

**ADENDA A MI ENSAYO “DE LO JUSTO Y LO INJUSTO  
A PARTIR DEL RAZONAMIENTO LÓGICO-ARITMÉTICO”<sup>1</sup>**  
**Apuntes y correcciones**

**Emilio Méndez Pinto\***

**Resumen:** En mi ensayo “De lo justo y lo injusto a partir del razonamiento lógico-aritmético” propongo determinadas tesis que, tras haberlas pensado con más detenimiento, creo que requieren una especie de reformulación. En particular, reformulo casi por completo las partes “La justicia como necesidad social” y “Límites y posibilidades axiológicas”. En los demás temas, únicamente hago aclaraciones generales.

**Palabras clave:** Justicia, justicia como necesidad, justicia como posibilidad, Leibniz, Aristóteles.

<sup>1</sup> Publicado en esta revista, año VI, Núm. 11, pp. 99-112.

\* Politólogo del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, México, emilio.mendez.pinto@gmail.com.

**ADDENDA TO MY ESSAY: 'DE LO JUSTO Y LO INJUSTO  
A PARTIR DEL RAZONAMIENTO LÓGICO-ARITMÉTICO'<sup>2</sup>  
Notes and amendments**

**Emilio Méndez Pinto\***

**Abstract:** In my essay “De lo justo y lo injusto a partir del razonamiento lógico-aritmético” I propose certain theses that, after further consideration, I think require reformulation. In particular, I reformulate almost entirely the parts “La justicia como necesidad social” and “Límites y posibilidades axiológicas”. In what concerns the other subjects, I only make general clarifications.

**Key Words:** Justice, justice as necessity, justice as possibility, Leibniz, Aristotle.

<sup>2</sup> Published in this journal, year VI, no. 11, pp. 99-112.

\* Political scientist, Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, México, emilio.mendez.pinto@gmail.com.

*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu,  
excipe: nisi ipse intellectus*

LEIBNIZ

El propósito de esta adenda es principalmente aclaratorio (salvo en dos casos en que es correctivo). Con esto quiero decir que sigo pensando que el contenido esencial de mi ensayo “De lo justo y lo injusto a partir del razonamiento lógico-aritmético” (desde ahora “JIL-A”) es correcto, y que únicamente quedé a deber en la forma de exponerlo.

Antes de pasar a nuestro tema me gustaría hacer una enmienda general: la forma de exposición que empleo en JIL-A es muy hegeliana y oscura, y además recorro a varias comparaciones (como la de Berkeley o la de Kant) que no eran estrictamente necesarias para mostrar lo que quería decir. En esta adenda he abandonado todas estas formas y este tipo de recursos.

Para efectos de claridad, este segundo ensayo tiene la misma estructura que el primero.

## **o. A modo de conclusión para JIL-A y de introducción para este ensayo**

En su ensayo *Méditation sur la notion commune de la justice*<sup>3</sup> Leibniz sostiene que todo aquello que Dios quiere es justo y bueno, y se pregunta si aquello que es justo y bueno es así por una especie de disposición divina o si, por

<sup>3</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Tres ensayos: El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría* (México: UNAM, 2009), 9-17. Una de las particularidades de este ensayo es que Leibniz habla de un tercer tipo de justicia que va más allá de los tipos clásicos aristotélicos (justicia conmutativa y distributiva), a saber, la “*iustitia universalis*”. En mi opinión, esta tercera concepción de la justicia da cuenta de principios tan generales e intuitivos que resulta directamente falsa. Para exponer esto, consideremos uno de los principios de esta justicia universal: “ponerse en el lugar del prójimo para juzgar lo justo y lo injusto”. Si esta regla se universalizara e hiciera efectiva no habría condenados en el mundo, porque ningún juez, al ponerse en el lugar del condenado en potencia, y “sintiendo” o imaginando en su propio ser lo que supondría la condena, haría efectiva la misma. Más que una “justicia universal”, habría que llamarla la “justicia vulgar” por excelencia.

el contrario, Dios quiere todo aquello precisamente porque es, por sí mismo, justo y bueno. Leibniz responde que lo segundo es lo cierto, y que convencerse de lo primero supone igualar la fuerza con la justicia o la justicia con alguna voluntad tiránica (en este caso, con una voluntad divino-tiránica). Esta pregunta, más allá de telarañas teológicas, es muy importante para la filosofía política, porque una respuesta a favor de la segunda opción supone (casi podríamos decir que *necesariamente supone o implica*) que la justicia puede ser definida clara e inequívocamente más allá de sus cuestiones o circunstancias fácticas; éste es el sentido esencial de JIL-A y del presente escrito.

### 1. Sobre la introducción [¿Filosofía política o filosofías políticas?]

En la parte introductoria de JIL-A sostengo que su propósito explícito es presentar una teoría de la justicia a partir de una serie de principios *grosso modo* autoevidentes y universales. Creo que la parte sustancial de JIL-A es precisamente esa, y que todo el texto circundante (incluso el referido a la parte implícita de JIL-A) no es más que texto secundario, un poco a modo de excusa, derivado de los principios establecidos. Por otra parte, afirmo que su propósito implícito es “pensar la filosofía política más allá de todo dogmatismo posible, más allá de cualquier metafísica de juicios y valores que han determinado el pensamiento filosófico sobre la política”. Esta cuestión puede plantearse de otro modo: ¿existen muchas filosofías políticas o una sola filosofía política? Este propósito o motivo implícito ofrecido en JIL-A puede conducir a algunas tergiversaciones que aclararemos ahora.

En efecto, la declaración de motivos implícitos puede interpretarse como que, en algún sentido, es posible despojar a la filosofía política de sus “juicios de valor”. Para este caso (y en realidad para cualquier otro), la distinción entre “juicios de hecho” y “juicios de valor” como juicios irreconciliables es una distinción falsa, porque inclusive el juicio de hecho *par excellence* (i. e., el juicio científico) no está exento de *valores*: precisión, descripción, predicción, certeza empírica, etc.; y tampoco un juicio de valor está necesariamente desprovisto de un carácter *descriptivo*, de tal forma que no deja de ser un juicio referente a hechos (el juicio de valor *par excellence*, el insulto, bien puede ser un juicio fáctico si se tiene en cuenta el significado de la palabra con la que se insulta). Así que está claro que, al momento en que hablo de un “pensar más allá de sus juicios de valor” no me refiero a que la filosofía política deba adoptar unívocamente “juicios de hecho”, cosa absurda por lo dicho arriba.

En realidad, mi punto fue que, precisamente porque la filosofía política no puede desprenderse de sus juicios de valor (o bien porque así se ha desarro-

llado siempre o bien porque conceptualmente le es imposible hacerlo), los grandes sistemas de filosofía política siempre encuentran una justificación axiológica para sus postulados. En otras palabras, la filosofía política está encadenada a sus modos de proceder históricos o, en cualquier caso, a la imposibilidad conceptual de desprenderse de ellos.

Este encadenamiento, empero, no impide que la filosofía política pueda ser pensada “más allá de sus justificaciones axiológicas” no en el sentido de desprenderse de ellas (cosa absurda, como ya vimos), sino en el sentido de encontrar ciertos *elementos comunes* que no sólo den cuenta de similitudes innegables entre los diversos elementos de los distintos sistemas filosófico-políticos, sino que también permitan desarrollar (como consecuencia de lo anterior) una filosofía política medianamente abstracta, consistente, que emplee términos inequívocamente definidos que puedan ser sostenidos o defendidos más allá de un carácter meramente axiológico o de ejemplificación (aun cuando, como tragicomedia de la filosofía política, siempre se acabe recurriendo a uno y/u otro de estos recursos por las razones ofrecidas).

Así pues, a la pregunta “¿existe una filosofía política o muchas filosofías políticas?” respondo que, considerando únicamente el elemento de “justicia”, existe una sola filosofía política que después encuentra sus “encajes” o adaptaciones en distintas filosofías políticas particulares (platonismo, aristotelismo, agustinismo, marxismo, y un sinfín de etcéteras) a partir de *concepciones* propias y específicas sobre la justicia (hablamos de *concepción* y no de *concepto* porque éste es el mismo en estas filosofías políticas particulares, y éste es el punto clave de todo nuestro argumento). Ignoro si esta condición del concepto de justicia (i. e., la condición de ser definido clara e inequívocamente y después ser acomodado en filosofías políticas particulares) pueda extrapolarse a otros elementos básicos de la filosofía política, pero lo cierto es que, *a priori*, no hay ningún impedimento para hacerlo.

## 2. Sobre la justicia como necesidad

[Antes de pasar al contenido particular de esta parte es necesaria una corrección formal. En lugar de decir “ $B \rightarrow C; C \rightarrow D; D \rightarrow A \therefore B \rightarrow A$ ” debe decir, para que haya una concordancia entre la representación simbólica y lo representado simbólicamente, “ $B \leftrightarrow C; C \leftrightarrow D; D \leftrightarrow A \therefore B \leftrightarrow A$ ”.]

Esta parte de JIL-A pretende ser una respuesta frontal ante aquellos que sostienen que la justicia no es una necesidad (social, instrumental, etc.) sino

únicamente una posibilidad (social, instrumental, etc.).<sup>4</sup> En este caso, creo que los defensores de esta última postura caen en un error de orden de cosas.

Si la justicia no es más que una “posibilidad”, entonces ¿a partir de qué se sabe si se ha “alcanzado” justicia? La posibilidad (y desde luego no sólo en la filosofía política) es una noción tan vaga en el sentido de que abarca todo lo formalmente verdadero que más vale restringirla, porque de otra forma uno puede caer en estados mentales que, para este caso, suponen circunstancias irreductibles y, por tanto, irresolubles.

Creo que los defensores de la justicia como mera posibilidad (social, instrumental, etc.) se encuentran en un estado mental parecido con respecto a la propia noción de justicia: ésta es 1) irreductible y consecuentemente 2) irresoluble porque 1) son tantas y tan distintas las concepciones filosóficas de la justicia, por un lado, y tantas las aplicaciones efectivas de la misma, por el otro, que 2) ni unas ni otras pueden dar cuenta de una definición clara e inequívoca de la justicia, porque abarcan tanto (el caso de las concepciones filosóficas) o tan poco (el caso de las aplicaciones efectivas) que acaban por no abarcar nada.

Esta postura produce, por lo menos, dos consecuencias: (a) la justicia es *indefinible* clara e inequívocamente y (b) la justicia sólo puede surgir en determinados sistemas político-jurídicos pero no en todos. De acuerdo con esto, parecería que si uno no considera el “sentido común” o el “sentido ingenuo” de la justicia en (b), entonces (a) y (b) son irreconciliables, i. e., sólo son reconciliables en la medida en que determinados sistemas político-jurídicos, independientemente de que no puedan contar con una definición genérica o a priori de la justicia (por (a)), poseen un sentido ingenuo, primitivo, de lo que es justo e injusto. El error de esta postura es que la negación de su consecuencia (a) (i. e., (ā) = la justicia es *definible* clara e inequívocamente) es verdadera.

Así pues, el problema de esta postura filosófico-política es, como ya insinuamos, que no cae en cuenta de que tanto las diversas concepciones filosóficas de la justicia como las diversas aplicaciones efectivas de la misma son sólo distintas *en apariencia* (i. e., las diversas concepciones filosóficas son similares entre sí, así como las diversas aplicaciones efectivas son similares entre sí, y éstas son, a su vez, similares con aquellas), y que por tanto es posible encontrar determinados elementos comunes entre todas ellas que permitan definir inequívoca y claramente la noción de “justicia” (y, consecuentemente, la de “injusticia”). Para exponer esto, consideremos lo siguiente.

<sup>4</sup> Las palabras “necesidad” y “posibilidad” no las entenderemos en un sentido lógico, sino en uno instrumental o convencional. Si no fuese así, no sólo mis argumentos serían imprecisos, sino también los argumentos que ataco. A pesar de esto, la noción de “posibilidad” considerada “lógicamente” no suele diferir esencialmente, salvo en casos o cuestiones muy técnicas, del uso común que se hace de ella.

La justicia es, según sea el caso, una disposición activa o pasiva. Esta disposición otorga, reconoce, inflige, etc., a partir de una serie de elementos que llamaremos “constantes” (igualdad entre desiguales, desigualdad entre desiguales, etc.) y de una serie de elementos que llamaremos “variables” (necesidad, capacidad, etc.). Así, se dice que existe “una igualdad entre desiguales a partir de/en cuanto a su necesidad”, una “desigualdad entre desiguales a partir de/en cuanto a su capacidad”, etc. A su vez, los elementos constantes están determinados por ciertas relaciones propias; por ejemplo, se dice que existe “un trato desigual a desiguales en cuanto a igualdad”, “un trato igual a desiguales en cuanto a igualdad”, etcétera.

Todo esto es indistintamente válido para un sinnúmero de regímenes político-jurídicos, ya sean más cercanos a la tiranía, a la oligarquía, a la democracia, etc. En realidad su carácter importa muy poco desde esta perspectiva, porque el *rango semántico*,<sup>5</sup> por así llamarle, de lo que se entiende por justicia es lo suficientemente amplio como para que así sea.

Si consideramos el régimen tiránico más terrorífico que podamos imaginar, es muy probable que éste adopte una legislación específica (la finalidad y el carácter propio de esta legislación importan muy poco para el argumento general). Pues bien, este régimen será *justo* en un sentido: en un sentido semánticamente estrecho de lo que se entiende por “justicia”. En efecto, castigará con penas absurdas y excesivas a quienes corrompan o atenten contra sus leyes o preceptos, pero lo hará siempre (si es que comete actos de *justicia* y no de *injusticia*) a partir de unos cuantos principios de justicia elementales que podríamos llamar *principios atómicos de la justicia*: “dar trato igual a iguales es justo” o “dar trato desigual a desiguales es justo”, etc., son ejemplos de esto.

Siendo así las cosas, demos por cierto que “dar trato igual a iguales es justo”. De esto se sigue que “dar trato igual a desiguales es injusto”, que “dar trato desigual a iguales es injusto” y que, por tanto, “dar trato desigual a desiguales es justo”.

Si en nuestro régimen tiránico imaginario se castiga a alguien es porque este alguien quebrantó un precepto (o una ley, disposición, da lo mismo) o intentó (imaginó,<sup>6</sup> planeó, da lo mismo) quebrantarlo. Para este caso, la lógica punitiva del tirano será más o menos la siguiente: el que quebranta es desigual con respecto a todos los iguales [iguales en cuanto a que *ninguno* de ellos quebranta]; es, pues, un desigual entre iguales en cuanto a *mérito* se refiere (el

<sup>5</sup> Estoy convencido de que existe un término mucho más preciso para esta circunstancia; no obstante esto, creo que “rango semántico” logra dar cuenta de lo que se quiere decir.

<sup>6</sup> Para este sentido de “imaginar” podemos extendernos y pensar en un régimen tiránico capaz de ver e interpretar los estados o las imágenes mentales de sus súbditos.

único mérito de los súbditos consiste en cumplir las leyes, y el único demérito en incumplirlas).

Así, “dar un trato desigual [castigar al que quebranta] a desiguales [el desigual con respecto a los iguales, i. e., el que quebranta con respecto a los que no quebrantan = iguales] en cuanto a demérito [de no cumplir con las leyes] es justo”. Siguiendo esta lógica y lo que aquí llamamos “sentido semántico estrecho” de la justicia, lo injusto habría sido, o bien que el tirano hubiese dado un trato igual al desigual (lo que equivaldría a perdonarlo), o bien un trato desigual al igual (lo que equivaldría a castigar a todos).

Existe un ejemplo extremo al recién expuesto, y es el caso del “héroe” en el sentido medieval del término. Para este caso, supongamos que un héroe imaginario intenta asesinar a nuestro tirano imaginario para así liberar al pueblo (imaginario) de su yugo (imaginario). Ciertamente el pueblo considerará a este héroe como un desigual [el único que intentó asesinar al tirano] entre los iguales [*todos excepto el héroe*, que no intentaron asesinato alguno]; y no solamente como un desigual *cualquiera*, sino como *el* desigual. En este sentido (abstracto, si se quiere), tanto el tirano como el vulgo considerarán a este héroe como *un desigual entre iguales*, sólo que el primero muy probablemente lo castigará (lo ejecutará, lo condenará, etc.) y el segundo lo recompensará (lo convertirá en un mártir, en un santo terrenal, etc.).

En breve, ambos (el tirano y el vulgo) darán *un trato desigual a un desigual*, y la naturaleza de este trato depende del *sentido semántico* de la concepción de “justicia” (de nuevo, hablamos de *concepción* y no de *concepto* porque éste es el mismo para ambos casos). La “concepción tiránica” de la justicia está limitada al cumplimiento e incumplimiento de ciertas leyes restrictas, mientras que la “concepción vulgar” de la justicia (y desde luego también la del héroe) es mucho más amplia en el sentido de que no se limita a ese cumplimiento e incumplimiento de ciertas leyes restrictas; su concepción de la justicia supone también “leyes irrestrictas”.<sup>7</sup>

Ahora es más fácil comprender a lo que nos referimos con “el error de orden de cosas” de los defensores de la justicia como mera posibilidad (social, instrumental, etc.): éste consiste en que los actos de justicia (y por tanto también los actos de injusticia, como veremos más adelante) sí pueden ser definidos clara e inequívocamente (lo único que no puede hacerse es definirlos unívocamente si por esto entendemos un significado “necesario” o invariable). En otras palabras, de la irreductibilidad de la idea de la justicia (dadas las definiciones gené-

<sup>7</sup> Si se quiere, supone leyes más allá de las humanas, de las positivas, i. e., supone leyes naturales en el sentido sofista del término.

ricas filosóficas y los actos de justicia específicos en determinados tiempos y lugares), aun siendo cierta, de ningún modo debe derivarse la imposibilidad de definir —o por lo menos de establecer— “qué es justo” y “qué es injusto”.

Dado todo esto, si la justicia ha de tener alguna “esencia”, ésta ha de ser de tipo nominal, y no de tipo real.

*A modo de corolario.* Si damos por cierta la secuencia de eventos aristotélica de que: 1) la asociación política —natural o artificial (contractual)— existe invariablemente; 2) toda asociación política (i. e., Estado) está regulada por el Derecho, y 3) toda base de Derecho requiere ser justa, entonces es todavía más claro que la justicia es una necesidad (social, instrumental, etc.), y no una mera posibilidad (social, instrumental, etc.). Esta secuencia de hechos no es sólo posee una validez filosófica, por así llamarle, sino también una validez histórica, y la base del Derecho será “justa” independientemente de si damos a esta palabra un sentido semántico amplio o estrecho, porque ambos sentidos están condicionados por las mismas nociones constantes y variables de lo que se entiende por “justicia” e “injusticia”. Con todos estos apuntes y correcciones matamos dos pájaros de un tiro: aclaramos las partes “La justicia como necesidad social” y “Límites y posibilidades axiológicas” del ensayo JIL-A.<sup>8</sup>

### 3. Subjetividad y objetividad en la justicia

De lo dicho hasta ahora no es difícil concluir que la justicia tiene, por así decirlo, dos partes: una *subjetiva* (referente a la interpretación de sus elementos constantes y variables) y otra *objetiva* (referente a la aplicación de “justicia” una vez interpretados tales elementos). La parte dedicada a Locke en JIL-A no es más que un ejemplo de esto (en el punto 7 consideraremos esta cuestión con mucho más detalle).

### 4. La “capacidad” como tercer elemento variable de la justicia

En JIL-A introduzco la noción de “capacidad” tardíamente, y esto porque quise relacionarla con el concepto de “libertad positiva”, que, por una u otra razón, no podría haber desarrollado al comienzo de JIL-A.

<sup>8</sup> Al principio de esta parte dijimos que la justicia es una disposición (activa o pasiva). Es claro que esta disposición debe ser efectiva, y no meramente voluntariosa. En este sentido, la disposición meramente voluntariosa es una condición necesaria pero no suficiente para la justicia.

Para este caso, sigo creyendo que la libertad positiva 1) no se reduce a lo que Berlin llamó “autonegación” o “autoidentificación”<sup>9</sup> y que 2) es “la garante del real y genuino desenvolvimiento del espíritu de la especie humana”.<sup>10</sup> Si 1) no se cumpliera, 2) no sería más que una excusa o bien para una postura autárquica absurda y engañosa, o bien para una identificación con el bien común, con la voluntad general, con el fin último del Estado, o con demás abstracciones metafísicas, que es lo que dice *grosso modo* Berlin al respecto (quitando los adjetivos de “absurda”, “engañosa”, “abstracción metafísica”). Pero si 1) se cumple, entonces 2) bien puede referirse a lo que cada hombre o grupo de hombres puede enseñar e instruir (en el sentido más imparcial de las palabras) a otro hombre o grupo de hombres a partir de la experiencia de aquél o de aquellos, más allá de la terminología hegeliana utilizada en 2), y entonces la libertad positiva es una genuina “libertad para” (y no sólo una “libertad de”, como es la libertad negativa) *independientemente* de que también pueda ser una libertad para la autonegación o para la autoidentificación.

## 5. Sobre los principios elementales de la justicia<sup>11</sup>

Si habremos de alcanzar una “justicia como imparcialidad” (o por lo menos aspirar a eso), entonces las nociones de igualdad y de desigualdad sirven sólo como una especie de “indicios” para producir este tipo de justicia, porque (e incluso más allá de esto) tan inexacto es hablar de una “justicia como igualdad” como de una “justicia como desigualdad”. Así, por ejemplo, un *trato desigual* puede resultar justo (siempre que sea entre desiguales y no entre iguales, o que sea entre iguales en cuanto a desigualdad y no entre desiguales en cuanto a desigualdad), y un *trato igual* puede resultar justo (siempre que sea entre iguales y no entre desiguales, o que sea entre iguales en cuanto a igualdad y no entre iguales en cuanto a desigualdad).

Tradicionalmente, las diversas filosofías políticas han jugado con los elementos de igualdad y desigualdad a placer y conveniencia, y ésta ha estado

<sup>9</sup> Véase Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad y otros escritos* (España: Alianza Editorial, 2008), 64-65. Aquí, creo que la “autonegación” y la “autoidentificación” son sólo *concepciones* de la libertad positiva, y que por tanto no agotan toda su significación, i. e., no agotan todo su sentido.

<sup>10</sup> Emilio Méndez Pinto. “De lo justo y lo injusto a partir del razonamiento lógico-aritmético”, *En-claves del pensamiento*, Núm. 11 (Enero-Junio 2012): 107.

<sup>11</sup> En la nota 13 de JIL-A de esta parte del ensayo (titulada “Existe, pues, la posibilidad de aplicación objetiva de justicia desde su inherente subjetividad”) debe decir “espíritu de fineza” en lugar de “espíritu de finura”.

dirigida a un sinnúmero de fines: prácticos, metafísicos, dialécticos, etc.<sup>12</sup> Sin embargo, existe una serie de principios de justicia elementales que, más allá de su “acomodo” filosófico particular y de recurrir a los mismos elementos de igualdad y desigualdad, posee un carácter universal y autoevidente. Estos principios elementales son los siguientes:

- (1) Dar trato igual a iguales es justo.
- (2) Dar trato desigual a desiguales es justo.

De estos dos principios es posible “derivar” sus dos opuestos, a saber:

- (3) Dar trato igual a desiguales es injusto.
- (4) Dar trato desigual a iguales es injusto.

Introduciendo los “elementos variables” en cada uno de estos principios obtenemos un tipo de oraciones *más axiológicas*:

- (5) Dar trato igual a iguales en cuanto a capacidad es justo.
- (6) Dar trato igual a desiguales en cuanto a capacidad es injusto.
- (7) “ ” igual “ ” iguales “ ” “ ” necesidad “ ” justo.
- (8) Etcétera.

La introducción de los elementos variables no altera la verdad de las proposiciones elementales o atómicas. Por otra parte, es posible introducir ciertos signos indefinidos que permiten una identificación más clara y sobre todo inmediata de estos principios:<sup>13</sup>

- (9) Dar trato desigual (–) a desiguales (–) es justo (+).
- (10) Dar trato igual (+) a iguales (+) es justo (+).
- (11) Dar trato desigual (–) a iguales (+) es injusto (–).
- (12) Dar trato igual (+) a desiguales (–) es injusto (–).

De la misma manera es fácil mostrar, una vez establecido un signo indefinido específico para cada elemento constante y para “lo justo” y “lo injusto”, la falsedad de sus contrarios, a saber:

- (13) Dar trato desigual (–) a desiguales (–) es injusto (–).
- (14) Dar trato igual (+) a iguales (+) es injusto (–).
- (15) Dar trato desigual (–) a iguales (+) es justo (+).
- (16) Dar trato igual (+) a desiguales (–) es justo (+).

<sup>12</sup> Aristóteles, por ejemplo, establece una igualdad media (o una desigualdad media, que viene a ser lo mismo) entre los habitantes de su Estado ideal, y esto por razones eminentemente prácticas, i. e., para la propia conservación del Estado.

<sup>13</sup> Aquí es importante señalar que estos signos indefinidos no tienen un propósito más allá de servir como una especie de guías visuales, y siendo esto así de ninguna manera debe pensarse que un trato desigual, por ejemplo, tiene una connotación “negativa”, o cualesquiera otras cosas que podrían derivarse del empleo de estos signos.

Estos son, pues, los principios elementales o atómicos de la justicia, y de ellos pueden derivarse muchos subprincipios más que no interesan por ahora.

## 6. Sobre la opción de comparar los elementos variables [y constantes]

Esta parte de JIL-A se refiere a lo siguiente. Sin duda es posible definir genéricamente o a priori los elementos variables y constantes de la justicia. A pesar de esta posibilidad, creo que es más útil hacerlo *a posteriori*. En otras palabras, es infinitamente más fácil establecer la necesidad de *x* al compararla con la necesidad de *y* o *y* *z* que definir lo que es “la necesidad” (es evidente que lo mismo aplica para los otros dos elementos variables y para los elementos constantes, i. e., es más fácil establecer la igualdad de *x* con respecto a *y* o *y* *z* que definir lo que es “la igualdad”, etc.).

## 7. Sobre el trato activo y pasivo

En este punto entramos en cuestiones que involucran un desarrollo mucho más amplio del que podría ofrecerse aquí, y sólo diremos que tienen que ver con un problema de interpretación: al momento de considerar un hecho del tipo “existe una relación desigual entre desiguales”, por ejemplo, hay una (primera) interpretación del tipo “existe una relación desigual entre desiguales”; pero también hay una (segunda) interpretación del tipo “existe una relación desigual entre desiguales *y eso está bien* (o está mal, o eso debe ser así, o no debe ser así, etcétera)”.

Este segundo tipo de interpretación es uno de los problemas históricos más notables de la justicia considerada desde la filosofía política, porque aquí *la práctica fija la interpretación*; esto es, un mismo estado de cosas (i. e., una inequívoca relación igual entre desiguales, por ejemplo) puede resultar en más de una práctica filosófica al momento de considerar tal estado de cosas, i. e., *en más de una segunda interpretación de la primera interpretación*, y esto supone cuestiones, ahora sí, irresolubles, porque en este tenor todas las proposiciones de la filosofía política referentes a la justicia y la injusticia son, o bien igualmente válidas, o bien igualmente inválidas en la medida en la que ninguna de ellas excluya posibilidades (que suele ser el caso).

Por último, por “actitud activa” del “espíritu” de la justicia puede entenderse aquella actitud que de una manera *efectiva* otorga, reconoce, inflige, etc., a aquel igual entre desiguales, desigual entre desiguales, etc., y por “actitud pasiva” aquella que de una manera *inefectiva* cumple las mismas funciones. Esta

actitud pasiva no debe confundirse, empero, con la omisión, disolución de un poder estatal, etc., porque también se manifiesta en el mantenimiento del *estado natural de las cosas* dentro de una comunidad político-jurídica dada, i. e., en este caso debe equipararse lo *efectivo* con una acción *efectivamente realizada, llevada a cabo*, y no con aquello que produce un efecto ideal esperado.

## 8. Límites y posibilidades lógicas

En esta parte de JIL-A está expuesta una serie de principios básicos (no planteados de forma exhaustiva) relativa a la derivación correcta de ciertas conclusiones y subprincipios de los principios elementales o atómicos de la justicia, y no hace falta decir más sobre ello.

## Bibliografía

- Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, España, Alianza Editorial, 2001.
- Leibniz, Gottfried, *Tres ensayos: El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría*, México, UNAM, 2009.
- Méndez Pinto, Emilio, “De lo justo y lo injusto a partir del razonamiento lógico-aritmético”, *En-claves del pensamiento*, Núm. 11 (Enero-Junio 2012), 99-112.