

TEORIA DE LA JUSTICIA

(Conferencia Universidad Mariana)

Pasto, Colombia. 2009

IVÁN ANDRÉS CADAVID GUERRERO

PEQUEÑA ADVERTENCIA METODOLÓGICA

Esta conferencia ha sido transcrita de su original en video, por tanto su estructura literaria responde única y exclusivamente a su naturaleza discursiva, obviando lo que es propio del texto literario como tal: citas, referencias y demás, para dar un lugar privilegiado al recurso de la palabra hablada, fruto de la mente del autor.

PRESENTACIÓN

Segunda conferencia de la tarde: Doctor Iván Andrés Cadavid Guerrero, abogado filósofo y teólogo, magister en ciencias políticas de la Universidad de Navarra España, candidato a Doctor en filosofía de la Universidad de Navarra España, miembro de la comisión científica y editorial de la revista de fenomenología jurídica I VARDANDE de la Universidad Católica Pontificia del Perú, par evaluador de la red socio jurídica nacional Colombia, par evaluador de la escuela superior de administración pública Colombia, autor del libro Una orientación filosófica, curso básico de filosofía presocrática. Actualmente docente del programa de Derecho de la Universidad Mariana. La conferencia a cargo del Doctor Iván Cadavid se denomina teoría de la justicia.

-Hola, Muy bien, buenas tardes.

Antes de empezar quiero citar a Montaigne: “*el hombre es cosa vana, variable y ondeante*”, con el fin de que después de todo este recorrido a lo largo de tantos autores, y después de casi tres mil años de civilización, una cosa quede en claro: nada tenemos en claro aún.

Cuando decimos que vamos a hablar de una teoría de la justicia, quiero puntualizarlo de una vez, a lo que nos estamos refiriendo es a una historia, es decir, a un recorrido histórico por los diferentes conceptos de justicia que se han elaborado a lo largo de la filosofía entorno a la historia de occidente, y cuando digo, o doy tanta importancia a la filosofía, quiero hacer caer en la cuenta de una cosa que tantas veces olvidamos: todo pensamiento social y todo pensamiento político ha respondido siempre a una forma de

entender la filosofía, y a una forma filosófica de entender el mundo. Voy a tratar de hacer ese recorrido en estos 35 a 45 minutos siguientes.

Comenzaré diciendo, y recordaran ustedes, que cuando los griegos de la antigüedad quisieron salir de esa angustia existencial, a la que nos sometemos todos los pueblos cuando pensamos en el porvenir y de un modo inevitable y consecuencialmente en el pasado, empezaron por preguntarse de donde venían, cuál era su origen y claro está, para ser fieles a ese origen, se preguntaron también cuál debía ser su futuro. Entonces miraron hacia el pasado y miraron hacia el futuro, y concordaron con que la única manera de mirar hacia el pasado y la única manera de mirar hacia el futuro era precisamente enfocándose en el horizonte: esa línea imaginaria que según dicen los poetas es la que une el cielo con la tierra. Y cuando vieron la línea imaginaria entre el cielo y la tierra que se llama horizonte, llegaron a una conclusión mítica fabulosa: la tierra que es la diosa Gea, pensó un día que debía tener marido, que debía procurarse un marido, y ese marido fue el cielo que lo llamaron Uranos, porque en ese cielo estaban contenidas todas las cosas inalcanzables para el hombre. Y de esa unión entre el cielo y la tierra surgieron unos hijos. Uno de esos hijos fue Cronos el dios del tiempo, porque entendieron los griegos que todo en el mundo está marcado por el tiempo. Éste era el dios más temido de todos, le temían sus padres, le temían sus hermanos y también le temieron sus hijos, así como nosotros que también somos hijos del tiempo le tenemos miedo, pues nos devora lentamente y nos va dejando sin lugar a la existencia. Después de entender que todo tuvo que medirse con el tiempo, llegaron a la conclusión de que los dioses debieron tener otra hija, una hija que le pusiera una medida equitativa o, si se quiere, "*equilibrativa*", o compensativa, a todas las cosas. Esa hija fue la justicia, a la cual llamaron Temis y la pensaron con una balanza, así como se hacía en el comercio, porque allá se media para equilibrar, así como la justicia iba a medir y a equilibrar no sólo a los hombres sino también todas las cosas que estaban contenidas entre el cielo y la tierra. Esa justicia que la llamaron Temis, pensaron también, que debía tener unas hijas, y a esas hijas las llamaron *dikes*, y por eso en griego *dikaiois* quiere decir justo y *adikos* injusto. Entonces, como les venía diciendo, Temis tuvo unas hijas que eran las *dikes* y esas *dikes* eran las sentencias proferidas, enunciadas, habladas por esa diosa Temis. Ella paría a sus hijas por la boca y esas hijas eran las sentencias, que a su vez, en la época de Sócrates, se hacían visibles en la decisión tomada por los jueces, existiendo así una identidad, es decir, casi una igualdad, entre la justicia y la sentencia proferida por el juez, que emana o fluye de la Ley.

Esta es, precisamente, y en parte, la razón por la que Sócrates acepta la sentencia condenatoria que tres jueces sofistas tomaran en su contra. Sócrates se enfrenta a 3 jueces que iban con la plena intención de condenarlo. Los nombres de los jueces eran Anitas, Meleto y Licón. Éstos lo someten a un juicio, donde la capacidad retórica de Sócrates se pone en evidencia, y después, toman la decisión de condenarlo, no porque Sócrates se hubiera equivocado, o porque le hubieran faltado argumentos para defenderse, sino porque ellos ya iban con la intención plena e inquebrantable de condenarlo a tomar la cicuta. De este modo, lo llevan a Sócrates a beber el veneno pero le dan una oportunidad de pagar una fianza a cambio de su libertad que eran 30 monedas de

oro. Platón que era su discípulo y un hombre adinerado, de una de las familias más ilustres de Grecia, consigue el oro y lo lleva hasta donde Sócrates, y palabras más, palabras menos, le dice: “Maestro, he conseguido el oro y aquí lo tengo para que paguemos la fianza”, pero Sócrates se niega a recibirlo, porque dice-“si yo soy condenado a muerte y acepto la fianza, estaré aceptando que soy culpable”, y dice Platón entonces, que uno de los discípulos llamado Apolodoro se le acerca a Sócrates cuando éste iba camino a tomar la cicuta y le dice: “Maestro, a mí lo que más me duele es que tu condena haya sido injusta”, y Sócrates le responde: “¿y acaso hubiese sido mejor si la condena fuese justa?”. Y siguiendo con el relato, dice que Sócrates va hasta el calabozo y entonces bebe la cicuta, y cuando la bebe, Platón dice algo literaria y existencialmente fantástico, “en ese momento, cuando el sueño empezó a cerrar los ojos del maestro, todos supimos que era cierto, que la contundencia de la muerte venía sobre él”.

Una vez bebida la cicuta, Sócrates dice unas palabras muy oscuras que pretendo aclarar en este momento, y que parecen insignificantes, pero están referidas al concepto de justicia del que veníamos hablando, dice: “Critón, no olvides pagar el gallo que debemos a Asclepio”. Este asunto que se presenta un tanto ensombrecido para la filosofía, va a encontrar su sentido en un diálogo de Sócrates llamado el Critón, donde Sócrates va a explicar cuál es el sentido de las *dikes*, y consiste en que deben proferirse por que emiten una medida a los hombres, una medida fundada o, basada en la Ley. De tal manera que la Ley se presenta para el mundo socrático como una manera de indicar el camino que deben seguir los hombres, que por naturaleza están destinados a ser sociales y por ende, lo bueno, lo justo, lo virtuoso, lo bello, lo placentero, lo útil y lo provechoso, no son fáciles de encontrar para todos. Pero la significación de esta frase va mucho más allá para Sócrates, en tanto que va a encontrarle un sentido más personal, por eso Sócrates le dice: “si yo siempre he vivido conforme a las *dikes* y nunca las he violentado en toda mi vida, ¿porqué tengo que violentarlas ahora ante el umbral de la muerte?”. Aunque, el sentido es mucho más complejo aún. Por una parte porque el gallo a Asclepio, padre de la medicina, es una ofrenda en agradecimiento a morir sin dolor, pues si la vida es un dolor, la muerte es un alivio. Momentos antes había dicho Sócrates: “vivir es estar mucho tiempo enfermo”. Pero si la vida fuese un algo maravilloso, “¿qué puede haber mejor que sentarse a conversar con Homero, y otros sabios, y llegar a la conclusión de si verdaderamente, después de interrogarlos, eran sabios?”. En esto encontramos, de otro modo, pero muy ligado, el concepto de lo justo para Sócrates, pues al ser la muerte un alivio del dolor de la vida, y si bien, nacer es ya de hecho doloroso, Asclepio es justo al permitir que la muerte sea para él, algo indoloro, sí el nacer es inconsciente e imperceptible, la muerte es consciente y perceptible, con lo cual se equilibran las cuentas. Sin embargo, a donde he querido llegar es a la conclusión, como ya lo había referido, de que algo es justo porque es legal, y ser legal es aceptar las sentencias proferidas por los jueces, que a su vez están basadas en la Ley, más aún, en la Ley de Pericles: el rey filósofo que por ser prudente era justo, pues la garantía de que la Ley estuviera bien hecha era que fue hecha por el hombre sabio, quien sin duda, podía diferenciar lo bello de lo feo, lo bueno de lo malo, lo placentero de lo doloroso y en fin, lo justo de lo injusto. Con esto se puede llegar, con cierta meridianidad, al entendimiento de dos cosas: la primera, claro

está, la razón por la que Sócrates acepta su condena y prefiere la muerte a una vida sin virtud, quiero decir, lejos de la justicia. Y la segunda, que el concepto que Sócrates maneja de justicia, es en suma, un concepto objetivo, esto es, existe en si mismo independiente de lo que cada sujeto pueda pensar o creer al respecto. Así las cosas y si la justicia es algo que es, no lo que alguien piensa que puede ser, el trabajo, como se puede concluir de lo anterior, consiste en encontrarla por medio de la sabiduría. Puesto que quien es sabio es virtuoso, ya que, para Sócrates, la virtud consiste en saber y el saber en la virtud. Quien sabe algo, no puede errar en ello, sino que acertará: el sabio acierta y el ignorante yerra. “nadie yerra queriendo” –dice, pues a ese respecto, querer errar es también una forma de acertar, con lo cual queda sentado que el requisito para acertar es saber. Acertar es dar en el blanco, o bajo un entendido similar, encontrar la medida de las cosas.

Este concepto de justicia como medida, que en toda su extensión va a ser el manejado por Sócrates, Platón y Aristóteles, de quien ya hablaremos, es tomado de Pitágoras, para quien la justicia es una medida. Éste va a entender la justicia como una medida, de tal suerte que si encontramos la medida de todas las cosas: (metrón), entonces estaremos siendo justos, por que en la matemática se da la objetividad del mundo, en ese metrón se encuentra la objetividad y allí esta la justicia. El número es una constatación no sólo formal, sino también metafísica de la existencia de las cosas. Ante la pregunta, por ejemplo, de si el cuatro es cuatro por convención o por naturaleza metafísica, esto es, por que es cuatro en si mismo y lejos de cualquier convención del lenguaje, o si el cinco es cinco y el tres más cuatro es siete, por que podría ser seis, una vez alterada la convención del lenguaje, Pitágoras para responder remitirá a la música, en donde se hace plausible la objetividad del mundo matemático y a su vez, se recrea el mundo físico, bajo una interpretación de formas. Entonces propone la teoría física de la música y con ello, después la teoría física del mundo. Explica que en una cuerda se puede encontrar la nota *do*, o la nota *re*, o en fin, *mi*, *fa*, *sol*, *la*, *si*, pero no puede, en el punto exacto donde se encuentra el *do*, encontrar el *si*, o cualquier otra. Pues la medida física del *do*, al igual que de las demás, es única y por tanto cada nota es objetiva y universal, al ocupar un lugar único e insustituible en el mundo. Ahora bien, si a cada nota le asignamos un número, ese número representa la forma del mundo, y representa a su vez, que no puede ser de otro modo, sino sólo de ese, dejando fuera la noción convencional y justificando la noción objetiva de las cosas, tal como sucede con las virtudes humanas, donde lo justo es justo, lejos de cualquier convención o entendimiento subjetivo.

Pero por otra parte, Heráclito, va poner en entredicho ese concepto de que todo tiene medida. Éste es, por decirlo de algún modo, un escéptico, y también un relativista, pues Heráclito dice que “es igual la subida que la bajada, lo que cambia es el sentido en que se la tome”. Así las cosas, podemos concluir, de este sólo postulado tan sencillo, algo de gran envergadura, y es que la medida no dependerá de las cosas, sino que dependerá de quien ejecute esas cosas: en el sentido en que se transite estará determinada la justicia. Pues lo que antes era de un solo modo, ahora acepta una dualidad. Ahora bien, digo que éste es un relativista, y quiero hacer énfasis en ello, no digo, un subjetivista, pues a diferencia del subjetivismo, el relativismo parte de una objetividad ya dada, como en el ejemplo de

Heráclito, la vía, siendo relativo el sentido que pueda darse a las cosas, ya sea la subida o la bajada. En cambio en el subjetivismo, el universo entero y a plenitud se encuentra en el seno interno e inmanente del sujeto, éste es quien percibe el mundo y lo “mide” según su criterio. Así las cosas, Ese subjetivismo por ejemplo, se verá en un gran sofista que es Protágoras, quien dirá que “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son”. Con lo que va a señalar una cuestión propia de esta forma primera de racionalismo y que luego en el racionalismo cartesiano y lockeano, y en adelante en toda la modernidad y la postmodernidad, se va a exponer más claramente, cual es la relación inseparable entre gnoseología y metafísica, en tanto que el asunto de saber lo que es la justicia, y determinarla, con lo que implicamos la ética, determinará como consecuencia, lo que ella es, pues su naturaleza ya no depende de las cosas, sino del fuero interpretativo del sujeto.

De este modo van a entender la justicia los sofistas, para quienes ésta era una simple cuestión de argumentos, es decir, niegan toda objetividad, y la subjetividad radica en los argumentos con los que se elabora un concepto, pues los razonamientos no son otra cosa que entendimiento que el hombre construye a partir de un argumento. Es posible que el valor del argumento halla sido una consecuencia de la forma como los sofistas hacían filosofía, en tanto que para ellos, hablar y enseñar mediante la palabra se constituía en la forma privilegiada de hacer filosofía. En este último sentido se dice que Sócrates era un sofista, más no en el sentido racionalista que acabamos de exponer. Así pues, La sofística será entendida como una retórica, o mejor si se quiere, como un mecanismo por el cual se enseñaba el valor y se mejoraba el arte de la retórica, de tal suerte que Gorgias, uno de los grandes sofistas decía esta frase “yo soy tan capaz de defender la verdad como la mentira, y siempre gano”. Entonces, podemos concluir de esta manera de filosofía, que éstos ponían la retórica al servicio de la justicia, pero a su vez, la justicia como una mera consecuencia de la retórica, y no de la retórica en general, sino en particular, como un ejercicio íntimo e innato de concebir el mundo, tal como se va entender también en la postmodernidad con un pensador muy de talla y que ahora esta de moda que es el señor Noam Chomsky del Instituto de Massachusetts.

Después viene un gran discípulo de Platón que es Aristóteles, quien contradice todos estos postulados, no sólo los de los sofistas, en tanto que vuelve a un concepto relativo de la realidad, sino también los de Platón, de quien dice en su Ética a Nicómaco: “es bueno ser amigo de Platón, pero es mejor ser amigo de la verdad”, pues Aristóteles va a alejarse un poco del concepto objetivo de justicia, para pasar a un concepto relativo de ella, entendido éste tal como lo hemos expuesto anteriormente. En este sentido, la justicia es algo que ya existe por naturaleza y de un modo objetivo: es una realidad trascendente, pero, llegar a ella, que también consiste en encontrar una medida, depende de cada persona en particular, de cada caso en concreto. Aristóteles habla de la justicia desde dos puntos:

1. La justicia en un sentido retributivo: es cuando alguien hace un mal a otra persona, y por decirlo así: desordena el orden social, es decir, lo quiebra o pone en un desequilibrio.

Para Aristóteles lo justo retributivamente será volver al orden que había antes, bajo el entendido de que las cosas nunca podrán volver a ser como eran, pero para que se asemejen lo más posible a ello, la única manera será la retribución que consiste en dar, o equilibrar mediante un ejercicio de imposición de cargas, y así volver al orden justo. Se pregunta entonces, ¿qué será lo justo para el que causó el daño? A lo que responde: lo justo para el que causó el daño es recibir un castigo por ese daño, y con ello obtendrá lo justo, es decir, lo que le es propio, lo que le es suyo por derecho. Luego se pregunta: ¿Qué es lo justo para el que recibió el daño o para sus representantes?, a lo que se contesta, lo justo para éste es saber que quien causó el daño fue castigado por ello, de tal modo, que se compensa en el dolor y el sufrimiento mediante el principio de proporcionalidad en la imposición de la pena. También delimita el asunto del pago o indemnización para quien ha sufrido el daño. De ahí viene el concepto de justicia penal retributiva que manejamos en la actualidad en la mayoría de los países del mundo.

2. La justicia en un sentido distributivo: Aristóteles dice que para saber nosotros lo que tenemos que hacer debemos encontrar otra medida, esa medida no la encontramos en las cosas, sino que la encontramos en el hombre, en las personas. Aristóteles establece la justicia dependiendo de la necesidad: si tenemos 3 panes y 3 niños la gente suele decir que lo justo es darle un pan a cada uno, pero eso no es lo justo y como dice Carlos Marx: “nada hay más injusto que el trato igual a los desiguales”. Entonces Aristóteles diría que no es justo darle un pan a cada niño, porque tiene que preguntársele a cada niño si ya ha comido, porque lo justo depende de la necesidad de cada niño. Por eso el concepto de justicia que toma la constitución de Colombia del 91 es una justicia discriminatoria. Esto no es un concepto nuevo, es un concepto que se ha retomado de Aristóteles.

El problema que se presenta ante este asunto de la justicia en Aristóteles es cómo encontrar una medida para cada cual, puesto que si bien partimos, no de un subjetivismo, sino de un relativismo, partimos también del entendido de que la justicia es algo, algo objetivo, algo que existe independiente del sujeto, independiente de mi punto de vista, por lo que dice que para encontrarla se hace necesaria la prudencia. Pues bien, se habla de la justicia en un sentido general, pero encontrarla es un ejercicio individual, entonces, la prudencia será el impulso que los griegos la llaman *phronesis*, y que sirve para encontrar la medida de las cosas que Aristóteles identificará como el justo medio o punto medio de dos extremos viciosos, el uno por exceso y el otro por defecto.

Todas las situaciones de la vida admiten el justo medio, excepto, claro está, las que por naturaleza ya son viciosas. Así pues, el hombre que se encuentra en el ejercicio de vivir, se encuentra por ende en el ejercicio de decidir sobre sus deseos. El hombre desea y el deseo es anterior a toda decisión, pero a su vez la implica, de tal manera que una vez el hombre tiene un deseo, lo delibera, es decir, realiza un ejercicio analítico, como explica Rus Rufino, sobre ese deseo con el fin de tomar una decisión al respecto. Cuando la toma, se dice que ha elegido. Igual que para Sócrates, elegir bien es acertar, y elegir mal es errar. Empero, si bien para Sócrates, el único requisito para acertar era saber, para Aristóteles además de saber se requiere también de la buena disposición, la cual se logra con los hábitos, de

manera que sólo quien es sabio y además está dispuesto puede ser virtuoso, o quiero decir, puede acertar.

Para Aristóteles, acertar es también dar en el blanco: “muchas maneras hay de errar, pero sólo una de acertar” –dice, con lo cual se entiende que quien desea acertar en la justicia, por ejemplo, ya que es el tema que nos convoca, debe poseer buena disposición, pero además otras virtudes, como la prudencia, que es la que enseña las reglas para acertar en cada situación de la vida.

La prudencia se hace indispensable en Aristóteles, puesto que ha salido de la objetividad para concebir una forma particular de ver el mundo, y en consecuencia, ver cada caso como algo particular. Al respecto encuentra una falencia en la justicia legal, digo legal, porque igual que Sócrates, Aristóteles también venera a Pericles, cree que fue un rey sabio y prudente y que por tanto las leyes son justas. Aristóteles recibe esta idea de Platón que aunque tampoco conoció directamente a Pericles, pues éste muere en el 429, un año antes del nacimiento de aquel, sí recibió de Sócrates esa idea. En tanto, Aristóteles comparte la misma visión de justicia que Sócrates y que los griegos antiguos cuando se referían a las *dikes*, de tal suerte, que ve también, una identidad entre la ley y la justicia. A esto le llama justicia legal. Pero Aristóteles en su genialidad, va más allá y al percatarse de que la ley al ser tan general, valga la antinomia, no puede abarcar los casos particulares, concibe otra forma de justicia, la cual llama justicia equitativa. Ésta consiste en alejarse de la justicia legal y encontrar el justo medio, no en la ley, sino en la prudencia. La justicia equitativa es para Aristóteles discriminatoria y busca igualar al tratar como desiguales, es una forma más elevada de justicia y que sólo puede aplicar el hombre prudente. De ahí que para él, la prudencia deba ser la máxima virtud del gobernante.

Aristóteles ya posee la concepción de que la justicia es dar a cada quien lo que le corresponde, pero como se ha dicho, existen dos vías para llegar a ello: la ley y la prudencia. De estos dos modos aristotélicos de concebir la aplicación de la justicia derivan los dos modos de aplicación del derecho: el técnico de la tradición germana del *reichsdat* y el prudencialista de la tradición inglesa o del *commonlaw*.

Así las cosas, los griegos desconfiaban de sus dirigentes cuando hablaban de justicia, porque sólo podía hablar con propiedad de justicia aquel que verdaderamente era sabio, y de allí que Seneca, cuando se pregunta ¿cómo hacemos para saber lo que es justo?, va a advocar al parresiastés, ya que la parresia es la capacidad de decir la verdad a cualquier precio, es hablar con sabiduría y saber cuál es la medida de las cosas. Seneca dirá que el gobernante para encontrar la justicia debe referirse a 3 aspectos:

1. La isegoría: que consiste en que todos en una comunidad deben tener igualdad de derechos de expresarse. Recordemos que la raíz griega *isos* significa igualdad, y el *ágora* era el lugar donde se expresaba la opinión de todos, era la plaza pública, donde se reunían todos y se comunicaban. Pero esto lleva una tremenda responsabilidad para un Estado, pues el que todos puedan expresarse depende de que todos compartan, si bien no la

misma opinión, si una cultura semejante, de tal manera que si la polis reconocía el derecho de igualdad de expresión, se imponía el deber de culturización.

2. La isonomía: la justicia es una cuestión social, que consiste en la igualdad de derechos y en igualdad en la participación civil y política.

3. La epimeleya: que no es otra cosa que “el cuidado de sí”. En la primera carta moral a Lucilio, a éste le dice: “reivindica la posesión de ti mismo”, que es algo parecido al concóctete a ti mismo, porque la epimeleya es el cuidado de sí, “todas las cosas son ajenas excepto una que es el tiempo que te ha sido dado para que hagas algo con él”, porque el gobernante que no se cuida a sí mismo no puede cuidar a su pueblo. El gobierno es una relación, para los griegos, semejante a la relación de la casa. Las relaciones paternofiliales, las maritales y las heriles, se dan de igual manera en un Estado, entre el gobernante y su pueblo, entre el gobernante y la política y entre el gobernante y sus súbditos. Por eso para Séneca el concepto de justicia es un concepto complejo que está ligado al orden social, y que sólo se puede conseguir en la isegoría, la isonomía y la epimeleya.

Un tiempo más tarde, una figura un tanto parecida a la de Séneca, como es la de Marco Aurelio, también político romano, va a tener un concepto de justicia que después va a ser retomado por Federico Nietzsche: “lo justo es lo útil”, pues para los utilitaristas lo útil es lo único que tiene sentido, y lo útil es ser feliz, por que vivir consiste en buscar la felicidad, y la vida tiene un solo sentido que es vivir feliz.

Por esa misma época, ya Celso había expuesto su concepto de justicia como el *ars boni et aequi* es decir, el arte de lo bueno y lo equitativo, que posteriormente Ulpiano va a seguir. El mismo Ulpiano, también nos traerá otro concepto de justicia, cuya fuente causa cierta confusión, pues si bien es muy similar al concepto ya expresado por Aristóteles, no se sabe, si fue una adaptación que él mismo hizo de éste o que lo tomó de Celso. –dice: la justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada quien según su derecho: “*constant et perpetua voluntas ius suum quique tribuere*”.

Siguiendo un poco más y yendo más adelante, para Santo tomas de Aquino la justicia además de lo referido por Aristóteles, tiene también un sentido económico, y hay que entenderlo en dos aspectos: el primero como la economía y el segundo como la crematística. Cuestiones ya referidas también por el estagirita. Esta diferenciación que hace esta basada en la teoría del uso de las cosas, según la cual, la destinación natural de una cosa no es la propiedad, sino el uso, es decir, una manzana es antes un alimento, que algo de lo que alguien pueda apropiarse, o sea, algo que pueda tener dueño. El mismo Aquino explica que si alguien roba una manzana en un estado de necesidad, no esta cometiendo un acto delictivo como tal, es decir, lo que comete sustancialmente no es un delito, pues esa manzana estaba destinada a ser el alimento de quien la necesitare, no a ser la propiedad de alguien. Sin embargo, el aquinate también refiere que para evitar conflicto entre los hombres, se hace necesario que las cosas tengan un dueño. Ahora bien, en toda comunidad, existe una decisión política que es anterior a la decisión jurídica que

es en suma la que conlleva el castigo por robar la manzana. La decisión política es la que define si la manzana es propiedad común o propiedad privada. Esta decisión que para Santo Tomás debe versar sobre lo privado, por la razón antes expuesta, es una decisión de tipo político y a su vez económico, dado que la diferenciación al respecto entre política y economía es inexistente, sin referirme con ello a la concepción moderna y financista de la misma. Tanto economía como política traducen el orden de la casa o las reglas del orden de la casa. Así las cosas, la decisión económica de la propiedad según Tomás de Aquino es fundamental para encontrar la justicia en una sociedad, pues de ello depende que a cada cual se le conceda su derecho o lo que le es propio. Para tal efecto, señala dos modos de poseer las cosas. El primero denominado economía y el segundo crematística, del griego *krematá* que significa cosas. La economía es la ciencia, por decirlo de algún modo, que estudia las necesidades y la forma de aliviar esas necesidades. De este modo el fin de la economía es la autarquía o autosostenimiento. Para que una sociedad alcance su desarrollo debe estar basada en dos principios: la autarquía y la asfaleia. Ésta última es la seguridad. Si una sociedad las alcanza, logra también la justicia, pues habrá encontrado un orden para todo y un equilibrio para todos, que es el fin de la política. A contrario sensu, si de lo que se trata no es de economía que cuando alcanza la autarquía se entiende plenificada, sino la crematística, que consiste en la acumulación innecesaria de cosas *innecesarias*, el resultado es el desequilibrio social y por tanto la injusticia. Cuando las cosas que tenemos son las necesarias para vivir bien hay economía, cuando se acumulan cosas innecesarias estaremos dentro de la crematística y eso será lo más injusto socialmente hablando según Santo Tomás.

Ya en los albores de la modernidad, Maquiavelo, tiene una forma particular de entender la política y con esto una forma diferente de entender la justicia. Primero porque parte de la diferenciación entre justicia y ley. Si recordamos el pasaje de El príncipe, donde éste va al palacio de justicia, donde están los tribunales y los jueces, golpea y sale el canciller a abrir la puerta y el príncipe le pregunta: “¿esta aquí la justicia?” y el canciller le dice: “No, aquí vive el Derecho, algunas veces viene la justicia”. Concepción un tanto novedosa después de la tradición aristotélica socrática que perduró por tantos años.

Así mismo, existe en Maquiavelo, una forma particular y se puede decir, hasta cierto punto, nueva respecto de la política. Por su parte, Aristóteles concebía la vida y las cosas de la vida como un *érgon* mientras que las artes y los oficios manuales como una *tecné*. En el *érgon* el fin está unido a los medios, como en el caso del ojo, cuyo fin es ver, y puede ver viendo, es decir, el medio *viendo* posibilita y es a su vez el fin. Esto no sucede en la *tecné* en donde el fin está separado del medio, como la construcción está separada de su fin que es la casa, pues puede construirse durante algún tiempo sin llegar a terminar la obra, es decir, sin conseguir el fin que es la casa, sino una obra inacabada, o lo que es semejante cuando el buen constructor con malos materiales no puede obtener una buena casa. En el *érgon* a su vez, no puede suceder de ese modo, pues los casos propios de la vida y de la virtud incluyen en el fin, el medio, como en el caso de que no se puede ser buen político y mal padre de familia a la vez, sino que, o se es bueno, o se es malo, pues la política es un *érgon* para Aristóteles.

Desde Aristóteles, pasando por Polibio, Cicerón, Séneca, Santo Tomás, Etc. La política había sido vista como un *érgon*. Maquiavelo en cambio, la plantea como una *tecné*, donde el medio está separado del fin. Así las cosas, no sólo crea una nueva forma finalista de ver la política, donde el fin justifica el medio o los medios, sino que al separar el fin de los medios, se puede ser el peor hombre de todos, pero el mejor político, pues la política consistirá en un arte de tipo técnico o como lo llamaban los griegos, manual. Este finalismo que expone Maquiavelo deja la justicia en el fin, separándola completamente del medio, de tal manera que alguien podría concebir todas las urdimbres y patrañas para alcanzar algo que se entiende bueno y con tal fin se entiende justo, así todos los medios para conseguir ese fin hayan sido injustos. Cabe anotar que esta forma de entendimiento de justicia y de política no prospero mucho, pues en su mismo seno alberga la posibilidad de la contradicción sustancial, al ser algo posibilitador de su contrario, aunque bien está sustentada en todos los preparmenídeos, que como bien anotaba éste, confundían el ser con el no ser, y advertía en su primer principio del *Camino de la verdad* que no puede algo que no es dar lugar a lo que es.

Un poco más adelante, Emanuel Kant, en 1785 cuando publica su libro "Crítica de la razón práctica", elabora un concepto de justicia muy simple e interesante, ya que está en torno de la objetividad humana y la universalidad de la misma. El hombre es pura racionalidad y esa racionalidad es algo universal, no particular, que sería algo así como hablar hoy en día del sentido común, y poner éste como pretexto para saber lo que es bueno y lo que es justo. De tal suerte que se puede decir que el hombre no puede equivocarse al estimar lo justo, pues el hombre está provisto de la razón y ésta es universal y la misma para todos. La única tarea de la sociedad es educar, pues el hombre educado es un hombre racional, y al ser racional, es virtuoso, con lo que hemos vuelto al principio socrático de virtud es saber y saber es virtud. La modernidad ilustrada o de la ilustración va a exponer como máxima el principio *sapere aude* o atévete a pensar, pues el hombre que piensa encuentra en sus pensamientos los mismos fundamentos racionales para toda la humanidad y por tanto no puede equivocarse. Ahora bien, el hombre que ha llegado a ese nivel de ilustración o de mayoría de edad, como se le denominó, puede encontrar la justicia por medio del pensamiento, pero bajo dos mandatos o imperativos que son: el imperativo categórico y el imperativo hipotético. El imperativo categórico no tiene una condición para poder ser; a diferencia del hipotético que si la tiene. Así, este imperativo categórico reza: "obra de tal manera que tus actos sean una norma moral para los demás, sin que medie o sin que exista ninguna condición para ello que el obrar mismo". Tenemos que obrar bien porque lo justo en una sociedad es que todos obremos sin necesidad del derecho, ni de la ley, ni de las fuerzas del orden, o religiosas o en fin, sin nada que guíe más que la razón, que es en sí la causa de ese imperativo. Luego Kant en el mismo sentido dirá que por el imperativo categórico tiene que obrarse de acuerdo a la racionalidad: Por la razón somos Dioses y por tanto podemos erigir o construir una sociedad que sea completamente justa, y por la razón somos capaces de distinguir entre el bien y el mal y por la razón misma nunca elegiremos el mal antes que el bien. Estamos impulsados por la razón, y por ella estamos dirigidos hacia el bien y estamos prohibidos hacia el mal. La

justicia, de este modo, es un concepto de pura objetividad en Kant y allí es donde aparece el imperativo hipotético “obra de tal modo que la condición del obrar sea la construcción social”. El imperativo categórico dice que hay que obrar porque hay un compromiso justo consigo mismo, la construcción de la justicia se hace individualmente pero también se debe obrar bien porque hay una condición para el obrar bien: la construcción social. No se puede vivir una vida tan difícil en una sociedad tan dura queriendo, empeñándose en hacerle la vida más difícil al otro. El postulado de Kant es claro, la justicia se consigue pero como un factor universal emanado de la razón, la cual es común para todos, pues el bien obrar y el bien vivir es igualmente deseado por todos.

Esta racionalidad kantiana cuyo nombre respecto de lo ético es ilustración, va a proponer como instructivo de la justicia la moral, en tanto, que la moral obliga. Es decir, sí alguien hace fila para cruzar la calle, o toma el autobús en el paradero, o cede el paso al peatón, o pide el favor, agradece, habla con cordialidad, respeta el tiempo ajeno, etc. Obliga a los demás a lo mismo con el sólo hecho de enseñarlo mediante esa indicación de su actuación correcta, del mismo modo que una sociedad basada en la incultura, daría a entender a cada ciudadano que lo correcto es lo injusto, lo deshonroso, lo pernicioso, lo morboso, lo deshonesto, en fin, lo vicioso.

Esta adecuación moral que toma Kant de su Crítica de la razón pura, publicada un año antes de la Crítica de la razón práctica y que a su vez está basada en los principios de Leibniz, quien postula que existen verdades lógicamente necesarias y universalmente válidas, será la base para la conformación de una razón universal, que no consiste en que todos pensemos del mismo modo, ni tampoco en pensar que todas las verdades, aun las de hecho, son de este tipo, sino en fundamentar según Kant, que los principios que rigen la razón son los mismos para todos. Por lo cual, la justicia esta basada en unos principios de carácter universal y que es posibles bajo esos dos imperativos que ya explicamos.

Carlos Marx por su parte, va a sustentar su teoría en los estudios realizados en comunión con Federico Engels, y éstos en las conclusiones de Lewis Morgan publicadas en 1877 acerca del primitivismo humano o lo que éstos van a llamar el estado natural. El reconocimiento de ese estado natural basado en dos periodos: el salvajismo y la barbarie, servirá de base estructural a todo el planteamiento de Marx. En primer término porque va a calificar el Estado como algo negativo para la vida del hombre, en tanto que éste no es otra cosa que un legitimador del poder, no un servidor del hombre. Que además es artificial al no corresponder con ese estado natural. A este respecto encontramos ya el primer factor de injusticia, y no es cualquier cosa, ni a cualquier nivel, puesto que hablamos de una agresión a la esencialidad del hombre, es decir, a su condición de hombre en tanto que es hombre, no un afiliado, ciudadano, o una “persona” obligada a unos roles propios de la organización estatal. Pero en realidad donde Marx va a poner un especial acento es en la interpretación que hace a la dialéctica de Hegel. Hegel que toma el método de la dialéctica de Platón y éste lo aprende de Zenón de Elea, se sirve de él para explicar la ontología del idealismo, en tanto que tal, de modo que la inmanencia del hombre dará lugar a las representaciones sensibles significantes o materiales, o sea, a

aquello que hace parte del mundo externo y cuenta entre la realidad, pero su existencia gnoseológica se la debemos a que anteriormente ya ha sido propia del fuero de lo interior del hombre, de su contenido consciente o como lo llamaba Descartes, de la pura intuición del hombre. Así las cosas en esta dialéctica de corte idealista o idealismo dialéctico de Hegel, en el campo de lo lógico y gnoseológico, con el fin de llegar a una conclusión mediante la deducción, una primera idea denominada tesis, se enfrenta a otra idea contraria denominada antítesis, para dar como resultado, luego de una confrontación entre las dos, una nueva idea que se llama síntesis. Marx a su vez, va a partir de una frase un tanto fuerte para calificar el pensamiento de su maestro Hegel, una vez éste había fenecido. Marx refiere que “Hegel pensaba bien, pero pensaba al revés”, cuestión en la que seguramente tenía razón, pues es imperdonable que Hegel dijera que “la filosofía es el mundo al revés”. En tanto Marx, lo primero que hace es cambiar el orden de los factores del idealismo dialéctico hegeliano, al decir que no es propiamente la inmanencia lo que nos hace concebir la realidad o trascendencia, sino que es la materia, o sea su trascendencia, la que nos conduce a las ideas o a la inmanencia, de tal suerte que ya no podemos hablar de un idealismo dialéctico, sino de un materialismo dialéctico donde primero va la materia y luego la idea, primero la materia y luego la idea, y así sucesivamente. La segunda adaptación que hace Marx es cambiar los elementos de esa dialéctica por elementos sociales, como son, en lugar de la tesis, la clase burguesa dueña de los medios de producción, como antítesis, la clase trabajadora o proletaria, que no tiene la propiedad de los medios de producción, sino solamente familia, y como síntesis, las relaciones entre éstas que siempre van a ser de explotación, e irán en aumento. Pues al ser un solo hombre el dueño de los medios de producción no le va a bastar con que el trabajador labore una jornada suficiente para alcanzar la autarquía, o el autosostenimiento, sino que va a obligar a que sus trabajadores laboren jornadas intensas para ganar más dinero o plusvalía que le servirá para acumularlo y hacer cada vez más notoria esa distancia entre unos y otros, por lo que digo que va en aumento. Esta relación de explotación es para Marx lo más injusto que puede haber, pero eso no es todo, sino que ese materialismo dialéctico que ahora, luego de ese cambio de elementos, se va a denominar materialismo histórico, tendrá una implicación más, consistente en que toda sociedad cuenta con una superestructura y una infraestructura, donde la segunda son los medios de producción y la primera la ideología que legitima la propiedad sobre esos medios de producción. Dentro de esa superestructura está, además del Estado, el Derecho, la religión, la política y en fin, todas las instituciones sociales.

Esta última concepción de esas dos fuerzas que mueven al Estado, implica que Marx piense que no existe una justicia como tal, sino que ésta no es otra cosa que uno de los argumentos de la superestructura que sirven como dominación y sumisión de parte de los proletarios hacia los burgueses.

Por último, para recuperar ese estado natural que es el propiamente justo para el hombre, y donde se da la justicia, no como argumento de dominación, sino como algo objetivo, debe el hombre pasar al comunismo que es volver al estado natural mediante la abolición del Estado. Pero para que eso sea posible se requiere de un estado de transición

denominado socialismo, en donde el Estado asume unos poderes plenipotenciarios que le permiten exagerarse en el poder y así volver las cosas a su orden, que en Marx es volver a la propiedad común.

En el estado natural del que habla Marx es posible la justicia, pues en el estado natural, cada cual se abastece de lo que necesita y no se hace necesaria la acumulación que violenta la destinación natural hacia el uso que tienen las cosas. De este modo, el problema de la justicia se reduce a un asunto de mera capacidad, pues si todas las cosas están disponibles para ser usadas y nadie tiene más de lo que puede soportar, a nadie tampoco le faltará, pues para Marx, el problema de la injusticia social es un problema de distribución. Llegado ese estado natural, como decía, la preocupación será por la capacidad, o sea, cuanto puedo yo usar de algo, cuanto puedo yo comer de algo, y en cuanto me puedo abastecer de algo.

Esta discriminación respecto de la capacidad, presenta al hombre como un ser individual, diferenciado del otro por su forma de estar y de ser en el mundo.

Este concepto de individualización es el concepto fundacional y más importante en la postmodernidad, a la que según mi parecer, entramos con Nietzsche, para quien la vida es individual, y no existe ningún razonamiento, ni ningún concepto que pueda reputarse universal.

En Nietzsche desaparece el concepto universal de justicia. Por una parte porque la entiende como un agregado cultural, y la cultura debe desaparecer porque enmascara la propia identidad del hombre, la cultura deshumaniza, y hace que el hombre sienta vergüenza de su humanidad, al respecto dirá: “soy humano y nada de lo humano en mí es extraño”. La cultura es un conjunto de mitos sustentados en ídolos, en dioses y religiones que abstraen al hombre de su realidad y que al endilgarle la culpa lo mutilan, le impiden pensar por sí mismo y más bien lo enajenan, consiguiendo una masa informe que no se atreve a llevar su propia vida, sino que la quiere llevar bajo ciertos principios que se reputan universales, pero, se pregunta Nietzsche, qué puede haber universal, cómo podemos pensar que exista algo universal, cuando cada hombre concibe su realidad diferente debido a su singularidad. Ahora bien, Nietzsche propone un exterminio de todas las verdades universales por la razón que acabo de exponer y en tanto se le considera nihilista, pues ya nada existe, ni el hombre mismo como concepto, lo que existe es la singularidad humana: el yo, que se debate entre el súper hombre consistente en un hombre que asume su singularidad y la bestia, que es aquel que no se atreve a cargar con su propia vida, sino que espera que un todo llamado sociedad preste sus espaldas para poder cargarla.

Por otra parte, Nietzsche encuentra el sentido de todo en lo útil, que como expusimos, no es otra cosa que la felicidad, pues es lo único que presta un servicio real a la vida. Ahora bien, si lo único que tiene sentido es lo útil, y eso útil que es la felicidad es algo que se consigue individualmente, cómo podemos pensar en una justicia que medie entre mí y el

otro. ¿Qué mediara entonces?: la felicidad. Pues ella se consigue al conseguir la desnudez del hombre, el desarraigo de las máscaras que impiden al hombre ser lo que es y en tanto aleja a unos de otros al permitirles por medio de la enajenación de la cultura, ser tan diferentes. De este modo, la diferencia en el hombre existe, pero no de un modo tan abrupto como lo presenta la cultura, pues el hombre es esencialmente el mismo. Lo que no existe para Nietzsche es una universalidad de conductas o de principios que hagan del hombre algo objetual.

Ahora bien, dada esa singularidad, podemos concluir que para Nietzsche no existen valores, entendidos éstos como normas morales que dicten lo que hay que hacer y lo que hay que evitar, lo que existen para Nietzsche son virtudes, pues el hombre siempre está en un juego de aciertos tratando de encontrar su felicidad mediante lo agradable, lo bello, lo apolíneo.

Sin embargo, si tratásemos de saber como podría concebir Nietzsche la justicia, en una sociedad, es claro que la concibe como un entramado de argumentos según los cuales y bajo el pretexto de la convivencia, unos pueden dominar a otros, los incompletos que requieren reconocimiento a los débiles que necesitan que les guíen.

De ese modo, pues, la postmodernidad iniciada con Federico Nietzsche se presenta como un culto a la singularidad del hombre, como un encuentro con el yo, y como una abolición a las universalidades.

En este mismo sentido aparece Michel Foucault, del que voy a referirme rápidamente. Foucault, quien dirá que el problema de la justicia es un mero problema lingüístico y retórico, es un pensador que ha retomado de Nietzsche el problema de la genealogía como método para entender las ciencias y como vía para llegar a la verdad. Nietzsche desarrollará su genealogía de la moral, según la cual, toda moral está basada en la cultura, quien determina los deseos e impulsos del hombre y la calificación interna de lo que se reputa bueno y malo. Foucault, a su vez, expone su genealogía del poder, en donde presenta la verdad como un mero resultado del poder, convirtiéndose en un problema de retórica tal como lo concibieron los sofistas. La justicia al ser para Foucault un problema retórico, terminará concluyendo que para una sociedad es justo lo que quiere que sea justo. Quien tiene el poder es quien tiene la verdad. De tal suerte que el jefe puede decirle a usted, así como el gobernante, lo que es justo y lo que es injusto.

Esta forma de ver las cosas según Foucault, tiene el tremendo problema de dejar a la humanidad sin el concepto o método clásico de la historia, cual es el historiográfico, y por tanto, deja a la humanidad sin historia creíble, a su vez, que deja al hombre en un abismo frente a su futuro, pues quien puede determinar ahora hacia donde vamos, sino quien tiene el poder, pero éste no es eterno, sino pasajero, y consecuentemente, cuando cambie o pierda el poder, quedará la sociedad sin una verdad objetiva a la que pueda sujetarse. Además, claro está, que la única manera de sostenerse alguien en ese poder es

mediante el castigo, sí, *vigilar y castigar*, antes de que a alguien se le de por pensar por sí mismo.

Así las cosas, para Foucault, la justicia sigue siendo como para Nietzsche, un pretexto, un elemento de dominación con el que quienes tienen el poder, pueden interferir en la mente de las personas, bien sea a través del lenguaje o de las estructuras sociales institucionales o de las redes semánticas propias de cada cultura o en fin, de cada conglomerado en general, dejando el concepto de justicia como algo objetivamente inexistente.

Por último voy a referirme al concepto de justicia del Premio Nobel de Economía de 1998: Amartya Sen, para quien la justicia sólo cobra sentido desde una perspectiva económica y social, mediante la erradicación de la pobreza. Pues no puede pensarse en una sociedad que se diga justa, donde halla pobreza. Sin embargo, el postulado de Sen, trata de enfocar el desarrollo del hombre mediante la justicia social y su teoría de la Elección social. En ella va a explicar que para que una sociedad pueda alcanzar un desarrollo y en consecuencia ser justa, debe tener dos principios: el primero que se refiere a ofrecer un gran menú de oportunidades, pues dependiendo del menú de oportunidades se puede decir si existe o no desarrollo, además que este menú de oportunidades equilibra al hombre con sus semejantes mediante la diferenciación, y no, como suele suceder en los países con un escaso menú de oportunidades, dirigiendo a todos hacia las mismas cosas sin dejar lugar a la elección. El segundo que es un complemento del primero, dice que una sociedad justa debe garantizar a todos el acceso a ese menú de oportunidades, evidenciándose aquí, la justicia como un medio, una herramienta para conseguir un fin: el bienestar.

Pues bien, y dado que he hablado un poco de tantas cosas, ya para terminar, voy a hacer una doble disertación en un sentido muy simple: Un autor mexicano José Vasconcelos dice que la humanidad ha pasado por cuatro estadios, o por cuatro periodos. El periodo de la fuerza, el periodo de la ley, que les decía era el Medioevo, el periodo de la ética que es la modernidad europea, Kant y la racionalidad, y el periodo de la estética, donde estétis que es sentir se transforma en vivencia que es a donde queremos llegar. Yo creo que soy un humanista porque me he interesado por el porvenir del hombre, hacia donde va el ser humano es mi gran preocupación y me interesa construir una teoría donde podamos vislumbrar cual es nuestro porvenir, y la postmodernidad nos está ofreciendo esa posibilidad. El porvenir del hombre es una vivencia. Yo pienso que lo que debe determinar nuestra conducta, desde nuestro fuero interno y hacia nuestras valoraciones exteriores es lo bello y lo bello es lo justo. Si nosotros logramos entender que no tenemos que ponernos por debajo, ni estar supeditados a un código o a una ley o a la fuerza o al terror para ser verdaderamente libres y actuar con justicia, al fin estaremos comprendiendo el sentido y el porvenir del hombre. No importa que tan variado parezca, ni tampoco cuantas perspectivas ofrezca, cada hombre al ser consciente de su vanidad, de su variabilidad y de su ondeante devenir histórico, se encuentra en una encrucijada de responsabilidad: escoger un destino, y ser fiel a esa elección. Eso se llama integridad.

Pues lo que desde el principio ha sido una verdad es la inmensa variedad de verdades que nos concurren en el camino; quien es verdaderamente justo es cuestión de perspectiva, tal como le sucedió a Alejandro Magno cuando le preguntó a un pirata por él capturado: “¿con qué derecho infestas el mar?”, a lo que éste respondió: “con el mismo con el que tú infestas la tierra, sólo que como yo lo hago con un pequeño bajel me llaman ladrón, en cambio como tú lo haces con formidables ejércitos te llaman emperador”.