales regiones están siempre presentes en el dominio de la existencia psíquica y física. A pesar de las posibles dificultades o contradicciones que se encuentren en la explicación precedente, lo cierto es que los hechos parecen indicar que todas las palabras o combinaciones de palabras no señalan un aquí y un ahora desarticulado o relaciones puramente lógicas, sino un universo en el cual existen elementos de indeterminación o, por lo menos grados diferentes de definición.¹⁶⁷

Reconocer los límites de la definición nos evita vanagloriarnos de una claridad superficial. Decir que lo justo es dar a cada quien lo suyo, no resuelve en

¹⁶⁵ Cohen, Morris R, *Introducción a la lógica*, trad. De Elí de Gortari, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, colección Breviarios, número 67, p. 95.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 97.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 102.

modo alguno el problema de la Justicia. Cohen explica que “la claridad y la definición se adquieren a costa de una sensibilidad comprensiva y profunda. La claridad puede ser el resultado de la superficialidad, de la concentración y de la estrechez completamente voluntaria.”¹⁶⁸

Cohen, parafraseando a Pascal explica que “la sabiduría humana consiste en reconocer la suprema exigencia del esfuerzo racional y, a la vez, su patética insuficiencia.”¹⁶⁹ En ese sentido debemos terminar el presente capítulo reflexionando los alcances de las definiciones y reconociendo que no existe una definición de la Justicia que pueda satisfacer de forma clara y precisa los presupuestos conceptuales de la lógica. Si las definiciones y la interpretación de la ley sólo nos mencionan lo justo legal, debemos seguir buscando si puede haber un contenido preciso de la Justicia. Por esa razón en el capítulo 3 abordaremos a la Justicia como un valor, es decir desde la Axiología. Pero antes de entender el valor de la Justicia, tendremos que entender primero qué es un valor.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p.107

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 108

Capítulo III

El valor de la Justicia

1. La teoría de los Valores.

En el presente capítulo estudiamos la Justicia desde la óptica axiológica. Muchos problemas en el estudio de la Justicia se dan por abordar éste concepto intercalando de manera indiscriminada argumentaciones lingüísticas, éticas y económicas sin precisar sus diferencias. La Justicia vista como valor tiene diversas interpretaciones que se bifurcan por lo general en un subjetivismo y objetivismo axiológico.

Sin embargo, para entender dicha dicotomía, debemos saber que los valores tienen una naturaleza distinta a la de los objetos empíricos. Por ello, es preciso abordar, aunque sea de forma general, las principales corrientes filosóficas que sustentan la naturaleza de los valores. Sólo conociendo los principales rasgos de la teoría del valor, podremos entender de forma clara por qué es tan difícil conocer y expresar la Justicia como un valor.

Dicho lo anterior, pensamos que vivir es siempre un decidir y en ese sentido, podemos afirmar que vivir es siempre valorar, eligiendo alternativamente entre lo mejor y lo peor, lo bello y lo feo, lo justo e injusto. Las personas siempre estamos decidiendo, eligiendo o calificando nuestro entorno, a otras personas o inclusive a nosotros mismos. Ya sea el filósofo buscando la Verdad arcana, el poeta la Belleza sempiterna o el jurista la Justicia perfecta, todos de alguna manera y en algún momento sentimos los valores y valoramos.

Nunca actuamos sin sentido. El quehacer humano es siempre una búsqueda incesante hacía algún fin que consideramos valioso. El ser humano imanta su actuar de sentido por los valores que elige y rechaza. Sólo vale aquello que tiene sentido para el hombre. Por eso, aunque solemos pensar en los valores como realidades abstractas, los valores dan significado a todo lo que nos rodea y a nosotros mismos.

Antonio Caso¹⁷⁰ enseñaba que la cultura es, esencialmente creación de valores, ya sean económicos, estéticos, éticos o intelectuales. La cultura crea valores acorde a las aspiraciones de ésta. El valor intelectual se llama Verdad, el valor estético Belleza, el valor económico Riqueza, el valor ético Virtud. Tanto personas como sociedades han participado siempre en la forja de nuevos valores.

Sin embargo, no deja de ser curioso que el estudio de los valores sea tan reciente. La Axiología empieza a estudiar a los valores apenas en la segunda mitad del siglo XIX.¹⁷¹ Si bien es cierto que desde la época clásica de la filosofía griega, se estudiaban valores como la Justicia, la Belleza, la Fortaleza o la Templanza, podemos afirmar que se hacía desde una perspectiva particular y aislada y no con miras a crear un estudio sistemático de la teoría del valor.

Aun así, es un hecho insoslayable que los valores siempre han suscitado confrontaciones a lo largo de la historia. En cierto sentido, la historia es el estudio de la evolución de lo que el hombre ha considerado valioso en el tiempo. La sociedad que no renueva sus valores está condenada a la petrificación y viviría sin cambios históricos.

Aunque el ser humano siempre se ha preocupado por el valor de la Justicia, es difícil afirmar que el concepto de Justicia que hoy tenemos sea el mismo que se tenía cuando se redactó el código de Hamurabi o que la idea de justicia de Solón, Numa, Moisés o Licurgo sea similar a la nuestra. Es por ello que el tema de los valores es un tema tan controversial, que siempre es ocasión para bregas apasionadas e inclusive discusiones bizantinas.

Las discusiones más acaloradas suelen ser producto del encuentro de los valores que consideramos positivos. Es evidente que cuando estamos frente a un valor positivo y negativo elegiremos el positivo. Sin embargo, un caso difícil es

¹⁷⁰ Caso, Antonio, *“Problema sobre la orientación ideológica de la UNM “*, en *Obras Completas*, México, UNAM, 1973, t. I, p. 176.

¹⁷¹ Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores?*, *Introducción a la Axiología*, 3a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 11.

cuando tenemos que decidir entre dos valores positivos, por ejemplo entre libertad y seguridad. Un ejemplo, lo señala Zygmunt Bauman:

En menos de un siglo, el progreso continuo hacia la libertad individual de expresión y de elección ha alcanzado un punto a partir del cual el precio de tal avance –la pérdida de seguridad - ha empezado a ser considerado como desorbitado (insostenible e inaceptable) por un número creciente de los individuos liberados (voluntariamente o a la fuerza, sin que se les pidiera consentimiento alguno). Los riesgos que entrañan la individualización y la privatización de la búsqueda de la felicidad, unidos al desmantelamiento paulatino pero constante de las redes de protección diseñadas, construidas y mantenidas socialmente, y de seguro social frente al infortunio, han demostrado ser enormes, y la incertidumbre secretadora (sic) de temor, desalentadora. El valor de la seguridad es un valor que se abre camino a costa de la libertad. Pero lo cierto es que la posibilidad de una vida imbuida de un poco más de certeza y seguridad, aunque sea a costa de algo menos de libertad personal, ha adquirido, de pronto, un mayor atractivo y potencial de seducción.¹⁷²

La mayoría de las veces las discusiones éticas sólo versan sobre el mal interpretado subjetivismo u objetivismo axiológico. Somos de la opinión que en tales debates, (estériles la mayoría) es como si a Roldan le hubieran preguntado que opinión tenía de los sarracenos. Es decir, tales debates suelen tener por objeto la pugna y no el esclarecimiento.

Aunque el presente capítulo no tiene el objetivo de dar una conclusión absoluta al problema de los valores, sí pretende dar los rasgos generales que la Axiología ha descubierto en torno a este complicado tema. Es por lo anterior que consideramos pertinente esbozar de manera esquemática lo que hoy es comúnmente aceptado acerca de la teoría de los valores.

¹⁷² Bauman, Zygmunt, *Mundo de Consumo, Ética del individuo en la aldea global*, trad. Albino Santos Mosquera, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 170.

Primero que nada, debemos dejar en claro que los *valores tienen una naturaleza distinta a las cosas*. Cuando vemos en el lienzo del pintor, la belleza producida por la exacta conjunción de luz, colores y formas, podemos estar seguros que la pintura no es la Belleza, sino que tiene la cualidad de ser bella. De igual forma cuando observamos el cielo contemplamos el valor de la Armonía de los cuerpos celestes, sin embargo no es el valor mismo. Lo mismo podemos decir del atleta al dinamizar su cuerpo, puede hacerlo con Elegancia, Fuerza o Agilidad, valores todos ellos que constelan al deportista, pero que no constituyen la esencia del mismo. Por eso afirma Manuel García Morente:

Los valores no son cosas. [...] Por lo tanto el modo de percibir los valores no consiste en verlos con los ojos de la cara. Lo cual no obsta para que los valores sean tan clara y auténticamente vividos por nosotros como las cosas reales y los objetos matemáticos. Cuando decimos que dos cosas son iguales, vemos las dos cosas pero no vemos la igualdad.¹⁷³

Si los valores no son percibidos de la misma forma como se perciben los objetos materiales, su forma de conocerlos o aprenderlos también debe verse afectada por dicha diferencia. Esta sería una posible razón del porque es tan difícil decir o intelectualizar un concepto ético. Si la naturaleza de un valor es distinta, también lo es su ontología y metafísica.

La segunda característica es aquella que distingue a los hechos de los valores y fue señalada por Lotze al afirmar que “los valores no son sino que valen”¹⁷⁴. Aunque la proposición pudiera leerse como una simple tautología, su contenido es más complejo. Tradicionalmente la ontología divide en tres los

¹⁷³ García Morente Manuel, *Estudios y ensayos*, México, Porrúa, 1992, colección sepan cuantos, número 621, p. 73.

¹⁷⁴ Frondizi, Risieri, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, número 260, p. 482.

diversos modos del ser¹⁷⁵ que desglosados podrían quedar de la siguiente manera:

- a) El ser sensible.
- b) El ser ideal.
- c) El valer.

Respecto de los seres u objetos sensibles podemos destacar aquellos objetos orgánicos o inorgánicos que pueden ser percibidos por medio de los sentidos y que tienen cualidades vinculadas con la esencia del mismo. Estas cualidades son denominadas cualidades primarias, entre otras podemos mencionar el peso, la forma, la extensión, la permeabilidad, la dureza. Todas estas cualidades son la esencia constitutiva de los objetos, sin las cuales estos no pueden existir.

Existen otras cualidades de los seres sensibles a las que se ha denominado cualidades secundarias o cualidades sensibles, por no ser estas constitutivas de los objetos. Podemos mencionar dentro de este tipo de cualidades el olor, el color, y el sabor. Estas cualidades se distinguen primordialmente de las cualidades primarias de los entes sensibles, por tener un mayor grado de subjetividad. Sin embargo, aun cuando su grado de apreciación es más subjetivo siguen formando una parte constitutiva del mismo. Nadie puede negar el color verde de los árboles, pero la intensidad de ese color puede ser apreciada de forma distinta por los sujetos.

Por otro lado los seres ideales, son aquellos cuya ontología no depende de los objetos que representan. Esto quiere decir que preceden al objeto por su grado de abstracción. El ejemplo claro de estos entes ideales, son los números, cuya existencia es siempre ideal y su concepción no depende de la idea que tengamos de ellos. En las doctrinas filosóficas, Platón es el máximo exponente del idealismo, al anteponer un mundo de perfecta idealidad al empírico y mutable.

Finalmente, podemos atisbar, por lo menos *prima facie* que los valores no constituyen cualidades primarias ni secundarias de los objetos y que su naturaleza

¹⁷⁵ García Morente, Manuel, *op. cit.*, nota 173, p. 74.

no pertenece a la de los denominados entes ideales, precisamente por no ser éstos entes, sino cualidades. No debemos confundir la irrealidad de los valores con su idealidad. Los valores desde una óptica lingüística no son propiamente sustantivos, sino adjetivos, lo que ya observamos¹⁷⁶ cuando estudiamos a Aristóteles.

Otra cualidad de los valores es su polaridad, la cual supone que los valores siempre se encuentran en una estructura positiva y negativa. Frente a la Belleza, tenemos la Fealdad, así también se puede decir de la polaridad existente entre Justo e Injusto, Valentía y Cobardía, Osadía y Prudencia. La acción valorativa debería apreciar el valor y repudiar el *disvalor*¹⁷⁷. Sin embargo, la historia de la humanidad parece ser prueba inequívoca de lo complicado que resulta apreciar con claridad los valores y *disvalores*.

Ortega y Gasset¹⁷⁸ señala de forma esquemática una clasificación que puede mostrar la polaridad de los valores, así como su clasificación general. Es preciso señalar que dicha clasificación es unilateral y corresponde a una clasificación ejemplificativa. Ortega y Gasset, ofrece la siguiente clasificación:

Tipo de Valor.	Subdivisión	Ejemplos
Útiles	No señala	Capaz – Incapaz. Caro – Barato. Abundante – Escaso, etc.

¹⁷⁶ Véase Capítulo II. En este punto comentamos que el propio Aristóteles concibió como elementos de la definición sólo a las sustancias y no así a los valores.

¹⁷⁷ Véase, García Morente, Manuel, *op. cit.*, nota 173, pp. 72 - 81. Este autor propone acuñar el concepto *disvalor* para aludir a la estimación de un valor negativo.

¹⁷⁸ El cuadro es tomado textualmente de la obra de Ortega y Gasset, salvo la primera fila. Se anexó para mayor comprensión. Véase Ortega y Gasset, José, *Obras completas, Revista de Occidente Madrid*, 5a ed., Madrid, Talleres Gráficos de Ediciones Castilla S.A., 1961, t. VI, p. 334.

Vitales	No señala	Sano – Enfermo. Selecto – Vulgar. Enérgico – Inerte. Fuerte – Débil, etc.
Espirituales	Intelectuales	Conocimiento – Error. Exacto – Aproximado. Evidente – Probable, etc.
	Morales	Bueno – Malo. Bondadoso – Malvado. Justo – Injusto. Escrupuloso- Relajado. Leal – Desleal, etc.
	Estéticos	Bello – Feo. Gracioso – Tosco. Elegante – Inelegante. Armonioso – Inarmónico, etc.
Religiosos	No señala	Santo o sagrado – Profano Divino – Demoníaco. Supremo – Derivado. Milagroso – Mecánico, etc. ¹⁷⁹

¹⁷⁹ La presente tabla lleva por título en la obra Ortega y Gasset “*valores positivos y negativos*” y no lleva los encabezados “*tipo de valor, subdivisión y ejemplos*”. Dichos encabezados fueron inscritos en el presente trabajo, para dar coherencia al mismo. Todo lo demás es reproducción íntegra del texto señalado en la cita precedente.

Una característica que se deriva de la polaridad de los valores es que siempre implican tanto una apreciación, como una decisión. Esto quiere decir, que ante los fenómenos físicos puede existir indiferencia o búsqueda de verdad y precisión. En el plano axiológico la labor de intelectualizar un valor siempre está precedida por la emotividad que nos genera. De esta manera nuestra atracción o repulsión por determinados valores o *disvalores* suele ser más rápida y sutil que la racionalización de los mismos.

También podemos señalar como otra característica de los valores, su jerarquía, esto implica una subordinación de los valores más importantes a los menos importantes. Resulta interesante resaltar que en más de una ocasión se ha pretendido hacer una jerarquización de los valores, sin embargo, suele ser cuestionable, debido a que las distintas sociedades suelen privilegiar valores distintos. Por ello señala Frondizi “Es más fácil afirmar la existencia de un orden jerárquico que señalar concretamente cual es este orden o indicar los criterios válidos que nos permitan establecerlo.”¹⁸⁰ Por ejemplo, normalmente se privilegia el valor de la Justicia, por encima de la Belleza. Insistimos, la historia muestra que esto no siempre es una generalidad.

Una nota que distingue a los valores es la distinción hecha por la Axiología entre valores intrínsecos y valores instrumentales. Los valores intrínsecos son aquellos que constituyen un fin en sí mismos, tales como son la Justicia, la Belleza y la Templanza. Los valores instrumentales son aquellos valores que sólo sirven como un medio para lograr determinados fines. Es decir, la característica primordial de estos valores es la utilidad y eficacia. Dentro de los valores instrumentales podemos citar, el orden, la funcionabilidad y la precisión.

En este sentido, cobra relevancia la cultura, como creadora de valores, ya que las sociedades suelen privilegiar los valores que sustentan las ideologías dominantes¹⁸¹. Por ejemplo, en las sociedades occidentales contemporáneas,

¹⁸⁰ Frondizi, Risieri, *op. cit.*, nota 171, p. 20.

¹⁸¹ Véase la obra de Zygmunt Bauman titulada *Mundo Consumo*, (*op. cit.*, nota 172), principalmente los capítulos 3 y 4 (*La libertad en la era de la modernidad*

existe un especial privilegio por los valores como la riqueza, el confort, el hedonismo y la velocidad. Actualmente el confort es a las sociedades contemporáneas, lo que el *areté* fue al mundo homérico. Por ello los valores han sido uno de los temas más trascendentales de la filosofía, pues tienen la virtud de dirigir el actuar humano en múltiples direcciones. Es por lo anterior que menciona Frondizi: “Una baja evidente del nivel cultural y moral de la sociedad contemporánea radica en la atención preferente que se presta a los valores instrumentales. [...] La mentalidad tecnológica invade todos los campos. Y tiende a reducir los valores intrínsecos a su mínima expresión”¹⁸²

Dos características concomitantes a los valores, son su relatividad y gradación, de la que se desprende que los valores nunca se realizan de forma absoluta, sino que son perfectibles. La gradación implica siempre una comparación. Al valorar hacemos un ejercicio de ponderación entre lo mejor y lo peor respecto a algún objeto.

También se señala como una nota esencial de los valores el que son la *síntesis* del mundo interno y externo. Es decir los valores suelen ubicarse a medio camino entre el objeto valorado y el sujeto que valora. Valorar es la suma del elemento extrínseco del mundo e intrínseco del sujeto. Si bien es cierto que los valores suelen ser accesorios o parasitarios de los objetos, no menos cierto es que sin objetos, los valores no podrían ser empíricamente percibidos.

La gran división entre fenómenos físicos y humanos, trae precisamente la distinción de la perspectiva desde que se estudian ambos fenómenos. Los fenómenos físicos, son estudiados siempre desde la causa eficiente. Por otro lado cualquier estudio que se haga sobre los fenómenos en los que intervenga el ser humano hará siempre hincapié en la causa final.

Tal vez una de las características más importantes de los valores y que tiene que ver con la actitud estimativa del hombre, es que estos no pueden ser definidos. Esto quiere decir que cualquier intento por intelectualizar de forma

líquida y La vida acelerada, o los desafíos de la educación ante la modernidad líquida respectivamente).

¹⁸² Frondizi, Risieri, *op. cit.*, nota 174, p. 453.

lógica a los valores implicará en mayor o menor medida un fracaso. Los valores se estiman o aprecian, no se aprenden. Por ello señala el filósofo García Morente:

No pueden definirse los valores. Conocerlos es estimarlos, y estimarlos es percibirlos, intuirlos. Para revelar un valor hay que ponerlo intuitivamente ante la persona. Más como los valores no son cosas, es preciso para percibirlos estimativamente percibir cosas e imaginar cosas (objetos, actos, etc.) en que estén realizados, cumplidos. Para dar a conocer un color hay que exhibirlo. Para dar a estimar un valor hay que presentarlo encarnado en una cosa.¹⁸³

El carácter jerárquico de los valores radica, pues, en la esencia misma de su tipo ontológico, que no es el ser, sino el valer. Así como decimos que las cosas existen y que los objetos son, así decimos que los valores valen. Ahora bien: el valor no es como el ser, una posesión, una afirmación, sino propiamente una estimación, a la cual le es tan esencial el mejor y el peor, como es esencial al ser la ausencia de todo término medio entre su afirmativa y negativa. El ser es o no es. Pero el valor, puesto que no es un ser, no está sujeto a ese dilema, sino que su esencia misma contiene el valer más o el valer menos. De igual modo nuestro conocimiento del ser no puede ser más que verdadero o falso. En cambio, la estimación del valor admite todo género de matices intermedios entre un máximum y la absoluta ceguera.¹⁸⁴

2. Aspectos ontológicos de los valores

Hemos hablado en forma general de las características coincidentes de diversos autores en lo que respecta a la naturaleza de los valores.¹⁸⁵ En el capítulo anterior se analizó la enunciación lógica de los valores. Es decir la posibilidad de

¹⁸³ García Morente, Manuel, *op. cit.*, nota 173, p. 77.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 81.

¹⁸⁵ Principalmente señalamos a Ortega y Gasset, Froindizi, Morenete y Max Scheler.

su definición. Por medio de un brevísimo repaso por los temas que aborda la metafísica Aristotélica pudimos observar las dificultades lógicas de definir un valor. Hemos también comprobado, que la naturaleza del valor difiere en su ontología de la mayoría de los bienes existentes y que la realidad de estos no depende de su ser sino de su valer. Sin embargo un tópico trascendental y que no podemos soslayar en la presente investigación es la consecuencia de afirmar que los valores no son, sino que valen.

Si los valores valen, ¿valen porque nosotros les damos un valor o valen de forma *a priori* e independiente al sujeto cognoscente? Ese cuestionamiento tan simple ha dado lugar a muchas de las discusiones más apasionantes y discordantes que la filosofía ha visto a lo largo de su historia. Hemos enunciado que el problema de los valores precede a la fundación de la axiología como ciencia. Y en los pocos años de nacimiento de esta ciencia parece ser un problema cuya respuesta no termina de convencer a muchos.

Expondremos en forma sucinta y general los argumentos esgrimidos tanto por los que apoyan la teoría subjetiva de los valores, como los que se inclinan por la tesis objetivista. Del examen general de dicha problemática, podremos ver el estado del arte que guarda este complicado tema y nos permitirá conocer cómo afecta al valor de la Justicia.

Uno de los filósofos que más influyó en la difusión del estudio de los valores fue el filósofo español José Ortega y Gasset, quien en la ya entonces famosa *Revista de Occidente* se encargó de dar a conocer muchos de los estudios más novedosos de filosofía en la Europa de su tiempo al público hispanoparlante. Es evidente que dicha difusión no se dio sin aportar su propia óptica, que muchas veces llagó a ser tomada como una verdad absoluta por la autoridad que tenía como filósofo.

Ortega y Gasset abre la discusión con una escena de una obra de Shakespeare y que resume de forma ejemplar las dos tesis contendientes en el problema de los valores. En la escena discuten Héctor y Trolío sobre el destino de Helena:

-Hermano – dice Héctor -, ella no vale lo que nos cuesta conservarla.

Y Trolio: - ¿Qué valor puede tener una cosa sino el que nosotros le demos?

A lo que Héctor replica con estas aladas, esenciales palabras:

-No, el valor no depende de la querencia individual; tiene su propia estimación y dignidad, que le compete no menos en sí mismo que en la apreciación del hombre.¹⁸⁶

Con estas complejas preguntas plantea Ortega y Gasset el problema de los valores. La respuesta que se dé, tendrá que resistir el examen puntual y la crítica. Tal vez por la complejidad misma de la pregunta los romanos utilizaban el aforismo que rezaba *de gustibus non disputandum* (de gustos no se discute). Pero ¿acaso lo valioso depende de que nos agrade o nos agrada porque es valioso? Aunque todos estos planteamientos no dejan de ser controversiales debemos conocer aunque sea de forma esquemática cuáles son sus principales características.

A) Subjetivismo Axiológico

Los valores fueron estudiados antes por la economía que por la Axiología. Como ejemplo podemos citar a Aristóteles, quien en la *Ética Nicomaquea* hace una primera distinción entre los llamados valores de uso y cambio¹⁸⁷. También Adam Smith¹⁸⁸ explica la naturaleza del valor en su libro *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, donde señala que “el trabajo, por consiguiente, es la medida real del valor en cambio de toda clase de bienes. El

¹⁸⁶ Ortega y Gasset, José, *op. cit.*, nota 178, p. 327.

¹⁸⁷ Aristóteles entendía por valor de uso la aptitud que tiene un objeto para satisfacer una necesidad y dicho valor se fundaba en la naturaleza misma del objeto. El valor de cambio es la aptitud que tiene un objeto para ser cambiado por otros. Véase, Scheifler Amézaga, Xavier, *Historia del Pensamiento económico*, 3a. ed., México, p. 31.

¹⁸⁸ Un dato interesante es que Adam Smith fue primero filósofo y luego economista. Adam Smith Parte de la distinción de valor de uso y cambio de Aristóteles. Identificando al primero con la utilidad y al segundo con el trabajo.

precio real de cualquier cosa, lo que realmente le cuesta al hombre que quiere adquirirlas, son las penas y fatigas que su adquisición supone.”¹⁸⁹

Todo esto nos debe hacer reflexionar que el valor es un eje tanto de las sociedades como de los individuos. Tanto en la economía, el arte y la ética, los valores han jugado un papel predominante en la historia del hombre. La razón de que se hayan polarizado en dos concepciones en principio antitéticas sólo es muestra de lo complicado que ha sido su estudio.

Podemos señalar que son tres, fundamentalmente, las causas que ha dado el subjetivismo a lo valioso. Estos son: el interés, el deseo y el placer. Según la corriente subjetivista, lo valioso está en relación a las variables antes mencionadas y es el propio sujeto quien otorga el valor a los objetos al relacionarlos a su propia escala de intereses, deseos o placer.

Ralph Barton Perry¹⁹⁰ aborda el interés, como causa de lo valioso. En su opinión, los valores no tienen un fundamento objetivo. Lo que el ser humano considera valioso depende del interés que tenemos en las cosas. Dicho de otro modo: lo valioso está en función del interés. Si consideramos valiosa el agua en lugar del vino, simplemente es porque tenemos más interés en el primero que en el segundo. Sin embargo Perry sabe que existen cuestionamientos duros si sólo sostenemos que el interés es el fundamento de lo valioso.

¿Qué sucede cuando tenemos dos intereses que se contraponen? ¿En un litigio, será vencedor el que tiene más interés en el reconocimiento de un derecho? También es un hecho indubitable que nuestros intereses suelen estar determinados por nuestra necesidad, ignorancia o condición social. ¿Si nadie se interesa en las obras de Homero, ellas dejan de ser valiosas?

¹⁸⁹ *Cit. pos.*, Scheifler Amézaga, Xavier, *Historia del Pensamiento económico*, 3a. ed., México, p. 236.

¹⁹⁰ Según León Dujovne, Perry pertenece a la escuela de la filosofía empírica, pues niega la posibilidad de un conocimiento *a priori* y funda el saber en la experiencia. Dujovne, León, *Teoría de los Valores y Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1959, vol 2, p. 42.

El subjetivismo de intereses de Perry define al valor señalando que “una cosa tiene valor o es valiosa, en sentido original y genérico, cuando es el objeto de un interés”¹⁹¹. Por otro lado define el interés señalando que “interés es un orden de sucesos determinados por la expectación de su resultado. O también una cosa es objeto de interés cuando su ser, esperado, provoca acciones con vista a su realización o no.”¹⁹²

También trata de sortear algunas objeciones hechas al explicar que el interés depende de tres variables que modulan, la dirección y magnitud del interés. Estas variables son: la intensidad, la preferencia y la amplitud. Las tres variables trabajan de forma independiente en el interés y son la causa directa de que el hombre considere algo como valioso.

Los principios que rigen dichas variables son sencillos y dependen de la magnitud de los mismos. Perry señala que las cosas son más valiosas, dependiendo de la intensidad del interés. Así es como valoramos más una manzana que una naranja. El interés de mayor intensidad hace más valioso un objeto. En conclusión podemos decir que los intereses más intensos hacen a los objetos más o menos valiosos.

¿Pero qué sucede cuando hay dos cosas por las que sentimos la misma intensidad de interés? En ese momento, entramos en la segunda magnitud propuesta por Perry, la preferencia. El mencionado autor explica que cuando por dos objetos tenemos la misma intensidad, la decisión estribará en aquello que preferimos. Evidentemente esta preferencia se da de manera subjetiva. Esto quiere decir, verbigracia, que si tengo la misma intensidad de interés tanto por un cuadro de Picasso, como por uno de Van Gogh, elegiré aquél que prefiera más de entre los dos. Perry afirma que ante igualdad de intensidad ganará la preferencia.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 45.

¹⁹² *Iidem*.



Sin embargo, la objeción es similar a la intensidad, ¿qué pasa (y de hecho sucede) cuando existe una igualdad de intensidad y de preferencia? En este caso deberemos explorar el tercer criterio: la amplitud. Esta cualidad se expresa en la acumulación y durabilidad. Podemos enunciar la amplitud como la cualidad por virtud de la cual se acumulan diversos intereses, así como su valoración en cuanto al tiempo. Por ejemplo, la amplitud implica que el interés de Carlos y Juan es más valioso que sólo el de Carlos. En cuanto a la durabilidad, podemos ejemplificarlo de la siguiente manera: la cerveza y el agua me quitan la sed, sin embargo el agua me quita la sed durante más tiempo que la cerveza y tiene una mayor utilidad que la misma.

Otro de los grandes teóricos del subjetivismo axiológico es Bertrand Russell, quien equipara el valor con el deseo. Según este autor la idea de Bien es el centro de toda investigación ética. Si descubrimos lo que significa el Bien, podremos abrirnos paso a través de la nube de palabras que oscurecen el sentido

¹⁹³ La gráfica es nuestra y se basa en las ideas expuestas por Perry. La utilizamos en este caso para señalar el área de valor en función del grado de preferencia e intensidad. Sin embargo, sólo resulta aplicable en un plano ideal, pues dichas variables son difíciles de cuantificar.

ético. No obstante eso, Bertrand Russell es escéptico respecto al papel que juega la ciencia para analizar los enunciados éticos. Bertrand Russell se pregunta primero en su obra titulada *Religión y Ciencia* si estamos si quiera en posibilidad de determinar qué son los valores, por ello señala:

Cuestiones como los “valores”- es decir lo que es bueno o malo por sí mismo independientemente de sus efectos- se encuentra fuera del dominio de la ciencia, como los defensores de la religión lo aseguran enfáticamente. Pienso que están en lo cierto, pero saco la siguiente conclusión que ellos no sacan, a saber: que cuestiones tales como los “valores” están enteramente fuera del dominio del conocimiento. Es decir, cuando afirmamos que esto o aquello tiene “valor”, estamos dando expresión de nuestras propias emociones, no a un hecho que seguiría siendo cierto, aunque nuestros sentimientos personales fueran diferentes.¹⁹⁴

Para Russell la posibilidad de conocer qué son los valores es inexistente. Los valores son expresiones emocionales del sujeto, no intelectuales. Por ello definir el valor es imposible, pues sólo diremos aquello que nos agrada. El Bien y el Mal, aunque indefinibles, se caracterizan por el deseo y la repulsión respectivamente. Todos deseamos el bien y repudiamos o tememos el mal, aunque no sepamos en que consiste. Así como el ladrón persigue el Bien de la riqueza ajena, el filósofo lo hará de la verdad. El fin es diverso, pero el impulso es el mismo.

Para Russell la ética siempre intenta escapar de la subjetividad. Para él “la ética está estrechamente relacionada con la política: es un intento de imponer los deseos colectivos de un grupo a los individuos; o, inversamente, es el intento de un individuo para hacer que sus deseos se conviertan en los del grupo.”¹⁹⁵ En ese sentido la ética tiene siempre una labor persuasiva, ya sea de la comunidad al individuo o de éste a la comunidad. Dependiendo desde que perspectiva se

¹⁹⁴ Russell, Bertrand, *Religión y Ciencia*, trad. De Samuel Ramos, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, Colección Breviarios, número 55, p. 158.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 161.

analice, para Russell, la ética estará siempre personificada en las figuras del legislador o del predicador.

El legislador, apelará a que la validez de la ética, corresponde a los deseos de la comunidad. Él tiene la fuerza del Estado para imponer su concepción ética. Por otro lado está el predicador, quien carece de dicha fuerza e intentará por medio de la persuasión, despertar o crear emociones semejantes a las suyas en la comunidad. En tanto que las emociones no se conocen sino que se sienten, para Russell, tanto el predicador como el legislador deben persuadir y argumentar a la comunidad para equiparar sus deseos con los de la masa. Él afirma la imposibilidad del conocimiento ético al señalar:

Quando un hombre dice “esto es bueno en sí mismo” le parece que está haciendo una afirmación pareja a si dijera “esto es cuadrado” o “esto es dulce”. Creo que es un error. Pienso que lo que el hombre realmente quiere decir es “quiero que todos deseen esto”, o más bien “¡ojalá que todos lo deseen!” Si lo que dice se interpreta como una proposición, es una afirmación de su mero deseo personal; si, por otra parte se interpreta de un modo general, no afirma nada, meramente desea algo.¹⁹⁶

Para Russell la ciencia no puede juzgar la verdad o falsedad de los valores, porque no están en posibilidad de ser conocidas por el intelecto. Los deseos no son racionales o irracionales, son expresiones de nuestros estados de ánimo. Para él, los deseos deben cultivarse por medio de la educación y el conocimiento hacia deseos grandes y generosos. Lo Bueno no debe radicar sólo en ser aprobado o rechazado por la comunidad, mediante la concepción del castigo y el pecado. Russell no es un formalista. Por ello afirma “cuando los hombres se hacen más reflexivos hay una tendencia a acentuar menos las reglas y más los estados de espíritu.”¹⁹⁷

¹⁹⁶ *Ibidem.* p. 162.

¹⁹⁷ *Ibidem,* p.153.

3. Objetivismo Axiológico

El objetivismo se traslada hacia el otro extremo del problema axiológico, debido a los excesos del subjetivismo. Toma los puntos débiles del subjetivismo para tratar de demostrar que no existe forma alguna de sostener que los valores sean valiosos sólo por la intervención del sujeto. Señalan los objetivistas, que es parcial sostener que las cosas sólo son valiosas porque nos interesan, las deseamos o nos son placenteras. Es decir, ¿no son las cosas placenteras, interesantes o deseables, precisamente porque son valiosas?

Empecemos por el placer. Los subjetivistas pueden afirmar que consideramos valiosos lo placentero, sin embargo, ¿cuándo acudimos al doctor, no subordinamos las molestias de la operación por la salud? El sádico siente placer haciendo sufrir a los demás y el masoquista al sufrir. ¿Podríamos considerar esto algo valioso? ¿Qué podemos decir de la adicción a las drogas o a los enervantes? Estos son placenteros. ¿Son valiosos no obstante que atentan contra la salud de quien los usa?

Por otro lado, como explicar a quien se sacrifica o arriesga su vida tratando de ayudar a otro. ¿Lo hace siguiendo el principio del placer? ¿O lo hace porque sabe que la generosidad y el altruismo son valores en sí mismos? Tal como señala Froindizi¹⁹⁸, existen varios tipos de placeres: superficiales, profundos, estéticos, culinarios, espirituales. También existen cosas placenteras que son nocivas, inmorales, o carentes de valor estético. Por ello explica el mismo autor:

Es verdad que valoramos muchas cosas porque nos producen placer; no les adjudicaríamos valor si nos repugnan o produjeran dolor. La afirmación es cierta en el plano de las comidas y las bebidas y, en general, en el ámbito de lo agradable. Más al ascender en la escala axiológica advertimos que la tesis hedonista pierde vigencia.¹⁹⁹

Se advierte de lo antes mencionado, que el principio del placer, no es capaz de explicar el fundamento de los valores más allá del sensualismo hedonista. Además ante la pluralidad de objetos placenteros, ¿Cómo cuantificar o resolver un

¹⁹⁸ Froindizi, Risieri, *op. cit.*, nota 171, pp. 141 – 143.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 142.

problema de valores con el placer como base? ¿Lo placentero según quién? ¿Según el filósofo, el artista o el político? Como afirma Froindizi “el placer es un tipo de vivencia: en sí mismo no es bueno ni malo. La bondad depende del tipo de placer. El factor que se agrega al placer es el que le confiere su calidad axiológica.”²⁰⁰

Como podemos observar el fundamento hedonista es un basamento frágil para sostener una teoría general de la axiología. Lo mismo puede afirmarse del deseo. La teoría subjetivista de Bertrand Russell, sostiene que el deseo es la causa de lo valioso. Pero al igual que con el placer, podemos afirmar que hay deseos que no son valiosos y objetos valiosos que no son deseados. Resulta evidente que existen deseos mezquinos, bajos o inmorales. Y la intensidad de estos deseos sólo aumentaría la carencia moral de los mismos.

Además hay muchos objetos valiosos que no son deseados y no por esto dejarían de serlo. Por ejemplo, ¿aun cuando la música de Mozart no fuera deseada por ninguna persona, dejaría de ser valiosa en detrimento de la música comercial? Es preciso distinguir entre lo *deseado* y lo *deseable*. No siempre lo deseado corresponde a lo deseable. Es deseable tener una buena alimentación y condición física para una vida saludable, pero pocas personas están dispuestas a la frugalidad y al sacrificio.

Para García Máñez²⁰¹, el objetivismo (principalmente el de Max Scheler y Hartmann) gira en torno cuatro problemas fundamentales:

- a) El de la existencia del valor;
- b) El del conocimiento estimativo;
- c) El de la realización de lo valioso;
- d) El de la libertad de la persona frente a los valores.

El problema de la existencia es atacado por los subjetivistas cuando señalan que sólo existen los objetos que percibimos subjetivamente. La realidad para ellos es una percepción. El psicologismo es el fundamento de esta doctrina.

²⁰⁰ *Cit. pos., Ibidem*, p. 145.

²⁰¹ García Máñez, Eduardo, *Ética, Ética Empírica, Ética de Bienes, Ética Formal, Ética Valorativa*, México, Porrúa, 1971, p. 206.

Por otro lado los objetivistas afirman que los valores trascienden la estimación del sujeto y la existencia del objeto.

El segundo punto, es el de la gnoseología del valor y es tal vez uno de los puntos más trascendentales en la historia de los valores. Kant lleva hasta sus últimas consecuencias la ética fundada en la razón. Sin embargo Scheler afirma que *los valores no se conocen, sino que se estiman* y en consecuencia se encuentran fundados en el sentimiento y la preferencia, así como en el amor y el odio. La ética, según Scheler, no se funda en un *a priori* intelectual, sino emocional.²⁰² Por esto concluye: “Toda ética, se perfeccionaría en el descubrimiento de las leyes del amor y del odio, que aún superan, por lo que se refiere a los estadios de lo absoluto, lo a priori y lo originario, a las leyes del preferir y a las leyes de las cualidades de los valores correspondientes.”²⁰³

La tercera pregunta tiene que ver con la existencia de los valores. ¿Si los valores son entes ideales, pueden estos trascender la idealidad y realizarse en el actuar humano? La respuesta que da el objetivismo es afirmativa, debido a que en la cotidianidad podemos encontrar que el ser humano realiza actos justos, nobles y generosos, aun cuando el ideal trasciende el actuar humano. Incluso llega afirmar que aun dejando de existir los actos nobles, justos o bellos, la justicia, la belleza y la nobleza seguirían existiendo.

La libertad moral, plantea si la libertad humana puede realizar los actos morales o ésta se encuentra condicionada. Los valores se concretan en el actuar humano, y éste, según los objetivistas en la libertad humana. Aun cuando los intereses, deseos o placeres humanos sean contrarios a su voluntad, esta puede sobreponerse por su libertad.²⁰⁴

En Alemania surgió, el objetivismo axiológico, sostenido principalmente por Max Scheler. En su doctrina señala los principales errores del subjetivismo. Scheler parte de Kant, para crear su perspectiva axiológica. Toma como punto de

²⁰² *Cit. pos., ibidem*, pp. 237 – 247.

²⁰³ Scheler, Max, *Gramática de los Sentimientos, Lo emocional como fundamento de la Ética*, trad. de Daniel Gamper, Barcelona, editorial Crítica, 2003, p. 37.

²⁰⁴ *Ibidem* pp. 204 – 215.

partida la distinción que Kant hace de la ética de valores y fines. Sin embargo para Scheler, Kant confunde los valores con los bienes y los fines.

Scheler sostenía que los valores no dependían de los bienes que los sostenían, ya que estos podían ser destruidos o desaparecer y sin embargo seguirían existiendo los valores. Aun cuando se destruyeran todas las obras de arte del mundo, no podríamos sostener que se ha destruido la belleza, sino sólo los objetos depositarios de la misma.

Para Max Scheler, tampoco los valores tienen que ver con los fines debido a que los fines no son buenos o malos en sí mismos. Dependiendo del valor al que se subordinen tendrán una determinada categoría axiológica. Por otro lado, si los valores se subordinan a los fines, tendremos como consecuencia valores utilitarios supeditados a los intereses o al contenido empírico de los fines.

Los valores no se extraen ni de los bienes ni de los fines. Los valores existen siempre *a priori*. En ese sentido, los valores son inmutables porque no cambian, y absolutos porque no se encuentran condicionados a nada. Debido a que los valores son absolutos, no pueden ser producto del acontecer histórico. Para este autor la historia prueba que aun cuando el conocimiento de los valores es relativo, los valores en sí mismos, no lo son. Respecto a que los valores son *a priori* señala:

Designamos como *a priori* todas las unidades ideales de significado y las proporciones que, prescindiendo de todo tipo de posición de los sujetos que las piensan y de su configuración natural, y prescindiendo de todo tipo de posición de un objeto sobre el cual podrían ser aplicadas, llegan a ser dadas por sí mismas mediante el contenido de una intuición inmediata.²⁰⁵

Desde esta doctrina, los valores son semejantes a los colores. Su ontología no depende del ser que los sustenta. Aun cuando pintara una pared roja de azul y la destruyese por completo, el color rojo seguiría existiendo. Se sigue que el valor, precede a los objetos. En nuestra opinión, resulta un tanto retórico que Scheler utilice como ejemplo los colores, ya que estos junto con los números y los propios

²⁰⁵ *Ibidem*, pp. 108 – 109.

valores poseen una ontología notoriamente *sui generis*. La comparación con el color no explica en términos generales, sino, notoriamente particulares.

Pensamos que uno de los puntos más originales de esta doctrina consiste en como explica la captación de los valores. En términos generales, ésta no se hace por medio de la razón. Durante el periodo de la filosofía clásica se planteó la distinción hecha por Platón, que distingue entre el mundo de la razón y el mundo sensible. Para Scheler los valores se intuyen emocionalmente. Para Scheler conocer la naturaleza de los valores es un trabajo inútil, pues estos, se perciben por medio de nuestras emociones.

Scheler parte de las ideas de Pascal para explicar la captación emocional de los valores. Al igual que él, reconoce que frente a la captación intelectual de los objetos, existe un *ordre du coeur o logique du coeur*, que es *a priori* y tan válida como la reflexión racional. Pascal explica que hay ciertos límites de la razón y que reconocerlos es de sabios. Por ello señala:

La suprema adquisición de la razón consiste en reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan. Cuando no conoce esto, la razón es débil. Dúcese donde es debido, afirmese donde es debido, empléese la sumisión donde es debido. Quien esto no hace, no entiende la fuerza de la razón. Hay quien peca contra estos principios ya asegurándolo todo como evidente, por falta de habilidad, en las demostraciones; ya dudando de todo, por falta de sumisión donde es debido; ya sometiendo a todo, por falta de discernimiento allí donde hay lugar a éste.²⁰⁶

El corazón tiene sus razones, que la razón no comprende: se ve esto en mil cosas. Digo que el corazón ama naturalmente al Ser universal, y se ama también naturalmente a sí mismo, si a ello se entrega: y se endurece entro lo uno, o contra lo otro, según elige. Si habéis abandonado lo uno o lo otro, ¿vuestro amor nacerá de la razón? Es el corazón quien siente a Dios, y no la razón. La fe es esto: Dios sensible al corazón, no a la razón.²⁰⁷

²⁰⁶ Pascal, Blas, *Pensamientos y Otros Escritos*, 3a. ed., México, Porrúa, 2005, p. 204.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 252.

Scheler utiliza la idea de *la logique du coeur*, para mostrar que toda ética valorativa se funda en un determinado tipo de amor que según él “abre los ojos para los valores superiores a los que le son dados al interés, es mucho más que una mera atención intensificada.”²⁰⁸ El amor es el que puede hacer que el hombre entienda los arcanos secretos de los valores. Este sentimiento puede hacer lo que el intelecto en principio no puede, que es dirigirse directamente al centro del valor que se pretende conocer, por ello enuncia “Así pues la sentencia <<El amor se dirige a los objetos tal como son>> es sin duda alguna correcta”²⁰⁹. Justifica este punto de vista cuando señala:

El ser humano es, antes de ser un *ens cogitans* o un *ens volens*, un *ens amans*. La plenitud, el escalonamiento, la diferenciación, el poder de su amor, envuelven la plenitud, la especificación funcional, el poder de su posible espíritu y la envergadura que le es posible en contacto con el universo. De todas las cosas existentes que pueden ser amadas, cuyas esencias delimitan *a priori* los bienes fácticos que son accesibles a su capacidad intelectual, sólo le es accesible según su esencia una parte. Esta parte es determinada por las cualidades y las modalidades de valor que puede concebir el ser humano en general y, por tanto en, en cualquier cosa. Los que determinan y limitan su mundo de valores no son las cosas que puede conocer y sus características, sino que es su mundo de valores esenciales, el que delimita y determina el ser por él cognoscible, haciéndolo destacar en el mar del ser como una isla. Ahí donde su ánimo se engancha, ahí se encuentra para él el <<núcleo>> de la llamada <<esencia>> de las cosas. Y le parecerá <<aparente>> y <<derivado>> todo lo que se aleje de este objeto. Su *ethos* fácticos, es decir, las reglas de su preferir o detestar, determinan también la estructura y contenido de su concepción del mundo, de sus ideas del mundo, y además su voluntad de ofrecerse o de dominar a las cosas y sobre las cosas.²¹⁰

²⁰⁸ Scheler Max, *op. cit.*, nota 203, p. 58.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 57.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 77.

De lo anterior, podemos señalar que Scheler reconoce una nueva capacidad de comprensión del ser humano que deriva de su ser emocional. Esta capacidad de percibir los valores forma y deforma la visión del ser humano. Por esto llama ciegos a aquellos que no pueden contemplar la verdad de su doctrina. Los considera fríos espectadores de la existencia de valores objetivos.

Para Scheler, los valores se encuentran ordenados objetivamente, aun cuando no los percibamos. En este punto llega al extremo de afirmar que hay valores que existen, pero aún no conocemos. Según este autor, la jerarquía de los valores depende de los siguientes conceptos:

- a) Durabilidad.
- b) División.
- c) Fundación.
- d) Profundidad de la satisfacción.
- e) Relatividad.

La clasificación es sencilla. Los valores más durables, son jerárquicamente superiores a los valores fugaces. Los valores jerárquicamente superiores son menos divisibles que los inferiores. Los valores superiores, pueden fundar o ser sustento de valores inferiores. Por ejemplo el valor de la Belleza, puede fundar el valor de la armonía. Por otro lado los valores superiores producen una satisfacción mayor que los inferiores.

Esos son los rasgos generales del objetivismo axiológico, fundamentado principalmente en las ideas de Max Scheler. Sin embargo es necesario hacer una breve crítica del mismo, a fin de estar en posibilidad de ponderar las fortalezas y debilidades de esta doctrina axiológica. Sobre todo por la gran aceptación que ha tenido entre determinados juristas.²¹¹

Primero debemos señalar que el objetivismo alemán fue difundido por Ortega y Gasset en su *Revista de Occidente*, y debido al reconocimiento que el mencionado filósofo tuvo, sus apreciaciones, en ocasiones, fueron tomadas como

²¹¹ Podemos mencionar el caso de Eduardo García Máynez, Roberto Reynoso Dávila y Juventino V. Castro como ejemplo de algunos destacados juristas mexicanos que adoptaron el objetivismo axiológico.

verdades casi absolutas por varios filósofos. Ejemplo de lo anterior son Muller y Morente. Escribe Froindizi que Manuel García Morente escribió que “la objetividad de los valores constituía el <<puente de burro>> de los principiantes: quien no la entendía no podía estudiar filosofía.”²¹² Sin embargo, explica el mismo autor que no todos se inclinaron, bajo la supuesta autoridad de Ortega y Gasset, tal es el caso, de Antonio Caso quien contesta ante la supuesta evidencia del objetivismo:

Aloys Muller, pensador enérgico atrabilario, desprovisto de originalidad, con todo fervor del catecúmeno, exclama: “Quien rechaza la teoría de los valores que yo sostengo (el ontologismo)²¹³, no tiene la cabeza filosófica.” Es decir, a los disidentes nos consagra tontos; pero también podría reflexionarse, que es loco el visionario que toma su delirio sistemático como delirio de la realidad, Una confirmación de este aserto sería la previa irritación que sufre Muller contra quien pretendiera negar su posición filosófica; porque los dementes suelen enfurecer contra quien duda de la evidencia de su delirio; y esa es cabalmente, una nota que distingue la demencia entre otras morbosidades psicológicas.²¹⁴

Para Caso, el ontologismo y subjetivismo caen en el error del extremo. Explica Antonio Caso, que ni el objetivismo ni el subjetivismo son verdaderos porque uno pone el valor en el objeto, como *realidad valente*, y convierte al sujeto en una pura *reciptividad ininteligible*; es decir suprime la autonomía de la psique humana y le impone el reconocimiento de entidades absolutas, ininteligibles. En tanto que el subjetivismo aparta toda significación del objeto en el problema del valor, y vuelve la realidad absolutamente incognoscible.

Para Antonio Caso los valores “no son entes sino valencias sociales, ideales colectivos necesarios, respuestas orgánicas de todos a una misma causa

²¹² Froindizi, Risieri, *op. cit.*, nota 171 p. 58

²¹³ Caso prefiere distinguir entre ontologismo y subjetivismo. Pero del desarrollo de su teoría axiológica se deduce que la distinción entre objetivismo y ontologismo es puramente nominal. Incluso somos de la opinión que es más adecuado el término ontologismo, por denotar en forma más precisa los intereses de esta doctrina.

²¹⁴ Caso, Antonio, *op.cit*, nota 170, t. X., p. 53 – 54.

interior o exterior”²¹⁵. En ese sentido Antonio Caso cree encontrar un punto intermedio entre las dos posturas, al indicar que los valores no existen fuera de la sociedad que los concibe. Para él, entre el mundo ontológico y el psicológico está el sociológico.

Por ello es importante no mezclar las esferas de la naturaleza y de la cultura. Enseña el mismo autor que “*naturalmente* se puede considerar el ser y la causalidad eficiente; *culturalmente*, el deber ser y la causa final. Este mundo de los fines es el sector de la Cultura. En él los valores se reflejan.”²¹⁶

Aún hoy en día la simple denominación de subjetivismo o relativismo axiológico se ha visto con un carácter peyorativo y voluble del quehacer humano. Sin embargo las preguntas que hacen cuestionable el subjetivismo, también son aplicables para el objetivismo. Si admitimos que la objetividad de los valores es dada *a priori* habría que preguntar. ¿Quién es el individuo capaz de percibir dichos valores *a priori*? Es común el argumento esgrimido por los que defienden ésta postura de acusar a los que no la comparten de una *ceguera para captar los valores objetivos*. Ejemplo de lo anterior lo vemos en Roberto Reynoso Dávila quien señala:

Que haya hombres, o a veces grupos sociales, incapaces de intuir los valores, incapacidad a la que Nicolai Hartman llama ceguera valorativa o incapacidad para aprenderlos no prueba su supuesto relativismo. No sólo hay ceguera para el valor, sino perversiones y errores de la conciencia estimativa. Es como cuando el guardián de un faro lanza el cono de luz sobre el horizonte, puede acontecer que crea ver un navío allí donde solo hay una roca, pero esta no deja de ser por ello roca ni se convierte en navío. El hecho de que el guardián del faro esté expuesto a equivocarse, solamente es posible en cuanto a la roca existe con absoluta independencia de que se le conozca, se le tome por lo que no es o se la ignore.²¹⁷

²¹⁵ *Ibidem*, p. 52.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 49.

²¹⁷ Reynoso Dávila, Roberto, *La misión del Juez ante la ley injusta*, 5a. ed., Porrúa, 2011, p. XXXIV.

Sin embargo la estrategia del objetivismo para protegerse de los embates de la realidad es precisamente construir ese universo ideal e intocable de lo *a priori*, del cual siempre piensan que son los únicos capaces de interpretar, observar y estimar. Aquellos que no coinciden son ciegos para estimar y por ende no son capaces de ver lo evidente.

Sostenemos que es imposible soportar un ontologismo u objetivismo axiológico, debido a sus funestas consecuencias. Todo objetivismo se funda en la pretensión de la universalidad e intemporalidad de sus verdades. Es decir decanta siempre en un absolutismo axiológico. Absoluto significa incondicionado, por oposición a relativo. *Ab, solutus*, significa independiente de toda condición.

Somos de la opinión, que es en extremo peligroso sostener un objetivismo axiológico ¿Objetivo para quién? ¿Para lo *a priori* o para la casta de elegidos y videntes de estas esencias? ¿La jerarquía de valores de quién? La humanidad ya ha vivido indignantes ejemplos de aquellos videntes que al haber contemplado los supuestos valores supremos, comienzan por persuadir y terminan por imponerlos mediante la coacción.

Durante la segunda guerra mundial, se consideraba prioritario el valor de la pureza racial alemana por encima del valor de la vida de los judíos. Durante la guerra fría se prefirió la grandeza del soviét en detrimento de la libertad del individuo. Cada cierto tiempo aparece uno de estos supuestos videntes que pretenden guiar a la sociedad a estos valores incuestionablemente objetivos. Por estas razones, el jurista Gustav Radbruch en un acto de valentía y desafío escribió en plena segunda guerra mundial:

En un tiempo como el nuestro se necesita coraje para confesarse relativista. Hemos entrado en una época de supuestos valores absolutos. Desde la altura de estos valores, se mira en general al relativismo con desdén y menosprecio. La imagen del escéptico sonriente, no es ya la representación del sabio. Se ve en el relativismo una ausencia de carácter. Para evitar tales equívocos, se debería mostrar aquí, que el relativismo de ninguna

manera significa una falta de convencimiento, sino que por el contrario, expresa una fuerte y aún agresiva convicción.²¹⁸

El objetivismo axiológico llevado a sus últimas consecuencias resulta tan peligroso y nefasto como el propio subjetivismo, ya que en aras de un supuesto orden objetivo, se restringe el derecho de disentir de la videncia de quien implanta tal orden. Tal vez el problema sea, como señala Antonio Caso, de soberbia intelectual, y podemos afirmar con él que “la peor situación es la del hombre que tratando de hallar la verdad, cree que la verdad ya fue encontrada.”²¹⁹

Podemos concluir el presente capítulo, señalando que para la axiología los valores tienen una característica ontológica distinta de los seres sensibles y los entes ideales. Dicho de otro modo, los valores no son, los valores valen. Esta categoría del valer hace que los mismos no se conozcan únicamente por el intelecto, sino que se estimen.

Lo anterior, sólo sirve para confirmar lo dicho por Aristóteles, respecto a la imposibilidad de la definición de las virtudes. La Justicia como valor, puede ser concebida, desde una perspectiva subjetiva u objetiva, pero creemos que el punto intermedio es considerarla como producto de la cultura de cada pueblo y a la vez como un anhelo de perfección. La Justicia responde al ansia de resolver los problemas de aquí y ahora, pero a la vez pretende ser una guía para el futuro.

Por ello consideramos que tanto el subjetivismo o el objetivismo en sus partes radicales, nos llevan por un laberinto sin salidas. Aun así, la pregunta sigue siendo la misma. Si no podemos conocer el contenido de la Justicia, ¿cómo podemos ser justos? La respuesta tal vez se encuentre en las raíces más profundas de la naturaleza humana. Por eso en el siguiente capítulo estudiaremos el sentimiento de injusticia.

²¹⁸ Radbruch, Gustav, *Relativismo y Derecho*, 2a. ed., trad. de Luis Villar Borda, Bogotá – Colombia, editorial Temis, 2009, p. 1.

²¹⁹ Caso, Antonio, *op.cit*, nota 170, t. I., p. 192. Argumento dado por el maestro Antonio Caso en la polémica de la orientación ideológica de la entonces Universidad Nacional de México, contra Vicente Lombardo Toledano.

Capítulo IV

Estudio interdisciplinario del Sentido de Justicia

1.- El problema del conocimiento de la Justicia.

El presente capítulo intenta estudiar desde una óptica interdisciplinaria el denominado *sentido de Justicia*. Resulta evidente, que no pretendemos particularizar un contenido, sino ampliar el ámbito de estudio de la Justicia. En ese sentido el presente capítulo es a la vez una propuesta por dejar atrás definiciones y frases ambiguas, y en su lugar explorar no un significado, sino una noción dinámica de lo que debería entenderse por Justicia, sustentado en la naturaleza humana. Convencidos de la imposibilidad de definir a la Justicia en términos precisos, pretendemos dar una posible salida al problema de la Justicia, esbozando lo que sería la causa de la misma.

En los cambios continuos que tiene la vida del hombre, la Justicia es una duda permanente del actuar humano. No hay sociedad que no la invoque como un fin ideológico o principio rector. El problema de la teoría de la Justicia consiste en lo ambiguo, variable e impreciso de su significación. La abstracción de su concepto hace prácticamente imposible tanto su comunicación como su exacta comprensión. Lo poco práctico y definible de lo que sea la Justicia hace de ella una palabra mágica y a la vez enigmática. Lo paradójico consiste en que todos entendemos superficialmente lo que es, sin embargo nadie la puede definir. Tal como señala Jenkins, la justicia “no tiene ni puede recibir una estructura y un contenido intrínseco suficiente para controlar las deducciones lógicas y las directrices prácticas que de ella se extraen.”²²⁰

²²⁰ Iredell, Jenkins, “*La Justicia como ideal y como ideología*”, Gómez Martínez, Juan Carlos (Comp.), *Lecturas de Filosofía del Derecho*, México, Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal, Dirección General de Anales de Jurisprudencia y Boletín Judicial, 2002, vol. III, p. 27.

Aunado a su complejidad teórica, se encuentra su complejidad lingüística. La Justicia es un concepto multívoco y polisémico. Solemos escuchar conceptos tales como justicia social, justicia contributiva, justicia conmutativa, justicia distributiva, la justicia del más fuerte, justicia divina, justicia formal o legal. ¿Cuál de todas estas es la Justicia? Nuestro estudio se centra únicamente en la Justicia. Si no podemos esclarecer el concepto más simple, no lo haremos en el más complejo.

En los capítulos precedentes abordamos el problema de la Justicia desde la filosofía del lenguaje, desde la definición aristotélica y como valor desde la Axiología. Desde nuestra perspectiva, el problema de la Justicia ha perdido en profundidad lo que ha ganado en extensión. Muchas disciplinas han estudiado este importante problema y celosas de sus conclusiones, las han aprisionado en las celdas de sus tecnicismos. Claude Bernard explicaba que “llegará un día en que el fisiólogo, el poeta y el filósofo hablarán el mismo lenguaje y se entenderán.”²²¹ Sin embargo, todavía existe la petulante pretensión de que sólo una ciencia puede estudiar a la Justicia, como si de parcelas independientes se trataran. Pero tanto juristas, como economistas y filósofos están igualmente legitimados para aportar sus conocimientos. Entre más amplio sea su estudio más provechosa serán sus conclusiones.

Estudiar el problema de la Justicia como palabra, definición y valor, sólo es consecuencia de la convicción de que el problema de la Justicia debe ser abordado desde la yuxtaposición e interacción de las ciencias. El conocimiento sectorialmente abordado disminuye los alcances de las investigaciones. Resulta evidente que las tres ópticas desde las que la presente investigación abordó el problema de la Justicia, no son limitativas. Por el contrario, es una invitación para que dejemos de hablar de la justicia para los abogados, la justicia para los economistas y la justicia para los políticos y comencemos a hablar de la Justicia construida desde una perspectiva humanista e interdisciplinaria.

²²¹ *Cit. pos.*, Flores Trejo, Fernando, *Bioderecho*, México, Porrúa, 2004, p.137.

Dicho lo anterior, podemos afirmar que la Justicia es un concepto, pero también una palabra y un sentimiento valorativo. Emoción valorativa o expresión de razón, la Justicia se expresa verbalmente para designar lo que es justo y lo que no lo es. Afirma Cassirer que el hombre primitivo perdió la confianza en la palabra mágica, en el momento que se percató que la naturaleza no obedecía sus órdenes. El lenguaje de la naturaleza no es el del hombre. Por ello, el lenguaje tuvo que transitar de la función mágica a la función semántica. Desde entonces, la lógica es la piedra angular del nuestro lenguaje, lo que le da forma y coherencia. Por medio del lenguaje si no podemos dialogar con la naturaleza, al menos la dominamos por medio de la técnica. Desde aquella ruptura fundamental, el hombre vive inmerso y a la vez prisionero de los distintos lenguajes con los que da sentido al mundo que edifica día a día. Tal como señala Cassirer, el hombre es un *animal simbólico*. Por ello afirma:

El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. *En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constante consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial.*²²²

Además, la lógica ha mostrado que hay una multitud de objetos que no puede explicar cabalmente. La fe del hombre primitivo en la palabra mágica, no difiere de la excesiva confianza con la que nos entregamos a los delirios de las definiciones y los silogismos. Wittgenstein mostró los alcances y límites de la lógica al señalarnos aquél universo informe que constituye *lo místico*. Fue el máximo impulsor de un lenguaje fundado en la lógica racional y matemática. ¿Pero quién podría fundar una definición de la Justicia en lenguaje tan perfecto y

²²² Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, 2a. ed., trad. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, número 41, p. 47 y 48.

puro como el de las matemáticas? ¿Podemos conceptualizarla atendiendo a la lógica? Uno de los errores más absurdos de una ciencia dogmática como el Derecho, consiste en la petrificación del conocimiento en definiciones, fórmulas y conceptos a manera de monumentos del saber. El Jurista Rudolf Von Ihering, criticó duramente a la jurisprudencia de conceptos cuando señaló:

Nuestra teoría romanística debe y tiene que reformarse; no puede continuar por la senda que ha seguido hasta ahora. Debe abjurar la locura de creerse una matemática del derecho, que no tiene otro objetivo que calcular correctamente con los conceptos. Es una locura seductora y, nadie ha sentido más que yo la fuerza de esa seducción. Hubo un tiempo en que busqué exclusivamente allí el carácter científico de la jurisprudencia, la liberación de la opresión que ejercía sobre mí el espíritu del derecho puramente positivo. Como bajo el mundo del derecho positivo, por ser tan voluble, no lograba satisfacer mi sed científica, que anhelaba algo firme y duradero, busqué refugio en las regiones superiores de los conceptos que se autoabastecen y no pueden ser tocados por la mano del legislador. Pero he comprendido mi error.²²³

2.- El sentido de Justicia.

Como concepto la Justicia es lógicamente indefinible. Sin embargo, no hay teoría de la Justicia que se abstenga de dar su propia definición de la Justicia. Como valor hay otros dilemas concomitantes a la Justicia. ¿Es la Justicia un concepto que depende de la valorización subjetiva o es un ente que preexiste al sujeto, es decir objetivo? ¿Las cosas son justas porque las valoramos así, o son Justas independientemente de que sean valoradas? En ese sentido el problema de la Justicia adquiere matices ontológicos y metafísicos. Cualquiera opción elegida entre subjetivismo y objetivismo es una verdad parcial. Si desconocemos qué es la

²²³ Von Ihering, Rudolf, *Bromas y Veras en la Jurisprudencia*, México, Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal, 2012, p. 288.

Justicia, ¿cómo podrá el juez dictar una sentencia justa? Ya afirmaba Piero Calamandrei los riesgos de la sentencia injusta:

Sé de un químico que, cuando en su laboratorio destilaba venenos, se despertaba sobresaltado por la noche, recordando con terror que un miligramo de aquella sustancia podría ser suficiente para matar a un hombre. ¿Cómo puede dormir tranquilamente el juez que sabe que tiene en su secreto alambique un tóxico sutil que se llama injusticia, del cual una gota escapada por error puede bastar, no sólo para quitar la vida sino, lo que es más terrible, para dar a toda una vida un sabor amargo que ninguna dulzura podrá ya consolar jamás?²²⁴

Por otro lado, Max Scheler señaló que el objetivismo valorativo no se fundaba en la lógica sino en el sentimiento, en aquella *logique de coeur* de la que hablaba Pascal. Aunque el objetivismo de Scheler es prácticamente insostenible por cualquier jurista, señala la importancia del sentir en la función estimativa. En ese sentido, aunque no podemos sentir aquella luz de la Justicia de la que hablaba Aristóteles, tal vez podamos sentir con mayor profundidad y hondura, la vivencia de la injusticia. Aunque es una teoría vagamente estudiada por algunos juristas, hay quienes hablan del sentimiento o sentido de injusticia. Recaséns Siches explica el sentimiento de injusticia de la siguiente manera:

Tal “sentido de injusticia” consiste en el hecho, dado de manera inmediata en nuestra conciencia, de reaccionar frente a una situación injusta. Se trata de un hecho dinámico y, a la vez impregnado de un calor emocional de repudio e indignación. Como efecto de un conjunto de múltiples y muy variados factores acontece frecuentemente que es difícil obtener la intuición inmediata de la justicia, mejor dicho, de la solución justa para un determinado problema legislativo o judicial. Pero, en cambio suelen ser hechos inmediatos en la conciencia las reacciones simpáticas de ultraje,

²²⁴ *Cit. pos.*, Castro, V., Juventino, *Los jueces mexicanos y su Justicia*, México, Porrúa, 2004, p. 3.

horror, repugnancia, resentimiento y cólera, contra aquellos actos en los cuales se siente o experimenta de un modo directo la presencia de la injusticia.²²⁵

Para Recaséns Siches el sentido o sentimiento de injusticia es un saber del sujeto fundado en la experiencia. Todos lo hemos percibido. Cuando nuestros padres nos regañan injustamente, cuando la valoración de un profesor es arbitraria o cuando leemos la sentencia adversa e infundada de un juez o magistrado. En ese instante vivimos un *dolor moral* que nos afecta profundamente. Ese es el sentimiento de injusticia. Contrario a lo que podría pensarse, el sentimiento de injusticia tiene la característica de que no siempre recae sobre la afectación del individuo que la siente. En numerosas ocasiones la causa del sentimiento de injusticia proviene precisamente de la injusticia cometida sobre otra persona. En estos casos reaccionamos con repudio, rechazo y enojo contra aquellas personas que la cometen y compasión por el agraviado.

En ese mismo sentido, Villoro Toranzo, expresa que *la Justicia es fundamentalmente una vivencia*, que parte del sano desarrollo psicológico del ser humano. Así lo explica en su obra titulada *La Justicia como vivencia*. Para Villoro la resolución de este problema es una “labor difícil y trabajosa, que no podrá realizarse sin lograr antes algún equilibrio de Justicia en uno mismo y sin estar abiertos a las experiencias de otros. [...] Las vivencias de la Justicia; son las voces titubeantes que nos señalan los derroteros de la perfección.”²²⁶

También Del Vecchio, explica el sentimiento de Justicia, como una forma de lo que él denomina psicologismo. A este respecto señala: “Genéticamente, el sentimiento de lo justo constituye la primera indicación de valor jurídico, y la expresión práctica de su humana necesidad. Gracias al sentimiento de lo justo es

²²⁵ Recaséns Siches, Luis, *op. cit.*, nota 161, p. 57.

²²⁶ Villoro Toranzo, Miguel, *La Justicia como Vivencia*, México, Porrúa, 2004, p. 33.

posible de una lado la vigencia práctica del Derecho y del otro el impulso práctico de su reelaboración progresiva.”²²⁷

El sentimiento de injusticia se explica por una percepción que inicia siempre por la sensibilidad respecto a nuestros semejantes. En la medida en la que sentimos las necesidades y sufrimientos del otro como nuestros, podemos atisbar aunque sea de forma superficial dicho sentimiento de injusticia. Schopenhauer explica este primer momento de consciencia como una expresión de la conmiseración humana:

La conmiseración es ese hecho asombroso y lleno de misterios en virtud del cual vemos borrarse la línea fronteriza que a los ojos de la razón separa totalmente un ser de otro ser, y convertirse el << no yo >> en cierto modo en el <<yo>>. Sólo la conmiseración es el principio real de toda justicia libre y de toda caridad verdadera. La conmiseración es un hecho innegable de la conciencia humana; es esencialmente propia de ésta y no depende de nociones anteriores, de ideas *a priori*, religiones, dogmas, mitos, educación y cultura. Es producto espontáneo, inmediato, inalienable de la naturaleza; resiste a todas las pruebas y se manifiesta en todos tiempos y países. [...] El ser humano que no conoce la conmiseración está fuera de la humanidad, y esta misma palabra <<humanidad>> se toma a menudo como sinónimo de conmiseración.²²⁸

El sentimiento de injusticia, que a veces abarca también el de justicia, no sólo se basa en el egoísmo del ser humano, que tiende a repeler la agresión y buscar el placer. En nuestra opinión el sentimiento de injusticia que explican autores como Villoro, Recaséns, Del Vecchio y Edmond Cahn se basa en la

²²⁷ Del Vecchio, Giorgio, *Filosofía del Derecho*, 4a. ed., trad. de Luis Recaséns Siches, México, Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal Dirección General de Anales de Jurisprudencia, Colección “Doctrina”, t. I., 2003, p. 626.

²²⁸ Schopenhauer, Arthur, *La sabiduría de la vida, en torno a la filosofía, el amor, las mujeres, la muerte y otros temas*, México, Porrúa, 2004, p. 371.

experiencia de la otredad. Es decir, para sentir la injusticia debe existir en la naturaleza humana un mínimo de compasión o altruismo para atisbar o sentir algo, cuando la injusticia no recae en sí mismo. ¿Hasta qué punto se encuentra sustentado el sentimiento de injusticia en la naturaleza humana?

En nuestra opinión, para resolver esta duda, las investigaciones jurídicas, sobre todo las investigaciones filosófico – jurídicas, deben servirse de la interacción de un método interdisciplinario y transdisciplinario. Esto quiere decir que debemos ir un paso más allá de lo que nos aportaron juristas como Recaséns, Villoro, del Vecchio y Cahn, ayudándonos de una investigación que se sirva de los conocimientos de otras ciencias. Al construir estos puentes entre las diversas ciencias se enriquecerá enormemente cualquier investigación. Por ello afirma Flores Trejo, que “la interdisciplinariedad conlleva el reencuentro y cooperación entre dos o más disciplinas, cada una de las cuales aporta sus propios esquemas conceptuales, la manera de definir los problemas y sus métodos de investigación.”²²⁹

En ese sentido, conocemos que el Derecho Natural se basa en la premisa de que existen ciertos principios y normas que rigen al hombre y que éstos se fundan en la naturaleza humana. En palabras de Cicerón, es “la recta razón escrita en todos los corazones.”²³⁰ Sin embargo, también existe un dilema en torno a la naturaleza humana. Para muchos, la historia no es sino el reflejo fiel de la frase de Hobbes de *homo homini lupus*. En ese sentido, Erich Fromm²³¹ se pregunta si el hombre es un lobo o un cordero y explica que tanto la bondad y grandeza, como la crueldad y la violencia son constantes imborrables de la historia de la humanidad.

²²⁹ Flores Trejo, Fernando, *op. cit.*, nota 221, p. 139.

²³⁰ *Cit. pos.*, Villoro, Toranzo, Miguel, *Introducción al Estudio del Derecho*, 19a. ed., México, Porrúa, 2005, p. 8.

²³¹ Fromm, Erich, *El corazón del hombre, su potencia para el bien y el mal*, 2a. ed., trad. De Florentino M. Torner, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, Colección Popular, número 76, pp. 11 – 19.

Tan sólo unos años después de la primera Guerra Mundial, y al ser testigo de la terrible perversidad humana, Freud completó su teoría psicoanalítica al incluir el concepto de instinto de la muerte o también conocido como *Thánatos*. Para Freud, el *Eros* o instinto de la vida, que significa enlazar, integrar y unir se encuentra en oposición al *Thánatos* que tiende a separar, destruir y desintegrar. Para Fromm “la vida de cada individuo es, pues, un campo de batalla de esos dos instintos fundamentales.”²³²

El sentimiento de injusticia exige un mínimo de experiencia de lo que podríamos denominar *dolor moral* por la injusticia cometida contra otro o contra uno mismo. ¿Puede el sentimiento de injusticia fundarse en la naturaleza humana? Ya analizamos que tanto para la psicología, como para la filosofía y el Derecho el sentimiento de justicia tiene un fundamento. Para el Psicoanálisis *Eros* y *Thánatos* son dos facetas de la naturaleza humana. No podemos negar que existe una tendencia del ser humano hacia la destrucción e inclusive hacia la maldad. Para Erich Fromm, es la consecuencia de “el amor a la muerte, el narcisismo maligno y la fijación simbiótica-incestuosa. Las tres orientaciones, cuando se combinan, forman el síndrome de decadencia, el que mueve al hombre a destruir por el gusto de destrucción y a odiar por el gusto de odiar.”²³³

En ese mismo sentido, Fromm propone una ética humanística apoyada tanto en la filosofía moral, como en las conclusiones del psicoanálisis. Así desde una perspectiva interdisciplinaria nos muestra que puede existir una ética fundada en la naturaleza del hombre. Por ello señala en su obra titulada *Ética y psicoanálisis*:

He escrito este libro con la intención de reafirmar la validez de la Ética Humanista, de señalar que nuestro conocimiento de la naturaleza humana no conduce al relativismo ético sino que, por el contrario, nos lleva a la convicción de que las fuentes de las normas para una conducta ética han

²³² *Ibidem*, p. 50 – 51.

²³³ *Ibidem*, p. 18.

de encontrarse en la propia naturaleza del hombre; que las normas morales se basan en las cualidades inherentes al hombre y que su violación origina una desintegración moral y emocional. [...] Si el hombre ha de confiar en valores tendrá que conocerse a sí mismo y conocer la capacidad de su naturaleza para la bondad y la productividad.²³⁴

¿El sentimiento de injusticia se encuentra de alguna forma esbozado por alguna disciplina biológica o sólo es una opinión de las ciencias sociales? Para el doctor en Medicina y especialista en Neurobiología, el Dr. Nolasca Ascarín Tusell, toda la conducta humana se encuentra determinada por el cerebro humano. El Dr. Nolasca explica que los sentimientos se encuentran determinados por el *sistema límbico* del cerebro. Este soporte estructural, que se encarga de dar vida a nuestra capacidad afectivo - emocional se encuentra integrado por varios núcleos e infinidad de líneas de interconexión.²³⁵

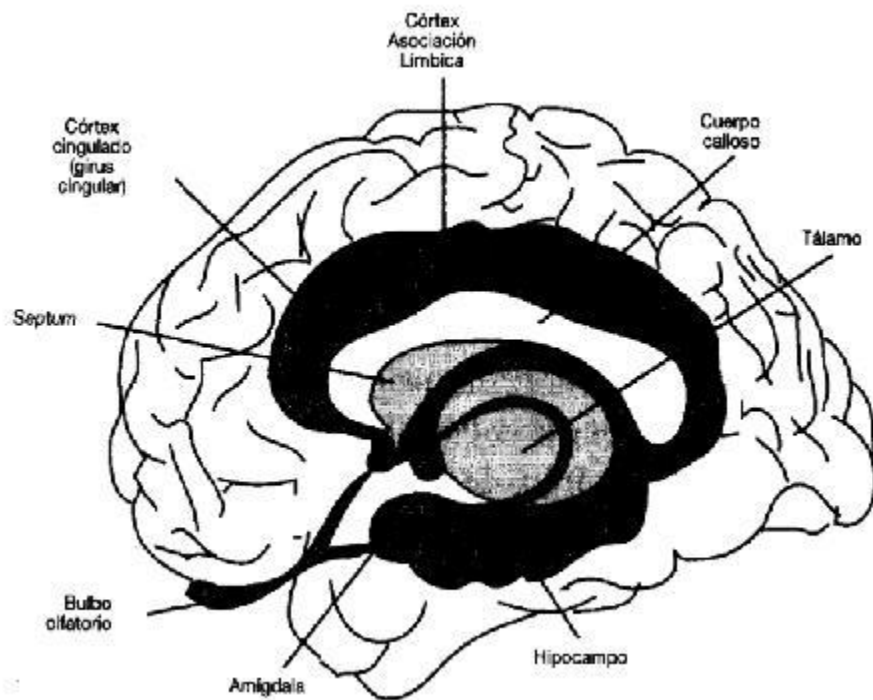
Dentro del *sistema límbico* encontramos la amígdala lateral que es el núcleo encargado del afecto y la solidaridad. También está, la amígdala medial que es la encargada de nuestros impulsos agresivos, mientras que el *septum* es el encargado del sentimiento de placer. También integran al sistema límbico el hipocampo que es el núcleo encargado de nuestra memoria, así como una parte del córtex prefrontal anterior o prefrontal ventromediano, el cual cuando sufre una lesión altera tanto la capacidad emocional, como las relaciones sociales.²³⁶ Para una mejor comprensión podemos observar la siguiente imagen tomada del libro de Nolasca.²³⁷

²³⁴ Fromm, Erich, *Ética y Psicoanálisis*, trad. de Heriberto F. Morck, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, Colección Breviarios, número 74, p.19.

²³⁵ Ascararín Tusell, Nolasca y Pérez – Simó Ascarín, Laia, *op. cit.*, nota 3, p. 191.

²³⁶ *Ibidem*, 193.

²³⁷ *Ibidem*, p. 431.



Se ha comprobado que la estimulación de la zona media amigdalár produce reacciones agresivas y de violencia, mientras que la estimulación de la parte lateral conduce a sensaciones de placer y afecto. Por ello señala el Dr. Nolasco que “puede afirmarse que en el proceso de hominización, el desarrollo cerebral primó el aumento de volumen de los núcleos vinculados al placer y al afecto frente a los núcleos vinculados a los comportamientos coléricos y violentos”²³⁸

Tenemos que reconocer que para la medicina y la biología, la evolución en el cerebro no se dio por un sentido de moralidad, sino porque estos nos hacían más aptos para sobrevivir y perpetuar la especie. Se encuentra científicamente probado que una de las tendencias básicas del ser humano es la tendencia al afecto y a la solidaridad.²³⁹ La sociedad que contó con normas de convivencia hizo que las comunidades fueran más perdurables. En este sentido señala el Dr. Nolasco

²³⁸ *Ibidem*, p. 194.

²³⁹ Véase el capítulo 3 de la obra del Dr. Ascararín Tusell Nolasco, en especial el subtema: *Las tendencias básicas del ser humano*.

“Quienes no fueron capaces de introducir normas de convivencia fracasaron y desaparecieron.”²⁴⁰

El altruismo recíproco, que en nuestra opinión es otra manera de explicar el sentimiento de injusticia, se encuentra vinculado necesariamente a nuestra permanencia como especie. De los 150, 000 años de existencia de nuestra especie, el 95 % hemos vivido como cazadores y recolectores.²⁴¹ Esto significa que la construcción de comunidades fundadas en ciertos principios éticos hizo más eficiente la hegemonía de nuestra especie. El altruismo recíproco fue la forma de mantener unida la vida societaria. Según los etólogos el comportamiento comunitario se funda en el altruismo recíproco, cuya máxima es “yo te ayudo porque antes o después tú me ayudarás.”²⁴²

Tanto el altruismo recíproco como la empatía, nos convirtieron en una especie exitosa. Aunado a lo anterior el desarrollo del cortex prefrontal, permitió al ser humano la capacidad de teorizar y ponderar sus decisiones, es decir la toma de conciencia. De cualquier forma podemos concluir que el desarrollo del cerebro, privilegia la toma de decisiones fundadas en el la cooperación, la ayuda a los de su especie y la empatía ante el sufrimiento. Por ello explica Nolsac que:

La humanidad aprecia más las conductas altruistas y benéficas que las egoístas y perversas. A estas últimas cabe considerarlas como particulares, puesto que no constituyen los impulsos universales que llevaron a la humanidad a la conquista del planeta a partir de un puñado de humanos surgidos en África. El desarrollo y expansión de los humanos fue posible cuando el cerebro desarrolló la capacidad para las conductas altruistas y solidarias, que con el paso de miles de años, mejoraron las interrelaciones y los vínculos entre ellos [...] Aunque los reflujos perversos y las crisis de dolor, el hambre o la enfermedad hayan sido espectaculares a lo largo de la

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 286.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 284.

²⁴² *Idem*.

historia, es innegable que la humanidad ha avanzado y es la especie con mayor éxito biológico, medido por un crecimiento demográfico espectacular. Lo que indica que las formas de convivencia positiva han sido mayores que las negativas. Es así como cabe aceptar que los sentimientos solidarios, cooperativos y de simpatía, compasión o beneficencia, son adaptaciones biológicas útiles para la supervivencia y perpetuación de la especie.²⁴³

De lo dicho se concluye que el ser humano tiene una propensión natural a la ayuda mutua, al altruismo, y podría ser ésta, la causa biológica del sentimiento de injusticia. Esa necesidad de un mínimo de orden ha hecho que el ser humano se convierta en una especie tan exitosa desde el punto de vista biológico. Aun así, las excepciones son diversas y debemos enfatizar que no proponemos un determinismo biológico, sino una ética fundada en las raíces humanas. Moral o no, el fundamento está integrado en nuestra historia evolutiva.

No es concluyente la aseveración de que el ser humano es simplemente bueno o malo por naturaleza. Vivir es siempre decidir. En ese sentido, lo que intentamos expresar es que las posibilidades éticas están insertas en la naturaleza humana. Es evidente que la decisión en última instancia dependerá del ser humano. Tomar una decisión justa favorece a la colectividad y a nosotros mismos, tanto así que los impulsos morales se han conservado en el hombre y son fundamento del éxito personal, así como del de la especie. Los grandes trazos del comportamiento humano son innatos, sin embargo, el aprendizaje y el entorno promueven adaptaciones diversas. Es necesario dejar de estudiar los problemas sociales desde una perspectiva unilateral. Debemos empezar a construir un estudio de la Justicia polifacético, que no excluya a las demás ciencias y sus aportaciones. Por ello señala Wilson:

Los mismos filósofos, la mayoría de los cuales carecen de una perspectiva evolucionista no han dedicado mucho tiempo al problema. Ellos examinan los preceptos de los sistemas éticos con base a sus consecuencias y no a

²⁴³ *Ibidem*, p. 295.

sus orígenes. Así John Rawls inicia su influyente *A Theory of Justice* con una proposición que considera indiscutible: “En una sociedad justa las libertades de igual ciudadanía se toman como establecidas; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateo político o al cálculo de los intereses sociales.” [...] *Al igual que todos los demás filósofos, miden sus respuestas emocionales personales ante las diversas alternativas como si consultaran un oráculo místico. Ese oráculo reside en los profundos centros emocionales del cerebro, muy probablemente dentro del sistema límbico, un complejo dispositivo de neuronas y células que secretan hormonas situadas justamente debajo de la porción “pensante” de la corteza cerebral.* Las respuestas emocionales humanas y las prácticas éticas más generales basadas en ellas han sido programadas en amplio grado por la selección natural después de millares de generaciones. El problema de la ciencia es medir la estrechez de las limitaciones causadas por la programación, encontrar su fuente en el cerebro, y descifrar su importancia mediante la reconstrucción de la historia evolutiva de la mente. Esta empresa será el complemento lógico del estudio continuo de la evolución cultural.²⁴⁴

3.- La Justicia como símbolo del ser humano.

Si tal como afirma Cassirer el hombre es un *animal simbólico*, entonces la respuesta al problema de la Justicia también se encuentra en los símbolos que crea. Lo anterior, debido a que los símbolos son espejos de nuestra naturaleza humana en tanto que describen nuestro ser y al mismo tiempo lo trascienden al señalar sus anhelos. La función del lenguaje, cumple con esta finalidad simbólica al comunicar, nuestra interpretación del mundo. Sin embargo la huella de lo humano la encontramos en otros símbolos culturales, como los ritos, la magia, la religión y el mito.

²⁴⁴ Wilson, Edward O., *Sobre la naturaleza humana*, trad. de Mayo Antonio Sánchez, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, colección popular, pp. 19 – 21.

El mito es uno de los símbolos más antiguos de la humanidad, que constituye una fuente de sabiduría en torno al sentido del ser humano. Ha habido épocas en que el mito se ha visto como una simple consecuencia de una primitiva estupidez, e irracionalidad. Lo cierto es no deja de ser una palabra tan antigua como enigmática. Según el catedrático de Filología Griega de la Universidad Comptense, Carlos García Gual²⁴⁵, la palabra mito aparece en los diccionarios del mundo hasta principios del siglo XIX. Muchas de esas definiciones, son exiguas en su contenido e inclusive peyorativas al señalar su significado como algo falso, indemostrable o quimérico.

En el sentido originario del griego, *mythos* se refiere a una historia o cuento. Por su parte *lógos*, en griego es un concepto más amplio que tiene significados como relato, narración, palabra, frase, tratado, razón o proporción. Esto quiere decir que el campo semántico de *lógos* es más amplio que el de *mythos* en el griego antiguo y que incluso *lógos* puede ser veraz o ficticio. Sólo aparece como racional cuando se opone a *mythos*. Por ello la diferencia entre *lógos* y *mythos* parece ser más tenue y reciente. Prueba de lo anterior es que los mitos son llamados en ocasiones *hieroi lógoi*, (relatos sagrados)²⁴⁶. La contraposición entre *mythos* y *lógos* como relato mítico y racional, se funda en el pasaje de Protágoras. Al igual que Sócrates, en el diálogo de Protágoras, creemos que el mito puede servir como *logos* para expresar la verdad.

La verdad arcana que encierran los mitos es fuente de múltiples interpretaciones y profundas reflexiones. La Justicia, en la mitología griega, está representada por *Themis* quien es hija de *Gaia* (diosa de la tierra) y *Urano* (dios del firmamento). Esto nos señala que la Justicia nace de la unión de la naturaleza etérea del cielo, con la concreta de la tierra. Tal vez es la metáfora de un valor sempiterno como el firmamento, pero visible desde la tierra. Según la mitología *Themis* es la consejera de Zeus, así como una deidad de los oráculos en Pitia y en

²⁴⁵ García Gual, Carlos, *Mitos, viajes, héroes*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 10 y 11.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 18.

Delfos y por eso a las sentencias que daban ahí se les denominó *Themistés*. Dicho vocablo era aplicado también a las sentencias de los jueces que al igual que el oráculo, debía de interpretar la sabiduría divina, así como discernir entre lo verdadero y lo falso.

Dike por otro lado, es producto del amor incestuoso de *Themis* con el propio Zeus y es una representación más severa y concreta del Derecho. *Themis* es la Justicia y el buen consejo. *Dike* por su parte es el decreto del inexorable Zeus. *Dike* reina en la tierra y en los infiernos. Las ministras de *Dike* son las Erinias, siempre sedientas de venganza e incluso llega a identificarse con *Némesis* (asociada con la venganza).²⁴⁷

Para los griegos la Justicia Divina personificada por *Themis* es consejera de los poderosos. En otro extremo *Dike* representa la sentencia que se ejecuta y el derecho que se cumple. No deja de ser llamativo que para Hesíodo *Themis* se encontrara rodeada de sus dos hermanas *Eunomia*, (diosa de la seguridad y el orden) y *Eirene* (diosa de la paz). Justicia, orden y paz eran las acompañantes de Zeus. En cambio como fuerzas antagónicas a estas deidades se encuentran *Eris* (la discordia), *Bía* (la fuerza) e *Hybris* (la incontinencia o el exceso).

En ese sentido destacamos también un mito que puede servir como ejemplo del sentido de injusticia. Este relato es tomado de la *Iliada* de Homero. Pretendemos hacer una interpretación libre y sin ninguna pretensión de erudición, pero fundada en estudios filológicos de la misma²⁴⁸. Por ello debemos mantener, siempre presente la idea del sentido de justicia esbozado en la primera parte de

²⁴⁷ Gómez Robledo, Antonio, *Meditación sobre la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 14 – 22.

²⁴⁸ Recomendamos ampliamente la obra de Carlos García Gual, “*Encuentros Heroicos Seis escenas Griegas*”, en especial el capítulo 1. En ella hace un estudio minucioso de la escena de Príamo y Aquiles y reconoce que la escena es una de las más impresionantes de la historia de la literatura griega y de la humanidad por la muestra de un emocionante humanismo.

este capítulo, para leer e interpretar una vez más estos mitos y estar en posibilidades de sacar algunas conclusiones.

La escena transcurre, en el canto XXIV, el canto final de la *Iliada*. En ella Príamo, el anciano rey troyano, viaja en la noche a través del campamento aqueo, con la ayuda de Hermes hasta la presencia del joven y bravo Aquiles, para suplicarle que le devuelva el cadáver de Héctor, el más querido de sus hijos. Aquiles que había jurado destrozar el cadáver sin piedad, se queda atónito ante la presencia del enemigo en su propia tienda.

Cuando leemos y releemos esta escena no podemos dejar de pensar que el final pudo ser distinto en muchas formas. Pudo haber terminado con la destrucción del enemigo y la celebración de las exequias de los caídos. También pudo terminar con la destrucción de Ilión o la muerte de Príamo a manos del raudo Aquiles. Esto pudo ser así, pues para los antiguos griegos, Zeus regía la vida y muerte de héroes y mortales. Sin embargo los dioses griegos no se imponen por la fuerza sino que dan libertad a los hombres y semidioses para actuar en un sentido o en otro. Zeus pudo arrebatar el cadáver, como Afrodita lo hizo al proteger a Paris. Sin embargo, el concepto de libertad es fundamental en la trama de los relatos griegos.

Continuando con el relato, Príamo se acerca a la morada de Aquiles y señala Homero que: “Entró, el alto Príamo, sin que ellos lo notaran, se paró cerca y estrechó las rodillas de Aquiles y le besó las manos terribles y homicidas, que a tantos hijos suyos habían matado.”²⁴⁹ Después Aquiles se queda asombrado al ver al deiforme Príamo en su tienda y escucha la súplica del anciano rey “¡Acuérdate de tu padre, Aquiles, semejante a los dioses, que tiene mi misma edad y está en el funesto umbral de la vejez!”²⁵⁰ Finaliza su súplica diciendo. “Respeto a los dioses, Aquiles, y ten compasión de mí y por la memoria de tu padre. Yo soy aún más

²⁴⁹ Homero, *op.cit*, nota 56, p.454.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 455.

digno de piedad y he osado hacer lo que ningún mortal terrestre mortal hasta ahora: acercar a mi boca la mano del asesino de mi hijo.”²⁵¹

Señala el filólogo Carlos García Gual²⁵² que la única vez que Homero llama a Príamo el gran Príamo (*Príamos mégas*) es precisamente en esta escena en que el rey con la única defensa de su edad y sus blancos cabellos desarma la cólera del invencible Aquiles diciéndole: *Acuérdate de tu padre*. Después de haber escuchado sus súplicas Homero cuenta que “le infundió el deseo de llorar por su padre. Le tocó la mano y retiró con suavidad al anciano. El recuerdo hacía llorar a ambos.”²⁵³ Después de haber llorado, Aquiles, le dice a Príamo “*De hierro es tu corazón*.”²⁵⁴

Aquiles no sólo regresa el cuerpo y lo carga hasta el carro sino que manda a bañar el cuerpo de Héctor, así como ordena que lo unjan con suntuoso óleos y perfumes. Ordena también que lo cubran con un hermoso manto, digno de la realeza troyana, y le otorga cuidados que solían corresponder normalmente a los familiares del muerto, en específico a la madre del difunto. Finalmente Aquiles y Príamo, comen en silencio contemplándose el uno al otro. Homero señala que: “el Dardánida Príamo se quedó mirando a Aquiles, admirado de lo alto y bello que era; al verlo se parecía a los dioses. Y también Aquiles admiraba al Dardánida Príamo al contemplar su noble aspecto y al oír sus palabras.”

El resto de la historia lo conocemos, Príamo pasa la noche ahí y Aquiles le otorga diez días para las exequias del príncipe troyano. Lo realmente interesante de la escena anterior es que cuando Príamo y Aquiles se contemplan Homero usa el verbo griego *thaumázein* que es el mismo que Platón y Aristóteles usan para referirse a la filosofía que nace de la admiración o el asombro. En nuestra

²⁵¹ *Idem*.

²⁵² García Gual, Carlos, *Encuentros Heroicos, Seis escenas Griegas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, Colección de Antropología p. 26.

²⁵³ Homero, *op.cit*, nota 56, p. 455.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 456.

interpretación, esa admiración o asombro por el dolor ajeno es la raíz fundamental del sentimiento de justicia. Ya sea un proceso químico ubicado en el sistema límbico del cerebro, una apreciación moral o una consecuencia del aparato psíquico del *Eros*. El sentimiento de justicia surge del asombro del dolor a nuestros semejantes e incluso a nuestros enemigos. Esa necesidad de corregir la falta, de enmendar la injusticia es en nuestra opinión el corazón del sentido de injusticia. Por ello explica Recaséns:

“La naturaleza nos ha equiparado a todos los hombres para considerar la injusticia cometida con otro como una agresión personal. Mediante una empatía misteriosa y mágica, mediante ese intercambio imaginativo, cada quien se proyecta así mismo en la persona del otro, no meramente por piedad o compasión, sino con el vigor de la autodefensa. La injusticia se convierte en un asalto, en un atraco; y el sentido de la injusticia es el instrumento por cuya virtud el hombre descubre el ataque y se prepara a la defensa. El animal humano está predispuesto a luchar contra la injusticia.”²⁵⁵

El sentimiento de injusticia tal vez no sea la respuesta más precisa, pero parece ser la más fundada en lo que es y significa el ser humano. En los capítulos precedentes vimos que la indefinición de la justicia, aunado al origen convencional o natural de las palabras hacen de su explicación lógica un problema imposible desde esas aristas. Al estudiar a la Justicia no como un concepto sino como valor encontramos también barreras infranqueables como su carácter ontológico, que nos conducen por los laberintos del subjetivismo y el objetivismo. Como siempre, tal vez la respuesta más simple sea la más verdadera. La Justicia está fundada en la naturaleza psíquica, biológica y moral del hombre. A través de ella perduramos como especie y nos perfeccionamos como individuos. Ya decía Kant que para distinguir lo bueno de lo malo no hacía falta estudiar filosofía moral ya que el

²⁵⁵ Recaséns Siches, *Tratado General de Filosofía del Derecho*, 4a. ed., México, Porrúa, 1986, p. 681.

rústico suele discernirlo espontáneamente.²⁵⁶ En ese sentido la justicia es antes que un conocimiento, una vivencia.

De cualquier forma somos de la opinión que en el Derecho, debe seguirse estudiando este tema, cada vez más desde una perspectiva plural, en la que se señale la definición no como el fin del problema, sino como el inicio de la discusión académica. Sólo en la reflexión, fundada en los todavía arcanos misterios de la condición humana, podremos encontrar una respuesta cada vez más satisfactoria para los retos de nuestro tiempo. Si como Aquiles y Príamo podemos ver la injusticia que vive el otro con aquél *thaumázein* o asombro con el que nos contemplamos a nosotros mismos, tal vez podamos aproximarnos más a lo que es la Justicia. La puerta para el debate está abierta y debe seguir así. Cualquier respuesta concluyente atentará contra el dinamismo del valor de la Justicia, así como contra el del hombre.

Se dice que el primer proceso judicial de occidente, se encuentra narrado en el escudo de Aquiles²⁵⁷, que Homero canta en la *Ilíada* (canto XVIII). En aquellas armas divinas, se encuentra forjada la decisión de un problema jurídico. La gente reunida en el ágora escuchaba a los ancianos que se encontraban sentados en piedras pulidas en un círculo sagrado. Cada uno pronunciaba su juicio uno por uno y en medio de ellos yacían dos talentos de oro para dárselos a aquél que de entre ellos pronunciara la decisión más justa. Al igual que en la imagen del escudo de Aquiles, debemos seguir buscando la decisión más justa de entre las muchas posibles. Sólo a través del debate, la crítica y el escrutinio público podremos acercarnos al actuar justo.

Finalmente coincidimos con Antonio Caso, que la filosofía sólo es un interés de conocimiento. Pensamos que el problema de la Justicia se resuelve en gran

²⁵⁶ *Cit. pos.*, Del Vecchio, Giorgio, *op. cit.*, nota 227, p. 624.

²⁵⁷ Véase Wolf, Hans Julius, "*El origen del proceso*", editada por la Facultad de Derecho de la UNAM y el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, principalmente el capítulo 2.

medida en lo justo. Es decir, en la sentencia justa, en la sociedad justa y el acto justo. Cuando la razón flaquea, debemos de guiarnos por el fallo de nuestra conciencia. Si todos somos potencialmente y humanamente justos, es nuestro deber actuar con Justicia. Por ello decía Antonio Caso que “todas las filosofías de los hombres de ciencia no valen nada ante la acción desinteresada de un hombre de bien.”²⁵⁸

Aunque en el transcurso de los siglos, el hombre ha probado en más de una ocasión y tal vez siga probando que es más ese lobo del que habla Hobbes²⁵⁹ que depreda a sus semejantes, todavía poseemos aquél fugaz bien del que está hecha la historia, que es el tiempo. No importa si erramos en resolver el problema de la Justicia, que sigue posado en los labios de la esfinge. Sólo importa no evitarlo y afrontarlo antes que nos quedemos sin tiempo. Como explica Hegel: “*Cuando la filosofía pinta al claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva, emprende su vuelo, al caer el crepúsculo.*”²⁶⁰

²⁵⁸ Caso, Antonio, “*La existencia como economía, como desinterés y como caridad*”, Antología Filosófica, México, UNAM, 2010, colección Biblioteca del Estudiante Universitario, número 80, p. 90.

²⁵⁹ Hacemos referencia a la frase de Hobbes *homo homini lupus* (el hombre, el lobo del hombre).

²⁶⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, México, Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal, Dirección General de Anales de Jurisprudencia y Boletín Judicial, 2007, p. 36.

CONCLUSIONES

La Justicia puede ser estudiada desde diversos aspectos del conocimiento. De nuestro estudio podemos afirmar que es al mismo tiempo símbolo, idea, valor y sentimiento. En esta investigación elegimos la filosofía del lenguaje, la teoría de la definición, la teoría del valor, y el concepto de sentido de justicia con la convicción de que un estudio unívoco sólo sería consecuencia de una visión estrecha y sesgada de este valor. Esto es así, debido a que la Justicia está impregnada de un sentido humano, y lo humano, siempre puede estudiarse en forma polifacética.

El hombre es un animal simbólico y las palabras, son esencialmente los símbolos con los que arrojamos nuestras ideas. En consecuencia, el lenguaje es el vehículo de nuestro pensamiento. Sólo a través del lenguaje podemos comunicar nuestro pensar y sentir. Es por lo anterior, que al estudiar la Justicia optamos por hacer un estudio acerca del lenguaje desde una perspectiva filosófica. Las conclusiones que afecten al lenguaje, afectarán también a nuestro objeto de conocimiento, pues el binomio conocimiento – lenguaje es indisoluble.

En la antigüedad, la palabra tuvo una función mágica. Se pensaba que las palabras tenían una relación de semejanza y adecuación perfecta con los objetos. El objeto se asemejaba con su connotación lingüística de una forma natural. Aunque pudiera pensarse en una tautología, la base de la concepción mágica se funda en que lo semejante produce lo semejante. Esto es tanto la causa de la frase sacramental como del conjuro mágico, pues la palabra es el alma de las cosas y su exacta pronunciación es al mismo tiempo conocimiento y dominio del objeto. Este principio es también la causa del nacimiento de la retórica y la argumentación. Los sofistas pensaban que cualquier tesis podía ser verdadera si se sabía argumentar. Esta doctrina de la filosofía del lenguaje, recibió el nombre de naturalista.

En oposición, existe la tesis que sostiene que el lenguaje es producto de la convención de la sociedad que lo crea. Las palabras, es decir los símbolos que sirven para referirse a los objetos, pueden modificarse en forma y contenido en

atención a las demandas de la sociedad. Por esto, a esta doctrina se le denominó convencionalista. Aunque los puntos en pugna están fijados desde el *Cratilo* de Platón, lo cierto es que la discusión siguió hasta el siglo XVIII y asumió diversas máscaras, tras las cuales se ocultaba el citado debate platónico.

El problema de los universales en la edad media y la búsqueda de las lenguas adámicas se basan en la creencia de la fidelidad que podía tener nuestro lenguaje como depositario y mensajero del pensamiento. Durante mucho tiempo se creyó que la pureza del lenguaje, era la del pensamiento. Por ello, muchos filósofos y lingüistas creyeron encontrar este bálsamo purificador en la lógica y la matemática. Entre el lenguaje fuera más parecido a estas ciencias, existiría más precisión en su uso. El primer Wittgenstein, es decir, el del *Tractatus Logico Philosophicus* fue uno de los máximos exponentes de esta teoría. Sin embargo, aún Wittgenstein, reconocía que existía todo un conjunto de objetos respecto de los cuales no se podía expresar nada en forma lógica y que denominó como un universo de lo místico.

Aunque el convencionalismo terminó por imponerse en el debate filosófico, no podemos perder de vista que lo anterior tiene importantes matices. La cuestión fundamental es saber si desde una perspectiva de la filosofía del lenguaje, la Justicia es un concepto natural o convencional. Aunque la palabra Justicia y su contenido son producto del convencionalismo y la dinámica de los pueblos, es llamativo que es un símbolo que ha permanecido vigente a lo largo de toda la historia del hombre. No hay sociedad que no la invoque como principio rector, fin o justificación de su actuar. Debido a lo anterior concluimos que la Justicia es un símbolo de contenido convencional, pero al mismo tiempo concomitante a los intereses y anhelos del hombre y su historia.

Por lo que hace a la teoría de la definición concluimos que existe una enorme desinformación en lo que respecta a la utilidad de la misma. Para Aristóteles la definición formaba parte de todo un sistema filosófico, denominado Metafísica y que consideró la filosofía primera. Aristotélicamente hablando, la definición sirve para conocer lo que un objeto es. Sin embargo, la definición sólo

es aplicable precisamente a las esencias y aún de entre ellas existen los denominados predicamentos, que tienen una extensión tan grande en su contenido que no pueden ser definidas.

Aristóteles nunca concibió la Justicia como un concepto definible, tanto así que el estudio que hace de ella está en su *Ética Nicomaquea* y no así en la *Metafísica*. Además concibió la Justicia, como una virtud, (o en griego *areté*), cuya naturaleza, era la de un modo de ser y no una esencia, por ende no definible. Por ello concluimos que la definición aristotélica no puede usarse para definir a la Justicia, pues ésta es un accidente o modo de ser del actuar humano. Y las definiciones sólo pueden definir sustancias.

De los otros tipos de definiciones podemos decir algo semejante. Aunque hay toda una gama de definiciones y cada una establece sus métodos particulares. La definición es la consecuencia de un juicio. Es decir, creamos definiciones, precisamente porque pretendemos dar sentido a los símbolos que tenemos frente a nosotros. Una definición, en ese sentido, pretende colmar una laguna o ambigüedad del lenguaje. Por ello toda definición implica una interpretación de lo que se pretende definir y en consecuencia pueden existir tantas definiciones como sentidos pueda tener un símbolo.

Por otro lado, la teoría de los valores, nos explica que la Justicia es un valor y como tal está sujeta a la naturaleza de los mismos. Aunque estamos acostumbrados a hablar de los valores, rara vez lo hacemos desde una perspectiva axiológica. Se afirma que los valores no son, sino que valen, debido a que en ontología existe una división y clasificación del ser. Así, tenemos los entes reales, ideales y los valores. La Axiología afirma que al ser cualidades de los objetos, los valores son accesorios o parasitarios de los mismos. Por ello, los valores no están sujetos a las cualidades y accidentes del ser.

Lo anterior, sirve para confirmar nuestra idea central de que los valores no pueden ser definidos en tanto no son sustancias o si se definen tendrán contenidos tan amplios que serán ambiguos. Una propuesta de la presente

investigación es la construcción del sentido de Justicia. Aunque autores como Recaséns Siches, o Del Vecchio han estudiado este concepto, este ha sido tratado de una forma marginal. Consideramos que de un estudio interdisciplinario del mismo, se pueden desprender conclusiones muy enriquecedoras.

El sentido de justicia o injusticia, parte de la existencia de la esfera moral del hombre que es dañada cuando se comete un acto injusto sobre su persona o sobre sus semejantes. El sentido de injusticia es un concepto, que está soportado en la naturaleza del hombre, ya sea en la figura del *Eros* para el psicoanálisis, de una reacción emocional o simplemente como altruismo o conmiseración por nuestros semejantes.

El sentido de injusticia no pretende definir a la Justicia, pues estamos seguros de que eso es imposible. El sentido de injusticia se basa en un altruismo recíproco, que nos impulsa a defendernos y defender a nuestros semejantes en contra del actuar arbitrario. Sin lugar a dudas no es la respuesta más clara, pero sí creemos que puede ser el inicio de investigaciones cada vez más interdisciplinarias de la Justicia.

Si la Justicia es un anhelo del hombre, no podemos confinarla a la frase sacramental o al aforismo. Debemos revivirla reinterpretando constantemente su sentido, con la vista puesta en la naturaleza humana y con un estudio más plural del dinamismo de las sociedades. Nuestro estudio no pretende la pureza del concepto de Justicia, pues es al mismo tiempo una tesis del sentido de Justicia, así como una antítesis de las definiciones, que confunden la claridad con la superficialidad. Debemos completar la investigación de la Justicia con un sentido más humano de la misma. La definición siempre es un intento por aprisionar una idea en las redes del lenguaje. Sin embargo la ciencia implica siempre una evolución y revisión de sus presupuestos básicos. El sentido de injusticia, se funda en ese dinamismo, que sobrepasa las limitantes de la definición. Aunque toda investigación es perfectible, concluimos que el estudio de la Justicia no sólo es la historia de sus definiciones, sino el análisis de sus causas. Sólo entonces, podremos entender el dinamismo del símbolo, del valor y del sentido de la Justicia.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicolas, *Historia de la Filosofía*, 6a. ed., trad. Juan Estelrich, Barcelona, ed. Montaner y Simón S.A., 1954.
- Acarín Tusell, Nolasco y Pérez – Simó Ascarín Laia, *El cerebro del rey, vida, sexo, conducta, envejecimiento y muerte*, Barcelona, RBA Libros S.A., 2001.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, España, Editorial Planeta- De Agostini, 1995.
- Aristóteles, *La Política*, México, Editorial Época S.A. de C.V., 2007.
- Aristóteles, *Metafísica*, 16a. ed., México, Porrúa, 2004.
- Bauman, Zygmunt, *Mundo de Consumo, Ética del individuo en la aldea global*, trad. Albino Santos Mosquera, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía del lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, México, UNAM, 1981.
- Burgoa, Orihuela, Ignacio, *El jurista y el simulador del derecho*, 19a ed. México, Porrúa, 2009.
- Burgoa Orihuela, Ignacio, *Memorias, epítome autobiográfico*, 2a. ed., México, Porrúa, 2011.
- Cardona, Francesc – Luis, *Mitología Griega*, Barcelona, Edicomunicación S.A., 1996.
- Cassirer Ernst, *Antropología filosófica*, 2a. ed., trad. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, número 41.
- Caso Antonio, “*La existencia como economía, como desinterés y como caridad*”, Antología Filosófica, México, UNAM, 2010.
- Caso, Antonio, *Obras Completas*, México, UNAM, 1973.
- Castro, V., Juventino, *Los jueces mexicanos y su Justicia*, México, Porrúa, 2004.
- Copi, Irving M., *Introducción a la lógica*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.

- Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, 7a ed., Barcelona, Ariel, S.A., 2004.
- Del Vecchio, Giorgio, *Filosofía del Derecho*, 4a. ed., trad. de Luis Recaséns Siches, México, Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal Dirección General de Anales de Jurisprudencia, Colección “Doctrina”, t. I., 2003.
- Dilthey Wilhelm, *Historia de la Filosofía*, 2a. ed., trad., Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Dujovne Leon, *Teoría de los Valores y Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1959.
- García Bacca, Juan David, *Los presocráticos*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- García Gual, Carlos, *Mitos, viajes, héroes*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- García Gual, Carlos, *Encuentros Heroicos, Seis escenas Griegas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- García Morente, Manuel, *Lecciones Preliminares de Filosofía*, 13a. ed., México, Editorial Época S.A., 1976.
- García, Morente Manuel, *Estudios y ensayos*, México, Porrúa, 1992.
- García, Máynez, Eduardo, “Análisis crítico de algunas teorías sobre el concepto de definición.”, *Ensayos Filosófico – Jurídicos 1934/1979*, 2a. ed., México, UNAM, 1984.
- García Máynez, Eduardo, *Ética, Ética Empírica, Ética de Bienes, Ética Formal, Ética Valorativa*, México, Porrúa, 1971.
- Gómez Robledo, Antonio, *Meditación sobre la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Flores Trejo, Fernando, *Bioderecho*, México, Porrúa, 2004.
- Foucault Michel, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, 2a ed., trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI editores, 2010.
- Frazer, James George, *La rama dorada: magia y religión*, 3a. ed., trad. de Elizabeth Campuzano, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

- Fromm Erich, *El corazón del hombre, su potencia para el bien y el mal*, 2a. ed., trad. De Florentino M. Torner, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Fromm, Erich, *Ética y Psicoanálisis*, trad. de Heriberto F. Morck, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, Colección Breviarios
- Frondizi, Risieri, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, número 260.
- Frondizi Risieri, *¿Qué son los valores?, Introducción a la Axiología*, 3a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Hallvis Pelayo, Manuel, *Teoría General de la Interpretación*, 3a. ed., México, Porrúa, 2012.
- Hans Julius Wolf titulada “*El origen del proceso*”, editada por la Facultad de Derecho de la UNAM y el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, principalmente el capítulo 2.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, México, Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal, Dirección General de Anales de Jurisprudencia y Boletín Judicial, 2007
- Hirschberger, Johannes, *Historia de la Filosofía*, 9a. ed., trad. Luis Martínez Gómez, Barcelona, Editorial Herder, 1977.
- Homero, *Iliada*, 2a. ed., trad., Ruben Bonifaz Nuño, México, UNAM, 2005.
- Iredell Jenkins, “*La Justicia como ideal y como ideología*”, Gómez Martínez, Juan Carlos (Comp.), *Lecturas de Filosofía del Derecho*, México, Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal, Dirección General de Anales de Jurisprudencia y Boletín Judicial, 2002.
- *La Biblia*, 62a. ed., España, Editorial Verbo Divino y San Pablo, 1995.
- Larroyo, Francisco, *Lecciones de Lógica y Ética*, México, Porrúa, 1963.
- Leibniz, Godofredo, *Discurso de Metafísica, Sistema de la Naturaleza, Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano, Monadología, Principios sobre la Naturaleza y la Gracia*, 4a. ed., México, Porrúa.
- Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, 2a. ed., México, Alianza Editorial, 1986.

- Muller, F. Max, *Mitología egipcia*, 2ª ed., Barcelona, Edicomunicación S.A., 1996.
- Olender, Maurice, *Las lenguas del Paraíso, Arios y semitas: una pareja providencial*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Ortega y Gasset, José, *En torno a Galileo, El hombre y la gente*, 3ª ed., México, Porrúa, 2001.
- Ortega y Gasset, José, *Obras completas, Revista de Occidente Madrid*, 5a ed., Madrid, Talleres Gráficos de Ediciones Castilla S.A., 1961.
- Pascal, Blas, *Pensamientos y Otros Escritos*, 3a. ed., México, Porrúa, 2005.
- Paz, Octavio, “*El arco y la lira*”, *La casa de la presencia. Poesía e historia*, 2a. edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Platón, *Diálogos*, 31a ed., México, Porrúa, 2009.
- Radbruch, Gustav, *Relativismo y Derecho*, 2a. ed., trad. de Luis Villar Borda, Bogotá – Colombia, editorial Temis, 2009.
- Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, trad., Víctor Bazterrica, España, Editorial Herder, 2007.
- Recaséns Siches, Luis, *Introducción al estudio del Derecho*, 16a. ed., México, Porrúa, 2009.
- Recaséns Siches, *Tratado General de Filosofía del Derecho*, 4a. ed., México, Porrúa, 1986.
- Reyes, Alfonso, “*La crítica en la edad Ateniese*”, en *Obras completas de Alfonso Reyes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Reynoso Dávila, Roberto, *La misión del Juez ante la ley injusta*, 5a. ed., Porrúa, 2011.
- Reguera Isidoro, *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Edaf S.A., 2002.
- Ribeiro Toral, Gerardo, *Verdad y Argumentación Jurídica*, 3a. ed. México, Porrúa, 2006.
- Rodríguez - Aguilera, Cesáreo, *El lenguaje Jurídico*, México, Colofón, 2001.

- Russell Bertrand, *Religión y Ciencia*, trad. De Samuel Ramos, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Scheler, Max, *Gramática de los Sentimientos, Lo emocional como fundamento de la Ética*, trad. de Daniel Gamper, Barcelona, editorial Crítica, 2003.
- Steiner, George, *La poesía del pensamiento del helenismo a Celan*, trad. de María Condor, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Urdanoz, Teófilo, *Historia de la Filosofía*, 3a. ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Villoro, Toranzo, Miguel, *Introducción al Estudio del Derecho*, 19a. ed., México, Porrúa, 2005.
- Villoro Toranzo, Miguel, *La Justicia como Vivencia*, México, Porrúa, 2004.
- Von Ihering, Rudolf, *Bromas y Veras en la Jurisprudencia*, México, Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal, 2012.
- Wiechers Rivero, José W., *Historia de las doctrinas filosóficas, Antología, Texto y Cuaderno de Trabajo*, México, Humanismo y Sentudo, 1999.
- Wilson, Edward O., *Sobre la naturaleza humana*, trad. de Mayo Antonio Sánchez, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico- Philosophicus*, España, Alianza Editorial, 2002.
- Xirau, Ramón, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, 10a. ed., México, UNAM, 1987.
- Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, 2a. ed., México Fondo de Cultura Económica, 2012.

DICCIONARIOS

- Abbagnano Nicolás, *Diccionario de Filosofía*, trad. De Alfredo N Galleti, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 757.

PÁGINAS DE INTERNET

- Rickert, Henry, *Teoría de la definición*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, México, 1960, <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=454>,

LEYES

- México, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Decreto por el que se adiciona y derogan diversas disposiciones, *Diario Oficial de la Federación*, 19 de julio de 2013.
- México, Código Civil Federal, Decreto por el que se adiciona y derogan diversas disposiciones, *Diario Oficial de la Federación*, 08 de abril de 2013.

CRITERIOS JURSPUDENCIALES

- *Semanario Judicial de la Federación*, México, décima época, vol. VIII, tomo II mayo de 2012, pág. 2081, número de registro 2000863.
- *Semanario Judicial de la Federación*, México, novena época, tomo XXVI. J/2, noviembre de 2012 pág. 569, número de registro 170981.